

مقالات ومقولات في الفلسفة، والدين، والحياة

مصطفى ملكيان

ترجمة
أحمد القبانجي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

يأتي هذا الكتاب في إطار سلسلة من الكتب التنويرية تلبية لحاجة ثقافية واجتماعية تعيشها الأمة الإسلامية وبخاصة قراء اللغة العربية للاطلاع على آخر منتجات الفكر الحداثوي في مجال الدين ولغرض تجسير العلاقة بين الدين والحداثة، أو بين التراث والتجديد مما يسهم في حلحة الواقع الثقافي ودفعه باتجاه الخلاص من الأطر الضيقة والقيود الثقيلة المفروضة عليه من قبل الفكر التراثي والانفتاح في رحاب المعرفة والحداثة والانطلاق في ركب الحضارة مما يعزز في واقعنا الثقافي والاجتماعي عناصر العقلانية والمدنية والتقدم والإزدهار.

ولما كان هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات ومحاضرات للاستاذ ملكيان لم تطبع في كتاب مستقل، وهناك الكثير غيرها من

محاضرات الاستاذ لم تجد طريقها للطبع والنشر، فقد رأيت أنّ الواجب الإنساني يدعوني لجمع هذه الدرر والجواهر المتناثرة في هذا الكتاب وكتب أخرى وترجمتها إلى العربية، ومن هنا وجدت نفسي مضطراً لكتابة مقدمة لهذا الكتاب بعد أن سمّيته (مقالات ومقولات، في الفلسفة و الدين والحياة)، (وطبعاً بعد الاستئذان من السيد ملكيان).

ورغم أنني لا أجد في نفسي اللياقة، بل ليس من الأدب، أن أكتب مقدمة لكتاب بهذا الوزن ومن مفكر بهذا الثقل، إلا أنّ المتعارف أن يكتب المترجم شيئاً ممّا يعدّ نافذة يطلّ منها القارئ على باحات الكتاب، فعزمت على استغلال هذه الفرصة لأجيب عن سؤاليين من الأسئلة وعلامات الاستفهام التي طالما أثارها ويثيرها أتباع الإسلام والأصولي والتقليدي ضد الفكر الحدائوي التنويري ورموزه، وأترك مواضيع هذا الكتاب لتتحدّث عن نفسها مع القارئ الكريم

السؤال الأول: أنكم أيّها الحدائيون، الذين تدعون الثقافة والتنوير وتريدون فهم قضايا الدين بأدوات العقل، أو على

حدّ تعبيركم عقلنة الدين، تؤكّدون من جهة على العقل والعقلانية في فهم الدين، ومن جهة أخرى تعترفون بأنّ العقل عاجز عن فهم كل ما يتصل بعالم الغيب، وأنّ أدوات العقل قاصرة عن إيجاد الحلول لمشاكل الإنسان الروحية والمعنوية، وأنّ شبك العقل أقصر شأنًا وأوهى خيطاً من اصطیاد عنقاء الوحي، أليس هذا من التناقض، أليس هذا من التلاعب بالكلمات وإثارة الضباب في أذهان الناس وغرس الشك في نفوسهم؟ ثم من قال إنّ الأصل في المعارف هو العقل لا الوحي؟ وكيف لكم إثبات أنّ كلامكم هو الصحيح وأنّ طريقكم هي التي توصلنا إلى مرفأ السلامة وشاطئ النجاة لا ما يقوله رجال الدين؟

السؤال الثاني: وننتقل فيه من المجال النظري إلى المجال العملي، فأنتم ترون أنّ الناس يواجهون يومياً عشرات ومئات الأفكار والشبهات التي من شأنها إثارة الإرباك والقلق في قناعاتهم الدينية، فعندما تزرعون الشك في ذهن الشاب بمسألة وجود الله مثلاً، فما هو البديل الذي تقدمونه له عوضاً عن الإيمان بالله؟ ألا يسقط هذا الشاب، بسبب أفكاركم، في وادي

العبثية و المتاهة و اللأدرية و بالتالي يفقد الأمل و المعنى و البهجة في حياته و التي كان يستوحىها من إيمانه و دينه؟ ألا ترون بأمر أعينكم أنّ الحداثة إذا دخلت من باب خرج الدين و الإيمان من باب آخر؟ ألا ترون أنّ الفكر الحدائى الذى تكتبون و تروجون له لم يستطع إنقاذ الإنسان فى المجتمعات الغربية، التى انطلق منها، من العناصر السلبية و الدوافع الذاتية التى تجره إلى الأسفل و تقوده فى مزالق الرذيلة و وحول المادة بعيداً عن لطافة العاطفة و طراوة الروح و حلاوة الإيمان، فكيف تريدون إنعاش روح الإنسان الشرقى بهذا الجو الملوث؟ نحن بحاجة إلى فكر يقوّى فى الإنسان المسلم عناصر الإيمان فى وجدانه و يرسم له السلامة فى الطريق، و الاستقامة فى الحياة، و النجاة فى الآخرة، لا إلى فكر يثير فيه الشكوك و يزرع فيه الخيبة و يكرس فيه التبعية و يشل فيه إرادة المواجهة فى ساحة التحديات، ألا تعتقدون أنّ الفكر الحدائى هو من القسم الثانى لا الأول؟

الجواب: فيما يتصل بالسؤال الأول نقول:
إنَّ العقلانية مفروضة علينا، ولا مناص من استخدام مقاييس العقل في محاكمة الفكر الديني، فقطار الحداثة، الذي غزا العالم حمل معه الكثير ما لم نعهده في الماضي كالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والمواطنة... ومن جملة ما حمل معه العقلانية، فتورة المعلومات والمدارس والجامعات والقنوات الفضائية والانترنت والكتب والصحف والاذاعات، كلُّها تساهم في تعزيز وتثوير عقول الناس، فالعقلانية أضحت اليوم كخيار وحيد للانطلاق نحو فهم الحياة والإنسان، فهل يمكن غلق المدارس والجامعات والعودة إلى الكتاتيب لتعليم الأطفال القراءة والكتابة وتلاوة القرآن؟ هل يعقل في بلد إسلامي إيصاد نوافذ المعرفة الحديثة بكل أشكالها بحجة الحفاظ على الدين؟ صحيح أنَّ العقل عاجز عن فهم قضايا الدين من موقع العمق والوضوح، ولكن الإنسان المعاصر وخاصة جيل الشباب يريدون على الأقل أن لا تتقاطع قضايا الدين مع قضايا العقل بعد تعذُّر التطابق التام بينهما، وبعبارة أخرى أن تكون

قضايا الدين مقبولة لأذهانهم ومعقولة وغير متناقضة مع العقل، لأنّ كل انسان يريد أن يعيش الانسجام فيما يعتقده ويؤمن به وفيما يتعاطف معه وفيما يتحرك نحوه، أي أنّ كل إنسان يجد في نفسه حاجة للتوحد بين عناصره الوجودية، من العقل والعواطف والإيمان والسلوك والأخلاقي، وينفر بشدة من التصارع والتضاد في أبعاده الوجودية، وبعد أن ازدادت معارف هذا الإنسان وانفتح على قنوات كثيرة للحصول على المعرفة واشتد عقله ورأى الكثير من الأفكار الدينية لا تنسجم وهذه المعارف أو لا تخضع لمقاييس العقل، فماذا يصنع؟ هل يترك العلم والتفكير ويقفل عقله ليحفظ دينه؟ وهذا محال، لأنّ الذهن مجبور على الحركة، والفكرة التي تستوطن الذهن لا يمكن إخراجها أو التغاضي عنها، أو يترك الدين، وهو ما يحدث للأسف في الوقت الراهن، فنحن نشاهد موجات من الشباب وبخاصة طلاب الجامعات يخرجون من الدين أفواجاً وفرادى كما دخلوا فيه أول مرّة، أو على الأقل يعيشون الحيرة لكثرة الأسئلة في مجال الدين والفكر الديني التي تدور في أذهانهم ولا

يجدون لها جواباً مقنعاً من رجال الدين، فماذا ن صنع مع هذه الظاهرة الخطيرة؟ هل ندفن رؤوسنا في الرمال كما يصنع أصحاب الفتوى ونقول لقد أديننا واجبنا الشرعي وحذرنا الناس من فتنة الحداثة والعقلانية، فمن أخذ بكلامنا فهو المهتدي ومن لم يقبل فإلى جنهم وبئس المصير؟ ألا يوجد طريق آخر، وألا يوجد لون غير الأسود والأبيض؟ ألا يوجد طريق للمصالحة بين الدين والعقل، أو بعبارة أدق، بين التدين والتعقل في باطن الإنسان؟ هذا هو ما نهدف إليه وما نتحرك من أجله.. وهذه هي المشكلة التي ظهرت بشدة في العصور المتأخرة بعنوان تعارض العلم والدين، أو العقل والدين.

المسألة أن الدين أضحى ثقيلاً على هاضمة الإنسان الحديث من جهتين: ١. المتيافيزيقا الثقيلة التي تكبل عقل المسلم، ٢. الشريعة التي تقيد حركة المسلم في شتى مجالات الحياة، ولو كان الإسلام كالمسيحية أو البوذية، خفيفاً على الذهن والمعدة فلا توجد مشكلة في حفظ الدين إلى جانب التحرك بعقلانية في واقع الحياة كما هو الحال في أوروبا المسيحية

أو اليابان البوذية، ولكن المشكلة في أنّ الإسلام، كما صوره المشايخ للناس، يتدخل في كافة شؤون الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، والأنكى من ذلك أنّ ٩٩% من العقائد الميتافيزيقية والأحكام العملية هي من بنات أفكار رجال الدين من فقهاء ومفسرين وعلماء الكلام وغيرهم، أي هي فكر بشري ولو رجعنا إلى القرآن والسنة لا نجد فيهما إلاّ النزر اليسير من الأحكام في الساحة العملية والاجتماعية - أي في المعاملات والسياسات - وأغلبها توصيات أخلاقية لا أكثر.

ومن جهة أخرى فالمشكلة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية هي التخلف والارهاب والتبعية والاستبداد وضعف البنية الاقتصادية، وأمثال ذلك، وهذه كلّها لا تحل بالدين بل بالعقل، وببيان آخر: أنّ عدم العقلانية في وعي المسلمين ونمط تفكيرهم وسلوكهم والاكتفاء بالتمسك بالدين هو الذي أنتج كل هذه المعضلات، أليس الارهاب الذي تعاني منه البلدان الإسلامية وليد التمسك الحرفي بالنصوص وتغيب العقلانية؟ وعلى فرض قبولنا بالتعتميم على العقلانية فهل هناك ضمانات

لعدم استغلال الدين من قبل قوى الهيمنة وأصحاب الشأن السياسي والديني وجعله مطية لتحقيق مقاصدهم الذاتية وطموحاتهم المادية من خلال تخريف عقول الناس والاستخفاف بهم وجرّهم كالقطيع إلى هذه الجهة أو تلك كما نرى ونعيش مثل هذا الاستغلال للدين في شتى المجالات، أليس الاستبداد في البلدان العربية والإسلامية يستمد مقوماته من تأييد رجال الدين لهذه الحكومات والمستبدة؟ أليس المنابر الدينية لها السهم الأوفر في تزريق عقول الناس بالخرافة والمنامات والطائفية والقصص التاريخية والماضوية والتقليد و..؟ هل هناك طريق آخر للوقوف بوجه هذه القوى السیادينية والإرهاب والطائفية ومجابهة قوى الاستغلال والهيمنة سوى طريق العقلانية وسوى تثوير العقل في الواقع الإنساني ليرسم للإنسان طريق الخلاص من هذه المصائد والفخاخ؟ وقد ورد في النصوص الدينية أيضاً - القرآنية والحديثية - ما يؤكد على العقل والعقلانية إلى درجة أنّها جعلت الأصل للعقل لا الدين، أي أنّ العقل هو الأساس

لفهم الدين لا العكس كما في المسيحية^(١)، وهذا إمتياز للإسلام مقابل الأديان الأخرى، ونكتفي بذكر واحد من هذه النصوص المستفيضة لفظاً ومعنى، وهو ما ورد في أول كتاب أصول الكافي، باب العقل والجهل، يقول الإمام الباقر(عليه السلام): «لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلْ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبِرْ، ثُمَّ قَالَ، وَعَزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتَ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أُمَّتٌ إِنِّي إِلَيْكَ أَمْرٌ، وَإِيَّاكَ أَنْهَى، وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ، وَإِيَّاكَ أُثِيبُ»^(٢)، ونكتفي بهذه المقدار ولا نطيل.

أمّا فيما يخص السؤال الثاني: فنقول: صحيح تماماً وهذا الإشكال وارد قطعاً، ويؤيده أنّ القدماء من فقهاء السنّة والشيعه تفتنوا إلى خطر المنطق والفلسفة ووجود علاقة عكسية بين تثوير العقل واستحكام الدين، ولذلك حرّموا تعاطي الفلسفة ووقفوا منها موقفاً سلبياً، وما محنة ابن رشد في الوسط السني ومحنة صدر المتألّهين في الوسط

١- يقول القديس توماس الاكوييني: أؤمن لكي أفهم.

٢- أصول الكافي، ج ١، ص ١٠، كتاب العقل والجهل.

الشيوعي إلا نموذج بارز من موقف الفقهاء من الفلسفة والفلاسفة .
ولكن من حقنا أن نطرح في هذا المجال عدّة أسئلة :

١. من قال إنّ الفقهاء والمشايخ فقط يمثلون الدين وليس الفلاسفة والعرفاء والمفسّرون وغيرهم ، من علماء الإسلام حتى يحتكروا النطق باسم الله والدين ويرسموا خطوط حمراء على كل ما خالف منهجهم وفكرهم الديني؟ وبعبارة أخرى، نحن نعلم بأنّ الإسلام لم يجعل واسطة بين الإنسان وربّه في حركة الإنسان في خط الكمال المعنوي والإلهي وليس فيه سدنة وولاة يتولون ربط الإنسان بالله كما هو في المسيحية ، وهذا امتياز آخر للإسلام ، فالمسيحية ترى أنّ الكنيسة هي الواسطة بين الإنسان وربّه وهي الناطق الرسمي باسم الله أو المسيح ولا أحد ينال النجاة إلاّ من خلال ارتباطه بالكنيسة والإيمان بكل ما يقوله أرباب الكنيسة ، وهذا المثلث المغلق - بحسب شبستري - غير موجود في الإسلام ، فلا وصاية لأحد على أحد في فهم الدين وتفسير النص الديني ورسم طريق الوصول إلى الله، وقد يستفيد الإنسان

المسلم من آراء العلماء وفتاوى الفقهاء في هذا السبيل، إلا أنّ هذا المعنى يختلف كثير من الوصاية والولاية، والسؤال هو: بأي حق يحتكر المشايخ والفقهاء طريق الوصول إلى الله ويحرمون على الناس الطرق الأخرى وربّما كانت أسهل وأسرع.

٢. في هذا العصر بالذات ولدت شريحة عريضة في المجتمعات الإسلامية، وهي شريحة المثقفين، التي تشمل طلاباً واساتذة الجامعات وجلّ الإعلاميين والصحفيين وأصحاب الشأن السياسي... ومعلوم أنّ هذه الشريحة التي تعد اليوم بالملايين، لم تكن موجودة إلى ما قبل (١٥٠ عاماً) تقريباً أي قبل انفتاح المسلمين على عصر الحداثة وكانت المجتمعات المسلمة عبارة عن أصحاب السلطة السياسية والدينية من جهة، وعامة الناس من جهة أخرى، ومعلوم أيضاً أنّ هذه الشريحة لا تقبل بالخطاب الديني القديم الذي يتحدّث به المشايخ وترى فيه الكثير من عناصر الخلل والارباك وعدم التناغم مع العقل والحداثة ومقتضيات العصر الراهن، وهم بحاجة إلى خطاب ديني جديد يعيش عمق التحولات والمتغيرات المتسارعة في

العالم على مستوى الثقافة والفكر والقيم والحقوق والرؤية للإنسان والحياة ممّا هو غير متوفر في الخطاب الديني التقليدي، فنحن نقدم منتجات فكرنا الديني لهذه الطبقة من الناس لا لطبقة العوام والدهماء في المجتمعات المسلمة التي تشكل الغالبية الساحقة لهذه المجتمعات، فاتركوا لنا الجامعات وترك لكم المساجد والحسينيات، واتركوا للعقلاء والمثقفين السلطة السياسية ليتركوا لكم السلطة الدينية، يجب حالياً تقسيم مناطق النفوذ بين المثقف ورجل الدين ولا معنى لاحتكار كل شيء من قبل رجل الدين وإلغاء دور المثقفين وتهميشهم ونعتهم بشتى الاتهامات الواهية بحجة تحصين عقيدة العوام من شبهات الحداثة وسموم العلمنة! لم يعد المثقف وحيداً يغرد خارج السرب كما كان في بدايات القرن الماضي، ولم يعد يسكت عن حقه المشروع في لعب دور مؤثر في الساحة السياسية والاجتماعية ومشاركة الناس همومهم وآلامهم وقضاياهم وبخاصة أنّ جلّ المثقفين في مجتمعاتنا يعتبرون أنفسهم متمسكين بالدين ويمثّلون الامتداد الواعي

والتنويري للدعوة إلى الدين والقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية، بل استطيع القول إنّ أخلصهم للدين الإلهي والقيم الإنسانية وتفانيهم في خدمة الناس أكثر بكثير من المشايخ ورجال الدين الذين تختلط نواياهم عادة بالمصالح الذاتية والمكانة الاجتماعية والقداسة والأموال وغيرها ممّا يوفرها لهم الدين الذي يدعون الناس له .

٣. على فرض أنّ العقلانية ومكتسبات الحداثة توهن من عرى الإيمان بالله وتفتح أبواب الالحاد والتحرر من الدين أمام كل من يتحرك في خط العقلانية،: إلا أنّ السؤال المهم هو: من قال إنّ الله لا يريد للإنسان الحركة في هذا الخط وبدافع من طلب الحقيقة وحب الخير للناس حتى لو توصل إلى الالحاد؟ ومن جهة أخرى من قال بأنّ الله يريد من الإنسان الاعتراف به والإيمان بربوبيته والعبادة له حتى لو اقترن ذلك بحالات النفاق والرياء والغش والذاتية والنفعية ممّا نشاهده في سلوكيات الكثير من المتدينين؟

أليس الفيلسوف الوجودي الملحد «جان بول سارتر» الذي كان من دعاة الصلح

والسلام ومناهضاً للحرب وكانت داره في باريس مأوى المشردين والمجاهدين الجزائريين الذين فرّوا إلى فرنسا إبان الثورة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي، أفضل عند الله من مئات المشايخ ورجال الدين المتدينين الذين يحرضون على قتل الأبرياء ويدعمون بفتاواهم القاعدة وابن لادن والزرقاوي ويشرّعون للإرهاب باسم الدين والتدين، أو الفقهاء الذين يسوّغون للسلطين والحكام على امتداد التاريخ الإسلامي، أعمالهم المنحرفة وسلوكياتهم الظالمة بحق مخالفينهم؟! وبيان أدق: إنّ هذه المسألة تعود إلى مسألة سابقة فيما يتصل ببيان الهدف من الدين والتدين، فإذا قلنا إنّ الهدف من الدين والتدين صناعة الإنسان الصالح وبناء المجتمع الصالح - وهو الحق - أي أنّ الدين جاء لخدمة الإنسان وليس العكس، فحينئذ ينبغي القول بأنّ الله تعالى، الذي يريد للإنسان الخير والصلاح قطعاً، وهو الذي وهب له العقل والحرية ودعا له لسلوك طريق الخير والمحبة، لا يختلف عنده الحال من أي طريق يسلكه الإنسان للوصول إلى هذه الغاية، بل ربّما تكون العقيدة

بوجود الله حجاباً يغطي على عقل الإنسان فيما لو تحولت العقيدة إلى وثن يعبد من دون الله كما نرى هذه الحالة هي السائدة في أجواء المتدينين، وهذا هو الشرك الخفي في معناه العميق، وهذا يعني - كما يقول السيد ملكيان في آخر سطر من هذا الكتاب - إنَّ عدم الاعتقاد بوجود الله أفضل من الاعتقاد بآلهة متعددة.

وهناك كلمة أخيرة أحب إلفات نظر المشايخ ورجال الدين الذين نصبوا أنفسهم حراس العقيدة وشرطة الدين، إليها، وهي أنَّ هذه الكتب لا يقرأها إلاَّ المثقفون من الناس، فكونوا مطمئنين إلى أنَّ حكومتكم وهيمنتكم على الجمهور من العوام لا تتأثر بمثل هذه الكتب والأفكار، فلا داعي للخوف واطلاق الاتهامات العشوائية واتخاذ موافق عدائية، وبالنسبة للمثقفين فهم بشكل عام لا يرحبون بكم ولا يسمعون لخطابكم ولا يتبعونكم (إلاَّ من كان من أشباه المثقفين).

أحمد القبانجي

ربيع ٢٠١٢ م

المقالة الأولى

الفلسفة الوجودية

الأسئلة والأجوبة

الفلسفة الوجودية

سلامي وتحياتي إلى الأخوات والإخوة الحضور وأتمنى أن تكون هذه الساعة التي أقضيها معكم ساعة مفيدة ونافعة، وبما أنّ الفرصة ضيقة فأجد نفسي مضطراً لحذف بعض المقدمات وأحياناً أكتفي بطرح ذي المقدمة بشكل إجمالي، وإحدى النقاط التي يعرفها جميع الأشخاص المطلعين على تاريخ الفلسفة الغربية وبخاصة في القرن الأخير هي وجود اتجاهين أو مدرستين فلسفتين مهمتين من بين المدارس الفلسفية الكثيرة في الغرب، وهاتان المدرستان مشهورتان أكثر من المدارس الأخرى وتترتب عليهما آثار ومعطيات كثيرة، أحدهما الفلسفة الوضعية المنطقية، وتشمل فلسفة التحليل اللساني، التي تبناها ثلّة من الفلاسفة

الذين اتجهوا نحو المنطق الصوري الجديد، والأخرى الفلسفة الوجودية، ولا أروم في هذا البحث طرح مقارنة بين هاتين المدرستين، وكما تعلمون توجد نقاط خلاف كثيرة بين هاتين المدرستين وكل واحدة منهما تحاول بشكل جاد نقد الأخرى وتخطئتها مع أنّ كل واحدة من هاتين المدرستين تملكان نقاط قوة وامتيازات مهمة.

وموضوعنا في هذا البحث هو الفلسفة الوجودية، وينبغي القول إجمالاً بأنّ الفلسفة الوجودية لا تتضمن تعاليم معينة ومشخصة بحيث يتفق عليها جميع فلاسفة هذه المدرسة، ومن هذه الجهة فإنّ بعض مؤرخي الفلسفة قالوا إنّ الفلسفة الوجودية تعتبر في الغالب «اتجهاً» لا «معرفة»، بمعنى أنّ هذه الفلسفة تتحرك في إطار إتجاه خاص للمسائل الفلسفية وترصد الهواجس والحالات النفسية والعاطفية التي يعيشها الإنسان في حركة الحياة، مثلاً لو كنت أشعر بعقدة الذنب أو أخاف من الموت، أو أعيش حالات اليأس والاحباط،

أو أي مشكلة من المشكلات الروحية
والعاطفية التي يعيشها الإنسان في
الحياته، فعندما أدخل صف الفلسفة وأخرج
منه أرى أنّ مشكلتي باقية كما كانت ولم
تنحل، فالفلسفة حالها حال الرياضيات
والفيزياء والكيمياء حيث يكتسب الطالب
في الصف معلومات كثيرة ولكنه عندما
يخرج من درس الرياضيات مثلاً يجد أنّ حالة
اليأس التي كان يعيشها لم ترتفع أو أنّه
لم يتمكن من التخلص من عقدة الذنب، ومع
الأسف فإنّ دروس الفلسفة أضحت مثل هذا
الدروس بحيث إنّ الإنسان عندما يدخل إلى
الصف في درس الفلسفة ويخرج منه يرى أنّ
مشكلاته المحسوسة في الحياة اليومية
لا زالت باقية، وبتعبير آخر ينبغي القول
إنّ الفلسفة فقدت تواصلها مع حياتنا
اليومية، أي أنّها باتت بالنسبة لي ولك
كدرس الكيمياء مثلاً، فالطالب في درس
الفلسفة حاله حال الطالب في درس
الكيمياء والميكانيك أو علم الأحياء،
والفرق الوحيد بينهما أنّ الطلاب لا يهدف
من دراسة الكيمياء والفيزياء والأحياء

حل مشاكل حياته، ولكن الأشخاص الذين يتوجهون لدراسة الفلسفة فإنّ إحدى غاياتهم من هذا الدرس حل مشاكلهم اليومية في واقع الحياة الاجتماعية والفردية، والمفارقة أنّ دروس الفلسفة تعدنا بالكثير من الحلول لمشاكلنا المعاصرة، والحال أننا ندخل لدروس الفلسفة ونخرج منها دون أن نشعر بتغيير ملموس في حالاتنا، سوى أننا نكتسب معلومات كثيرة ونشعر أنّ أذهاننا قد امتلأت.

الفلسفة الوجودية، حالة من الميل للخلاص من هذه التوترات النفسانية والأزمات الفكرية، وبعبارة أخرى، إنّها بمثابة توجه وميل للأشخاص الذين يرومون العثور على أجوبة للمسائل والمشكلات التي يعيشونها في واقع الحياة، وعلى هذا الأساس فإنّ الفلسفة ينبغي أن تتواصل مع مشاكلنا اليومية في الحياة من موقع العمق، لا المشكلات الانتزاعية التي لا تمثّل بالنسبة لي ولك أية مشكلة، وهي المشكلات التي طرحها الفلاسفة أنفسهم

وتحركوا من موقع الجواب عنها، فإذا كان الحال كذلك، فينبغي القول إنّ الفلسفة الوجودية هي الفلسفة التي تدفع الإنسان بإتجاه هذه الغاية وتهدف للبحث في حالات الهم والغم وأشكال القلق والاضطراب، وحالات اليأس والافخاق، العقد النفسانية، حالات الخوف والتشويش التي نعيشها في هذه الحياة، والعلاقات غير المتجانسة مع الآخرين، هذه كلها من المواضيع التي تريد الفلسفة الوجودية حلّها في حياة الأشخاص، وبذلك تتواصل هذه الفلسفة مع الحياة الشخصية لي ولك.

وعلى ضوء ذلك لو قلنا إنّ الفلسفة الوجودية تتضمن هذا الاتجاه، أي الاتجاه الذي يعمل على جعل الفلسفة تعيش العمق الإنساني في خصائصه الذاتية، ففي مثل هذه الحالة لا بدّ من القول بأنّ الفلسفة الوجودية تملك سابقة تاريخية ممتدة في عمق مطاوي التاريخ، وبهذا المعنى ينبغي القول إنّ أهمّ الفلاسفة الوجوديين في العالم القديم هو سقراط، فسقراط بهذا المعنى كان وجودياً بالمعنى الدقيق

للكلمة، وكذلك أجوستين القديس العارف والمتكلم والفيلسوف المسيحي المعروف في القرن الرابع للميلاد، كان وجودياً أيضاً بهذا المعنى، وهكذا الحال في ابىكتاتوس، وماكوس اورليوس، وهما من فلاسفة المدرسة الرواقية، فيلسوفان وجوديان بهذا المعنى، ويكفي مطالعة أفكار ماركوس اورليوس لنرى أنه لم يطرح أية مسألة من المسائل الفلسفية المتعارفة، ونقرأ في كتاباته أنك عندما تشعر بحالة اليأس فما هو العامل الذي جعلك تشعر بهذه الحالة، وما هو السبب؟ وإذا كنت تشعر بالكآبة فما هو العامل لهذا الشعور؟ وإذا كنت تشعر بالألم، بأن الآخرين لا يفهمونك فلماذا تشعر بهذا الألم وكيف يمكنك التخلص منه؟ والشخص الذي يتولى الإجابة عن هذه الأسئلة هو فيلسوف وجودي، ومن هذه الجهة أيضاً فإن باسكال فيلسوف وجودي أيضاً، حتى الأشخاص الذين لم يكونوا من زمرة الفلاسفة، مثل دوستافيسكي الكاتب الروسي المعروف هو وجودي بهذا المعنى، وهكذا الحال في

نيتشه وآلبر كامو، والسيدة سيمون وي، هؤلاء تناولوا في كتاباتهم وآرائهم الفلسفية العقد والمآزق النفسية التي نعيشها أنا وأنت، وبهذه الصورة لا معنى للقول بأن كي يركجورد، هو نقطة البداية للفلسفة الوجودية، غاية الأمر أن كي يركجورد في الواقع أصغر بهذه المسائل التي كانت مذكورة في مطاوي كلمات القدماء بشكل تاريخي وضمني، وعندما يقال إنَّ العارف الدانماركي «كي يركجورد» الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو المؤسس للوجودية، فالصحيح إنَّه أول من صرَّح في كتاباته بالفلسفة الوجودية لا أنَّه أول من طرح المسائل النفسانية والمشكلات الروحية التي نعيشها، ومن جهة أخرى بما أنَّ غالبية المشكلات التي نعيشها ونواجهها في واقع الحياة تنبعث من روح الإنسان ونفسه، فيمكن القول بهذا المعنى أنَّ الوجودية هي فلسفة روح الإنسان، وفي الواقع أنَّ هذه الفلسفة تعمد إلى اختراق

روح الإنسان واستشراف نوازعه وحالاته النفسانية.

والآن قد نجد من اللازم طرح هذا السؤال، وهو هل يوجد عنصر مشترك بين كل هؤلاء الفلاسفة الوجوديين الرسميين وغير الرسميين، أم لا؟ وكما ألمحنا آنفاً لا توجد نقطة مشتركة يتفق عليها كل هؤلاء الفلاسفة، ولكنهم بحثوا في مدوناتهم وآرائهم مسائل مشتركة، وطبعاً ثمة فرق كبير بين «البحث في المسائل المشتركة» و«بين اعطاء أجوبة مشتركة»، فالوجوديون لم يطرحوا أي جواب مشترك لأي مسألة، لكنهم بحثوا مسائل مشتركة، ودار سجل ونقاش في هذه المسائل فيما بينهم، ويلخصها المؤرخون لهذه الفلسفة بعدة مسائل، وأجد نفسي مضطراً لطرح هذه المسائل بشكل اجمالي، ولا يسعني المجال للبحث فيها من موقع النقد والمناقشة، إلا عندما أجد نفسي ملزماً لابتداء رأي معين تجاه هذه المسائل.

١. مسألة «فردانية الإنسان»

إنَّ أوَّل مسألة مورد بحث واهتمام جميع الفلاسفة الوجوديين، هي مسألة الفرد، أي الإنسان المتفرد، فالفلاسفة الوجوديون يقولون بأجمعهم أننا يجب أن ندرس قضية الإنسان كفرد في إطاره الطبيعي، وعندما يقولون بلزوم البحث في الإنسان الفرد، فإنَّهم في الواقع ينفون أمرين: أحدهما النظم الفلسفية التي كانت سائدة ومتداولة قبلهم، والآخر، حالة إنصهار وغرق الإنسان الفرد في الجمهور، وهنا أقوم بتوضيح هذين الأمرين.

الأمر الأوَّل: نفي النظم الفلسفية المتقدمة

وفيه مقدّمتان:

المقدمة الأولى: تقول الفلسفة الوجودية: إذا أراد المرء معرفة ظاهرة معينة يجب أن يتوغل بنفسه في تلك الظاهرة تماماً، مثلاً، إذا شاركت في مراسيم العشاء الإلهي للمسيحيين، فيما أنك غير مسيحي حسب الفرض فعندما ترى هذه المراسم، لا يمكنك أبداً أن تستوحي المقصود منها بشكل صحيح، لأنك فارغ

القلب منها، فأنت لست متوغلاً فيها بشكل عميق، والإنسان المسيحي الذي يشارك في مراسم العشاء الإلهي فإنه يعيش هذه المراسم بوضوح تام، لأنه يعيش هذه التجربة من موقع العمق، مثلاً عندما يسكت فإنه سكوته يملك معنى مفهوماً، وعندما يبكي فإن بكاءه قابل للفهم، وعندما يتناول من الخبز والشراب فإن هذه الحركة مفهومة بالنسبة له، ولكنها بالنسبة للشخص المسلم لا تملك معنى، وعلى ضوء ذلك فالشخص المسيحي إذا اشترك في مراسيم عاشوراء ومارس الشعائر الحسينية، فربما لا يفهم ما نقوم به من بكاء ولطم على الصدور، لأنه فارغ الذهن عن مضمونها ولأنه غير متوغل فيها وغير متورط في ملابساتها، ومن هذه الجهة فلو أردنا معرفة ظاهرة معينة يجب أن نكون «عاملين» لا «ناظرين»، يجب أن نتوغل في عمق هذه الظاهرة ونبتلي بها، مثلاً الشخص الذي يعيش مصيبة فقدان ولده، فإنه يدرك من موقع العمق معنى ألم المصاب بفقدان الولد، فمهما حاولت إظهار مواساتك له

ومهما سعيت للوصول إلى أفق هذه المحنة للشخص المصاب، فلا تستطيع ذلك، يجب أن نبتلي أولاً بهذه المصيبة لكي نفهم ما يعيشه الآخرون من ألم ومعاناة في هذه المحنة، إذاً يجب أن نكون «عاملين» لا «ناظرين»، فلا ينبغي أن أكون «خالي القلب» بل يجب «نبتلي» بتلك الظاهرة.

المقدمة الثانية: إنَّ جميع النظم الفلسفية تنظر للإنسان من موقع «فراغ القلب»، وأساساً فإنَّ خلق وصياغة نظام فلسفي يعني التعامل مع الإنسان من موقع «فراغ القلب والذهن»، فالنظام الفلسفي لا يعني أنَّ بعض هذه النظم صحيح وبعضهم غير صحيح، فبمجرّد أن تتحرك على صعيد صياغة نظام فلسفي فأنت في تلك اللحظة «فارغ القلب والذهن» وبمحض أن تكون فارغ القلب فأنت لا تعرف الإنسان، وجميع النظم الفلسفية تبتلي بهذه المشكلة من افلاطون إلى هيجل، وعلى هذا الأساس فإنَّ أول خطوة في هذا الإتجاه، ترك جميع النظم الفلسفية والتوجه لما يصطلح عليه «الإنسان بلحمه ودمه»، إنَّ النظم

الفلسفية لا تدرس في مطالعتها الإنسان الموجود بلحمه ودمه، بل تبحث عن الإنسان الانتزاعي الموجود في أذهان الفلاسفة، ومن الطبيعي أن يطرح الفلاسفة مسائل فيما يتصل بهذا الإنسان الانتزاعي والذهني.

الأمر الثاني: نفي ذوبان الفرد في الجمهور

والتقابل الثاني، تقابل الفرد مع «الجمهور» أو «تهميش الفرد لصالح الجمهور، وفيه أيضاً مقدمتان.

المقدمة الأولى: ماذا تعني حالة ذوبان الفرد في الجمهور أو تهميش الفرد؟ أنا وأنتم نعيش في حياتنا وفي كل موقع بما نستوحيه من واقع الحياة وبشكل معلوم لنا، أي نحن نعيش مفهوماً معيناً ونتحرك بمقتضى ذلك المفهوم والمعنى، مثلاً عندما أكون في البيت أقول: أنا أب، ومن هذه الجهة يجب أن أتعامل بوصفي أباً، وعندما أكون في المدرسة والصف أقول أنا معلم، ويجب أن أتحرك من موقع المعلم، أي

أتعامل مع الآخرين بما يتوقع من المعلمين، وعندما أريد شراء شيء من السوق يجب أن أتعامل كمشتري، وعندما أريد بيع جنس معين، يجب أن أتعامل كبائع، مثلاً هل ذهبتم يوماً للضيافة وتعاملتم مع الآخرين بصفتمك صاحب الدار؟ عندما تكون ضعيفاً فينبغي أن تتعامل بما يتوقع من الضيف، إنَّ أي جندي لا يتعامل مع الآخرين كمعلم، ولا يتعامل المعلم في الصف كجندي، ومن هذا المنطلق فعندما نعيش أوضاع وحالات معينة فإننا نخزن حمولة معينة، وبعد ذلك نتعامل بمقتضى من يحمل هذه الحمولة والمضمون، فلا يمكنني إطلاقاً كمعلم أن أتحرك في تعاملي مع الطلاب من غير موقع المعلم، نحن لا نتعامل أبداً مع الآخرين بدون مقتضيات هذه الحمولة، أي لا نكون فارغي القلب من مقتضيات الحالة التي نعيشها مع الآخرين، وهذا يعني أننا نعيش دوماً حالة التهميش والشكلية في سلوكياتنا، أي نلصق بأنفسنا عنواناً أو صفة معينة ونتحرك في سلوكياتنا وفق هذا العنوان وتلك الصفة

كما هو المتوقع لأصحاب هذا العنوان والصفة، وهذه الحالة في نظر الوجوديين حالة سلبية وسلوك غير صحيح، وهذا يعني تماماً أننا أعرضنا عن ذواتنا وتحركنا لتحقيق شيء لا يمثلنا ولا ينطلق من ذواتنا الحقيقية، وبعبارة أخرى أننا لا نعيش كما هو حال «ذاتنا» بل نعيش كما يريد منا الآخرون.

المقدمة الثانية: أننا تدريجياً نتحول إلى جمهور وتذوب ذواتنا في الجماعة، فماذا يعني ذوبان الشخص في الجماعة؟ لنفترض أننا وضعنا على المائدة عدّة أنواع من الأطعمة ولكل واحد منها رائحة خاصة، فبعد مدّة تتلاحم هذه الروائح ويملك كل طعام منها رائحة الجميع ويفقد رائحته الخاصة، وبهذه الصورة يقل اختلاف روائح هذه الأطعمة، ونحن عندما نعيش في حياتنا وبمقتضى العناوين الشكلية، وشيئاً فشيئاً نتخذ صفة تلك العناوين ونبتعد عن ذواتنا، مع أننا عندما جننا إلى هذه الدنيا في اليوم الأول كنا نملك رائحة خاصة بنا، والتعبير الادق أن كل

واحد منّا يملك خصوصية معينة، ولكن تدريجياً ومن خلال الاختلاط مع الآخرين نكتسب لونها ورائحتهم ونفقد بذلك خصوصياتنا الذاتية، ونصبح بالتالي مجعاً لألوان شتى فيما ينتقل إلينا منهم، ويطلق على هذه الحالة «الحالة الوسطية»، وبذلك نعيش الحد الوسط لجميع أفراد المجتمع الذي نعيش فيه، وتدرجياً نفقد حالة «التفرد» ونبتلي بالانخراط في حركة التيار والانصهار بالجو العام الذي يحيل الفرد ظلاً باهتاً للجماعة، وهو حالة تهميش الذات التي يرفضها الوجوديون. وعلى ضوء ذلك فعندما يقول الوجوديون: يجب أن تهتم بذاتك كفرد، فهذا يعني أولاً أنّ الفلاسفة لا يمنحونك معرفة صحيحة عن ذاتك وإنسانيته، وينبغي عليك أن تتعرف على نفسك بنفسك، الثاني: يجب عليك أن تتحرك لتكون ذاتك وأن تصوغ شخصيتك، لا كما يريد منك الآخرون، لأنّ شخصيتك في هذه الحالة ستكون شخصيتك تابعة لهم وتصطبغ بلونها، وبهذه المضمون نرى من الحق والانصاف أن نعد الكاتب الروسي المعروف

«داستيوفسكي» من الفلاسفة الوجوديين رغم أنه ليس من الوجوديين رسمياً، حيث يؤكد في كتاباته وبخاصة في قصصه التي دونها في مرحلة الاختفاء، ويشير فيها إلى هذه النقطة الأساسية وهي لزوم حفظ فرديتك وشخصيتك وعدم الذوبان في الآخرين.

أمّا فيما يقال إنّ الفلاسفة الوجوديين يخطئون النظم الفلسفية لإستخدامها مقاييس العقل في محاكمة الأفكار وعدم الامتداد في العمق الإنساني كما يدعي بذلك بعض أنصار الوجوديين وبالتالي ينتقدون الفلسفة الوجودية من هذه الجهة، فأنا لا أرى ذلك صحيحاً، فالوجوديون لا يقولون لا ينبغي الاستفادة من العقل بل يقولون يجب معرفة حدود العقل، والكثير من الفلاسفة الوجوديين، وعلى رأسهم كارل ياسبرس الفيلسوف الألماني، يؤكدون أننا يجب استخدام عقولنا وأذهاننا في الرياضيات والعلوم التجريبية وفي مجال الاستدلال، ولكن الكلام في أنّ استخدام مقاييس العقل قد لا يكون مجدياً في بعض الحالات ولا ينبغي أن

نتحرك في جميع المجالات كما هو الحال في الرياضيات والعلوم التجريبية، فإذا أردنا البحث في المسائل الوجودية للإنسان على غرار مسائل الرياضيات فسوف لا نصل إلى نتيجة ولا نحصل على ثمرة.

٢. الاستبطان

المسألة الأخرى المشتركة بين الوجوديين، بحث «الاستبطان»، وفي هذه المسألة يقترب الوجوديون من الفلسفة الظاهرانية لـ «ادموند هوسرل و برنتانو» وأمثالهما، فالمدرسة الظاهرانية، وإن امتدت بجذورها إلى آراء ونظريات ديكارت الفيلسوف الفرنسي المعروف، ولكن هذه الفلسفة تعود إلى ابداع فيلسوفين كبيرين أحدهما «فرانس برنتانو» والآخر «ادموند هوسرل» وكليهما ألمانيان، والمذهب الظاهراتي في الواقع من ابداع هذين الفيلسوفين، ولا أستطيع أن أتحدث هنا بشكل تفصيلي عن المذهب الظاهراتي ولكن اقدم بعض الأمثلة لبيان التقارب والارتباط بين هذا المذهب والفلسفة

الوجودية، وأيضاً من جهة أن جميع الفلاسفة بعد كي ير كجورد - الذي لا يرتبط بالظاهراتية أبداً، استخدموا المنهج الظاهراتي في أطروحاتهم وآرائهم.

لنفترض وجود حبل على مقربة منك ولكنك تصورت في لحظة أن هذا الحبل ثعبان، ألا تشعر بالخوف حينئذ، طبعاً ستشعر بالخوف وتقوم من مكانك لتهرب وتبتعد عنه، وهكذا تهرب من الحبل الذي تتصور أنه ثعبان، ولو انعكست الحالة وشاهدت ثعباناً على مقربة منك ولكنك توهمت أنه قطعة من الحبل، فمن الطبيعي أن لا تشعر بالخوف منه، وهذا يبيّن أننا لا نخاف من الأشياء في واقعها، بل بما يبدو لنا ولأذهاننا من الموجود الخارجي، أي أننا نخاف من كل ما يبدو لنا أنه ثعبان، وهكذا الحال في جميع الأمور والموارد، فلو كانت القضية صادقة ولكنك تصورت أنها كاذبة فإنك لا تصدق بها، والعكس صحيح، فلو كانت القضية كاذبة ولكنك تصورت أنها صادقة فسوف تصدق بها، إذاً

التصديق لا يتعلق واقعاً بالقضية
«الصادقة»، بل بالقضية التي يبدو لنا
أنّها صادقة.

مثال آخر: لو كان الشخص مخلصاً لوطنه
ولكنك تصورت أنّه خائن للوطن، فسوف
تعاديه وتغضب منه، وإذا كان الشخص في
الواقع خائناً لوطنه ولكنك تصورت أنّه
مخلص وخدام لوطنه فإنك تعتبره صديقاً
وتحبّه، إذاً فنحن لا نتواصل ولا نتعامل مع
المخلص والخدام الواقعي بل نتعامل مع
ما نتصور أنّه خادم ومخلص، وهذا يعني
أنّه ربّما يكون الإنسان مخلصاً في الواقع
ولكننا نبغضه لأننا نتصور أنّه خائن، وكم
من الخائنين في الواقع يكونون محبوبين
في نظر الناس لأنّهم يتصورون أنّهم
مخلصين، فالظاهراتية بلغة بسيطة تعني
أنّ حالات الحبّ والبغض والأمل والخوف التي
نعيشها في واقعنا النفساني لا تتعلق
بالأمور الواقعية أساساً، بل بما يبدو
لنا من الأشياء وما يظهر لنا منها، فلو
ظننت أنك فقدت مالك، ولكنك في الواقع
لم تفقدها، فسوف تتألم من ذلك، ولو أنّك

فقدت مالك واقِعاً ولكنك لم تكن تعلم بأنك فقدت مالك فسوف لا تتألم، ومن هذه المنطلق فإنَّ الفقدان الواقعي للمال لا يؤلمك بقدر ما يؤلمك شعورك وتصورك بفقدان المال، وتؤكد ظاهراتية برنتانو وهوسرل على هذا الأمر، وهو أنَّ جميع الأمور تحدث بهذه الصورة، وأنَّه لا يوجد شيء في واقعه يتسبب في حالات الحب، والبغض، والأمل، والخوف، والقلق وما إلى ذلك، بل من جهة ما يبدو لنا من الأشياء، إذاً فنحن في الواقع لا نعرف الآخرين بما هم عليه، بل بما يظهر لنا منهم، فلكل موجود، وجود «واقعي» لا يتعلق به علمنا، وله «ظاهر» وهو المتعلق لعلمنا ومعرفتنا، ولكن علمي بذاتي ليس كذلك، لأنَّ «الوجود» و«الظاهر» يتطابقان تماماً، إذاً تعاملي مع ذاتي يختلف عن تعاملي مع الآخرين، لأنني لا أعرف الآخرين إلا من خلال «ما يظهر لي منهم»، ولكن علمي بذاتي يتعلق بوجودي الواقعي.

ومن هذه الجهة فإنني أملك نوعاً من المعرفة بذاتي، ونوعاً آخر من المعرفة

بالآخرين، وذلك يستلزم أولاً: أن هذه الرؤية مؤثرة في مجال الحكم على الآخرين وتقييمهم، وثانياً: مؤثرة في باب كيفية إيجاد علاقة وارتباط مع الآخرين، فمثل هذه الرؤية مؤثرة في كلا الموردين، بحيث نرى أن الفلاسفة الوجوديين بعد كي ير كجورد وبخاصة الفيلسوف الألماني هيدجر، استفاد بشكل واسع من هذا المفهوم، والفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر وصديقه السيدة سيمون دوبوار استفادا من هذا المعنى في كتاباتهم وأعمالهم الأدبية، ولاسيما في مجال بيان مفهوم «العشق» و«الكراهية»، ففي الواقع أن العاشق، ليس عاشقاً للمعشوق بل عاشقاً لرؤية خاصة عن معشوقه، والشخص الذي يبغض شخصاً آخر فإنه لا يبغضه في واقع الأمر بل يبغض رؤية خاصة عنه، وبما صاغه في ذهنه من الطرف الآخر، وقد تعمق جان بول سارتر، وأكثر منه السيدة سيمون دوبوار في هذين المفهومين.

أمّا كي ير كجورد فلم يبحث في مجال الظاهرانية، ولكنه في الواقع توصل

إليها من طريق آخر، وذلك أولاً: من طريقة نقده للفيلسوف الألماني المعروف هيجل، وثانياً: من خلال ميله للمذهب البروتستانتى، لأنّ المذهب البروتستانتى يؤكد على فردية الإنسان وعدم إمكانية معرفة الناس، ومن هذا الطريق توصل كي ير كجورد إلى هذا المعنى، ولكن الآخرين استفادوا من آليات الفلسفة الظاهرانية في تشخيصهم لهذه الحقيقة.

وهنا أود أن أشير إلى هذه النقطة، وهي إمكانية نقد هذه الرؤية، فجميع هذه الأمثلة صحيحة، ولكن مع ذلك لم يثبت المطلوب لحدّ الآن بسبب أنّنا ربّما لا نخاف من الحياة الواقعية بل نخاف ممّا ظهر لنا بشكل حية، ولكن هل هذا الكلام يصدق أيضاً في مورد العطش؟ هل أنني أرتوي من الماء الواقعي أو ما يبدو لي أنّه ماء؟ ولو أردنا التحدّث بلسان العرف فسوف نواجه مشكلة في هذا المورد، ولا أريد القول إنّ كلام المذهب الظاهراتى باطل، ولكن على الأقل لا يمكن إثباته بيسر وسهولة، وعلى أية حال فالفلاسفة الوجوديون استفادوا

بشكل واسع من هذه الرؤية الظاهرانية والتي يعبر عنها بالاستبطان^(١)، أي أنّ الإنسان يبقى في إطار ذاته ولا أحد بإمكانه اخراجه من هذا الإطار وكشفه على الملأ، فكل إنسان يبقى خافياً عن الآخرين في إطار ذاته.

٣. عبثية العالم

الأمر الآخر الذي يؤكد عليه الوجوديون، أنّ «العالم عبثي»، وقد طرح هيدجر ذات السؤال الذي طرحه الفيلسوف الألماني «لايب نيتس» سابقاً، وأدخله في ميدان الفلسفة الوجودية، وهو: لماذا يوجد الشيء؟ لماذا لم يكن ذلك الشيء أو الأشياء غير موجودة؟ لابدّ من وجود سبب لـ «وجود» الأشياء وخروجها من «العدم»، أي لماذا الآن توجد حالة بأن تكون الأشياء موجودة؟ «وربّما يقول شخص برؤية عرفانية أنّ «الشيء» موجود، وربّما يقول شخص آخر: كلا، فثمة «أشياء» موجودة، وقد طرح لايب

١ - الاستيطان بالمفهوم الفلسفي لا بالمفهوم
السايكولوجي، م.

نيتس أول مرّة هذا السؤال، وهو: ما هو المرجح ليكون الوجود غالباً على العدم؟ وبما أنّ لايب نيتس كان موحداً فكان يجيب عن هذا السؤال أنّ الشيء موجود مسبقاً، وهذا هو البرهان المعروف في مجال إثبات وجود الله من خلال وجود العالم ومعرفته، فيقال: بما أنّ الله موجود، وعندما يكون موجوداً لا يمكن أن يكون العالم عدماً في عدم، ومن الطبيعي أن توجد «الأشياء»، ولكن بما أنّ هيدجر كان ملحداً، فإنّه لا يستطيع قبول هذا الجواب، ولم يكن هناك جواب آخر أيضاً، ومن هذه الجهة طرح مفهوم «Absurdity» بمعنى خواء العالم وعبثيته، فلا يوجد أي دليل على أنّ العالم موجود، ولا يمكن إقامة دليل على وجود العالم، والقول بأنّ العالم موجود، مضافاً إلى عدم إمكانية إقامة الدليل على أصل وجود العالم، لا يمكن إقامة الدليل على كيفية وجوده، فمرّة نتحدّث عن لماذا الشيء موجود، ومرّة أخرى نتحدّث عن لماذا توجد الأشياء بالكيفية الموجودة الآن؟ ولماذا لم توجد بشكل آخر؟ وهذا

السؤال لم يكن مطروحاً بالنسبة لكي ير كجورد، إن هيدجر هو الذي طرح هذا السؤال وقال: إن الأشياء لا تملك أي دليل على أصل وجودها ولا على الكيفية التي توجد فيها، والآن إذا أراد شخص أن يواجه العالم بمثل هذه الرؤية التي طرحها هيدجر، فمن الطبيعي أن يشعر بحالات روحية خاصة، وعلى حد قول هيدجر حالة «الحيرة» أو «الضياع»، والحالة الأخرى، «القلق»، وكل إنسان يدرك عبثية العالم يصاب بهاتين الحالتين.

ولكن النقطة المهمة هي، بالرغم من أن عبثية العالم بالنسبة لهيدجر والوجوديين تبعث على الحيرة والقلق، ولكن مع ذلك فعبثية العالم أمر مطلوب، وذلك لأنه لو كان لوجود العالم أو كيفية وجوده دليل، فسوف نفقد «حريتنا» واختيارنا، ومن هذا المنطلق فرغم عبثية العالم وما يتسبب ذلك من حالات الحيرة والقلق في نفوسنا، ولكن هذا المعنى يمنحنا الاختيار والحرية، ويعتقد هؤلاء الوجوديون أن كل شيء عندما يملك دليلاً

على وجوده أو على كيفية وجوده فسوف يسلب منا الحرية والاختيار، ولكن العالم عندما يكون عبثياً وبدون دليل، فذلك يفسح لنا المجال والميدان بأن نتحرك بحرية وتنفتح على الحياة بعيداً عن المفاهيم الميتافيزيقية التي تكبل الإنسان وتشل فيه إرادة المواجهة. وهذه المقولة في نظري غير صحيحة، ليست فقط في نظري بل في نظر الكثير من المنتقدين للفلسفة الوجودية، فوجود سبب وعلّة للأشياء لا يؤدي لجبر الإنسان أبداً، ولكن هذا ما يعتقده هؤلاء الوجوديون، وبما أنّهم يعتقدون بهذا المفهوم فهم من جهة يعيشون الحيوية والنشاط بما يتصورونه من عبثية العالم وجميع الموجودات.

وهذا التصور لدى الوجوديين، كما ذكر ذلك أحد شراح هذه الفلسفة، يبتني على هذا الأصل، وهو عندما يدخل الإنسان حانوتاً ويجد فيه كل شيء مرتباً ومنظماً ومحسوباً، فهذا يعني تكبيل الحركة والقدرة على التصرف، ولكن إذا دخل

حانوتاً لا يوجد من يسأل منه ماذا أخذت بيدك من بضاعة، هل دفعت ثمنها أم لا؟ فإنّه حرّ، ومن هذه الجهة فالعالم إذا كان عبثياً، فأنا حرّ، ولكن إذا كانت لكل شيء علة وسبب فسوف أكون منفِعلاً وأفقد بذلك حرّيتي واختياري.

٤. الحرية واختيار الإنسان

وهذه النقطة تقودنا إلى مسألة رابعة، ولعلها من أهم المسائل التي يتفق عليها الوجوديون، وهي مسألة حرية الإنسان واختياره، فلا يوجد مذهب وفلسفة تؤكّد وتهتم على حرية الإنسان واختياره كالفلسفة الوجودية، وينقل عن سارتر أنّ الشخص الذي يولد مشلولاً، ولم يكسب السباق في مسابقة العدو فهو مقصر، وهذا في الواقع يبيّن الحرية اللامتناهية التي يعتقد بها سارتر للإنسان، أي أنّ الإنسان يستطيع في الواقع أن يوفّر مقتضيات الإزدهار في حياته أعلى ممّا هو متوفّر له ويستطيع أن يعمل أعمالاً يسحق فيها قوانين الطبيعة الثابتة ولا يعتني بها،

وبالنسبة لحرية الإنسان واختياره ثمة ثلاث نقاط أساسية مشتركة بين الفلاسفة الوجوديين، وهذه النقاط الثلاثة مترابطة، وخاصة النقطة الأولى والثانية:

أ) إنّ جميع أفراد البشر مجبورون على الحرية أول نقطة هي أنّ أي إنسان لا مفرّ أمامه سوى «الاختيار»، فعقلي وعقلك يحكمان بأننا أحياناً لا نملك الحرية والاختيار، ولكن الوجوديين يؤكدون أننا عندما لا نختار فإنّ هذا بذاته يعدّ اختياراً، فعندما نقرر عدم اختيار هذا المورد أو ذاك فحسب الظاهر إننا لم نختار أيّاً منهما، وهذا بدوره اختيار أيضاً، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نختار أي شيء سوى عدم الاختيار، وبإمكاننا التملص من كل شيء سوى الاختيار، ونحن بإمكاننا عمل أي شيء ولكننا في مجال الاختيار لا نستطيع شيئاً، ومن هذه الجهة فالاختيار في واقع الأمر «لابدّ منه» ولا أحد من أفراد البشر وفي أي لحظة من عمره يستطيع القول إنني في هذه اللحظة لا

أملك اختياراً، فالإنسان يتحرك دائماً في خط الاختيار، أي أنّ الاختيار موجود في كل مورد حتى في أصغر الأعمال.

(ب) لا يوجد أي اختيار يبتني على دليل وأساس عقلي النقطة الثانية، أننا في ذات الوقت الذي نختار فيه أي شيء فلا ينبغي أن نتصور أنّ هذا الاختيار ينطلق من خلفيات عقلية وبرهانية، إذن فاختيارنا لا يملك دليلاً عقلياً، وفي نظرنا أنّ أي شخص يقوم باختيار أي شيء، سواءً في اختياره لنوع الحذاء أو الشغل أو الدين ... الخ، فإنّه يملك ملاكات وعوامل، ولكن الوجوديين يقولون إنّ تلك الملاكات تقع في دائرة اختيارنا، فنحن نقوم باختيار تلك الملاكات والمعايير، فلو قلتم إنّ اختيارنا لتلك الملاكات يقوم على أساس معين، فيقولون إنّ ذلك الأساس للملاكات بدوره يقع في دائرة الاختيار، وفي الواقع أنّ جميع أعمالنا تتم من خلال اختيارنا، فلو قال أحد: إنني أتناول هذا القدر من الماء لأروي عطشي، فنفس

هذا الارواء للعطش هو اختيار لك، رغم أنه يبدو بحسب الظاهر أمراً تكوينياً، وعلى هذا الأساس لا يوجد أي مبني عقلي لأعمال الإنسان وسلوكياته، وبعبارة أخرى إذا قال شخص: إنني أقدم الدليل على عملي، فإنّ دليله هذا هو ما اختاره لنفسه من دليل، وبالتالي فإنّ الملاك والدليل أيضاً اختياري، ولا يمكنك القول إنني أنظر للعالم بشكل حيادي وأستوحي الملاكات وأقوم على أساسها بعملية الاختيار.

وفي الواقع إنّ الوجوديين يعتقدون بأنك لم تعرف شيئاً، وأنك تختار ما يرغب فيه قلبك، وحتى الملاكات والأدلة تختارها أنت، وعلى أساسها تقوم باختيار أمور أخرى، وهنا تختلف مقولات جان بول سارتر، عن كي ير كجورد، فكي ير كجورد يقول إنّ أي لحظة من لحظات حياتنا لا تخلو من اختيار، وهذا الاختيار الرئيسي يمهد الأرضية لكافة الاختيارات الأخرى، ولكن سارتر لا يقول بذلك، بل يقول إنك في كل رمشة عين تقوم باختيار مستقل، وهذان

الأمران مختلفان كثيراً، حيث يعتقد كي ير
كجورد أنّ كل إنسان يمكنه أن يعيش في
ثلاث مراحل:

١. المرحلة الأولى: العلم «الجمالي»،

والأشخاص الذين يعيشون هذه المرحلة هم
الأشخاص الذين يتحركون في كل عمل لغرض
كسب اللذة منه، ومن هذه الجهة فإنّ أي
عمل من أعمالهم غير قابل للاستدلال إلاّ من
خلال إعادته إلى أصل اللذة، فلو أنّه
تحرك لكسب المال، فمن أجل أنّ المال
يمنحه اللذة، وهكذا إذا تحرك نحو
الشهرة وكسب المحبوبة، والقدرة وما
إلى ذلك، فكلها تهدف لكسب اللذة.

٢. المرحلة الثانية: يطلق عليها بـ
«المرحلة الأخلاقية» وفيها لا يعيش الإنسان
على أساس كسب اللذة، بل يختار أصلاً أو
عدة أصول أخلاقية ويقول: ينبغي أنّ أعيش
بشكل أحترم فيه هذه الأصول ولا أسحقها،
وبالتالي يشعر أنّ حياته تمثّل مجموعة من
هذه الأصول المترابطة، وطبعاً فإنّه يعيش
الاحترام لهذه الأصول، سواءً اكتسب اللذة
أم لا، وسواءً حصل على السرور أو الحزن،

فليس مهماً له، والآن ربّما يختار شخص هذا الأصل وهو «أن أعيش وأسلك في حياتي بحيث أرغب في أن يتعامل معي الآخرون بهذه الصورة» أو «أن أعيش بحيث أخرج جميع قابلياتي وملكاتي الباطنية» وفي نظر كي ير كجورد إذا عاش الشخص هذه الحالة فرّبما لا يشعر بالآلام البدنية التي يعيها الآخرون، يعني إذا أصابني الألم الذي أصاب الآخرين فمع ذلك أشعر بأنني عندما أتحمل هذا الألم فإنني أحفظ تلك الأصول الأخلاقية ولا أقوم بسحقها، فنفس هذا الألم لا يمثل مصدر ألم لي أبداً، أو هو ألم قليل، فالشخص الذي يعيش ألم عدم النوم، فإنّه يتألم بسبب أنّ عدم النوم لا معنى له، ولكن إذا كان الشخص يدرك معنى لعدم نومه، أي يقول إنني لا أنام لكي أصل إلى الهدف الفلاني، فهذا المعنى لعدم النوم يقلل من ألم السهر، والشخص الذي يتلقى صفعات وركلات، ولكن يشعر أنّ هذه الصفعات والركلات من أجل حفظ أحد أصوله الأخلاقية فإنّه يشعر بالألم أقل من الشخص الذي يتلقى الضرب بدون معنى، هذه

الأصول يضعها الشخص بنفسه لنفسه ولا أحد غيره يستطيع وضع هذه الأصول الأخلاقية له إلا فيما لو كانت هذه الأصول مترسخة في روحه وواقعه النفساني، وإلا فإنَّ الشخص الذي لا يعتقد بأصل أخلاقي لا يضحى بنفسه لأي أصل أخلاقي يتلقاه من الآخرين.

٣. المرحلة الثالثة: «المرحلة

الدينية» والإنسان في هذه المرحلة لا يتحرك على صعيد مراعاة القوانين الأخلاقية، بل يعيش الامتثال لأوامر الله، وهنا يوجد شيء يمنح لحياة الإنسان معنى، لأنَّ ذلك الموجود الذي يطلق عليه اسم «الله» يشعر بالرضا من حياتنا ويشعر بالغبطة لما نعيشه في حياتنا.

إنَّ الحياة الدينية «المرحلة الثالثة»، تختلف من جهات مع الحياة الأخلاقية «المرحلة الثانية»، أحدها: عندما نعيش الالتزام بالأصول الأخلاقية، وأنَّ الإنسان نفسه هو الذي وضع تلك الأصول: فهو في الواقع يأمر نفسه على نفسه، أمّا في المرحلة الدينية فلسنا نحن الحاكمين على أنفسنا، بل هناك موجود آخر يسمى

«الله» أو «الروح الكونية» أو ما أشبه ذلك، هو الذي يحكم علينا. والتفاوت الآخر: إننا عندما نعيش المرحلة الدينية فلا يبعد أن الله يأمرنا أن نسلك خلاف الأخلاق، ولكن في المرحلة الأخلاقية لا يمكن أن نقبل بأي أمر يخالف أصولنا الأخلاقية، وفي المرحلة الدينية ربّما نستقبل الحكم المخالف للأخلاق بانفتاح وانسراح، مثلاً في قصة النبي إبراهيم (عليه السلام) والتضحية بابنه إسماعيل (عليه السلام) فالنبي إبراهيم كان يعيش المرحلة الدينية، لأنّ الأمر الإلهي في قتل اسماعيل مخالف للأخلاق، سواءً من جهة الأب أو من جهة الابن، فمن جهة فإنّ النبي إبراهيم (عليه السلام) كان بإمكانه القول: ألا يوجد طريق آخر للوصول إلى الله إلّا من خلال سحق أشدّ العواطف الإنسانية، وهي الحبّ والعاطفة الشديدة للابن؟ وثانياً: أنني أريد أن اتقرب منك «الله» فلماذا أقتل شخصاً آخر؟ فلو قلت: أقتل نفسك، فرّبما كان ذلك معقولاً «مع غض النظر عن الإشكال الأوّل»

ولكن أن أقوم بقتل شخص آخر فهو خلاف الأخلاق، ومن جهة الابن فإنّ هذا العمل مخالف للأخلاق أيضاً، أي أنّ اسماعيل أو اسحاق «حسب الخلاف بين تراث اليهود والإسلام» بإمكانه أن يعترض ويقول: إلهي، بأيّ ذنب تأمر بقتلي؟ فأنا بريء وذنبى فقط يتمثل في أنّ أبي يطلب لقاء الله، فلو كان لدي أب لا يعيش هذه الرغبة بلقاء الله فسوف أبقى حياً، ومن هذه الجهة فهذا العمل خلاف الأخلاق، يقول كي يركجورد، لا إبراهيم ولا إسماعيل اعترض على الله، لأنّ أي واحد منهما لا يعيش المرحلة الأخلاقية، كلاهما يعيشان المرحلة الدينية، والشخص الذي يعيش المرحلة الدينية فإنّ المهم لديه رضا الله سواءً اقترن ذلك بحفظ الأصول الأخلاقية أم سحقتها.

هذه المراحل الثلاثة المذكورة أعلاه مترتبة حسب نظر كي يركجورد، فالأولى هي مرحلة العلم الجمالي، وبعدها المرحلة الأخلاقية، والمرحلة الثالثة هي المرحلة الدينية، وفي المرحلة الأولى فإنّ «اللذة» هي الحاكمة، وفي المرحلة

الثانية «الانضباط» والمرحلة الثالثة «العشق».

والآن أنا الذي «اختار» في أي مرحلة من هذه المراحل الثالث أعيش، وعندما أقبل بأي واحدة منها فإنني أرفض قبول الأعمال التي تنضوي في المرحتين الأولتين باختياري، بل إنني أختار أي عمل بنحو من الأنحاء، من هذه الجهة يختلف جان بول سارتر عن كي ير كجورد، فسارتر يقول: ليس فقط أننا نختار المرحلة، بل إن كل عمل نعمله ينطوي فيه عنصر الاختيار.

ج) أعمال الإنسان لا تخضع لنظام العلية

النقطة الثالثة: والمشكوك فيها، هي أنّ الوجوديين يقولون إنّ أعمال الإنسان لا تخضع لأي علة ولا تنضوي تحت نظام العلة والمعلول، لأنه لو كانت ثمة علة فلا معنى لاختيارنا، فإمّا نقبل بأصل العلية، وفي هذه الصورة نفقد اختيارنا، أو نقبل بالاختيار وبالتالي نقول إنّ أصل العلية على الأقل مستثنى في مورد الإنسان، ولا يسري على أفراد البشر، ومن هذه الجهة

فإنّ جميع الوجوديين بعد كي ير كجورد يذهبون إلى أنّ أصل العليّة صادق في جميع الموارد باستثناء ما يتعلق بالإنسان، وفي الواقع ثمة مسبقّة في هذا المورد وهي أنّ كل شخص يقبل أصل العليّة فإنّه يقول بالجبر في مورد الإنسان، في حين أنني أعتقد عدم وجود أي ملازمة بين هذين الأمرين، ويمكن القبول بأصل العلية في سلوكيات الإنسان وفي ذات الوقت لا يكون الإنسان مجبوراً، وهذه المسألة مورد اتفاق الوجوديين، رغم أنّهم يختلفون في تقريرها ورؤيتها.

٥. الأوضاع والأحوال: حديّة أو استثنائية

المسألة التالية، ما يطلق عليه «الأوضاع والأحوال الحديّة» أو «الأوضاع والأحوال الاستثنائية» والتي يؤكد عليها الوجوديون، فهم يعتقدون بأنّ الإنسان عندما يعيش حياته في إطارها الطبيعي فهذا يعني عدم وجود أي أمر استثنائي في حياته، فنحن نأكل ونشرب وننام... الخ ولا توجد أي حادثة استثنائية، وعدم وقوع

حادثة استثنائية يعني أننا لا نعرف ذواتنا، ومن أجل أن نعرف ذواتنا يجب أن تقع في حياتنا حادثة استثنائية، وهذه الحوادث الاستثنائية هي التي تعرفنا على ذواتنا، وتوضح ذلك أنّ الحياة اليومية ترسخ في ذواتنا ثلاث خصوصيات:

الأولى: أننا في حياتنا اليومية نعيش حالة «الذوبان في الجماعة»، ونتلون بلون الجماعة، فنحن عادة نتزوج كما يتزوج الآخرون ونأكل وننام... كالآخرين.

الخصوصية الثانية: نحن في حياتنا اليومية نشعر بالراحة في التلون بلون الجماعة، ومن هذه الجهة عندما يعيش الإنسان في حياته اليومية لوحده فإنّه يشعر بالقلق، وهذا الشعور بالقلق والاضطراب ناتج من عدم انخراطه في الجماعة، ومن هذه الجهة نشعر بالأمن عندما نعيش مع الآخرين ونكون مثلهم، فنحن نقوم بالأعمال التي يقوم بها الآخرون، لأننا نتصور أننا شركاء في

المصير مع الآخرين، ولذلك نشعر بالأمن في أعمالنا المماثلة لأعمالهم.

الخصوصية الثالثة: بما أننا نعيش مثل

الآخرين في حياتنا اليومية، فإننا لا نعرف ذواتنا أبداً، ونبتلي بخداع «الذات» لأنّ الإنسان إنّما يعرف نفسه فيما إذا اختلف عن الآخرين «تعرف الأشياء بأضدادها» أو «تعرف الأشياء بأغيارها» فأنت لا تتعرّف على كرسي معين إلاّ إذا كان يختلف عن الكراسي الأخرى، وبذلك ندرك أنّ هذا الكرسي أجمل، وأنّ الكرسي الآخر أقوى وأكثر دواماً، ولكن بما أنّ الحياة اليومية تستلزم أن نعيش بلون الجماعة، فتدريجياً سنكون مثلهم وبالتالي لا نعرف ذواتنا، نعم، ربّما تحصل لدينا معرفة معينة ولكنها معرفة متوسطة، وفي الواقع أنّها معرفة لجميع الأفراد، وبالتالي فهي معرفة ناقصة، فنحن بداية جعلنا أنفسنا مثل سائر الأفراد ثم قمنا بمعرفة العنصر المشترك والمشاع بين جميع الأفراد.

ويعتقد الوجوديون أنّ الحياة اليومية تتسم بهذه الخصوصيات الثلاث، ولو أردنا

معرفة ذواتنا فيجب أن تحدث لنا حادثة استثنائية في حياتنا، ومن خلال مواجهتنا لتلك الحادثة الاستثنائية نعرف ذواتنا فيما نراه من ردّة فعلنا، نحن نجلس في هذا المكان ويبدو أننا متماثلون، ولكن يكفي أن تحدث زلزلة مثلاً ليتبين الإنسان الجبان والإنسان الشجاع، والإنسان الذي يفكر بنفسه عن الإنسان الذي يفكر بغيره، ولكن في الحياة اليومية وبما أننا نعيش وضعية متماثلة فلا تتبين خصوصيات الأفراد.

إنّ الأوضاع الحديّة أو الاستثنائية، هي الأوضاع التي تعرفنا على ذواتنا، وتخرجنا عن سياق حياتنا اليومية، وهذه المسألة مورد قبول جميع الوجوديين، ولكنهم تحدّثوا عنها بتعابير مختلفة وقسموها إلى أقسام متنوعة:

يقول كي ير كجورد: إنّ أهمّ الأوضاع الاستثنائية، الشعور بالحزن الذي لا يعرف الإنسان سببه، نحن في حياتنا عندما نشعر بالحزن فعادة ندرك سببه، قليلاً أم كثيراً، يقول كي ير كجورد: أحياناً تعرض

حالة في حياة الشخص يشعر فيها بالحزن ولا يدرك سببه مهما تمعن في ذلك، ويرى كي ير كجورد، أنّ هذا الحزن أو بتعبير الوجوديين «القلق» يمثل «المعصية الأولى»، ولا نبحث هنا في صحة أو سقم هذا الكلام، ولكن كي ير كجورد يقول: إنّ هذا الحزن هو أحد الأوضاع الحديّة والحالات الاستثنائية، وهيدجر يقبل بهذه الحالة من الحزن، ويقول: نحن نعيش بعض أشكال الحزن والغم بدون سبب حسب الظاهر، ولكن هذا لا يعني أنّ هذا الحزن بسبب المعصية الأولى، بل إنّ مقتضى ماهية هذا العالم وهذه الحياة، فالعالم صنع بهذه الصورة بحيث إنّ الإنسان يستشعر بالحزن والغم، وكأنّ العالم لا يتسق مع وجودنا وليس من سنخنا، وبذلك يشعر كل شخص بالحزن في هذا العالم، أمّا جان بول سارتر فيرى أنّ هذا الحزن بسبب أننا لا نعلم بمستقبلنا ولا نعلم بما سيقع علينا.

ويطلق على مجموعة هذه الأوضاع والأحوال التي نتعرف فيها على أنفسنا، أنّها أوضاع وأحوال استثنائية أو حديّة، و فقط

ياسبرس له تعبير خاص يختلف عن سائر الوجوديين، ويطلق عليها «المواقع الحدودية» ويعتقد أنّ هذه المواقع أربعة لا أكثر، أحدها «الشعور بالاقتراب من الموت» فعندما يشعر الإنسان بمثل هذه الحالة تتجلى ذاته لنفسه ويتعرّف عليها أفضل وكذلك يتعرف على الآخرين، والآخر «الشعور بالذنب»، فعندما يشعر الإنسان بهذه الحالة يتعرّف أكثر على ذاته الواقعية، والحالة الثالثة «الأمل» حيث يقول: إننا نتعرّف على ذواتنا في حال «اليأس» والاختفاق، وذلك من خلال ردّة الفعل التي نقوم بها في حالات اليأس، والرابعة يطلق عليها القلق.

ويقول هيدجر: إنّ المواقع الحدودية تقتصر فقط على حالة الاقتراب من الموت، فالأشخاص الذين لا يفكرون بموتهم، لا يعرفون ذواتهم أبداً، ولو أردتم معرفة ذواتكم فانظروا إلى الأوضاع والأحوال التي يعيشها الإنسان على مقربة من الموت.

ومن هذه الجهة يعتقد بعض الوجوديين مثل ياسبرس وهيدجر بأن الاشتراك في جبهات القتال نافع لمعرفة الإنسان لذاته، ففي تلك المواقع يرى الإنسان نفسه كالحلاج، وجاء في القرآن الكريم ما يؤيد هذا المعنى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ...)^(١)، وهنا لا أروم نسبة هذا المعنى للقرآن ولكن القرآن يقول للمسلمين: لماذا لا تتوجهون لجبهات القتال لتتفقهوا في الدين، وقد بحث المفسرون في هذا الآيه ما يتصل بالتفقه في الدين من خلال المشاركة في جبهات القتال، وهذا المعنى يقترب كثيراً مما يقوله الوجوديون، فعندما يجد الإنسان نفسه على مقربة من الموت، فربما يشعر بوجود الله أكثر، ويحس بضعفه وعجزه واعتصامه وتوكله على الله.

والكثير من الوجوديين يطلق مصطلح المواقع الحدودية على حالات أخرى، مثلاً «العشق» بوصفه أحد هذه المواقع،

١- سورة التوبة، الآيه ١٢٢.

فالإنسان عندما يكون عاشقاً فإنه يعرف الله بشكل أفضل ممّا لو كان خالي القلب، وبعضهم يؤكد على حالة «الياس»، والفيلسوف الوجودي الاسباني «انامونو» يؤكد في مسألة المواقع الحدودية على الموت أحياناً، وأحياناً أخرى على «العشق».

٦. انتقال الخطاب للآخرين

أمّا النقطة الأخرى التي وقعت مورد تأكيد الوجوديين، هي: كيف نوصل خطابنا للآخرين؟ والإنسان لو لم يكن وجودياً فربّما يستطيع تأليف كتاب ويبين آراءه فيه، حاله حال سائر الفلاسفة في المدارس الفلسفية الأخرى الذين يؤلفون الكتب ويستدلون على آرائهم لاقتناع الآخرين، والوجوديون الذين لا يعتقدون بالاستدلال الفلسفي «وهيدجر فقط من بين الوجوديين أوجد نظاماً فلسفياً» فيواجهون مشكلة في هذا المورد، والآن عندما يقول الوجوديون أنّ كل شخص يجب أن يعرف نفسه، فما هو الخطاب الذي يمكنك أن تقول له؟ وعلى حدّ

تعبير كي ير كجورد لو أتيت بدليل وأردت من المخاطب أن يقبل بدليلك، فما هو السبب الذي يقوده للقبول بدليلك؟ عندما يقبل بالدليل فإنّه يقبل الصغرى والكبرى في عملية الاستدلال، وهذا القبول بالصغرى والكبرى كما يعتقد كي ير كجورد يمثل بذاته نوعاً من «الاختيار»، فيمكنه أن يختاره أو يتركه، وعلى هذا الأساس كيف يمكنك أن تطرح دليلاً لإقناع الآخرين؟ لأنّه بإمكانه أن لا يقبل الدليل، وبما أنّك وجودي فأنت تقول له: إنّ قبولك بالدليل تابع لاختيارك، ومن هذه الجهة فالطريق للاستدلال موحد حسب الظاهر، وهنا «باستثناء هيدجر» يقترح الوجوديون منهجين أو طريقين وبضمنية منهج هيدجر تكون لدينا ثلاثة مناهج مقترحة:

الطريقة الأولى: وهي الطريقة التي اختارها كي ير كجورد وتبعه على ذلك آخرون، وهي أننا نستدل للآخرين بهذه الصورة، وهي أنّك أيّها المخاطب إذا قبلت بهذه المقدمة وتلك المقدمة، فينبغي أن تعلم بأنّ قبولك هذه المقدمة ينتج النتيجة الفلانية، فعملنا هو الإشارة

والتنبية إلى أن الشخص إذا قبل بتلك المقدمات فسوف تنتج هذه النتيجة، ولكن بما أن قبوله للمقدمات تابع لاختياره، فلا يمكن القول إننا قد أثبتنا لك النتيجة الفلانية، لأن الطرف الآخر يقول: إنَّما يمكن إثبات المسألة الفلانية فيما لو قبلت بالمقدمات، والحال أنني لا أقبل مثلاً بالمقدمة الأولى، ومن هذه الجهة يقول كي ير كجورد في كتبه أن هذه النقطة تمثل نقطة البداية في حركتنا لإفهام الآخرين، بمعنى أن عملنا هو عرض مقدمات الدليل، فكل من يقبل بهذه المقدمات فإنَّها تنتج النتيجة الفلانية، والشخص الذي لا يقبل بتلك المقدمات فعدم قبوله لا يؤدي إلى مشكلة، وقد سلك كي ير كجورد طريقاً آخر مختصاً به، وذلك أنه كان لا يكتب اسمه في حياته على كتبه حتى لا يقول شخص أنك متناقض، فأنت تقول في كتابك الفلاني بكذا وكذا، وبينما تقول في كتابك الآخر رأياً مخالفاً، ولذلك كان يكتب كتبه بأسماء مختلفة، وطبعاً كان يعرض آراء مختلفة كثيرة في كتبه، والشخص الذي يقبل بالمقدمات المذكورة

فإنه يحصل على نتائج معينة، وإذا قبل بالمقدمات الأخرى المذكورة في كتاب آخر فيحصل على نتائج أخرى، ولا أحد غير كي ير كجورد سلك هذا المسلك.

الطريقة الثانية: والتي سلكها غالبية الوجوديين الفرنسيين، وهي أننا أساساً لا نقوم بعملية استدلال، بل نبين آراءنا من خلال القصة والمسرحية وغيرها، وخصوصية القصة أنها لا تتضمن عملية استدلال، ولكن المؤلف يجعل من بطل القصة في حالة بحيث يشعر القارئ أن كل شخص يواجه مثل هذه الحالة فإنه سيسلك هذه الطريقة ويقوم بذلك العمل، والأشخاص من قبيل سيمون دوبوار أو جان بول سارتر كانوا مجدين في مسألة تأليف القصص والمسرحيات لأنهم كانوا يعتقدون أن كل شخص وجودي يجب أن يتحرك على هذا المستوى ويوحون للطرف المقابل أنك ربّما واجهت في حياتك هذه الحالة، وعندما تواجه هذه الحالة فسوف تختار ما يختاره أبطال هذه القصة، أي أن الشخصيات في القصة ليسوا على خطأ في عملهم، وبالتالي يمكننا أن لا نقبل بعملهم، ولكن عندما أحصل على تصوير

وتمثيل للواقعة فذلك من شأنه أن يكون نافعاً أكثر.

الطريقة الثالثة: وليس هناك طريقة أخرى سوى طريقة هيدجر، وهيدجر لا يرى نفسه من الفلاسفة الوجوديين بمعنى من المعاني، من جهة أنه يقبل ما رفضه سائر الفلاسفة الوجوديين، وهو: بناء نظام فلسفي.

توصيات الفلسفة الوجودية

وإذا أردنا الحديث عن الوجودية بشكل عام، فيمكن القول إنّ الفلسفة الوجودية، اتجّاه يتضمن ثلاث توصيات مهمة:

١. «كن ذاتك».

٢. «اهتم بذاتك».

٣. «اعرف ذاتك».

وكل شخص يجد في نفسه هذه الميول الثلاثة فيمكن القول بأنّه وجودي. أمّا «كن ذاتك» يعني لنفترض أننا نعيش في فراغ وخلاء، فهناك لا تأكل الطعام الذي لا تحبّه، ولا تذهب إلى المكان الذي لا ترغب فيه، فعلينا واقعاً أن نعيش كذلك، أي إذا لم نرغب في طعام فلا نأكله، ولا

نقول بما أنني كنت في ضيافة أحد الأشخاص
فأنا مضطر إلى تناول ذلك الطعام، أو
أنني كنت لا أعتقد بالرأي الفلاني، ولكن
رأيت أنّ الشخص الفلاني يستاء من ذلك،
فلماذا نتحرك على مستوى ارضاء الآخرين
بمثل هذه الأعمال ولكننا في ذات الوقت لا
نرضي أنفسنا، فمثل هذا العمل عبثي،
والنقطة الأولى في هذا المورد أنّ تحصيل
رضا الآخرين غير ممكن، وكما يقول
أميرالمؤمنين علي(عليه السلام): **«رضي
الناس غاية لا تدرك»**، فتحقيق رضا الناس
غاية لا تدرك، وعندما لا نتمكن من ارضاء
جميع الناس عتاً، فيجب أن نختار، فنرضي
البعض ولا نهتم لعدم رضا البعض الآخر،
وعندما تصل النوبة للاختيار فالواحب
ارضاء أنفسنا أولاً وأنّ ذواتنا أجدر من
الآخرين لإرضائها، ومن هذه الجهة ينبغي
أن نتحرك في حياتنا وسلوكياتنا بحيث لا
يختلف حالنا عند وجود الآخرين أو عدم
وجودهم هذه هي الرسالة الأولى
للووجوديين.

النقطة الثانية: «إهتم بذاتك» أي ينبغي أن ترى في كل لحظة ما هو نفعك؟ وهذا المعنى لا يعني فقط النفع المادي، بل النفع بمعناه العام، فلو أنك قصرت النظر على نفعك ومصالحتك، فحينئذ يقال عنك أنك وجودي.

أمّا النقطة الثالثة: «اعرف ذاتك» لأن معرفة النفس لا تتحقق في ظل الذوبان في الجماعة أو التلون بلونهم، تعال وفكر في نفسك بعيداً عن أقوال الفلاسفة وبعيداً عن الحياة اليومية لتقف على مكامن وأبعاد نفسك بشكل كامل، ومن هذه الجهة لا ينبغي أن تتهرب من المواقع الحدودية، بل ينبغي أن تستغلها وتستثمرها لمعرفة ذاتك، فأنت لو فررت من مواجهة الحالات الاستثنائية والمواقع الحدودية فسوف تعيش الغربة عن ذاتك.

وهذه الموارد المذكورة تمثل خصوصيات الفلسفة الوجودية، بمعنى أن الشخص الذي يجد في نفسه هذه العناصر يمكن أن يقال عنه إنه وجودي.

وثمة تياران بين الفلاسفة الوجوديين: إلحادي، وإلهي، وأكتفي هنا بالإشارة فقط، أمّا وجود مدرسة فلسفية تستوعب الإلحاد والإيمان فمن جهة عدم وجود آراء ونظريات مشتركة بين هؤلاء الفلاسفة، وإلاّ فلو كانت ثمة آراء ونظريات مشتركة فلا يمكن تصور وجود هذين الشقين في مذهب واحد بل يتمّ البحث في المسائل المشتركة فقط، ومن بين الفلاسفة الوجوديين الإلهيين يعتبر كي ير كجورد الأب الروحي والعارف والمتكلم في أجواء هذه الفلسفة، وهو فيلسوف بمعنى من المعاني، ويعتبر من الوجوديين المتطرفين، وفي القرن العشرين يعتبر الفيلسوف الألماني «ياسبرس» من جملة الفلاسفة الوجوديين الإلهيين، وخصوصية ياسبرس هي أنّه استخدم الفكر الوجودي في علاج الأمراض النفسانية، أمّا جابريل مارسل فيعتبر أيضاً من المفكرين الإلهيين في الفلسفة الوجودية، وقد اشتهر مارسل بانتقاداته اللاذعة للإلحاد فيلسوفين وجوديين آخرين: أحدهما جان بول سارتر، والآخر،

آلبركامو، فقد وجّه مارسل انتقادات قوية إلى هذين الفيلسوفين الوجوديين، وأيضاً من الفلاسفة الوجوديين المتألهين السيدة سيمون وي، فهذه السيدة فارقت الحياة في شبابها في حكومة النازيين والحقيقة أنّها انتحرت اعتراضاً على أعمال النازيين، وتعتبر من الفلاسفة والعرفاء الوجوديين المهمين.

ومن الفلاسفة الإلهيين غير الرسميين للفلسفة الوجودية «دوستايفسكي، باسكال، وأجوستين القديس، وسقراط» هؤلاء من الفلاسفة المتألهين الوجوديين بمعنى من المعاني.

ومن بين الفلاسفة الوجوديين الملحدين: آلبر كامو، وبعده جان بول سارتر، وسيمون دوبوار، وطبعاً فجان بول سارتر أكثر اصالة من سيمون دوبوار، وكما تقدم أنّ جابريل مارسل انتقد بشدة هذين المفكرين.

وبالنسبة لهيدجر فإنّ فكره يقتضي الالحاد، ولكنه قال مرّة لا ينبغي اعتباري ملحداً، وقال بأنني أعتقد بإله غير إله

الأديان والملائكة، ولكن هيدجر يعتبر عادة في كتب تاريخ الفلسفة من رموز الفرقة الالحادية للفلسفة الوجودية. وآخر نقطة نحب إثارتها في هذا الباب هو أنني أعتقد أنّ طرح مسائل الفلسفة الوجودية في غاية الأهمية والقيمة ولكن أجوبتهم عن هذه المسائل مختلفة جداً فيما بينهم، وكذلك يمكن مناقشة هذه الأجوبة ونقدها، والمسألة المهمة هي قولهم إنّنا يجب علينا معرفة ذواتنا أولاً بدلاً من التعرف على العالم والغفلة عن أنفسنا، وهذه هي مقولة سقراط الذي قال: «إعرف نفسك»، فما قيمة أن تعرف العالم ولا تعرف نفسك، وهذا هو الخطاب الأصلي للوجوديين، والذي يمنح القوّة والمكانة لبحوث الوجوديين.

٢. الأسئلة والأجوبة

س / يتحدث البعض عن الفلسفة الوجودية بأنها فلسفة ميتة، ويبدو أنّ فلسفة هذا العصر هي الفلسفة

البراجماتية أو «النفعية»، وفي مثل هذه الحالة، أيها المطروح في هذه الأيام على المستوى العالمي؟

ج / بالنسبة إلى الفلسفة الفاعلة والسائدة في هذه الأيام، يمكن القول إن الفلسفة الوجودية هي إحدى هذه الفلسفات الأكثر انتشاراً، وليست فلسفة ميتة وبخاصة أنها ترتبط بشكل وثيق بـ «فلسفة الإنسان الجديد» في حال التكون والضرورة والتي تمتد بجذورها إلى الفلسفة الوجودية، فما يقال من أن الفلسفة الوجودية فلسفة ميتة، لا يخضع للتقييم الدقيق في نظري.

س / يقول آلبركامو: «أنا لا أشعر باليأس ولكنني محروم من الأمل»، ويقول سارتر: «إن الحرية غير محدودة اطلاقاً، إمّا الحرمان من الأمل أو الحرية، فكيف يمكن حلّ هذا التناقض؟ وهل أنّهما يشتركان في العقيدة؟».

ج / بالنسبة لكلام البركامو: يبدو أنّه دقيق جداً، يقول كامو: لا تتصوروا أنّ الأمل حاله حال العلم، فالعلم موجود في

الجامعات، والشخص بإمكانه أن يتوجه إلى الجامعة ليحصل على العلم، والشخص الذي لا يذهب للجامعة فلا يحصل على العلم، ويقصد إنكم لا ينبغي أن تتصوروا أنّ الأمل ينبعث من مكان خاص وأنّ بعض الناس ذهبوا إلى هناك واقتبسوا الأمل وبعضهم لم يذهبوا ولم يحصلوا على الأمل، الأشخاص الذين يعيشون حالات اليأس لم يوفقوا للحصول على الأمل لا أنّهم جاءوا ولم يحصلوا عليه، والحقيقة كذلك، وقد قلت في مناسبات أخرى أننا لا ينبغي أن نذمّ الشخص الذي ينتحر، نعم، قد يحسب هذا العمل من وجهة نظر دينية ومذهبية أنّه ذنب وإثم، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الشخص الذي يقتل نفسه فإنّه لا يجد الأمل في حياته، فالانتحار يعني عدم وجود الأمل بالحياة، ولا ينبغي القول إنّه يجب عليه أن يتوجه للحصول على الأمل، فالأمل ليس سلعة يشتريها الإنسان، وبما أنّه ليس كذلك فالشخص الذي لا يملك الأمل فإنّه لم يعثر عليه، وبذلك يكون كلام كامو صادقاً، وقد يتصور البعض أحياناً أنّ الأمل والعشق

وأمثال ذلك من قبيل البضاعة والسلعة التي يشتريها الإنسان من الحانوت، والشخص الذي لا يشتريها ولا يحصل عليها وينتحر فنقول إنّه يجب عليه أن يحصل عليها ويشتريها ولا ينتحر.

وما ينقل عن سارتر صحيح أيضاً، ولكن العجيب أنّ السؤال المذكور يفترض وجود تناقض، أي أنّه يتصور أنّ مقولة سارتر في أنّ الحرية مطلقة وغير محدودة أبداً، تتعارض مع مقولة كامو الذي يقول: «أنا لا أعيش اليأس ولكنني محروم من الأمل»، وفي الواقع عندما نتحدّث عن «الحرية» فهذه الحرية ناظرة إلى العمل لا «النتيجة» فأنا حر أن أتناول هذا الماء أو لا أتناوله، فهل أنا حرّ في الشعور بالارتواء أم لا؟ هنا لست حرّاً، ومن هذا المنطلق لا يوجد تناقض بين هاتين المقولتين، فمقصودهم من الحرية، فيما يخص موقفنا من العالم لا ما يلقي العالم إلينا ويؤثر فينا، فما يؤثر فينا هو من قبيل المعطيات وهي ليست باختيارنا.

س / لو فرض أنّ بعض المفكرين لا يعتقدون بواجب الوجود، فهل يمكن عدّهم من الملحدين؟

ج / الملحد يقصد به معنيان، فتارة نقصد بالملحد الشخص الذي لا يقبل بوجود إله المذاهب والأديان التقليدية، مثلاً لا يقبل بإله الإسلام أو الهندوسية، والمعنى الآخر للحاد، هو أنّ الشخص لا يقبل بوجود الله أساساً، ولا يقبل بوجود قوّة ما وراء عالم الطبيعة، وبالنسبة لهيدر فهو يقول: إنني أنكر إله الأديان والمذاهب تماماً، ولكنّه يقول أيضاً: لا تعتبروني ملحداً، أي أنني أعتقد بإله آخر، وأعتقد بوجود متعال، ومن هذه الجهة فهو ملحد بالمعنى الأوّل، وليس ملحداً بالمعنى الثاني.

س / ما هي حقيقة الاختلاف بين أفراد البشر في هذه الفلسفة؟ فالوجوديون الذين يصرون على لزوم معرفة الإنسان لنفسه بشكل مستقل عن المجتمع، ماذا يقولون عن التفاوت بين أفراد البشر في الفطرة والأصل؟ ألا يوجد عنصر مشترك

بين البشر، بحيث يؤدي في النهاية إلى حالة الذوبان في الجماعة؟

ج / كلاً، ربّما سمعتم بسبب تسمية الوجوديين بهذا الإسم، فهم يقولون: «إنّ وجود الإنسان متقدم على ماهيته، وفي سائر الموجودات فإنّ الماهية متقدمة على الوجود» يقول الوجوديون: إنّ النجّار قبل صناعته للكرسي يملك تصوراً دقيقاً في ذهنه عن شكل الكرسي وماهيته، ومن هذه الجهة يقول مثلاً بعد صناعته للكرسي: إنّ هذا الكرسي لم يصنع بشكل جيد، أي إنّّه غير مطابق لتلك الصورة الذهنية المسبقة، أو يقول: إنّ هذا الكرسي هو ما كنت أريد صناعته، أي أنّه مطابق للصورة الذهنية للكرسي في ذهني، فبالنسبة لسائر الموجودات غير الإنسان فإنّ الماهية متقدمة على وجودها، أي أنّ كيفية وجودها متقدم على وجودها، يقول الوجوديون: ولكن هذه المسألة بالنسبة للإنسان على العكس من ذلك، وهذا يعني أنّه لا شيء متقدم على وجود الإنسان، أي لا يوجد أي تصور قبل وجود الإنسان كما هو

الحال في تصور وجود الكرسي في ذهن النجار، فقبل وجود الإنسان لا توجد أي صورة ذهنية في مكان معين له بحيث يتم تحقيقها في الواقع الخارجي بعد ذلك، وهكذا ينكر الوجوديون طبيعة الإنسان بشكل عام، فكل شيء غير الإنسان يملك طبيعة، ولكن الإنسان لا يملك طبيعة وماهية خاصة، والإنسان يستطيع بناء ذاته كيفما أراد، ولو أنّ الوجوديين ذهبوا إلى وجود طبيعة للإنسان، فسوف يختل نظامهم في مورد الحرية والاختيار، لأنّه إذا كنّا نملك طبيعة ثابتة... فإنّ تلك الطبيعة الثابتة تحدد من حريتنا، وتقلص من اختياراتنا، وتحديد الحرية والاختيار مخالف لما يذهب إليه الوجوديون في مورد الإنسان وحريته، ومن أجل أن تكون حريتنا غير محدودة، وكذلك لا تكون اختيارات معينة مسبقاً، فنحن مضطرون إلى إنكار القول بوجود طبيعة للإنسان، فكل شخص يخلق عالمه الخاص به.

س / إنَّ جان بول سارتر يقبل بآراء
ماركس، ومع الالتفات إلى هذه المسألة
كيف ينكر سارتر أصل العليّة؟

ج / إنَّ سارتر يعدّ ماركسياً من حيث
التوجه السياسي، وثمة ثلاثة اتجاهات
أساسية بين الوجوديين في المجال
السياسي:

١. الاتجاه الليبرالي المطالب بالحرية،
ويمثّل ياسبرس هذا الاتجاه بين
الوجوديين.

٢. الاتجاه الماركسي والذي يمثّله جان
بول سارتر وسيمون دوبوار.

٣. الاتجاه الشعبي، وهذا الاتجاه في
الواقع يتحرك على مستوى ذوق العامة من
الناس، ويمثّل هيدجر المصداق البارز
لهذا الاتجاه.

أمّا بالنسبة للسؤال المطروح في هذا
المورد، وهو أنّ الشخص إذا اعتقد بمدرسة
الماركسية، فكيف يرفض قبول أصل العليّة
كما هو الحال في مقولات سارتر؟ أولاً: أنّ
سارتر لم يكن ماركسياً في جميع مراحل
حياته، فسارتر مرّ بمرحلة قبل

الماركسية، ومنذ الحرب العالمية الثانية فصاعداً مرّ بمرحلة أخرى، وفي العقد السادس تقريباً مرّ سارتر بمرحلة ثالثة، وفي هذه المرحلة كان ماركسياً وفي ذات الوقت كان مادياً «المادية الماركسية»، وهذه المرحلة تمثل المرحلة الوسطى في حياته.

أمّا بالنسبة للسؤال عن وجود تناقض في قبول الماركسية ونفي أصل العليّة، فأنتم تتصورون أنّ كل من يقبل ماركس فإنّه يقبل المنهج الماركسي، ولكن يمكن قبول الماركسية مع عدم قبول المنهج الماركسي، إنّ قبول الماركسية لا يعني لزوم قبول المنهج الماركسي، فالإنسان بإمكانه أن يقبل مناهج مختلفة للوصول إلى النتائج التي توصل إليها ماركس، ومن هذه الجهة فكل شخص توصل إلى ما توصل إليه ماركس من نتائج لا يعني بالضرورة أنّه يقبل منهجية ماركس. وأساساً ثمة تناقض في آثار وأعمال سارتر وكذلك في أعمال الآخرين أيضاً،

فربّما كان ذلك من جملة هذه التناقضات في كلامه .

س / هل ثمة نقطة مشتركة أساسية بين الإسلام والوجودية؟

ج / أرى وجود نقاط مشتركة ويمكن اختزالها في ثلاث نقاط:

الأولى: إنّ الإسلام بدوره يؤكد على «معرفة الذات» وبذلك يشترك مع الوجودية في هذا الشأن، وقد ورد في النصوص الدينية أنّ «معرفة النفس أنفع المعارف» ولكن للأسف لم نطرح رؤية صحيحة في هذا الشأن، والكثير ممّا ورد في الوجودية في باب معرفة الإنسان ورد كذلك في الإسلام، ولكنها لم تظهر بالشكل المطلوب.

النقطة الثانية: «تأثير العمل في بناء شخصية الإنسان» وهذا المعنى ورد التأكيد عليه في الإسلام، وأنّ جوهر شخصية الإنسان تكمن في عمله، والعمل لا يعدّ أمراً فرعياً وهامشياً وتبعياً، بل يمثل الأصل والجوهر، ومن هذه الجهة نرى أنّ الإسلام يولي أهمية بالغة للعمل في بناء شخصية الإنسان كما ورد في النصوص الدينية .

النقطة الثالثة: «الالتفات إلى تفرد الإنسان بين الناس» يقول الإمام الفخر الرازي: لو لم ترد في القرآن سوى هذه الآية (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...^(١))، لكفى، ويقول: إن رسالة القرآن تتضمن هذا المعنى وأن أفراد البشر يأتون فردي، وعلى هذا الأساس لا ينبغي اتخاذ موقف فيما يتصل بأي إنسان، واللازم أن نضع أنفسنا موضع ذلك الشخص، وأعتقد أن الالتفات لفردانيتنا في دائرة المفاهيم الإسلامية وأنا نحاسب كفرد، يعني أننا يجب أن نعمل كفرد، وهذه النقطة مشتركة، وطبعاً فثمة اختلاف كبير في طرح الحلول بين الوجودية والإسلام.

س / هل يمكن الاستفادة من الفلسفة الوجودية في تفسير النصوص الإسلامية؟
ج / نعم.

س / بالنسبة لفلسفة السيدة سيمون وي نرجو تقديم توضيحات أكثر وبخاصة فيما يتصل بأساس فكرها وفلسفتها وفيما يتعلق بـ «الأوضاع الحديثة»؟

١- سورة الأنعام، الآية ٩٤.

ج / بالنسبة للسيدة سيمون وي للأسف لم يترجم لها أي شيء من أعمالها إلى الفارسية، وفي العقد السابع من القرن العشرين ترجمت بعض أعمالها إلى اللغة الانجليزية، وبالنسبة لفلسفتها لا أستطيع بيانها بشكل تفصيلي، ولكن بالنسبة للأوضاع الحدودية في نظر السيدة سيمون وي فإنها تعتقد بوجود ثلاثة أوضاع حدودية: «العشق، الموت، واليأس» ومن هذه الجهة تقترب من آراء ياسبرس، والنقطة التي أود الفات النظر إليها فيما يتصل بالسيدة سيمون وي هي أنّ فلسفتها تميل إلى العرفان أكثر من الفلسفة، ومن هذه الجهة لا تعد فيلسوفاً رسمياً وتقليدياً، وقد ذكر أخوها في مقابلة مع أحد علماء الغرب فيما يتصل بأخته أنّه قال: إنّ أخته لم تكن تهتم كثيراً لقراءة الكتب الفلسفية، ولكنها في نظري تملك فكراً ثاقباً وتهتم بالمسائل من موقع العمق والتمعن، وأنا رأيت كتبها المهمة وخاصة كتاب «نافذة إلى الله» وأعتقد أنّ السيدة وي تعد أحد

أكثر المفكرين المتعمقين في القرن العشرين، لكن عمرها كان قصيراً (١٩٠٩ - ١٩٤٣) ولم تسنح لها الفرصة لتقديم أعمالها الفلسفية، وخاصة أنّها كانت تشترك في الأمور السياسية وتشترك في جميع المحافل الإنسانية ضد الحرب والاحتلال في أسبانيا في زمان فرانكو، في إيطاليا في عهد موسوليني، وفي ألمانيا في عهد هيتلر.

س / إذا كان التلون بلون الجماعة يتسبب في حالات الأمن وتسلية خاطر للإنسان، إذاً لماذا تكون هذه الحالة ذميمة؟ ألا يدل ذلك أنّ الإنسان لا يتحمل القلق الناشئ من الفردية والوحدة؟

ج / إحدى النقاط التي يؤكد عليها الوجوديون، وخاصة كي ير كجورد، هي أنّه يقول: نحن حمقى وكذلك جبناء، أمّا كوننا حمقى فمن جهة أننا لا نعرف أنفسنا، وأمّا من جهة كوننا جبناء فذلك بسبب أننا لا نملك الشجاعة اللازمة لمعرفة أنفسنا، يقول كي ير كجورد: لا أحد يملك الشجاعة الكافية لمواجهة نفسه، وهذا هو أحد

الإشكالات التي تؤخذ على سقراط، ونعلم أنّ كي ير كجورد منجذب بشدة لسقراط ويقول إنّ قدوتي سقراط، وأحياناً يعبر عنه «شيخي» وذلك أنّ سقراط يظنّ أننا نحن البشر لا نعرف أنفسنا، ومن هذه الجهة كان سقراط يسعى دوماً لتعريف الإنسان بنفسه، ولكنه لا يعلم أنّنا ليس فقط لا نعرف أنفسنا، بل لا نملك الشجاعة على معرفة أنفسنا، وأساساً فإنّ البشر فقدوا الشجاعة الكافية لمعرفة أنفسهم، والسؤال المطروح آنفاً: «إنّ الإنسان لا يتحمل حالات القلق والاضطراب الناشئة من الفردية» وهذه هي رؤية الوجوديين، أمّا قولك: «إذا كانت حالة التلون بلون الجماعة موجبة لتسلي خاطر فلماذا تكون مذمومة؟» فينبغي الالتفات إلى أنّ «الإنسان في المجتمع ومع الناس» يختلف في نظر الوجوديين عن «الفرد في الخلو»، فالشعور بالأمن إنّما يحصل للإنسان فيما إذا كان مع الناس، ولكنه يفقد استقلاله من خلال انصهاره بالجو العام ممّا يحيله شبحاً للمجموع، وفي

المقابل عندما يشعر بالوحدة فإنه يشعر
بفقدانه الغاية والهدف.

س / ذكرتُم أنّ «التفرّد» إذا كان
يعني «الجرأة على النقد والاعتراض»
فهو مذموم في الإسلام، من جهة أنّ
تعاليم الأديان تطرح مفهوم «الوجود
للّه»...

ج / نعم، نستطيع أن نكون مسلمين، ولكن
بشرط أنّ إسلامنا على حدّ تعبير كي ير
كجورد يصل للمرحلة الثالثة «المرحلة
الدينية»، وأمّا سائر الناس فهم متدينون
بالهوية فقط، والشخص الذي يصل إلى
المرحلة الدينية فهو في نظر كي ير
كجورد يتحرك في حياته من أجل الله، ولكن
«من أجل الله» يعود لنفعه في نهاية
المطاف، لأنّ رضا السيّد يعني أنّ هذا
السيّد لا يريد الأذى والضرر بالإنسان،
ولكن هذا الإنسان لا يكتسب رضا المعشوق
من جهة أنّه لا يؤذيه، وفي القسم الأوّل
فالظاهر أنّ المراد من كون هذه الحالة
مذمومة، من الجهة الحقوقية، ولكن ما
يترتب على الجهة الحقوقية يختلف عمّا

يترتب عليها من الجهة النفسانية، ولا ينبغي توهم توحيدهما، فالأمة التي تضع لنفسها قواعد ومقررات لتحفظ تكاتف أفرادها وانشداد أبنائها، فهذا المعنى يكون الاعتراض مذموماً في الإسلام، ولكن إذا ارتد شخص عن الإسلام وقام الحاكم الإسلامي بقتله فهذا لا يعني أن هذا الشخص مذموم ومنبوذ من الناحية الفردية، فالشخص الذي يتحرك من خط الالحاد عن جهالة، فربما يصدر عليه الحكم بالإعدام، ولكن هل يسقط بذلك في جهة المقام المعنوي؟ إن المباني العقائدية غير واضحة لهذا الشخص، وفي الواقع أن الشخص الملحد هو الذي يتحرك في خط الاعتراض والانكار مع وضوح المباني والحق لديه وفي ذات الوقت ينكر هذا الحق، أي الجاحد للحق، ومن هذه الجهة يجب التمييز بين الآثار والتداعيات الحقوقية لأعمالنا، والآثار والتداعيات المترتبة على شخصياتنا.

س / إذا كان الشخص معتقداً بالله والمعاد فقط وتنزل من المرحلة

الدينية إلى الالتزام بالمرحلة
الأخلاقية فهل يبقى متديناً ويكون مورد
رضا الله أم لا؟

ج / إذا كان هذا السؤال عن دين الإسلام
فالجواب بالإيجاب، أمّا إذا كان الكلام عن
عقيدة ونظر كي ير كجورد فكلا، فالمتدين
عاشق، وليس ملتزماً بالأخلاق، فهو يتحرك
وفق نظر المعشوق ويعمل كلما أراد منه
المعشوق ولا يبالي هل أنّ أوامر المعشوق
تتوافق مع القوانين الأخلاقية أم لا.

س / يقول الوجوديون «كن ذاتك»
و«إهتم بذاتك» و«اعرف ذاتك» فلو أنّ
الإنسان توصل إلى هذه النتيجة وهي أنّه
إذا كان ذاته فسوف يحصل على السعادة
المادية والمعنوية، إذن فما الحاجة
للأديان السماوية التي تقرر أنّ الله غالب
على كل شيء، وكيف يستطيع الإنسان أن
يكون وجودياً ومتديناً في ذات الوقت،
هل يستطيع الوجودي أن يكون رجلاً
إلهياً؟

ج / إنّ الوجودية المؤمنة تعتقد بوجود
الله، أمّا بالنسبة للقسم الأول من السؤال

فالسؤال عن كيفية أن يكون الإنسان ذاته وفي الوقت عينه مطيعاً لأوامر الله، فأعتقد أنّ هذا الأمر ممكن، ولكن فيما إذا وصل الإنسان إلى المرحلة الدينية، أي يصل إلى مرحلة يقول فيها إنّ رضا الله فقط هو غايته وما يفرحني فقط هو تحقيق رضا الله، فبهذا المعنى يكون الشخص وجودياً وفي ذات الوقت مطيعاً لأوامر الله ونواهيته، وبعبارة أخرى إذا كان المراد من «اطاعة الله» الطاعة التعبدية، فهذه الحالة لا تنسجم مع المفاهيم الوجودية، ولكن إذا كان المراد الطاعة «العاشقية» فهذه الحالة تنسجم مع الوجودية، أي أنّ ارتباط الإنسان بالله لا يكون من قبيل الارتباط السيد والعبد، ولا تكون رؤية الإنسان لنفسه أنّه عبد، فذلك لا يتسق مع الوجودية، لأنّ هذا يعني أنني مثلاً أحب أن أتعامل بالربا ولكن أمتنع منه لأنّ الله نهى عن الربا، وهذا لا يتفق مع الوجودية، ولكن إذا كان المقصود العبادة من موقع العشق، أي أنّ الفرد يتحرك في حياته من مواقع «ما يريده المعشوق» وهدفه فقط

تحقيق رضا المعشوق، ومن هذه الجهة يطيع
أوامره، ففي هذه الصورة يمكن أن يكون
الإنسان متديناً وفي ذات الوقت وجودياً.

—

المقالة الثانية

الإيمان

الإيمان^(١)

يعتبر الإيمان أحد أهم مقولات الأخلاق الدينية، ويرى بولس القديس أنّ الإيمان، والأمل، والمحبة، تجتمع في نسق واحد لتمثّل الحياة المسيحية «الرسالة الأولى لبولس قرنتيان، الباب الثالث عشر، الآية ١٣» ومن هذه الجهة فإنّ الثقافة المسيحية تعتبر هذه المقولات الثلاثة للأخلاق الدينية فضائل إلهية في مقابل الفضائل الطبيعية، وفي الثقافة الإسلامية أيضاً يمكن القول: إنّ الإيمان، والشكر، والتقوى تعد من أصول الفضائل، ومن هذه الجهة كان من الضروري - بلا شك - معرفة ماهية الإيمان وتحققه في واقع الإنسان في

١ - مقدّمة مصطفى ملكيان على كتاب «مفهوم الإيمان في الكلام الإسلامي»

دائرة التعاليم الدينية، أو على الأقل السعي لتحقيقه وتحصيله. ومن جهة أخرى فإنّ مصداق مفهوم «الإيمان» ليس أمراً مادياً، بل من قبيل الأمل، والمحبة، و الانتظار، والرجاء، والشكر، والتقوى، في كونها حالات روحية وملكات نفسانية ولا يمكن صياغة مصداق واحد لها يستوحي منه الجميع مقصود القائل والكاتب من هذه الكلمة، ولا ينبغي أن نتصور أنّ الرجوع إلى كتب اللغة والمعاجم يحلّ المشكلة، لأنّ عمل أرباب اللغة يتمثّل في الإخبار، أي توضيح معنى الكلمة في عرف أهلها، وأنّ فلان قوم عندما ينطقون بالكلمة الفلانية فإنّهم يريدون المعنى الفلاني عادة «إذا كانت صادرة من المتكلم أو الكاتب» أو فهمها بذلك المعنى «إذا كان النظر للسامع أو القارئ» في حين الكلام أنّ اللغوي أيضاً من أهل تلك اللغة وأنّ المشكلة المذكورة تواجهه أيضاً، (ومعلوم أنّ هذه المسألة ترتبط بخصوص الألفاظ التي تشير وتدل على الحقائق غير المادية والتي تقترن بمثل

هذه المشكلة) وحينئذ عندما نعود للنصوص الدينية المقدسة، فلا يعلم المراد من هذه الكلمة بشكل دقيق والمعنى المقصود منها في عرف أهل اللغة في عصر ظهور تلك النصوص، وماذا كانوا يفهمون من هذه الكلمة، فلا يوجد في النصوص الدينية بيان المراد من هذه الكلمة بشكل دقيق وجامع ومانع، ولا يوجد تعريف لها بشكل محدد، إذن فماذا نصنع؟

من جهة أنّ أتباع الأديان والمذاهب يحتاجون ويشتاقون بشدّة إلى فهم معنى «الإيمان» المطلوب منهم، وفقدانه يؤدي إلى إيجاد خلل عظيم في نجاتهم وحصولهم على السعادة ويهدم شخصيتهم الدينية، ومن هذه الجهة يجدون حاجة ملحة لمعرفة ماهية الإيمان، ولمعرفة هل أنّهم مصداق «المؤمن» أم لا؟ ومن جهة أخرى فإنّ العلم بماهية الإيمان ينطوي على تعقيدات معرفية كما أسلفنا.

الظاهر أنّ الطريق الوحيد أمامنا، أن نجمع كل ما ورد في النصوص المقدسة للدين، مثلاً في القرآن الكريم، فيما

يتصل بالإيمان وخصوصياته وعلاماته الواردة في هذه النصوص، ثم نستخرج قضية أو تعريف للإيمان يستوعب في طياته جميع هذه الخصوصيات، وبعد ذلك كلما نواجه كلمة «الإيمان» في النصوص المقدسة نقوم بتطبيق ذلك التعريف عن مفهوم الإيمان واحضاره في الذهن، فعندما تصف لي شخصاً معيناً لم أراه، فإن «شخصيته» الخيالية التي كانت في ذهني سوف تتجلى شيئاً فشيئاً وتبدأ بالوضوح تدريجياً، وكلما ذكرت لي عدد من صفاته ازدادت الصورة الذهنية عنه وضوحاً، واقتربت من واقع ذلك الشخص، بحيث إنك بعد الانتهاء من توصيف الشخص فإن صورته له في ذهني تكون قريبة جداً من التطابق مع شخصية الطرف الآخر، ويحتمل قوياً أنني عندما أراه في مكان معين أستطيع التعرف عليه بسهولة. ومع الأخذ بهذا المنهج، نأتي إلى مسألة الإيمان، فنرى أنه يتسم بعدة خصوصيات في النصوص الدينية:

١. الإيمان من عمل «القلب»: (وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ...) (١).
٢. إنه فعل اختياري لأنه متعلق للأمر الإلهي: (آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ...) (٢).
٣. يقبل الزيادة: (فَزَادَهُمْ إِيمَانًا...) (٣).
٤. إمكانية زواله وتبدله إلى الكفر: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ...) (٤).
٥. يتعلّق بالموجودات العينية الخارجية: (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ...) (٤).
٦. يتعلّق بالقضايا أيضاً: (آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ...) (٦).

١- سورة المائدة، الآية ٤١.

٢- سورة البقرة، الآية ١٣.

٣- سورة آل عمران، الآية ١٧٣.

٤- سورة آل عمران، الآية ٧٦.

٥- سورة البقرة، الآية ١٧٧.

٦- سورة البقرة، الآية ١٣٦.

٧. الإيمان يختلف عن «العلم»: (الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ...)^(١).

٨. قد يجتمع مع «عدم اطمئنان القلب»: (قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي...)^(٢).

٩. قد يكون متعلّقاً للكفر: (مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ...)^(٣).

١٠. لا يجتمع مع الشك: (لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ)^(٤).

١١. يتعلّق بالباطل أيضاً: (وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ...)^(٥).

١٢. لا يستدعي بالضرورة العمل الصالح: (مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)^(٦).

١٣. متقدّم على الهداية: (وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى)^(٧).

١- سورة الروم، الآية ٥٦.

٢- سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

٣- سورة المائدة، الآية ٥.

٤- سورة سبأ، الآية ٢١.

٥- سورة العنكبوت، الآية ٥٢.

٦- سورة البقرة، الآية ٦٢.

٧- سورة طه، الآية ٨٢.

١٤. لا يستلزم بالضرورة «الفلاح»: (مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَغَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ) (١).

١٥. لا يقترن دوماً بالنعف والنجاة: (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا...) (٢).

والآن هل أن الصورة التي تتبادر إلى ذهننا للإيمان من هذه النصوص كاملة، وتبين «الإيمان» المطلوب منّا في النصوص المقدّسة بشكل واضح؟ ينبغي القول كلا، وطبعاً أنّ الفهرست المذكور لخصوصيات الإيمان في دائرة المفاهيم القرآنية المذكورة، قابل للاتساع والامتداد من خلال التدقيق أكثر في الآيات القرآنية، ولكن مع ذلك فالمشكلات الموجودة تمنع من صياغة تعريف كامل للإيمان بحيث يتبين المفهوم من كلمة «إيمان» بشكل واضح وينهي أي نزاع، ونستعرض هنا أهم هذه المشكلات:

١- سورة القصص، الآية ٦٧.

٢- سورة غافر، الآية ٨٥.

أولاً: إنّ جميع الآيات والتعبيرات الواردة فيها عن مشتقات كلمة «الإيمان» لا تتضمن جميع المعلومات عن حقيقة الإيمان، بل الكثير من الآيات القرآنية لا تتضمن أي واحدة من هذه الخصوصيات للإيمان، وأيضاً نرى أحياناً ورود خصوصية واحدة في عدّة آيات، وطبعاً نرى وقوع عكس هذا الأمر أيضاً، أي أحياناً تبين الآيات عدّة خصوصيات للإيمان، ولكن على أية حال لا تتوفر لدينا صورة كاملة ودقيقة من مجموع الآيات الكريمة، ويكفي الالتفات إلى أنّ كلمه «إيمان» ومشتقاتها وردت ٨١٢ مرّة في القرآن الكريم، وهذا الرقم أكثر بكثير من عدد الصفات الواردة للإيمان في هذا الكتاب السماوي، والنتيجة لا يمكن القول بضرر قاطع أنّ الإيمان مورد نظر القرآن الكريم يتضمن هذه الصفات المعينة، ولا يمكن الادعاء أنّ من يملك هذه الصفات الإيمانية فإنّه يتطابق مع الإيمان القرآني المطلوب، وبعبارة أخرى أنّ هذه الصفات تشير إلى ما هو عدم الإيمان، ولكنها لا تبين ما هو

الإيمان، أي بإمكاننا أن نتصور غير الإيمان من الأمور القلبية والروحية الأخرى والتي تشترك مع الإيمان بهذه الصفات المذكورة أعلاه.

ثانياً: أنّ مثل هذا التعريف للإيمان يستند إلى قبلية مسبقة، ولا يعلم أنّها صحيحة «لو لم نقل أنّها مفروضة خاطئة» وهي أنّ كلمة «إيمان» الواردة في جميع الآيات القرآنية مشتركة معنوي لا لفظي، أي أنّها تملك معنى واحداً لا عدّة معاني، ولتوضيح هذه المسألة «نفترض أنّ كلمة الإيمان في القرآن الكريم وردت بمعنيين، وبعبارة أخرى أنّها تشير إلى حقيقتين، ومن بين ١٥ صفة مذكورة أعلاه، فإنّ «سين» من الصفات تتعلق بإحدى هاتين الحقيقتين، و«ص» من الصفات الأخرى تتعلّق بحقيقة أخرى، في حين أننا لو قلنا وجود اشتراك لفظي بين هاتين الحقيقتين وتصورنا بشكل خاطيء أنّ كل هذه الصفات الـ ١٥ المذكورة تتعلق بالإيمان، ففي هذه الصورة نصوغ تعريفاً للإيمان مكوّن من ١٥ صفة لا يوجد مصداق لها، ومن أجل أن

يكون تعريفنا صحيحاً ينبغي أولاً احراز اليقين بأن «الإيمان» ورد بمعنى واحد وأن كل هذه الصفات المذكورة تشكل خصوصيات لحقيقة واحد لا حقيقتين أو عدة حقائق، وبتعبير أدق، إمّا أن نجد بنحو من الأنحاء معنى واحداً يجمع في طياته جميع هذه الصفات المذكورة وتشير كلها إلى حقيقة واحدة يطلق عليها لفظ «إيمان»، أو أنّ «الإيمان» يملك أكثر من معنى، وفي هذه الصورة ينبغي أن نفهم بطريقة معينة أنّ كل واحدة من هذه الصفات المذكورة تتعلق بأي من هذين المعنيين المشتركين للإيمان، وهذا أمر ليس باليسير، فالكثير من الشراح والمفسرين للنصوص المقدسة يختلفون فيما بينهم في هذا المجال.

ثالثاً: عندما نرجع للنصوص الدينية نرى أحياناً وجود تعارض فيما بين الآيات والعبارات المقدسة «ولو تعارض ظاهري لا واقعي وفي نفس الأمر» مثلاً تقول الآية ٢٦٠ من سورة البقرة: إنّ الإيمان يقبل الجمع مع عدم «اطمئنان القلب» الصفة (رقم ٨)

وفي حين الآية ٢ من سورة سبأ تقرر أنّ الإيمان لا يجتمع مع الشك، الصفة (رقم ١٠)، وقد سلك المفسرون لرفع هذا النوع من التعارض، وبعبارة أخرى لإثبات أنّ هذا التعارض ظاهري لا واقعي، مسالك وطرقاً مختلفة، وهذا التنوع في الآراء والمناهج لرفع التعارض أدى إلى صياغة تعاريف ورؤى مختلفة للإيمان في نظر المفسرين وبالتالي لم يكن تصورهم وتصويرهم عن الإيمان متسقاً ومتحدداً.

رابعاً: إنّ مجموعة التصديقات والاعتقادات المسبقة، أي مجموعة العلوم والمعارف والمفروضات الذهنية وقضايا الجهل المركب، كلها تؤثر في عملية استنباط الشخص من النصوص المقدسة، وبالتالي تطبع بصماتها على تعريفه للإيمان، وبما أنّ مجموعة هذه العلوم والقبليات ليست منسجمة تماماً، فمن الممكن أن يختلف استنباطك عن استنباطي وبالتالي يختلف تعريفك للإيمان عن تعريفني، ولا ينبغي أن نتصور في هذه الموارد أنّ مرجعية النصوص المقدسة تحل

المشكلة وتعيّن أيّاً من التعريفين مطابق للواقع وأيّهما غير مطابق، فبمجرد أن نريد فهم معنى الآية والحكم المتضمن فيها فإنّ الاستنباط الشخصي لذلك الحكم يكون بدوره مانعاً من حل النزاع. ويمكن تقرير هذا المعنى بصورة أخرى، وهي أنّه لا يبعد بل يحتمل قوياً أنّ مفسّرين أو شارحين اثنين ربّما يلتزمون بالأخذ بظواهر النصوص بشكل واحد، ومن هذه الجهة لا يوجد ترجيح لأحدهما على الآخر ومع ذلك لا يستنبطون مفهوماً واحداً من النص، وإنّما يمكن القول إنّ النص يحكم لأحد الطرفين على الآخر فيما لو كان ذلك الطرف ملتزماً بالنصوص وظواهرها ولو قليلاً أكثر من الآخر، ولكن إذا كان الطرفان ملتزمين بالنص، ففي هذه الحالة كأنّ النص يوحى بتعليق الحكم ويكون صامتاً، وطبعاً فهذا لا يعني أنّ رأي كل واحد من الطرفين صحيح، بل بمعنى أنّه لو كان ثمة طريق للكشف عن أيّهما هو الصحيح فذلك الطريق لا يكون بالرجوع إلى النص نفسه بل من طريق آخر.

وهذه العوامل الأربعة، وأهمها آخرها، تعيق صياغة تعريف واحد للإيمان بحيث يحل المشكلة، وهذا المعنى من عدم إمكانية صياغة تعريف واحد يؤدي إلى استمرار البحث والمناقشة والرد والقبول بين مفسري النصوص المقدسة، وهذا ما نجده في أعمال المتكلمين والفلاسفة الذين بحثوا موضوع الإيمان من قبيل كتاب (انجليزي؟؟؟؟ ص ٢٤) «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، تحليل مفهومي عن الإيمان والإسلام» للمفكر توشي هيكو ايزوتسو (Toshihiko Izutsu) الذي بحث هذا الموضوع في دائرة الثقافة الإسلامية على يد المتكلمين المسلمين.

ما تقدم لحد الآن يمثل جواباً عن سؤال مقدر ربّما يتبادر إلى ذهن بعض قراء هذا الكتاب^(١)، وهو: لماذا نجد كل هذا الاختلاف بين المتكلمين المسلمين، في صياغة أحد أهم المفاهيم الدينية، في حين أنّهم يؤمنون بنص مقدّس واحد ويعتبرونه المرجع الأساس لحلّ اختلافاتهم؟

١- أي كتاب: «مفهوم الإيمان..» لتوشي هيكو.

وأخيراً فإنّ توشى هيكو - وهو أحدهم - لم يتمكن من إثبات قوله ورأيه وابطال أقوال وأدلة الآخرين بشكل حاسم ومقنع، وطبعاً فهذا الأمر لا يختص بالمتكلمين المسلمين والثقافة الإسلامية، بل يصدق أيضاً في مورد علماء اللاهوت المسيحي. حالياً إنّ موضوع «الإيمان» يعدّ من أهم مواضيع فلسفة الدين والإلهيات، وقد طرحت مسائل كثيرة عن الإيمان في الكتب والمقالات في دائرة فلسفة الدين وعلم الكلام، وبعضها تتعلق واقعاً بهاتين الدائرتين، وبعضها الآخر ربّما يتعلق بعلم النفس وعلم المعرفة وما بعد الطبيعة (Metaphysics) فيما يرتبط بفلسفة الدين وعلم الكلام، وهنا نشير إلى بعض أهم هذه المسائل المتعلقة بموضوع الإيمان:

١. ما هي حقيقة الإيمان؟ هل أنّ الإيمان من سنخ الوفاء، أم من سنخ الطاعة، أو من سنخ الاعتماد، أو من سنخ التعلق والارتباط، أو من سنخ التجربة، أو من سنخ الاعتقاد؟ وهل أنّ الإيمان من سنخ

الانفعالات النفسانية والروحية، أم من الأفعال النفسانية والروحية؟ وإذا كان من سنخ الأفعال هل أنّها إرادية واختيارية أم لا؟ وهل أنّ الإيمان من مقولة العلم والمعرفة أو من مقولة الرغبة وعدم الرغبة، أو من مقولة العمل والتغيير؟

٢. ما هو متعلّق الإيمان؟ هل يتعلّق بالموجودات العينية الخارجية (باصطلاح الفلاسفة) أو يتعلّق بالقضايا الفكرية، أو بكليهما؟ وبعبارة أخرى، هل أنّ الإيمان يتعلّق بشيء أو شخص، أو يتعلّق بكلام، أو بكليهما؟ مثلاً هل نؤمن بالله أو نؤمن بقضية أنّ الله موجود، أو بكليهما؟ فإذا كان الإيمان يتعلّق بالموجودات الخارجية، فهل أنّ كل موجود وبمحض كونه موجوداً يمكنه أن يكون متعلّق الإيمان، أو يجب أن تتوفر فيه خصوصية معينة، مثلاً يملك نوعاً من الحياة والعلم؟ إذا كان الشق الثاني صحيحاً فما هي هذه الخصوصية أو الخصوصيات؟ وإذا كان الإيمان يتعلّق بالقضايا، فهل يتعلّق بالقضية نفسها ومع

غض النظر عن القائل لهذه القضية، وما هي خصوصية أو خصوصيات هذه القضية بحيث تكون متعلّقا للإيمان؟ وإذا كانت نسبة هذه القضية إلى القائل مؤثرة في الاعتقاد بها، فما هي خصوصية أو خصوصيات القائل؟ الشخص الذي يعتقد بأن الإيمان من سنخ الوفاء والاطاعة أو الاعتماد أو التعلّق والارتباط، فلا محالة يجب أن يعتقد بأن متعلّق الإيمان أحد الموجودات الموضوعية (لا قضية من القضايا)، وذلك الموجود على الأقل يملك معرفة وعلماً، أمّا الشخص الذي يرى أنّ الإيمان من سنخ الاعتقاد فلا محالة يجب أن يكون متعلّق الإيمان قضية معينة.

فإذا كان الإيمان من سنخ العقيدة، فأى قسم من العقيدة؟ فالعقيدة تتعلّق دوماً بقضية معينة، أنا أعتقد أنّ (أ = ب) وهذا يرتبط بأن هذه القضية مطابقة للواقع أم لا؟ وبالتالي فإنّ الاعتقاد يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً (= الجهل المركب)، وأيضاً يرتبط بأن الشخص الذي يعتقد بقضية صادقة لابدّ أن يملك دليلاً كافياً ووافياً لصدق هذه القضية،

فالاعتقاد الصادق قد يكون صادقاً بدون دليل «غير مبرر» (unjustified) من قبيل الحدس الصائب، أو صادقاً مستدلاً «موجّه» (justified)، وهذا الشق الأخير، يعني الاعتقاد الصادق الموجّه هو ما يعبر عنه بالعلم (propositions) (knowledge).

والآن مع هذا التوضيح قد يطرح هذا السؤال: هل أنّ الإيمان يتضمّن كل نوع من الاعتقاد أو ينحصر بالاعتقاد غير المستدل، أو الاعتقاد المستدل أو الاعتقاد الصادق والموجّه (= العلم)؟ إذا كان الإيمان هو الاعتقاد غير المستدل «ولا يخفى أنّ كونه غير مستدل وغير موجّه فهو من جهة معرفية ولا يتضمن قيمة سلبية أخرى» فيمكن السؤال: كيف يحصل الإنسان على الإيمان؟ أي ماذا يحصل للإنسان بحيث يؤمن بصدق قضية معينة لا تملك دليلاً كافياً ووافياً؟ وبعبارة أخرى، ما هو الشيء الذي يجبر فقدان أو نقصان الدليل، هل هو الشعور بالأمن والسكينة الناشء من الاعتقاد؟ وهل هو الأمل (wishful thinking) أو التفكير المصلحي؟ أو الاعتماد على قائل تلك القضية؟ أو شيء آخر؟ وإذا

كان الإيمان هو اعتقاد ولا يملك شواهد
قطعية لصالحه فكيف يكون ثابتاً ومستحكماً
ولا يصيبه الضعف والوهن؟ وبكلمة أخرى،
ما هي العلة أو العلل المنتجة للإيمان
والعلة أو العلل المبقية له؟ هل أنّ
الاحساسات والعواطف لها دور في هذا
المجال؟ فإذا كان الجواب بنعم، فكيف؟
هل يمكن أن يكون الإيمان هو الاعتقاد
الصادق والموجّه «= العلم» الظاهر كلا،
لأنّه أولاً أنّ العلم ليس فعلاً إرادياً
واختياراً، أي عندما تتحرك لإثبات أنّ
مساحة المثلث تساوي نصف حاصل ضرب
القاعدة في الارتفاع، وأنا بدوري أحصل
على علم بهذه القضية من موقع الانفعال
فلا يمكنني أن أقول بعد استدلالك هذا،
أنني أفكر في أن أحصل على علم بهذه
القضية أم لا، والآن إذا قلنا بأن الإيمان
فعل إرادي واختياري، وبسبب أنّه أمر به
في النصوص الدينية والمذهبية، وكذلك
بسبب أنّه يعدّ فضيلة أخلاقية دينية،
فالأشخاص الذين تركوا الإيمان يستحقون
أشدّ أنواع التوبيخ والعقوبة، ثانياً: أنّ
العلم بمعنى الاعتقاد الصادق والموجّه،

ليس أمراً تشكيكياً وذا مراتب، في حين أنّ النصوص الدينية تقرر أنّ الإيمان يقبل الزيادة والنقيصة.

هل أنّ الإيمان من سنخ «العلم» ولكن ليس بمعنى الاعتقاد الصادق والموجّه بل بمعنى آخر لمفردة «العلم»؟ لا يبعد ذلك، أمّا ذلك المعنى الآخر مهما كان يجب يملك دلالة على واقعيته وأ) أنّه فعل نفساني حرّ، ب) من جملة الفضائل، ج) ذو مراتب.

ما هي علاقة الإيمان باليقين؟ هل الإيمان نوع من اليقين، أو أنّ الإيمان واليقين حالتان نفسانيتان متميزتان وفي نفس الوقت ممكن أن يجتمعا، أو أنّهما من الحالات النفسانية غير القابلة للاجتماع؟ إذا كان الشق الثالث صحيحاً فهل يمكن القول إنّ مسيرة الإيمان تنتهي في نهاية المطاف إلى اليقين، وعندما يحصل اليقين يزول الإيمان؟

وما هي العلاقة بين الإيمان والتعقل؟ هل يمكن إثبات القضايا الموجودة في النصوص الدينية المقدسة، أو على الأقل أهمها الناظرة للواقع الخارجي من قبيل القضايا المتعلقة بوجود الله وصفات

وأفعال، أم لا؟ وإذا قلنا بإمكان إثباتها، فربما تكون مقبولة لدى الأشخاص الذين استطاعوا إثبات هذه القضايا، أما الآخرون الذين لم يقبلوا بأدلة الطائفة الأولى، فماذا يعني الإيمان بالنسبة لهم، وما هي فائدته وضرورته؟ هل يمكن القول إنَّ هذه القضايا لو تمَّ إثباتها بالمنهج العقلاني فسوف يزول الإيمان ويحلَّ محله أمر أفضل وأهم كالعلم أو اليقين «أفضل من جهة معرفية أو من جهة دينية» أو لا بدَّ من القول إنَّ هذه القضايا تكون متعلقة بالإيمان من جهة، ومتعلقة بالعلم واليقين من جهة أخرى؟

وإذا لم يتيسَّر إثبات ذلك، فحينئذ هل أنَّ الإيمان بها معقول، أو أنه مضاد للعقل، أو على الأقل غير معقول؟ ذهب البعض إلى أنه القضايا الدينية حتى لو أمكن إثباتها عقلاً فإنَّ الإيمان بهذه القضايا أمر معقول، على سبيل الحكم بالمصلحة، وذهب بعض آخر على فرض عدم إمكان إثبات صدق القضايا الدينية، فإنَّ الإيمان بها عمل غير عقلاني، وبعض أفراد هذه الفئة الثانية ذهب إلى أنَّ الإيمان

مخالف للتعقل ويدخل في دائرة التضاد مع العقل، وذهب بعض آخر إلى أنّ الإيمان أعلى من التعقل وهو أمر فوق العقل. وإذا تعلّق الإيمان بالقضايا التي لا يمكن إثباتها ونفيها عقلاً فتبرز أمامنا مسألتان: أحدهما معرفية، والأخرى أخلاقية.

أمّا المسألة المعرفية فهي: بأي من القضايا التي لا يمكن إثباتها ولا نفيها عقلاً يستطيع الإنسان الإيمان بها؟ وبعبارة أخرى إذا كانت (أ = ب) غير قابلة للإثبات أو النفي، فهذا يعني أنّ نقيضها (وهي أ لا تساوي ب) غير قابلة للإثبات أو النفي أيضاً، والآن يطرح هذا السؤال: أيّاً من هاتين القضيتين المتناقضتين يمكن الإيمان بها وتملك رجحان معرفي عن الإيمان بالأخرى؟ قد يقال يجب الإيمان بالقضية الواردة في النصوص المقدسة، وفي هذه الصورة يطرح هذا السؤال: هل أنّ كون القضية وحيانية يتوجب ترجيحها من جهة معرفية؟ وكيف؟

أمّا المسألة الأخلاقية فهي: إذا كان الإيمان عملاً اختياريّاً، فلا جرم أنّه مشمول

للأحكام الأخلاقية، ومن هذه الجهة يطرح هذا السؤال: هل صحيح من الناحية الأخلاقية الإيمان بصدق قضية لم تثبت عقلاً؟ كان الكلام لحد الآن عن الإيمان بوصفه قضية لم يثبت صدقها، ولكن ثمة بعض الأشخاص يدعون أننا نؤمن لكي نفهم، وظاهر كلامهم أنّ الإيمان من شأنه أن يتعلّق بقضايا غير مفهومة أيضاً، والآن يطرح هذا السؤال: هل يمكن الإيمان بقضية لا نفهمها؟ وإذا كان الجواب بنعم، فما هي الأدوات الإيمانية (mechanism) التي من شأنها أن تساعدنا على فهم هذه القضية؟ وهل أنّ الإيمان ضروري للفهم؟ ما هي العلاقة بين الإيمان والعمل؟ هل أنّ الإيمان يستلزم العمل، وبعبارة أدق: هل يمكن القول إنّ الشخص إذا كان يؤمن بقضية (سين) أو أنّ (أ = ب) فمن الضروري أن يتحرك على مستوى العمل بـ (ص) بحيث لو لم يعمل بها فإن ذلك يعد دليلاً حاسماً على أنّه لا يؤمن بقضية (س) أو بقضية (أ = ب)، وإذا كان الجواب بالنفي فما هو العامل أو العوامل المانعة أن يقوم المؤمن بمقتضى إيمانه من العمل بما

يقتضيه إيمانه؟ وهل هناك أعمال تصح من المؤمنين فقط ولا تصح من غير المؤمنين أو لا يستطيع غير المؤمنين العمل بها؟ وما هي العلاقة بين الإيمان والنجاة، هل أنّ الإيمان علّة تامة للنجاة فلا يوجد أمر آخر يؤثر في النجاة، أو أنّ الإيمان علّة ناقصة ويجب أن يقترن بالعمل ليتسبب بالنجاة؟

المسائل التي استعرضتها آنفاً تمثل أهم المسائل المطروحة في باب الإيمان، وفي كل مسألة من هذه المسائل ثمة أدلة للموافقين والمخالفين، مضافاً إلى بعض المسائل المستوحاة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية فيما يتصل بالعلاقة بين الإيمان ومقولات أخرى من قبيل العلم، والتصديق، والاقرار، العمل، والفرق بين الإيمان والإسلام، وكذلك حدود الإيمان والكفر، حدود الكفر والإسلام، ومتى يعد الفاسق مؤمناً، أو مسلماً أو كافراً، كل هذه المسائل باتت من اهتمامات فلاسفة الدين أو علماء الكلام المعاصرين، بل إنّ نفس مسألة الإيمان هذه تختلف الآن مع ما

كان يواجهه المتكلمون المسلمون في
القرون السابقة.

—

المقالة الثالثة

الألم، السكينة، الإيمان

الألم، السكينة، الإيمان^(١)

س / بداية لا بأس أن تبينوا رأيكم فيما يتصل بمفهوم الألم، وماذا يعني الألم الذي يعيشه الإنسان في حياته ويعاني منه؟

ج / فيما يتصل بالألم يمكن القول بعدم وجود تعريف مشخص ودقيق لهذا المفهوم، فعلماء النفس ذكروا تعاريف محددة لهذا المفهوم، ولكن يمكن القول إنَّ الإنسان عندما يشعر بحالة غير طبيعية تسلب منه الاستقرار والسكينة، في بدنه أو في نفسه، فمثل هذا الاحساس يعبر عنه بالألم، ويمكن تقسيم حالة الألم إلى قسمين: الآلام التي يواجهها الإنسان بوصفه إنساناً بدون فرق بين الغني والفقير، العالم

١ - مقابلة صحفية أجراها رضا خجسته رحيمي مع الاستاذ مصطفى ملكيان (صحيفة آبان، العدد ١٣٩).

والجاهل، الأبيض والأسود، وهذه الآلام لا تختص بشخص خاص من قبيل آلام الناشئ من الوحدة أو الغربة أو فقدان العدالة، ولكن ثمة آلام ربّما أبتلي بها وأشعر بها دونك وبالعكس، فعندما أشعر بألم السن فمن الطبيعي أنك لا تشعر بهذا الألم، فمثل هذه الآلام غير عامة، وعلى ضوء ذلك يمكن تقسيم الآلام إلى عامة وخاصة أو «شخصية»، ومن جهة أخرى يمكن تقسيم إلى «آلام مؤقتة وآلام مستديمة»، فثمة آلام موجودة بشكل دائم مادام الإنسان إنساناً ومادام هذا العالم موجوداً وغير قابلة للزوال، فلو تقرر وجود آلام غير قابلة للزوال فينبغي الاعتراف بأنّ الحياة تملك بُعداً تراجيدياً، والبُعد التراجيدي يعني وجود آلام في حياة الإنسان غير قابلة للالتئام، وأعتقد أننا إذا أردنا الحكم في هذه المسألة بموضوعية فينبغي القول: حتى لو أمكننا التقليل من الألم في حياة الإنسان، ولكن لا توجد حياة بلا ألم.

س / أشرتُم إلى البعد التراجيدي في الحياة وهو أنّه لا يمكن الحياة بدون

ألم ولكن يمكن التقليل منه والتخفيف منه، ومن هنا أود معرفة نظركم فيما يتعلق بعلاقة الإيمان والألم، وهل أنّ الإنسان يستطيع التخفيف من ألمه بالإيمان واستبداله بنوع من السكينة بشكل نسبي؟

ج / هذا السؤال يرتبط بوجه من الوجوه بتعرفينا للإيمان، فإذا كان الإيمان يعني الاعتقاد بعقيدة معينة من جهة معرفية بحيث لا يستلزم النفي والإثبات العقلاني، فإنّ مثل هذا الإيمان لا يستلزم التخفيف من الألم والمعاناة.

وثمة نظرية في باب الإيمان، هي أنّ الإيمان اعتقاد بقضية معينة بشرط أننا لا نملك دليلاً لصالح تلك القضية أو العقيدة أو لضعها، وبعبارة أخرى: لا يمكننا إثبات تلك القضية بشكل حاسم ولا إثبات نقيضها، فقضية (أ = ب) مثلاً لا تملك دليلاً حاسماً على صحة هذه القضية، ولا على قضية (أ لا تساوي ب) فينبغي القول بأنّ هاتين القضيتين متساويتان من جهة معرفية وابستمولوجية، فلا الدليل على هذه أقوى

من الثانية ولا العكس، الآن إذا أردت الاعتقاد بأن (أ = ب) والتي تتساوى من جهة معرفية مع نقيضها، فمثل هذا الاعتقاد يطلق عليه لدى البعض إيمان، فإذا كان المراد من الإيمان هو هذا المعنى فأرى أنّ مثل هذا الإيمان لا يقلل من الألم، فمجرد الإيمان بقضية معينة لا يمكن إثباتها ولا إثبات نقيضها عقلاً، لا يؤثر في تخفيف الألم ولا تقليل المعاناة للإنسان.

أما لو كان الإيمان بالمعنى الثاني، أي الإيمان بقضايا وردت في نصوص الأديان والمذاهب على إمتداد التاريخ، ففي هذه الصورة ينبغي القول بأنّ هذه القضايا من شأنها تقليل الألم والمعاناة، وبما أنّها تؤثر هذا الأثر فإنّ أفراد البشر على رغم جميع تشكيكاتهم في باب الدين فإنهم لا يتخلون عن اعتقادهم بالدين، لأنّ الإنسان يحصل على السكينة من هذه الطريقة ويعيش الأمل والبهجة، وفي ذات الوقت ينبغي الالتفات إلى أنّ مجرد تخفيف العقيدة

للألم والمعاناة لا يعني أن هذه العقيدة مطابقة للواقع.

إنّ مطابقة وعدم مطابقة قضية معينة هو أمر منطقي ويترتب على الاعتقاد بها آثار نفسانية، سواءً كانت تلك الآثار النفسانية من مقولة تخفيف الألم والمعاناة أو من مقولة زيادة الألم والمعاناة، ولا ينبغي الخلط بين المقام المنطقي والمقام النفساني، فمن الممكن أن تكون قضية صادقة وفي ذات الوقت تزيد من الألم والمعاناة، وقضية أخرى صادقة أيضاً تخفف من الألم والمعاناة، وكذلك لا يبعد وجود قضية كاذبة وفي ذات الوقت تخفف من الألم والمعاناة وقد توجد قضية كاذبة تزيد من حدّة الألم والمعاناة أيضاً، فكل هذه الصور الأربعة متصورة ومحتملة، وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نحكم على قضية بأنها صادقة بمجرد أنّها تخفف من حدّة الألم والمعاناة، فصدق القضية منطقاً يجب أن تبحث في مقام خاص، وأما آثارها ونتائجها النفسية فتبحث في مقام آخر.

س / على ضوء ذلك فالإنسان الذي يتحرك في خط الإيمان، لا ينبغي أن يعيش الأمل بالسكينة والراحة، أمّا قولكم: إنّ الكثير من حالات التخفيف من الألم إذا كانت وهمية وغير مطابقة للواقع فذلك من شأنه أن يثير في الإنسان حالات من القلق والخوف وتسلب منه السكينة، فثمة قصة معروفة في هذا المجال وربّما سمعتم بها، وهي لو فرضنا أنّكم وجماعة من الأصدقاء دعيتم لضيافة أحد الأثرياء في بستانه، وبعد الانتهاء من تناول طعام العشاء أقترح أحد أصدقائكم أن تقوموا بمراهنة على أربعين دولاراً، بشرط أنّك تستطيع القفز في المسبح الموجود في ذلك البستان وفي ذلك الفضاء المظلم، فإن لم تقفز فيجب عليك أن تدفع أربعين دولاراً، وأنت تعلم بأنك ماهر في القفز والسباحة، ولذلك تتقدم وتقف على منصة القفز ويجتمع الضيوف من ورائك وتتعالى أصواتهم بأنك «تخاف ولا تقفز» وفي ذلك الوقت تتبادر إلى ذهنك فكرة مخيفة

وهو أنه ربّما كان المسبح خالياً من الماء وأنت تعلم أنّ صاحب البستان يخليه من الماء في الشتاء وربّما لم يملأه بالماء والجو مظلم ولا تستطيع أن ترى شيئاً في المسبح، فإذا لم تقفز إلى المسبح فسوف يسخر منك الضيوف، ومن جهة أخرى لا تملك أربعين دولار لتدفعها لصديقك، والآن ماذا ينبغي أن تصنع، هذه القصة تعكس بوضوح حالات القلق المقتترنة بحالات الإيمان «إيمانك بقدرتك على القفز والسباحة، واحتمال عدم وجود الماء في المسبح» وهكذا يستولي الخوف والقلق على مثل هذا الشخص المؤمن بقضية معينة ولكنه يحتمل عدم صدقها في الواقع الخارجي.

ج / في مقام الجواب استعرض عدّة نقاط:
الأولى: إذا تقرر أن يؤدي عدم إمكان إقامة برهان عقلي حاسم لصالح القضايا الإيمانية إلى زيادة الألم والمعاناة، فهذا يستلزم أن نعيش الألم والمعاناة من جميع القضايا الإيمانية سوى في دائرة المنطق والرياضيات التي تملك أدلة

وبراهين قاطعة وغير قابلة للنقض، لأن جميع القضايا الإيمانية تحتمل الكذب ولا يمكن إقامة دليل قاطع لصالحها، مثلاً نحن لا نملك دليلاً حاسماً لإثبات وجود الواقع الموضوعي في الخارج، ومع ذلك فإننا لا نشعر بالألم في الاعتقاد بمثل هذه القضية.

الثانية: أن الإنسان أحياناً يرى رؤيا في المنام، ويعلم أن ما يراه لا يتطابق مع الواقع، وكل رؤيا هي نوع من الأوهام والهديانات، ولكن بما أنه لا يلتفت إلى أنه يعيش حالات الرؤيا والوهم، فربما يشعر بزيادة الفرح أو قلته من تلك الرؤيا، وربما يشعر بالألم وزيادته أو قلته، وهكذا الحال الإنسان في حالات اليقظة، فالناس يتصورون أن الكثير من معتقداتهم مطابقة للواقع ولا يحتملون كذبها، ومن هذه الجهة يشعرون بالتقليل من ألمهم ومعاناتهم، والشخص الذي لا يجد تخفيفاً لألمه من معتقداته فهو الشخص الذي ينظر إلى معتقداته لا من موقع العامل، بل من موقع الناظر، ويقول: إن

هذه العقيدة ربّما تكون كاذبة، ويحتمل أنّها غير مطابقة للواقع، وإذا كانت كاذبة فإنني مسكين وأعيش في وهم، ولكن غالبية الناس لا يواجهون معتقداتهم من موقع الناظر، أي أنّهم لا يشككون في صدق معتقداتهم، ومن هذه الجهة تساهم هذه المعتقدات من التخفيف من معاناتهم.

س / هل هذا يعني أنّ الأشخاص الذين يتعاملون مع معتقداتهم من موقع الناظر لا يعيشون أبداً السكينة والراحة؟

ج / كلاً، هؤلاء لا يجدون الراحة والسكينة أبداً، فالإنسان مادام لا يملك رؤية فوقية لمعتقداته فإنّه يعيش السكينة والهدوء، وبعبارة أخرى السكينة الناشئة من الحماسة غير قليلة، وكذلك السكينة الحاصلة من الجهالة كثيرة أيضاً، فالإنسان عندما يطرد عن نفسه الحماسة والجهالة، فإنّه يفقد الكثير من سكينته وراحته ولا ينبغي الشك بهذه الحقيقة، وهذا يعتمد على مطلوبك؟ مرّة تقول إنني أريد الحصول على الهدوء والاستقرار ولو

كان بقيمة أن أعيش الجهل والحمق، ومرة تقول أنا لا أريد أن أكون جاهلاً وأحمقاً حتى لو فقدت راحتي وهدوئي، فهذا الأمر مرتبط بك وبإرادتك.

ولكن أصل الموضوع غير اختياري أبداً، فنحن لسنا أمام انتخاب واعي، نحن نتحدث عن فضاء يعيش فيه الإنسان، وفي هذا الفضاء تتدخل الكثير من العناصر النفسانية ونمط الشخصية في هذا الأمر، فبعض الناس تكون لهم الحقيقة مهمة جداً، حتى لو كانت على حساب استقرارهم وراحتهم، هذا هو نمط معين من الشخصية النفسانية، وثمة نمط آخر لا يهتم بتحصيل الحقيقة، هؤلاء يطمعون في تحصيل الراحة والسكينة ولو من خلال الأوهام.

س / قلت مرة أن حقيقة الإيمان الديني عبارة عن الوثبة غير المستقرة للعثور على الاستقرار، وفي بحث الإيمان تحدثتم عن موضوع الاعتقاد وقلت إن الشخص المعتقد يتحرك لطلب الأمر الثابت والمستقر، وينتهي به الأمر إلى عدم الاستقرار وعدم السكينة، والظاهر

أنّ هذا الكلام يتنافى مع كلامكم الأخير،
فأنتم الآن تتحدّثون عن اجتماع الحمق
والجهل مع الهدوء والسكينة وأنّ السير
نحو الحقيقة يقترن مع فقدان الهدوء
والسكينة.

ج / الكلام في هاتين المسألتين يقع في
مقامين، أحدهما نتحدّث فيه عن النتيجة
والأثر النفساني المترتب على الاعتقاد
بعقيدة معينة، وفي هذا المقام قلت إنّ
الاعتقاد ببعض القضايا يستدعي تخفيف
الألم والمعاناة، ولكن هناك مقاماً آخر،
لا يبحث فيه عن هذه النتيجة النفسانية
المترتبة على الاعتقاد بقضية معينة، بل
يترتب عليها أثر نفساني آخر، فيما لو
كنت أخشى المس بالقضايا مورد اعتقادي،
وبينهما فرق شاسع، فتارة نقول إنّني
أؤمن بمقولة «الحياة بعد الموت» ويترتب
على هذه العقيدة آثار نفسانية، فربّما
يكتسب الشخص بهذه العقيدة نوعاً من
السكينة والهدوء الروحي، ولكن أحياناً
 نجد أن هذا الشخص، مضافاً إلى أنّه يتوحي
نيل السكينة من هذه المسألة فإنّه لا

يتحرك اطلاقاً على صعيد نقد هذه القضية وغربلتها، وفي هذه الصورة فإنّ سهام النقد لهذه القضية تسلب منه السكينة والراحة، لأنّه لا يريد المساس بتركيبة هذه القضية، فعندما يرى أنّ الفلاسفة بأجمعهم يتحدثون في هذه المسألة من مواقع النقد، فهذا من شأنه سلب راحته وطمأنينته، إذن فالآثار النفسانية المترتبة على الاعتقاد بهذه القضية في الصورة الأولى تختلف عن تلك الآثار النفسانية في الثانية، وهناك كنت أبحث عن النقطة الثانية، والآن أتحدّث فيما يتصل بالنقطة الأولى، إذن فلو أردتم الراحة والهدوء يجب عليكم الإيمان بتلك القضايا، ولكن في ذات الوقت لا ينبغي أن تتوقعوا سلامة هذه القضايا من النقد.

س / كما نعلم أنّ مسألة الإيمان تقترن مع الشك، فلو أنّ الإنسان في هذا المجال لم يتمكن من تحصيل الاستقرار، كما لو كان في مقام الناظر للعقائد، كما أشرتم إليه آنفاً، فلا يستطيع تحصيل الهدوء والسكينة، فهل توجد

ضمانات على أنه يحصل على الهدوء
والسكينة في العالم الآخر؟ طبعاً أعلم
أنّ الجواب عن هذا السؤال غير قابل
للإثبات أو النفي العقلاني، فقط أريد
فهم موقفكم الشخصي من هذه المسألة؟

ج / إذا أردت تقرير موقفي، ينبغي
ترتيب هذه المسألة في ثلاث فقرات:

الأولى: إذا لم يحصل الإنسان في هذه
الدنيا على السكينة، فأعتقد لو كانت
هناك حياة بعد الموت، فمثل هذا الشخص لا
يجد السكينة هناك أيضاً، لأنّ الحياة بعد
الموت تعتبر استمراراً طبيعياً لحياتنا
في هذه الدنيا، فنحن نعيش هناك بهذه
الحالة التي نعيشها هنا، فلو كنّا نملك
السكينة والراحة هنا، فسوف نعيشها هناك
أيضاً، وإذا كنّا نعيش الاضطراب والقلق
هنا، فسوف نعيشه هناك أيضاً، ولو كنّا
نعيش الفرح والسرور في هذه الدنيا فسوف
نعيش كذلك في الآخرة، والعكس صحيح، أنا
لا أعتقد بأنّ الإنسان سوف يتبدل إلى
موجود جديد بعد الموت، كما أنّك تستبدل
ملابسك بملابس جديدة، فإنّ عقائدك

واحساساتك وعواطفك لا تتبدل معها، وعلى ضوء ذلك فإذا كنا نعيش في هذا الدنيا السكينة والهدوء فكذلك حالتنا في ذلك العالم، ويمكن أن نستشهد بآية من القرآن الكريم حيث يقول: (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا)^(١)، وهذا يعني أنّ الإنسان إذا كان في هذه الحياة مفتوح العينين فهو في الآخرة كذلك أيضاً، وعلى هذا الأساس فالحياة بعد الموت ليست سوى انعكاس للحالة النفسانية لنا في هذه الدنيا.

الثانية: لا ترتبط بمعرفة أنّ الإنسان يحصل على السكينة في هذه الدنيا وتبعاً لذلك يحصل على السكينة في الآخرة موقعه من الدنيا، بل بمعرفة موقفه من ذاته، فالكثير من الأمور لم يكن يعلم بها الصالحون في الماضي ولكن ذلك لم يشكل عائقاً أمامهم من تحقيق السكينة والطمأنينة في هذه الدنيا، مثلاً بوذا لم يكن يعرف الرياضيات ولا الفيزياء والكيمياء، ومن هذه الجهة لم يكن يعرف

١- سورة الإسراء، الآية ٧٢.

الجواب عن الكثير من الأسئلة، ولكن ذلك لم يسلب منه هدوءه وسكينته، لماذا؟ لأنه ليس من الضروري للحصول على السكينة معرفة الأجوبة عن جميع الأسئلة في هذا العالم، وليس من الضروري أن نتخذ موقفاً في جميع الموارد، فالمعرفة أو عدم المعرفة لا يسلبان السكينة من الإنسان.

الثالثة: إنَّ السكينة تتحقق في ظلَّ الجواب عن هذا السؤال: هل أنَّ هذا الشخص ملتزم بالواجبات والمسؤوليات التي أخذها على عاتقه أو غير ملتزم؟ إذا كنت ملتزماً بواجباتي، فسوف أشعر بالراحة والسكينة وربما لا تكون لدي معرفة فيما يتصل بعالم الطبيعة أو ما وراء الطبيعة، فالاستقرار النفسي يدور مدار رعاية الالتزامات التي نضعها على أنفسنا، فإذا التزمت مع نفسي بأن أسير في طلب الحقيقة والخير والعشق دائماً، ولكنني شعرت أنني ارتكبت عملاً مخالفاً للحقيقة والخير والعشق والعدالة، فهذا من شأنه سلب راحتي واستقرارتي، ومن هذه الجهة أعتقد أنَّ حالة السكينة والهدوء لا تحصل

من خارج ذواتنا، فالهدوء النفساني إنّما يتحقق في قرارة نفسك فيما لو كنت ملتزماً بواجباتك، وحتى لو كان هذا الشخص شاكاً بالنسبة لجميع المسائل فهو يعيش حالة السكينة والاستقرار أيضاً.

س / قلت إن طلب الحقيقة على سبيل المثال من شأنه جلب الهدوء والسكينة للإنسان، ولكنني أرجع خطوة أخرى للوراء وأطرح سؤالاً آخر: إذا شك الإنسان في طريق يظن أنه يوصله إلى الحقيقة، وتولد من هذا الشك أنني على رغم نيتي الصادقة فإنني لا أسلك طريق الحقيقة، ففي هذه الصورة ربّما يفقد هذا الشخص الهدوء والاستقرار، قبل أن يستطيع العثور على قاعدة لفكره، وهذا يعني هو أنني على الرغم من نيتي الصادقة في طلب الحقيقة ولكن ربّما أتحرك في طريق خاطيء من هذه الجهة وأقع مغبوناً في نهاية الأمر.

ج / أنتم تنظرون إلى الحقيقة بوصفها منتوجاً، وأنا أنظر إليها بوصفها ظاهرة، فلو قال أحد أن الحقيقة تعني «أ = ب»

أو أي قضية أخرى يعتقد بها الإنسان بأنها حقيقة الوجود، ثم يعلن عن التزامه بهذه الحقيقة، ففي هذه الصورة يبرز هذا السؤال التي طرحتموه، فربما تعتقد مع نفسك أنّ هذه القضية تمثل إحدى حقائق عالم الوجود، وربما ليست بحقيقة وأنّها جهل مركب أو وهم، هذه كلها في صورة ما إذا نظرنا للحقيقة بوصفها منتوجاً ومعطى وأنّ طلب الحقيقة هو التمسك بهذه القضايا، أمّا لو نظرنا للحقيقة بوصفها ظاهرة، أي أنّ طلب الحقيقة يعني البحث والحركة في خط الحقيقة والاقتراب منها، ففي هذه الصورة لا يبرز أمامنا هذا السؤال، وبدوري أعترف أنّ الكثير من القضايا التي أعتقد بها الآن ربما تكون خاطئة ولكنني لا أتمسك والتصق عاطفياً بها، فأنا متمسك من موقع الانشداد العاطفي بغاية تسمى الحقيقة، لا أنني متمسك بأية قضية معرفية أخرى.

س / ولكن لماذا جعل الله ستاراً وحجاباً من الغموض والابهام على جميع الأسئلة

أمامنا ونشر الحيرة بين الناس وجعلهم يعيشون الألم الناشيء من هذا الالتباس، وأخيراً ربّما يتحرك الإنسان في طلب الحقيقة ولكنه لا يحصل على الهدوء النسبي، ألا تتقاطع العقيدة الدينية التي تقرر أنّ الله تعالى يقول لنا: إذا تقدمتم إليّ بخطوة فسأتقدم نحوكم بمئة أو ألف خطوة، مع هذه المقولة؟ هل من العدل أن تقترن حركة الإنسان في حياته بالعبث وعدم التوصل إلى نتيجة؟

ج / من أين تعلم أنّ الإنسان الذي يسعى طيلة عمره في طريق الحقيقة لا يصل إليها في نهاية المطاف؟ وما هي علامة في عدم التوصل إلى نتيجة أو التوصل إلى الله؟ يقول أحد عرفاء الشرق: ما هو في نظركم أشبه الأشياء لله من بين ظواهر الطبيعة؟ ويقول في جوابه: إنني أعتقد أنّ أشبه الظواهر بالله ظاهرتان: أحدهما السكوت، والأخرى الهدوء، فلا شيء أشبه بالله من السكوت والهدوء، فلو أنّ الشخص سعى طيلة عمره وبجدية وصدق، ففي نظري أنّ هذا الشخص سيصل إلى السكينة والهدوء، وهذا

يعني الوصول إلى الله والاقتراب منه، هل نطلب شيئاً آخر أو علامة أخرى؟ فالهدوء أو الطمأنينة علامة على القرب من الله، هل أنّ الله له مكان خاص بحيث نقول إنّنا لم نصل إلى ذلك المكان؟ ومن هذه الجهة أعتقد أنّ طلاب الحقيقة الصادقين سيعيشون الطمأنينة وأنّ الله في الحقيقة هو هذه الحالة من الطمأنينة والاستقرار.

س / قلت في بداية البحث إنّ الأشخاص الذين يقفون في مرصد الناظر لا يحصلون على الهدوء والاستقرار، أي أنّ هؤلاء الأشخاص لا يملكون الصدق والجديّة في حركتهم، فهل أنّهم لا يستحقون الوصول إلى حالة السكينة؟ هل أنّهم ليسوا طلاب الحقيقة؟

ج / إنّ ذلك البحث كان ناظراً لخصوص القضايا العقائدية، وهذا البحث ناظر إلى خصوص الغايات، وعندما يتحرك شخص في طلب العدالة، فهذا لا يعني أنّه يعتقد بقضية معينة وبعد ذلك يعيش الهاجس في أنّ هذه القضية مطابقة للواقع أم لا؟ فالإنسان الطالب لحقيقة لا يعتقد بقضية

خاصة، ولا يعيش الهاجس في مطابقة هذه القضية للواقع، والإنسان الذي يعتقد بقضايا خاصة هو الذي يعيش القلق والتوجس.

س / تنسب إلى كي ير كجورد مقولة شغلت ذهني، يقول: «إنَّ الإنسان يجب أن يعيش القلق والاضطراب بحيث لو لم يكن له دين فلا يتردد لحظة في الانتحار» فماذا وجد كي ير كجورد في حركته الإيمانية واطروحة الدينية، بحيث منعه من الانتحار؟

ج / تارة يكون سؤالكم مختصاً بسورن كي ير كجورد، الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع عشر في الدانيمارك والجواب عن هذا السؤال يحتاج لدراسات تاريخية وينبغي عليكم الرجوع إلى أعماله وأعمال أتباعه للحصول على الجواب.

ولكن إذا كان ذكركم لكي ير كجورد من باب المثال فأقول أساساً أنّ أفراد البشر، وبالرغم من كل ما يعيشونه من ألم ومعاناة في حياتهم فإنهم يرجحون

الحياة على الموت، فما هو الشيء الذي وجدوه في حياتهم بحيث رجحوا الحياة على الموت؟ إذا طرحتم هذا السؤال، فأقول: إنّ الجواب عن هذا السؤال يختلف بعدد أفراد البشر، وفي الواقع أنّ كل فرد يعيش في حياته لسبب معين، ويرجح الحياة على الموت، وأعتقد أنّ كلام نيتشه في هذا المورد مفيد جداً، يقول نيتشه: إنّ كل شخص يعرف سبب الحياة ولماذا يعيش ويتخذ لنفسه هدفاً في حياته، يستطيع أن يؤقلم نفسه مع شتى الظروف، وأعتقد بدوري بكلام نيتشه هذا وكذلك بمقولة فيكتور كوانجل، الذي يعبر عنه بـ «العلاج المعنوي» يقول: إنّ كل إنسان يجد معنى لحياته يستطيع تطبيق نفسه مع أي حالة مهما كانت مؤسفة ومعقدة، وعندما يجد الإنسان معنى لحياته فلا تصل النوبة للانتحار، ولكن أفراد البشر ربّما يتمسكون بأمور مختلفة لخلق معنى لحياتهم.

س / جميع المتدينين قد يواجهون مثل هذه المشكلات والمصاعب في حياتهم أيضاً، فهل أنّ حياة الأنبياء، بوصفهم

قدوة للبشرية تواجه مثل هذه الحالات؟
وهل أنّ الأنبياء، على امتداد سلوكهم
المعنوي واجهوا مثل هذه الأمور
المثيرة للشك وما ترتب على ذلك من
معاناة؟

ج / لابد في هذه المسألة من التفكيك
بين أمرين: فأنا أعتقد بلزوم التمييز
بين الحالات النفسانية من الدرجة الأولى،
والحالات النفسانية من الدرجة الثانية،
مثلاً الأم التي يعيش ابنها المرض وتنتقل
من هذه المستشفى إلى تلك العيادة لعلاج
ولدها، ففي هذه المدّة لا تملك هذه الأم
الراحة والسكينة، فقلبها يخفق بالقلق
لسلامة ولدها وحياته، ومن هذه الجهة
تعيش حالات الاضطراب والقلق، وهذا القلق
هو الذي يدفعها للسعي والحركة، ومثل
هذه الأم لا تملك الهدوء في المرتبة
الأولى، ولكنها في مجموعة نشاطاتها
وحركتها لمدة أيّام تعيش الهدوء والرضا
الباطني، فهذه الأم تعيش من جهة القلق
والاضطراب، ولكنها من جهة أخرى تعيش
الهدوء والرضا بمعنى آخر من هذه

الحركة، وبعبارة أخرى أنّ حالة القلق تدفعها للحركة والنشاط وبالتالي تشعر بالرضا القلبي من هذا السعي والحركة، فهذه الأم ترضا بجملة من المصاعب لغرض حفظ سلامة ولدها، وهذا الرضا بالمصاعب لا يكتسب في المرتبة الأولى، فالجوع لا يمنح الإنسان الرضا في المرتبة الأولى، ولكنك عندما تصوم فأنت تشعر بالرضا من الدرجة الثانية، وهذا الجوع رغم أنّه مؤلم إلاّ أنّه يوصل الشخص إلى غايته، وبما أنّه يقوده إلى تلك الغاية فإنّه يمنحه الرضا والسكينة، والإنسان يواجه في حياته الكثير من الأمور التي تسبب له الألم في المرتبة الأولى، ولكنّها في المرتبة الثانية تمنح اللذة، مثلاً الرياضي قد لا يجد السكينة خلال لعبه لكرة القدم فإنّه يتعب ويتألم، ولكنّه يعيش الرضا بالنسبة لهذا الألم والتعب، وبهذا التعريف يمكن القول إنّ الأنبياء كانوا يعيشون آلام ومعاناة كثيرة في حياتهم من الدرجة الأولى، ولكن هذه الآلام والمعاناة تمنحهم الرضا في المرتبة الثانية، ومن هذه

الجهة يعيشون الطمأنينة فيما وراء ذلك الألم والقلق، ويعيشون السرور والانبساط فيما وراء الحزن والغم، وهكذا حال الأشخاص العاديين أيضاً، فإنهم قد يعيشون الألم والمعاناة في المرتبة الأولى، ولكن فيما لو كان لهذا الألم معنى وغاية فإنهم يستشعرون الرضا في المرتبة الثانية.

س / أ طرح سؤال بشكل خاص، فيما يتصل بحديثنا عن علاقة الأنبياء بالتدين وما كانوا يعيشونه من ألم وجودي، والسؤال هو: هل أن الأنبياء كانوا يتحركون في خط الإيمان كظاهرة طبيعية، أو أن إيمانهم تبدل إلى يقين وخرجوا بالتالي في حركتهم الإيمانية من أمواج ومازق هذه الحركة؟

ج / إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال بشكل دقيق فلا بد من القول إنني لا أعلم الجواب عنه، فالإنسان ما لم يصر نبياً لا يستطيع الجواب عن هذا السؤال، وكلما تحدثنا عن هذا الموضوع فهو رجم بالغيب، أنا لا أستطيع أن أفهم ماذا كانت

الحالة، ولا أعلم أنّ الأنبياء عاشوا حتى آخر حياتهم مع حالات الإيمان أو أنّ إيمانهم تبدل إلى علم أو على حدّ تعبيركم تبدل إلى يقين، لا أعلم.

س / قد يطرح هنا سؤال آخر، فيما يتصل بنتيجة التدين المصلحي والتدين الإيماني، فالمتدين المصلحي يعيش الراحة والانبساط وعدم مواجهة مشكلة في إيمانه، ولكن المتدين الإيماني يعيش في كل وجوده الحركة والنشاط والقبض والبسط في حالات الإيمان، والإنسان الذي يسلك في خط التدين الإيماني، ربّما يملك خصوصيات نفسانية وملكات شخصية بحيث لا يستطيع أن يعيش التدين المصلحي بسهولة وراحة، ولكن ما هو الفرق بين عاقبة المتدين المصلحي والمتدين الإيماني؟

ج / ما هو مرادكم من المتدين المصلحي؟
س / أي التدين الذي يرتكز أساساً على الاعتقاد بمجموعة من القضايا الدينية ويعمل بها، وهذا التدين الذي يطلق عليه البعض اسم التدين

**العقائدي، في مقابل التدين الإيماني
الذي يقترن بالشك والحركة والسعي
والصيرورة.**

ج / إذن لابدّ من تقسيم التدين إلى:
تدين عقائدي وتدين إيماني، والتدين
العقائدي في نظري يبتلي بستة أمراض،
والتدين الإيماني لا يبتلي بأي واحد
منها، فالمتدين العقائدي أولاً: يعيش
النرجسية والذاتية، الثاني: يحكم على
الأمر مسبقاً، الثالث: من أهل الجزم
والجمود، الرابع: متعصب، الخامس: لا
يملك التسامح والمداراة، السادس:
خرافي.

وهذه المشاكل الستة مثل السمن الذي
يطلى به الخشب بحيث ينفذ إلى كل مفاصل
وزوايا حياة الشخص، أمّا الشخص الذي
يعيش التدين الإيماني فلا يعيش النرجسية
بل يعيش العشق للحق، ولا يحكم مسبقاً بل
يتحدّث عن أي شيء بعد تجربته، ولا يعيش
حالة الجزمية والجمود بل يعيش الانفتاح
الذهني على العقائد الجديدة، ولا يعيش
المتعصب والالتزام بدون قيد وشرط بأي

عقيدة ، بل الالتزام المشروط وبالتالي فهو من أهل التسامح والمداراة ويقبل أن يكون للآخرين عقائد أخرى ومن حقهم أن يتحدثوا عنها كما له الحق في معتقداته ، وأخيراً فإنّ هذا الشخص يعيش العقلانية في أفكاره بعيداً عن الخرافات والموهومات.

أمّا لو كان سؤالكم كيف يتعامل الله تعالى مع هؤلاء الأشخاص؟ فأنا، وخلافاً للكثير من رجال الدين الذين يعلمون بهذه المسألة، لا أعلم كيف يتعامل الله معهم، بل أعلم فقط أن الله تعالى عالم وقادر وخير على الاطلاق، ومسلماً يختلف تعامله مع تعاملنا فيما بيننا، فالكثير من الناس يواجهون حالات الاقصاء والازدراء في دائرة تعاملنا ولكنهم مقبولون عند الله، وربما يكون بعض الناس مقبولين عندنا ولكنهم مرفوضون عند الله.

س / في الحقيقة هذا ناشيء بدوره من الجهل الذي يعيشه الإنسان، وهذا الجهل من شأنه أن يثير في نفس الإنسان، الذي يفكر في مستقبله، القلق والاضطراب.

ج / كلاً، ليس الأمر كذلك، فهذا يعود إلى سؤالكم السابق وقد نسيت الاجابة عنه، فقد سألتم: لماذا أسدل الله حجب الجهل على كل شيء، فالهندوس يقولون: إننا نعيش في عالم الـ «مايا» أي عالم التوهم، فجميع الكائنات في العالم تعيش التوهم، يقول جلال الدين الرومي:

- إنَّ هذا العالم هو عالم الغفلة

- والانتباه هو آفة هذا العالم

إذا تقرر أن يكون العالم عالم اليقظة والانتباه فإنَّ نظام هذا العالم سينهار، ولو سألت لماذا جعل الله العالم كذلك؟ فأقول: في الواقع لا أعلم جواب هذا السؤال، فالله لم يجعلنا نعيش في حالات الجهل المحض ولا أنه أعطانا خبراً واضحاً وجلياً، فجميع الناس تعيش مزيجاً من الجهل والعلم، أمّا قولك إنَّ الإنسان يعيش القلق للمستقبل، فجوابي عن هذا السؤال هو جواب «راسل» وأعتقد أنَّ كلامه يعدّ أحد أدق الكلام وأحسنه في هذه المسألة، فراسل بلغ من العمر ٩٩ سنة، وفي أواخر عمره سأله صحفية: أنت عشت طيلة العمر

تقول بأنّ الله غير موجود وتنكر الحياة بعد الموت، ولكن إذا رأيت بعد موتك أنّ الله موجود والحياة بعد الموت موجودة فماذا تصنع؟ فقال لها راسل: هل أنّ الله الذي تتحدّثين عنه عادل أم لا؟ إذا كان عادلاً فلا أواجه مشكلة، لأنني أقول له لا بدّ أن تطرح أدلة لإثبات وجودك وإثبات الحياة بعد الموت أقوى بحيث يقبلها عقلي أو يجب أن تجعل من ذهني ساذجاً وسريع التصديق، بحيث أصدق الأدلة مهما كانت ضعيفة، وعلى هذا الأساس فأنا غير مقصّر، يقول راسل: إذا كان الله عادلاً فإنّه لا يؤاخذوني، (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...)^(١)، وبما أنّه عادل ويرى أنّ وسع راسل بهذه الصورة فلا مشكلة معه، المهم أنّ يكون الإنسان صادقاً ومجدّاً في طريق طلب الحقيقة.

س / لقد تحدّثتم في مورد أنّ معايير التعامل فيما بيننا مختلفة، ففي هذه الصورة ربّما تكون العدالة الإلهية

١- سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

**مختلفة عن العدالة البشرية ومختلفة
عن فهمنا للعدالة.**

ج / إذا كان تعامل الله مع الناس مثل بعض
السادة ورجال الدين فالويل لنا، فإذا
تقرر أنّ الله يقول: بما أنّكم لم تعتقدوا
بتلك القضايا والمعتقدات المقررة في
مجلس الشورى الفلاني فيجب إلقاءكم في
جهنم فلا نجد أي لغة مشتركة مع الله.

س / أي أنّ رؤيتكم لهذه المسألة أنّ
الله عادل، بهذا المعنى الذي نفهمه من
العدالة، وأنا أقول نحن لا نملك أي
معرفة أو مقاييس للعدالة.

ج / إذا كان الله عادلاً كما نعتقد به، فمن
الطبيعي لا يؤخذ الإنسان أكثر من وسعه
وطاقته، وكلّ إنسان يسعى طيلة عمره بصدق
وجديّة فإنّه يستحق المثوبة مهما توصل
إلى نتائج.

س / إذاً تعتقدون أنّ راسل لم يكون
مغبوناً؟

ج / كلاً أبداً، وليس فقط راسل، بل كل
وإنسان يسلك في حياته من مواقع الصدق
والمثابرة فإنّه غير مغبون.

المقالة الرابعة

الديمقراطية والمعنوية

بسم الله الرحمن الرحيم

الديمقراطية والمعنوية(٢)

في هذا المحفل الذي أقيم لآحياء ذكرى
المجدد الديني الكبير المعاصر المرحوم
المهندس بازرجان أتقدم بتحيةة إكبار
وإجلال لروح لذلك الرجل الكبير، وأقدم
سلامي وتحياتي للأخوات والإخوة الأعزاء،
وأستغل هذه الفرصة للحديث عن العلاقة
بين الديمقراطية والمعنوية، التي أعتقد
بها وأؤكد عليها، وأطرح بعض النقاط
التي تتناغم مع الاطار الفكري للمرحوم
المهندس بازرجان.

الواقع أنّ الموضوع الذي أروم بحثه
وطرحه يمثل امتداداً لمحاضرات ألقيتها

١ - محاضرة مصطفى ملكيان بمناسبة الذكرى السنوية
لوفاة المهندس مهدي بازرجان - حسينية إرشاد، ٢٠٠٢،
المصدر: نشرة نامه، العدد ٢٤.

في أمكنة أخرى، فقلت في مورد إننا نشعر بالالتزام المعرفي والالتزام الأخلاقي بالنظام السياسي الديمقراطي، يعني إذا كنا نحن وعلم المعرفة، أي محض طلب الحقيقة، وأيضاً إذا كنا نحن والقيم الأخلاقية، أي محض طلب العدالة، فكلاهما - طلب الحقيقة وطلب العدالة - يقتضيان اختيار النظام السياسي الديمقراطي، وقلت هناك إننا إجمالاً في جميع الموارد التي لا يتيسر فيها إثبات رأي مقبول لدى الجميع، بمعنى أنه لا يمكننا الاستدلال لإثبات صحة أو عدم صحة موضوع معين، ففي جميع هذه الموارد التي يقال عنها بلغة معرفية أنها معتقدات أوبجكتيفية / *objectiv*، وسوبجكتيفية / *subjectiv* بالقوة، ليس أمامنا سوى آراء الناس لاتخاذ قرارات جمعية، أي أننا في جميع الموارد التي يكون القرار والرأي مبنياً على القرارات الجمعية، وكان ذلك الرأي غير قابل لإثبات العقلاني، فليس أمامنا سوى اتخاذ مبنى القرار الجماعي المقبول لدى الناس، والتسليم بهذا القرار والرأي، وهذه هي

الفلسفة الوجودية للديمقراطية والتسويغ المعرفي والأخلاقي لها، وكل نظام آخر لا يملك التسويغ والدليل، لا من الجهة الأخلاقية، ولا من الجهة المعرفية، ولكن ما أريد طرحه في هذا المجلس هو أنّ النظام الديمقراطي في ذات الوقت الذي يعد أفضل نظام سياسي للحكومة أبدعه البشر لحدّ الآن، فإنّه لا يخلو من إشكال أيضاً، وفي المقابل ينبغي القول إنّ النظام الديمقراطي هو أفضل نظام توصل إليه البشر في حياته السياسية.

إنّ جميع أرباب الفكر والنظر، والأشخاص الذين يعملون في حقل الفلسفة السياسية وكذلك الأشخاص الذين يعملون في فلسفة الحقوق وعلماء النفس الاجتماعي، يعلمون جيداً أنّ النظام الديمقراطي يتضمن سلسلة من النواقص والثغرات، وأزعم أنّ هذه النواقص والثغرات يمكن جبرانها بالنزعة المعنوية للناس الذين يقبلون بالنظام الديمقراطي، وبعبارة أخرى، إذا انفصلت الديمقراطية عن المعنوية فإنّ هذه النواقص والمعائب ستكون واردة، وإذا

اقتترنت الديمقراطية بما يسمى
بالمعنوية، ففي هذه الصورة يمكن تطهير
النظام الديمقراطي من تلك الثغرات
والنواقص المتوقعة.

ومن هذا المنطلق عندما نبحث موضوع
الديمقراطية والمعنوية، فالمسألة
المطروحة أمامنا، هي أن الديمقراطية لا
تخلو من عيوب ونواقص رغم أنها أفضل
نظام متصور للمجتمع البشري، ولكن في
ذات الوقت إذا اقتترنت مع معنوية الناس
فمن الممكن تقليل هذه العيوب والنواقص
إلى أدنى مرتبة وربما تصل إلى الصفر،
وبعبارة أخرى أن النظام الديمقراطي إذا
اعتبر شرطاً لازماً لسعادة الناس وفلاحهم،
فإنه ليس شرطاً كافياً، فالمجتمع البشري
عندما يعيش النظام الديمقراطي الواقعي
فإنه يوفر لنفسه الشرط اللازم للسعادة
والفلاح، ولكن هذا الشرط اللازم لا يعني
أنه شرط كاف، وأزعم أنه من أجل تحقيق
الشرط الكافي لهذه المسألة، أي الشرط
الكافي للسعادة والفلاح، يجب أن نعيش

النزعة المعنوية، أو المصطلح الذي سأذكره لاحقاً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إننا في ذات الوقت الذي نلتزم فيه بالديمقراطية، فإنّ هذه الديمقراطية وليدة طلب الحقيقة وطلب العدالة، وفي الوقت نفسه فإنّ هذه الديمقراطية عندما تتحقق في فضاء المجتمع، فإنّها تحتاج أيضاً إلى أبيها وأُمّها، بمعنى أنّها تحتاج للعقلانية وتحتاج أيضاً للمعنوية، وهذا النمط من التفكير يقودنا إلى رؤية أخرى وهي أنّ جميع الأشخاص الذين يقبلون بالديمقراطية بوصفها نظامياً سياسياً مثالياً، فإنّهم في الواقع يحتاجون إلى مؤسسات ديمقراطية، وعندما نطرح الديمقراطية والمعنوية فإننا في الواقع لا نحتاج فقط للمؤسسات الديمقراطية في الواقع المجتمعي، بل نحتاج إلى الجانب «الخفي» من الديمقراطية، أي لا بدّ أن نعيش الديمقراطية في باطننا وضمائرنا لا المؤسسات الخارجية فقط، فباطننا ونفوسنا وضمائرنا يجب أن تكون نفوس

وضمائر ديمقراطية، فالمؤسسة الديمقراطية تعني مؤسسة أخلاقية، وتعني مؤسسة معنوية، والأشخاص الذين يعيشون في باطنهم الديمقراطية يعني أنهم يشعرون في باطنهم بالمحبة والموودة للناس، ومن هذه الجهة نحن نحتاج إلى دراسة مضمون كلا الأمرين والحديث بشكل مختلف عن الديمقراطية والمعنوية.

وبهذه الرؤية أ طرح بعض النقاط التي تمثل، بالإضافة إلى كونها شرطاً لازماً للنظام الديمقراطي، شرطاً كافياً لتحقيق الفلاح والسعادة للناس، وهذه النقاط كلها تدور حول محور الأمور المعنوية، والمراد من المعنوية هنا أننا نحتاج إلى سلسلة من الرياضات الباطنية، فبالإضافة إلى وجود مؤسسات الديمقراطية في مجتمعنا يجب أن توجد في باطننا سلسلة من الرياضات الأخلاقية والمعنوية، فلو كانت جميع المؤسسات ديمقراطية ولكننا لم نتحول في باطننا بالكيفية التي سأطرحها ولم نقبل في ذاتنا بهذه المتغيرات، فإننا لا نستطيع أولاً: أن

نقيم مؤسسات ديمقراطية بالمعنى الواقعي للكلمة، وثانياً: لا نستطيع مشاهدة بقاء ودوام هذه المؤسسات الديمقراطية، وهنا أستعرض هذه النقاط بالوقت المتاح لي:

النقطة الأولى، التي نحتاجها تماماً في النظام الديمقراطي، هي أن الناس في ظلّ هذا النظام لا ينبغي أن يتصوروا أنّهم يؤدون وظيفتهم الخيرة بالنسبة لحق المجتمع وسائر المواطنين من خلال الأدلاء بأصواتهم والمشاركة في الانتخابات فقط، في الواقع أنّ هذا التوهم متوفّر في أذهان الكثير من الناس وهو أننا عندما ندلي بأصواتنا في انتخابات مجلس الشورى «البرلمان» أو انتخابات رئاسة الجمهورية أو الانتخابات المماثلة، فإننا في الواقع أدينا وظيفتنا في مقابل المواطنين، وبالتالي أوكلنا المسؤولية إلى نواب المجلس، هذا خطأ كبير، في النظام الديمقراطي لا يتمّ أداء الواجب تجاه المواطنين من خلال الاشتراك في الانتخابات فقط، بل مضافاً إلى ذلك يجب أن أعيش هاجس الناس في المجتمع

وحالاتهم وكيفية معيشتهم، فلا يكفي القول بأنني أديت واجبي في الإدلاء بصوتي وبعد ذلك يجب على نواب المجلس أداء مسؤوليتهم فيما يتصل بسن القوانين والمقررات أو عمل المسؤولين في الجهاز التنفيذي، وهذا النقص موجود في النظم الديمقراطية والغربية المعاصرة، فنحن لا نستطيع، بمجرد التصويت، إبراز شفتنا ومحبتنا الباطنية لحال المواطنين في المجتمع ونكتفي بهذا المقدار ونحوّل المسؤولية إلى عهدة المسؤولين، وهذه النقطة في غاية الأهمية، فالاهتمام بجميع الشؤون، وليس فقط في المسائل الخاصة، هي وظيفة الإنسان المعنوي وتمثّل نوعاً من حبّ الخير للناس، وطبعاً يستلزم أن يعيش الإنسان نوعاً من الشفقة العامة.

ويمكن بيان هذا الموضوع بلغة أخرى، فنحن في النظام الديمقراطي لا ينبغي أن نهتم بأنفسنا وزوجاتنا وأبنائنا من الذين نتحمل المسؤولية المباشرة عنه، بل ينبغي توسيع دائرة المحبة في النظام الديمقراطي أكثر فأكثر، أمّا القول بأنّ

واجبي يتمثل فقط في المسائل الفردية والعائلية فهذا مخالف للأخلاق والمعنوية، إنَّ توسعة دائرة المحبّة لتستوعب أفراداً أبعد من ذلك هي وظيفة أي إنسان أخلاقي ومعنوي.

النقطة الثانية، التي ينبغي غرسها في ذواتنا وباطننا، هي أن نسعى لتقليص النزعة الطفولية في ذواتنا، وأقصد بالنزعة الطفولية، التفكير بالمصالح الفورية والآنية، وعدم التفكير بالمصالح والمنافع على المدى الطويل، وعلى حدّ تعبير علماء النفس أنّ الشخص في هذه الحالة يفقد الاحساس بالمقارنة وإيجاد النسبة، يقول علماء النفس أنّ الأطفال لا يملكون شيئاً يسمى بإيجاد النسبة. فالأطفال لا يملكون القدرة على إيجاد النسبة بين الأمور بشكل صحيح، ولا يستطيعون تشخيص المهم والأهم، فيرجحون النفع الصغير على النفع الأكبر، ولا يمكنهم إيجاد نسبة بين النفع الصغير والكبير، فينبغي علينا إيجاد وتوطيد هذا الحس بإيجاد حالة النسبة

والمقارنة، وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نتحرك في النظام الديمقراطي وراء المنافع الآنية والفورية العاجلة ونسيان المنافع الأكبر، فأحياناً يتوجب علينا التضحية بالمنافع الآنية والعاجلة لصالح المنافع الأكبر على المدى البعيد، يجب على الناس وكذلك على نواب المجلس مراعاة هذه النقطة وترشيدها في ذواتهم وهي أن يعيشوا دوماً المقارنة وإيجاد النسبة بين السيء والأسوء وبين الحسن والأحسن، وبين المنافع الآنية والعاجلة والمنافع الآجلة والبعيدة المدى، والأشخاص الذين لا يملكون هذه الحالة الأخلاقية الباطنية يوقعون أنفسهم وكذلك نوابهم بهذه المتاهة وينظرون إلى المنافع الآنية ويغفلون عن المسائل البعيدة المدى.

النقطة الثالثة، التي ينبغي علينا غرسها في ذواتنا هي التحرر الفكري، فجميع الأفراد في النظام الديمقراطي يجب أن يربوا أنفسهم على أجواء الحرية الفكرية بشكل تدريجي، فحرية الفكر تمنع

وقوع الكثير من الآفات التي نشاهدها في
النظم الديمقراطية، فربّما يحدث في
النظام الديمقراطي غسيل للأدمغة وغرس
تصديقات ومعتقدات زائفة بأساليب
ديمقراطية تماماً، وبالتالي يعيش الناس
بعقائد خاطئة، وتصورات موهومة وخرافية،
فبالإمكان غرس مثل هذه العقائد
والتصورات في أدمغة الناس من خلال أجهزة
الارتباطات الجمعية، وبمنهج ديمقراطي،
فمجرد أن تكون المناهج ديمقراطية فإنّ
ذلك لا يضمن أن تكون التصديقات
والمعتقدات صحيحة، وإنّما نستطيع
الحيلولة دون عملية غسيل الأدمغة ولا
نكون مجرد تابعين مستسلمين لما يلقي
إلينا، فيما لو إمتلكنا حرية الفكر
وزرعنا هذه الحالة في أنفسنا، وحرية
الفكر هذه تحول دون غسيل الأدمغة أو غرس
التصديقات الخاطئة في أذهان الناس،
مضافاً إلى أنّها تحول دون إيجاد التزام
أخلاقي معين بالنسبة للأشخاص الذين لا
يستحقون مثل هذا الالتزام من قبلنا،

وكذلك تحول دون وقوعنا في أسر حالات التقليد لمن لا يستحقون تقليدهم .
في النظام الديمقراطي، رغم أنّ الغالبية هي الأساس للقرارات، ولكنها لا تستدعي أن يكون رأي الغالبية على حق، إنّ اتخاذ رأي الغالبية أساساً للقرارات، بسبب أنّه لا يوجد طريق أفضل من ذلك لاتخاذ القرارات الجمعية، ونحن لا ينبغي أن نتلون بلون الجماعة وننصره بالجو العام بحيث نغدو ظلماً باهتاً للجماعة ونتصور أنّ ذلك يملك قيمة إيجابية، فالأشخاص الذين لا يملكون حرية الفكر يشعرون بنوع من التماهي والتماشي مع أفكار العامة ويعدّون التلون بلون الجماعة فضيلة، إنّ الطريق الوحيد لمنع تزريق المعلومات الخاطئة في أدمغة الناس أنّ يتحرك الجميع على صعيد كسب حرية الفكر، وحرية الفكر تعني فقط أن يتحرك الإنسان في مقام العمل على أساس فهمه وتشخيصه، ويقبل أو يرفض الآراء، وعندما تضعف هذه الحالة في أفراد المجتمع فسوف تتبدل النظم الديمقراطية

تدرجياً إلى نظم يحكمها أفراد قلائل يتولون تزريق أفكارهم في أذهان الناس ويتحدثون بالنيابة عن الناس، وهكذا نسقط في الدور الذي أردنا الهروب منه، وتنكشف سواة النظام الاستبدادي، وذلك أن يقوم شخص واحد بتولي انتاج ثقافة الناس وتلقينهم بما يفكر به هو، فعندما يتولى بعض الأفراد صناعة الثقافة والمعلومات ويلقونها في أذهان الناس ويقولون لهم إنَّ هذه الأفكار هي مبنى حياتكم وسلوكياتكم، فمثل هذا النظام استبدادي وإن كان ديمقراطياً في الظاهر، إنَّ حرية الفكر التي ينادي بها جميع المعنويون في العالم تقول بأنكم يجب أن تعيشوا حياة أصيلة لا حياة مجازية، والحياة التي تقتبسون فيها أفكاركم من الآخرين لمجرد أن الجميع أو الغالبية من الناس يعتقدون بها، هي مخالفة للحياة الأصيلة، والمعنويون يشتركون في هذه الخصوصية، وهي أنهم يملكون نوعاً من الاعتماد على فهمهم وتشخيصهم، وعندما أتبعكم في أفكاركم والناس تتبع بعضها البعض في

الأفكار والعقائد ويغرق الجمهور في حالات الانفعال بالانخراط في حركة التيار، فمثل هذه الحالة من شأنها أن تشمل في الأفراد إرادة المواجهة ولا تنسجم مع روح المجتمع الذي يسير في خط الرقي والتقدم والإزدهار.

النقطة الرابعة، يجب غرس نوع من طلب الحقيقة في باطننا، ولا ينبغي أن نتصور أننا عندما نعيش في مجتمع ديمقراطي فإننا غير مكلفين بالحركة في خط طلب الحقيقة، إن مسيرة طلب الحقيقة في باطن الفرد تعني مجابهة التعصب للرأي ورفض حالات الذاتية والعجب، لا بد من التصدي لحالات التعصب والجزمية والجمود، وكل إنسان يطلب الحقيقة فهو أولاً يعيش بعيداً عن النرجسية، أي أنه لا يقول إن الفكر الفلاني مطابق لفكري إذاً فهو فكر صحيح ومعتبر، ومن جهة أخرى لا يعيش طالب الحقيقة حالات الجزمية والجمود، أي لا يقول إنني وصلت في هذه المسألة لهذا الرأي وبعد ذلك لا أريد سماع رأي آخر، ولا يقول إنني أبقى وفياتاً إلى ما أملكه

من آراء، يجب كسر مثل هذا الوفاء للمعتقدات والآراء، وكلنا يعيش، قليلاً أو كثيراً حالة التعصب والجزمية والانغلاق على الذات، وهذه الحالة لا تتناسب مع النظام الديمقراطي الذي يعيش فيه أفراد المجتمع الانفتاح في آفاق الحياة على مختلف الآراء والعقائد بعيداً عن كل أشكال الجزم والجمود والانكماش.

النقطة الخامسة، والتي أُعبر عنها بعدم العنف، كما يقول غاندي: إنّه لا يكفي أن نجتنب العنف في الخارج، ينبغي أن نعتقد بالقبح الأخلاقي للعنف، وعندما نعتقد بقبح العنف أخلاقياً فإننا نلتزم بأمرين: أحدهما: فيما لو أردنا اقناع الطرف المقابل برأي معين فالطريق لذلك هو الاستدلال والحوار فقط ولا يمكن سلوك طريق آخر لإقناع الطرف المقابل، وهذه نقطة مهمة جداً، والآخر، الالتزام بالصدق وعدم استخدام أساليب الخداع والمراوغة يجب أن نعلم بأنّ باب الحوار والاستدلال إذا أُوسد، فلا يبقى أمامنا سوى طريقين: أحدهما العنف والآخر الخداع، والأشخاص

الذين لا يريدون أن يصل بهم الأمر لاستخدام العنف والخداع فيجب سلوك طريق الاستدلال والحوار والصدق مع الآخرين، إن جميع الفاشيين، سواءً الفاشيين الذي تولوا السلطة في ألمانيا أو إيطاليا أو اسبانيا أو الفاشيين في البلدان الماركسية، يملكون خصوصيات مشتركة فيما بينهم، وذلك أنهم يتحركون في تواصلهم مع الناس بآلية الخداع والمكر إذا استطاعوا لذلك سبيلاً، وإلا فيستخدمون آليات العنف معهم، إذاً لا يكفي أن نقيم نظاماً ديمقراطياً في فضاء المجتمع، فإن نكون في باطننا وذواتنا من أرباب الاستدلال والحوار الباطني أهم بكثير من إقامة نظام ديمقراطي في الخارج، وفي ذات الوت نعيش في الباطن حالة الاستبداد، ونتعامل مع الآخرين العنف.

ونحن غالباً في المناقشة والحوار نستمع حسب الظاهر لكلام الطرف المقابل، فعندما تتحدث بصوت عال وأنا حسب الظاهر أتخذ جانب السكوت والاستماع، ولكنني أتوفر في باطني على أجوبة لكلامك فإنني في هذا

الحال لا أصغي لك، وعندما تتحدّث وأنا ألتزم السكوت، فلا ينبغي أن يكون سكوتي باللسان فقط بل نوع من السكوت الذهني، وليس السكوت الذهني فقط بل نوع من السكوت النفساني، وفي هذه الصورة فقط يمكنني أن أصغي لكلامك لأستطيع فهمه جدّاً، وإلاّ فعندما تتكلّم وأنا أتحدّث مع نفسي في الباطن وأتهدى للهجوم وطرح الأجوبة عن أسئلتك وانتقاداتك، فنحن لسنا في حوار، بل نقوم بعملية تبديل المواقع، فتارة تتحدّث بصوت عال وأنا بصوت منخفض، ثم يتبدل الموقع فأتحدّث أنا بصوت عال وأنت بصوت منخفض، والحوار إنّما يتحقق فيما إذا تحدّث كل من الطرفين بالمعنى الواقعي للكلمة، والآخر يسكت بالمعنى الواقعي للكلمة.

النقطة السادسة، المهمة جدّاً، هي أنّه
يجب علينا أداء واجباتنا ومسؤولياتنا بأفضل وجه، وتسليط عدسة الرقابة على أنفسنا قبل الآخرين، ففي النظام الديمقراطي لا يصح أن نسلط الأضواء على الآخرين فقط لنرى هل أنّهم عملوا

بمسؤولياتهم وأدوا واجباتهم أم لا، دون أن نسلط الضوء على أنفسنا وهل أننا أدينا ما علينا من واجبات ومسؤوليات بشكل جيد؟ إن المشكلة الكبيرة التي نعيشها تتمثل في أنّ الشخص الذي يتولى مسؤولية معينة، بدلاً من مراقبة نفسه والتدبر في أنّه هل قام بواجباته بشكل جيد أم لا، فإنّه ينظر إلى الآخرين وإلى أعمالهم هل أدوا أعمالهم بشكل جيد أم لا؟ يجب أن نتعلم أنّ المجتمع بالمعنى الواقعي للكلمة ليس سوى أفراد البشر ولا يملك هوية أخرى غير هؤلاء الأفراد، وهذا يعني أنّه لا ينبغي أن يهمل الأفراد أعمالهم ونتوقع بعد ذلك أن تسير الأمور في المجتمع على ما يرام، يجب أن نتعلم أنّ المجتمع ليس سوى مجموعة الأفراد، وإذا حصر الأفراد في هذا المجتمع اهتمامهم بالنظر إلى أعمال الآخرين ولم يتساءلوا من أنفسهم هل أديت واجبي والمسؤولية الملقاة عليّ أم لا، فإنّ مثل المجتمع لا يصل إلى نتيجة مطلوبة، وهذه النقطة تقودنا إلى النقطة التالية.

النقطة السابعة، أنّ أفراد المجتمع الديمقراطي يجب أن يملكوا حالة الرقابة الباطنية على أنفسهم، فالمجتمع يحتاج دوماً إلى أفراد الشرطة، وأفراد الشرطة بدورهم يحتاجون من يراقبهم ويراقب أعمالهم، وهؤلاء المراقبين يحتاجون إلى مراقبين لأعمالهم وهكذا دواليك، فمثل هذا المجتمع حتى لو كان ديمقراطياً في العمق، فانة لا يمثل المجتمع المطلوب والمثالي، أنّ المجتمع الديمقراطي الناجح هو الذي يعيش فيه الأفراد الرقابة على أنفسهم، ولا نكتفي فقط بالرقابة الباطنية بل نتشدد في مراقبة طباعنا وأعمالنا، وهذه المسألة تختلف عن مسألة التماهل واللامبالاة، نحن لا أريد أن نتشدد تجاه الآخرين ونتساهل بالنسبة لأنفسنا، نحن في الغالب نداري أنفسنا ونتساهل في الحكم عليها وبعكس ذلك نتشدد بالنسبة للآخرين، ولكن الصحيح عكس ذلك، فيجب أن نتشدد في التعامل مع أنفسنا ولا نغفر خطايانا وفي ذات الوقت نتسامح مع الآخرين، وهذا الأمر ليس

بالهيّن، وللأسف لا نملك مثل هذه الحالة، إنّ جميع الأشخاص الذين يتحركون على صعيد الاصلاح الاجتماعي يؤكدون في كلماتهم على ضرورة التشدد في محاسبة الذات والتسامح مع الآخرين، وهذا الشيء أعلى من مجرد الرقابة الباطنية، فالرقابة الباطنية لنا يجب أن تكون أكثر وأشد من الرقابة الخارجية.

النقطة الثامنة، التي يجب تقويتها في أنفسنا، أننا يجب علينا أن نصحح رؤيتنا عن العمل، فالمجتمعات التي يكون فيها العمل وسيلة فقط لكسب المال، فإنّ هذه المجتمعات مهما كانت ديمقراطية فإنّها لا تتحرك في خط النمو والازدهار، وقد ذكرت قبل سنتين فيما يتصل بالمسائل الاقتصادية وقلت: إننا إذا أردنا ترشيد وضعنا الاقتصادي في بلدنا فيجب الاهتمام بالتحاليم العرفانية، وقلت للأصدقاء في تلك الجلسة أنكم ربّما تتصورون أنني ساذج جداً في هذا الكلام، وسوف تقولون: كيف يمكن حل المسائل الاقتصادية الحساسة في البلد بتحاليم العرفاء، ما هي علاقة

العرفان بالاقتصاد؟ قلت هناك: ما هو مركز اهتمام في المسائل الاقتصادية؟ هل تتصورون أنّ المجتمع الذي يعيش التقدم والازدهار في مسائله الاقتصادية هو الذي يملك منابع طبيعية كثيرة، من النفط، والغاز، والنحاس، والذهب والفضة وما إلى ذلك، هل يعني ذلك قوة الاقتصاد؟ وهل يعني وجود أهل الخبرة من النخبة يتخذون مواقع المشاورة لصياغة البرامج اللازمة ويرسمون المخططات للنظام الاقتصادي؟ كل هذا لا يكفي رغم أنّ كلا هذين الأمرين ضروري في موقعه، ولكن النقطة المهمة هنا، إذا كان المجتمع يملك منابع طبيعية وفيرة وفي ذلك المجتمع يوجد خبراء ومشاورون اقتصاديون على أعلى مستويات، ولكن الناس لا يرون قيمة للعمل ويعتقدون أنّ العمل وسيلة فقط لكسب المال، فإنّ مثل هذا المجتمع لا يجد طريقه للرقى ولازدهار، إذا أردنا النجاح والازدهار فينبغي إشاعة تعاليم جلال الدين الرومي الذي يقول: الشخص الذي يأخذ مني المال ويعطني العمل فأنا أقبل

ذلك، لأنه يعتقد بوجود قيمة لعمله لا أنّ العمل مجرد وسيلة لكسب المال، مثلاً لو أعلنتم في الراديو والتلفزيون أننا في هذا الشهر ندفع حقوق الموظفين في الدوائر الحكومية، سواءً عملوا في الدوائر أم لا، فسوف نرى ما هي النسبة المئوية من الموظفين الذين يحضرون إلى دوائهم ويزاولون أعمالهم، لماذا؟ بسبب أنه يعملون في وظيفتهم ليكسبوا المال، فعندما تدفع لهم المال، فلماذا يزاولون أعمالهم؟ وهذا يعني أنّ العمل وسيلة لكسب المال، ومفهومه أنه ما لم تدفع المال فلا يتحرك الاقتصاد في طريق النمو، نحن ننظر إلى العمل على أساس أنه تكليف ينبغي اسقاطه عن عهدتنا بأية قيمة، فلو أننا حصلنا على مال بعمل أقل فسوف نرحب بذلك ونقبله، وحتى لو حصلنا على المال بدون عمل فسوف نرحب أكثر، وطبيعي أننا في مثل هذا الجو الثقافي لا نستطيع الحركة في خط الرشd والنمو، يجب علينا تلقين أنفسنا بأنّ العمل جوهر الإنسان، سواءً كان عملاً بدنياً أو ذهنياً أو روحياً،

فالعامل لا ينحصر بالعمل البدني فقط، وهذه هي جوهره الإنسان، ولو ترتب عليه نتيجة فرعية تسمى كسب المال فهو، وإذا لم يترتب عليه ذلك فيبقى العمل يملك قيمة ذاتية.

هذه النقاط الثمان يجب غرسها في أنفسنا وتحريك مفاهيمها في فضاء المجتمع وفي ثقافته الديمقراطية، ولا ينبغي أن نتصور أننا إذا عشنا رحاب النظام الديمقراطي في مجتمعنا فإننا لا نحتاج بعدها إلى هذه الأمور المعنوية.

المقالة الخامسة

نقد العنف

نقد العنف (١)

١. نحتاج لنقد العنف إلى فلسفة الفقه
صحيفة خرداد: ماذا يعني العنف؟ وما
هو العمل الذي يطلق عليه أنه عنف؟
ملكيان: وردت تعاريف مختلفة للعنف،
ومقصودي من العنف هنا أعمال القوة
البدنية وإلحاق ضرر بشخص آخر أو جرحه
أو قتله أو استخدام هذه النظرية لغرض
الوصول إلى غاية لنا.
فحتى الضرب بقصد التأديب يعد مصداقاً
للعنف، وبهذا المعنى لا يمكن القول بأن
العنف مذموم تماماً وفي جميع الموارد،
وللأسف ما نراه في هذا الأيام في بلدنا
أن بعض مشيخي العنف يتحدثون بشكل وكأن
مخالفهم من الإصلاحيين يعارضون استخدام
العنف في كافة المجالات وفي جميع

١- مقابلة وحوار مع صحيفة خرداد / خريف عام / ١٩٩٩.

الموارد، ثم يتمسكون لرد هؤلاء المخالفين بمقولات واضحة وبديهية تقريباً من قبيل إنه لو كان العنف ممنوعاً في كل أشكاله فإنّ المجتمع سيعيش الانفلات ولا يمكن إدارته، ألا ينبغي استخدام العنف مع الأشخاص الذين يعتدون على نفوس الناس وأعراضهم؟ هذه الطريقة من الكلام تتضمن مغالطة منطقية كبيرة، وهذه المغالطة تعتمد على هذه الركيزة وهي أنني عندما لا أستطيع، ابطال وردّ مدعى الطرف الآخر القوي، فأبدأ أولاً بتحويل مدعاه إلى مقولة ضعيفة وغير قابلة للدفاع، ثم أقوم بالهجوم على هذا المدعى الضعيف، ولكن من النادر جداً أن نجد بعض الأشخاص على إمتداد تاريخ السياسة والفكر السياسي يرفضون كل أشكال العنف ويقولون ببطلانه، وأعتقد أنّ العنف شرّ لابدّ منه، وكلامنا ناظر إلى الأوضاع والأحوال التي يمكن ارتكاب هذا الشرّ، وكما قلنا إنّ ارتكاب هذا الشرّ لابدّ منه، وأتصور أنّ ارتكاب هذا الشرّ إنّما يكون مباحاً في حال توفر أربعة شروط، ثلاثة منها شروط

موضوعية أو آفاقية (Objective) ، والرابع شرط ذهني أو أنفسي (Subjective) .

الشرط الأول: ينبغي قبل استخدام العنف السعي لإفهام الطرف الآخر واقناعه واقعاً، وعلى حدّ تعبير برتراند راسل يجب أولاً استخدام قوّة الاقناع والتفهم، وهذه القوّة، كما يظهر من اسمها، تهدف إلى اقناع الناس أنّ العمل الفلاني صحيح أو غير صحيح، والعملية تقوم أساساً على مبنى الاستدلال والبرهان، ومن شأنها اقناع كثير من الناس بصحة أو عدم صحة عمل معين، وبعد استخدام هذه القوّة كما ينبغي، يبقى قسم من الناس، بالرغم من استخدام هذه القوّة الاقناعية، يرفضون الإذعان ويصرّون على سلوك طريق العناد والتمرد، فيجب حينئذ استخدام قوى البواعث والمحفّزات، وهذه القوى تعمل على تشويق وترغيب الأشخاص الذين لم ينفذ معهم الطريق الأول، وبعد استخدام هذه القوى المحفّزة، يبقى بعض الناس لا يخضعون لتأثير قوى الاقناع ولا القوى المحفّزة، فهنا يمكن استخدام قوى الردع،

أي الجيش والشرطة والقوى القضائية وأمثال ذلك، وفي هذه المرحلة فقط وبعد طي المراحل السابقة تصل النوبة إلى استخدام العنف، فقبل استخدام قوى الاقناع والقوى المحفزة والمشوقة، لا يجوز لنا استخدام قوى الردع والتعامل مع الآخرين بآلية العنف.

الشرط الثاني: إنَّ استخدام العنف يجب أن يتأطر بحدود قوانين عادلة، وطبعاً هذا لا يعني أنّ العنف يجب أن يرتدي لباس القانون، بل أن يكون وفق القانون العادل لا أي قانون، وهذا الأمر يجب التأكيد عليه كثيراً، لنفترض أنّ جماعة من مؤيدي العنف وجماعات الضغط استطاعت أن تتوغل في أجهزة السلطة القضائية، ومن خلال تعاطيهم مع أعضاء مجلس النواب (السلطة التشريعية Lobbying) استطاعوا سن قوانين توافق مذاقهم ومنهجهم في استخدام العنف، هؤلاء يستطيعون بهذه الطريقة استخدام العنف بالاستناد إلى هذه القوانين ويتهمون كل من يخالفهم بأنه يخالف القوانين، وبذلك يتمّ تسويغ

العنف باسم القانون ويكون أصحاب العنف من أتباع القانون ويتحدثون لتبرير سلوكياتهم باسم القانون، ومن هذه الجهة أتحدث عن القانون العادل، وإلا فكل فئة تستطيع رفع شعار القانون وتستغله لصالحها وتفرض على الآخرين الالتزام به، وبعبارة أخرى أنّ العدالة لا تنحصر فقط بتنفيذ القوانين بل إنّ القوانين نفسها يمكن أن تكون عادلة وغير عادلة.

○ / من هو المرجع للتحقيق في عدالة

أو عدم عدالة القانون؟

● / هذا الأمر يرتبط بنظام السلطة أنّه نظام «ديني» أو «علماني»، في الحكومات المدنية وغير الدينية فالمرجع لبيان عدالة القانون أو عدم عدالته هو الفهم العرفي (Common Sense) والاجماع العام ورأي الأغلبية (Consensus)، وهذا الفهم العرفي والاجماعي العام هو الذي يعين هل أنّ العمل الفلاني يعدّ جرماً أم لا؟ وهل أنّ العقوبة تتناسب مع ذلك الجرم أم لا؟ وإذا كانت الحكومة ترى نفسها دينية، فيجب أن تكون مفروضاتها مبنية على أساس

الفقهي معتبر وبإمكانها استخراج
قوانينها من قلب النصوص الدينية
المقدسة.

○ / ولكن حتى في الحكومات المدنية
العلمانية التي تعمل على أساس العرف
ورأي الغالبية فثمة موارد يعجز فيها
الفهم العرفي عن إحراز مقدار العقوبة
المرتبة على الجرم الفلاني، ففي هذه
الموارد قد يؤدي الرجوع إلى أفراد
المجتمع إلى الفوضى والارباك، والرجوع
للسلطة التشريعية يتضمن أيضاً هذا
الخطر، وهو أنّ هذه السلطة ربّما تقع
تحت ضغوط مجاميع العنف.

● / كلامكم صحيح يعني ثمة موارد وسطية
تستلزم نوعاً من التحير في العمل، ولكن
لا ينبغي بسبب وجود هذه الموارد استغلال
هذه الحالة لتكريس وتسويغ العنف غير
العادل، أي لا ينبغي القول: نظراً لوجود
موارد برزخية ومتوسطة يعجز الفهم
العرفي عن تشخيص الأمور فيها، إذاً لا
ينبغي الرجوع فيها إلى فهم العرف.

أمّا الشرط الثالث: والذي يستخرج في الواقع من الشرط الثاني، هو أنّ العنف يجب أن يستخدم بأقل حد ممكن، ومن أجل أن نعلم مقدار هذا الحد الأقل الممكن لابدّ أن نفهم ما نتوقّعه من العنف، أي ما هي الأهداف التي نتوخاها من استخدام العنف، ومزّة أخرى أوكد أنّ العنف شرّ لابدّ منه، ومن هذه الجهة يجب الاكتفاء منه بالحد الأقل الممكن.

هذه الشروط الثلاثة المذكورة آنفاً هي شروط موضوعية أو أوبجكتفية لاستخدام العنف، أمّا الشرط الرابع فهو شرط ذهني أو سوبجكتفي وهو أنّ استخدام العنف ينبغي أن ينطلق من موقع الرحمة و الشفقة لأفراد المجتمع لا من مواقع التشفي والانتقام والعناد والخصومة، فالشخص الذي يستخدم العنف بحكم القانون العادل تجاه شخص آخر، يجب أن يعيش حالة نفسانية تجاه الطرف الآخر كحالة الأب والأم في مواقع تأديب الأولاد، فأحياناً يستخدم الوالدان أساليب العنف بالنسبة لأبنائهما وذلك من موقع شدة المحبة

والشفقة لهم، لا أنهما يريدان الانتقام من الأبناء وبنزعة التشفي من الطرف الآخر، إنَّ حالة العنف التي يقرها القانون العادل تجاه المخالفين يجب أن تنطوي على حالة نفسانية كحالة الجراح بالنسبة للمريض في غرفة العمليات، بل يجب أن يكون حاله حال الطبيب الجراح بالنسبة لأبنه المريض، وهذا الشرط الرابع قد لا يتيسر تحقيقه في كثير من الحالات، أي لا يمكن فهم الحالة الباطنية للشخص الذي يمارس العنف، ومن هذه الجهة فلا يترتب عليها ثمرة عملية حقوقية، ولكن على الأقل تنفع من جهة أخلاقية فيما يعيشه هذا الشخص مع ذاته، أي أنها تعتبر اختباراً جيداً لفهم الشخص لحالته من الناحية المعنوية، وهل أنه وحش في لباس إنسان يجري القانون أو أنه إنسان رحيم وشفيق يريد من خلال استخدام العنف اصلاح الطرف الآخر «العنف لغرض الإصلاح» أو يمنع الآخرين من تكرار ذلك العمل السيء «العنف لغرض العبرة» بناء على ما تقدّم يتبيّن عدم جواز استخدام العنف في غير

هذه الموارد التي تتوفر على هذه الشروط الأربعة.

○ / أليس من أفضل اخراج هذين القسمين من العنف أي «العنف لغرض الاصلاح والعنف لغرض العبرة» من مفهوم «العنف» تخصصاً؟

● / هذا يرتبط بمقصودك من كلمة «العنف»، فإذا كان مقصودك من العنف هو ما أقصده أنا، فهذا يدخل في دائرة العنف.

○ / مقصودكم من «العنف» استخدام القوى البدنية أو الجسمانية، وهنا نريد أن نفهم هل أن العنف يشمل الإهانة، هتك الشخصية، الكلمات البذيئة والموهنة وأمثال ذلك؟

● / قد يستخدم أحدهم كلمة «العنف» ويريد منها ما يشمل هذه الأمور، ولكن المعنى الذي أقصده من هذه الكلمة لا يشمل هذه الأمور.

○ / ولكن أحياناً تترتب على هذه الأمور آثار سيئة أكثر وأشد من تأثير استخدام القوى البدنية أو الجسمانية.

● / طبعاً هذا الصحيح، وهذا يعني أنّ الإهانة تماماً مثل العنف مذمومة وغير مقبولة، ويمكن وجود ظاهرتين مختلفتين لا تندرجان تحت عنوان واحد، وفي ذات الوقت يكون لهما حكم واحد.

○ / أحياناً يتمّ تسويغ العنف تحت عناوين من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحدود والقصاص وحكم المرتد وهذه كلها وردت في الفقه، هل أنّ هذه الأمور تسوغ واقعاً استخدام العنف في الدين؟

● / يجب الالتفات إلى: أولاً: كما ألمحنا آنفاً أنّ العنف شرّ وفي ذات الوقت لابدّ منه ولا يمكن اجتنابه، ومن هذه الجهة يمكن القول إنّّه لا أحد يرفض استخدام العنف بشكل مطلق، وهكذا الحال في الإسلام فإنّه لا يرفض استخدام العنف مائة في مائة، ولكن لا يمكن استنتاج، من تأييد وتجويز الإسلام لبعض موارد العنف، أنّ كل نوع من العنف مباح وجائز.

ثانياً: أنّ الوارد في الفقه المتعارف في حوزاتنا العلمية يحتوي على الغث

والسمين، والصحيح والسقيم، والحق والباطل، ولا أحد يستطيع منطقاً إلزامنا بقبول جميع ما أفتى به الفقهاء، فالشخص المسلم من جهة كونه مسلماً يلتزم بالكتاب والسنة المعتبرة، والذي أُعبر عنه بالإسلام رقم (١)، والفقهاء المتعارفون يتشكّل قسماً من الإسلام رقم ٢، يعني الفقه قسم وبعض الشروح والتفاسير والآراء التي طرحها الفقهاء وتمثّل رؤيتهم للإسلام، وهذه الشروح والتفاسير والآراء قد تكون صحيحة وقد تكون غير صحيحة، وبكلمة أصرح أقول: ما ذكره الفقهاء لا يعدّ وحيّاً منزلاً، فالفقهاء أنفسهم يختلفون فيما بينهم في الكثير من المسائل ويترجون آراء متضاربة، والأهم من ذلك فحتى الموارد التي يتفقون فيها بالرأي والفتوى فإنّ هذا الاتفاق لا يدلّ منطقاً على صحة رأيهم وفتواهم، هل أنّ الاجماع على رأي غير صحيح محال منطقياً؟ ولكن لا بدّ من الاعتراف بأنّ الفقه المتعارف في المؤسسة الدينية أضحى مستمسكاً جيداً وذريعة مناسبة للأشخاص

الذين يرومون تسويغ العنف وإلباسه ثوب المشروعية، ومن هذه الجهة أوصي الأشخاص الذين يريدون التحاور والمباحثة مع مشيخي العنف بأن لا يرسلوا أحكام الفقه ارسال المسلمات، بحيث إنَّ الشخص عندما يقبل جميع القبليات والمفروضات للفقه المتعارف ويقبل المناهج المتداولة ويدخل في جدال ومناقشة مع مروجي العنف، فإنَّه محكوم بالاخفاق من أول الأمر، وأعتقد أنَّه في صورة واحدة يمكن الكشف عن وهن رأي مشيخي العنف بشكل واضح، فبدلاً من البحث معهم على مستوى الفقه المتعارف، ينبغي أن يكون الحديث معهم بمرتبة أعمق من ذلك بمرتبتين: المرتبة الأولى، فلسفة الفقه، وفي هذه المرتبة نبحث في الأساس عن تلك القبليات والمفروضات ومناهج الفقه المتعارف هل أنَّها معتبرة ويمكن الدفاع عنها، أم لا؟ المرتبة الثانية، وهي أعمق من الأولى، البحث في فلسفة الدين، وفي هذه المرتبة نبحث أنَّه ماذا يمكن أن نتوقع من الدين وما هو المطلوب منه وما هي وظيفته في

واقع الحياة؟ فالشخص الذي يتصور صحة القبلية والمناهج للفقهاء المتعارف ويدخل في سجال وجدال مع مروجي العنف، فحاله حال الشخص الذي يقبل أن (أ = ب) ويقبل أيضاً أن (ب = ج) وفي ذات الوقت لا يريد الاعتراف بأن (أ = ج) ويتملص من ذلك، فإذا أردنا رفض مقولة (أ = ج) فيجب أن نناقش قضية (أ = ب) أو (ب = ج)، وأعلن بدوري عن استعدادي للمشاركة في مجالس النقاش والحوار في كلا المرتبتين، فلسفة الفقه وفلسفة الدين، من مواقع طلب الحق.

وثالثاً: إن الكثير من حالات العنف التي نشاهدها في فضاء المجتمع لا تقبل التبرير حتى في الموازين الفقهية المتعارفة، الفقه الذي يقول إن الحاكم الشرعي إذا وجد بائعاً للخمر أو اكتشف باراً أو حانة، فإمكانه أن يأمر باهراق جميع ما في الحانة من خمر واتلافه، ولكن لا يحق له كسر القناني التي تحتوي على الخمر، فأين مثل هذا الفقه واشعال

النار في مكتبة أو الهجوم على رواد
السينما وقتل الكتاب وأصحاب القلم؟^(١)
إننا نشعر بالأسف واقعاً أن بلدنا اليوم
يواجه بعض الأشخاص من مروجي العنف باسم
الشرع (أنا استخدم عبارة ترويج العنف)
وتسويغها، حتى أن جورج سورل والذي يعتبر
أكبر منظر للعنف في الغرب تحاشى قبول
وتبرير مثل هذه الأعمال، فماذا وجدتم في
إسلام المحبة من نقص وأردتم جبرانه باسم
العنف؟! وماذا يوجد في إسلام العنف من
فنون لا توجد في إسلام المحبة؟ لماذا
نعرض عن رؤية للإسلام تقول: «إذا وخزت
شوكة في قدم إنسان سواً من تركستان إلى
الشام فديته عليّ، وكذلك إذا إصابت قدم
شخص بحجر من تركستان إلى الشام فديته
عليّ، وإذا شعر شخص بالحزن في قلبه فأنا
شريكه» ولماذا لا نتمسك برؤية عن الدين
تقول: «ينبغي النفور من الذنب لا من
المنذوب؟».

١- إشارة إلى ما وقع من أحداث مؤسفة في طهران على يد
مجاميع الضغط والقشريين.

٢. التجربة الدينية

○ / ما هو الدين، وما هي الرؤى الرئيسية في تعريفه؟

● / إنَّ التعاريف المذكورة للدين يمكن تقسيمها بشكل عام وكلّي إلى قسمين: التعاريف المضمونية أو العقائدية، والتعاريف الوظيفية أو العملية، في التعاريف المضمونية أو العقائدية، فالمنهج المتبع في تعريف الدين الإسلامي مثلاً أن نتحرك لبيان أصول عقائده، وبعبارة أخرى بيان الأركان العقدية للدين الإسلامي، فيقال: «إنَّ الدين الإسلامي هو الدين الذي يعتقد بـ...» ثم يذكر المعتقدات الرئيسية لهذا الدين بشكل فهرست، إذا أردنا تعريف الدين بهذا المنهج فسوف نتحدّث عن المعتقدات لهذا الدين وقس على هذا سائر الأديان والمذاهب، وإذا كان السؤال عن التعريف المطلق للدين «لا تعريف خاص» فيطرح في جوابكم فهرست متشكل من مجموعة تعاريف الأديان المختلفة، للإسلام، والمسيحية، واليهودية، والهندوسية، والبوذية،

والتاوية، والزرذشتية، و...، ويتم اختيار العناصر المشتركة في هذه الأديان لبيان تعريف جامع، أي أن مجموعة العقائد المشتركة في هذه الأديان تصلح لتكون تعريفاً للدين بشكل عام، هذا هو المنهج المتعارف في تعريف الأديان، كلٌّ منها على إنفراد وتعريف الدين بشكل مطلق، وهو ما يطلق عليه بالتعريف المضموني (Substantial) أو العقدي (Doctrinal)، أمّا التعاريف من الطائفة الثانية أي التعاريف الوظيفية أو العملية فلا يلتفت فيها إلى مضمون و عقائد الأديان، بل إلى ما يترتب عليها من حيث العمل والنتائج، ومن هذه الجهة يطلق على هذه التعاريف بالتعاريف الوظيفية (Functional) أو العملية (Pragmatic).

أمّا رأيي في هذا المجال، والذي يركز على أدلة لا مجال لذكرها هنا، هو أن الدين غير قابل للتعريف أساساً «وعدم القابلية للتعريف لا يختص بالدين، بل الكثير من الألفاظ والمفاهيم الأخرى كذلك» ولكننا يحق لنا منطقياً عندما

يتحدّث أحد الأشخاص عن الدين أو يكتب شيئاً عنه أن نطالبه على الأقل بتوضيح مقصوده من الدين لنفهم عن أي شيء يتحدّث، وهذا من حقكم، ومن هذه الجهة لا ينبغي عليّ أن أبين مقصودي من الدين في هذه المحادثة.

إنّ مقصودي من الدين يشبه ما طرحه كيت يندل^١، بوصفه تعريفاً للدين، وهو أنّ: «الدين نظام نظري يتحدّث أولاً: عن العالم ومحدودية الإنسان وألمه ومعاناته في العالم، وثانياً: على أساس هذا التفسير للإنسان والعالم فهو يوصي بنوع من المنهج للحياة، وثالثاً: إنّ ذلك التفسير وهذه التوصية تتجلى في مجموعة من المناسك والشعائر والأعمال» ولو تمعنتم في هذا الكلام لرأيتم أنّ مقصودنا من الدين هو ما نستوحيه من وظيفة الدين العملية في تعريفه، لأنني في الواقع أرى للدين ثلاث وظائف: تفسير العالم، ومحدودية الإنسان ومعاناته، والتوصية بمنهج للحياة، وإظهار ذلك التفسير وهذه

١ . (Keith Yendell).

الوصية في تشكيلة من الشعائر والمناسك والأعمال، ولا أتطرق إلى ما هو مضمون ذلك التفسير والتوصية وما هي ماهية تلك الأعمال والمناسك.

وتعيين المقصود من الدين يمكن أن يتخذ شكلاً آخر، وأستخدم في هذا المجال مصطلحين متداولين في الطب، أي مصطلح «التشخيص» و«العلاج»، وأقول: «إنَّ الدين يتولى تشخيص المشكلة الرئيسية للإنسان ويبين طريق علاجها الدائم والمطلوب».

وهنا أيضاً لا أتحدّث عن تشخيص الدين للمشكلة الرئيسية للإنسان ما هي وبالتالي ماذا يقدم الدين من علاج لتلك المشكلة، لأنَّ هذا المعنى يختلف من دين لآخر، مثلاً يمكن القول إنَّ المشكلة الأساسية للإنسان في الأديان الإبراهيمية تتمثل في توحيد الله، ولكن بالنسبة للبودائية فثمة تشخيص آخر، وهكذا ترون أنَّ المسألة هنا ناظرة لتعريف الدين تعريفاً وظيفياً وعملياً لا تعريفاً عقائدياً ومضمونياً.

○ / كيف يمكن تحصيل المقصود من الدين أو التعريف الذي طرحتموه للدين، وبأية آلية؟ ومع الأخذ بالحسبان وجود الدين في المجتمعات البشرية، أو مع الأخذ بالحسبان التوقعات من الدين، فهل لاحظتم على إمتداد التاريخ البشري بأنّ الإسلام يتضمن مثل هذه الوظيفة العملية لجميع المسلمين، والمسيحية كذلك لجميع المسيحيين وكل دين لجميع أتباعه، أو تقول إنّ الدين يجب أن يتضمن مثل هذه الوظيفة؟

● / الحقيقة أنني توصلت إلى هذا المعنى من حالة القياس على النفس، يعني أنني رأيت نفسي منذ أن شعرت بمحدودية ذاتي الوجودية، اتجهت نحو الدين بمنهج جديد ومن موقع الوعي، ولكن بعد ذلك رأيت أنّ الكثير من علماء النفس الديني، بيّنوا هذه الوظيفة العملية للدين وذكروا هذا المنطلق النفساني لتوجه الإنسان نحو الدين.

○ / أنا لا أنكر احتمال أن يكون الأنبياء ومؤسسو الأديان شخصوا هذه الوظيفة للدين وطرحوا العلاج اللازم في توصياتهم الدينية، ولكن الحقيقة أنّ أكثر الناس لا يحسّون بهذا الألم أساساً، وبالتالي لا يرجعون للدين من أجل علاجه.

● / بالنسبة للغالبية الساحقة من الناس يجب القول بأنهم يقبلون أصل التدين بما ورثوه من الآباء كما يرثون الخصوصيات البدنية والروحية من آبائهم وأمهاتهم وأجدادهم، هذا الأمر لا يختص بالعالم القديم، فالمسألة في العالم الجديد كذلك، فأنا مسلم لأنّ أبي وأمي مسلمان، وشيوعي لأنّ أبي وأمي شيعيان، ويمكن القول إنّ العلة في استمرار هذا المنهج والطريقة للتدين تكمن في وجود حلول لمشاكل معينة في الدين في جهة من الجهات، بمعنى أنّ السر في بقاء التدين بشكل عام، والتدين بأي دين خاص، يتمثّل في وظيفة ذلك الدين وما يترتب عليه من نفع في واقع الحياة للإنسان، وعصارة

كلامي أنّ هذا العلاج والمفتاح لحل المشاكل في الدين وما يترتب عليه من معطيات ومنافع من جهة أنّه يشخص المشكلة الرئيسية للإنسان وي طرح طريق للحل وعلاج تلك المشكلة.

○ / ألا يشبه كلامكم الأخير هذا كلام الأشخاص الذين يقولون إنّ عامل الخوف لدى الإنسان هو الذي يسوقه باتجاه الدين والتدين؟

● / نعم، كلامي يشبه كلامهم، ولكنه ليس هو نفس كلامهم، بل أكثر شمولية ومع بعض التعديل، وقلت في مورد آخر: إنّ الإنسان عندما يدرك محدودياته الوجودية، ويصل إلى جدران وجوده يتجه نحو الدين، وينظر إلى عالم الغيب، تماماً مثل الشخص الذي يهرب من شيء ويدخل إلى زقاق مسدود، وعندما يصل إلى نهاية الزقاق ويفهم أنّ هذا الزقاق مسدود، فأول ردّة فعل طبيعية له أن يرفع رأسه وينظر إلى الأعلى عسى أن يجد طريقاً للنجاة، وهكذا الحال فيما نحن فيه، غاية الأمر أنني بدلاً من عنصر الخوف أتحدّث عن الاحساس بمحدودية الإنسان الوجودية، وفي ذات الوقت أشير إلى هذه

النقطة وهي أن الاعتقاد بأن الناس يتوجهون نحو الدين بسبب عنصر الخوف، فذلك لا يعني التشكيك بصدق وحقانية الدين، لأنّ علّة إقبال الناس على الدنيا شيء، وكونه حقاً وباطلاً، أو صادقاً أو كاذباً شيء آخر، وبهذه الصورة بيّنت مقصودي من الدين ولست في مقام تعريف الدين، وهذا العمل أيسر بكثير، بمعنى أنني إذا كنت في مقام تعريف الدين فسوف تثار أسئلة وعلامات استفهام أكثر.

○ / عندما بيّتم مقصودكم من الدين قلتم: إنّ الدين عبارة عن: تفسير وتوصية مع المناسك والشعائر والأعمال التي تعتبر من تجليات ذلك التفسير والتوصية، والظاهر أنّ القسم الأول من التفسير يرتبط بالمعرفة والعقيدة، والقسمان الآخران يرتبطان بالشريعة والعمل، فبرأيكم ما هو الأصل والأساس للدين من هذين الأمرين؟ وبعبارة أخرى ما هو الأقرب لجوهر الدين الأصلي، من بين ثلاث رؤى للدين: الدين المعرفي، الدين الشريعة، الدين التجربة؟

● / أعتقد أنّ غاية الدين الوصول إلى التجربة الدينية، ويمكن القول إنّ أصل الدين هو التجربة الدينية، ومن هذه الجهة فإنّ الدين بوصفه تجربة دينية يعني الحياة في ظلّ هذه التجربة والتوفّر في هذه الدنيا على تجربة دينية ونرى ونعيش الحقائق التي آمنا بها برأي العين أو بعين القلب، هذا هو الجوهر الأصلي في الدين، كما يقول القرآن: (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا)^(١)، وأعتقد أنّ الإنسان ما لم يجد شيئاً في هذه الدنيا فهو لا يجده في أي عالم آخر، والمتدين إنّما يصل إلى غايته في سيره وسلوكه فيما لو وجد في أعماق نفسه ما تحدّث عنه النبي ومؤسس الدين وآمن به، وفي نهاية المطاف يجد بالعلم الحضور في أعماق ذاته ما حصل عليه بالمعرفة الحسولية، وبعبارة أخرى أنّه يعيش التجربة ويحصل على العلم الحضور بمعتقداته، وقلت في أحد الدروس إنّ كون الإنسان متديناً ومعنوياً بالمعنى الخاص يختلف عن كلا الاصطلاحين المذكورين

١- سورة الإسراء، الآية ٧٢.

آنفأ، بعشر فوارق، وأهمها هو أن الشخص المتدين يكتسب المعارف والحقائق الدينية من خارجه وبذلك يحصل على الإيمان والاعتماد والثوق، أما الإنسان المعنوي فإن المعارف والعقائد الدينية تترشح من باطنه وأعماق نفسه، والمتدين يقول: «حدثني فلان عن فلان عن فلان...» حتى يصل مثلاً إلى النبي، والإنسان المعنوي يقول «حدثني قلبي عن ربّي» وهذا الكلام لا يعني انتقاصاً من الدين، بل فقط لبيان هذه الحقيقة، وهي وجود مرتبة ومقام فوق مقام الإيمان، وعلى أية حال فالشخص الذي يعيش التجربة الدينية فإنه يرى أن جوهر الدين وغايته تكمن في هذه التجربة، بكلمة أخرى أن التدين هنا يعتبر مقدمة لصيرورة الإنسان معنوياً.

○ / تعلمون طبعاً على امتداد التاريخ أن رؤيتكم هذه، أي رؤية التجربة الدينية، لم تكن هي الرؤية الغالبة والسائدة بل الغالب هو قراءة التدين الشرعي، أو التدين المعرفي، لو تجاوزنا هذا الموضوع فقد يثار هذا السؤال: ما هي وظيفة الدين الأساسية،

وما هي الخصوصيات الرئيسية للإنسان المتدين؟

● / بالنسبة لوظيفة الدين فقد تحدّث عنها علماء علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وعلماء المنهج الظاهراتي للدين، وبالإمكان تقسيم وظائف الدين بأشكال مختلفة، وطبقاً لما ذكره هؤلاء المحققون فإنّ قسماً من وظائف الدين تتمثّل في تحقيق الحاجات الذاتية للفرد، وقسم منها ناظر لتكامل الإنسان وتكريس القيم الأخلاقية والإنسانية في واقعه النفساني، وقسم ثالث يرتبط بمعرفة الإنسان وتفردّه، وقسم آخر يرتبط بالوظيفة الاجتماعية للدين، ولا مجال للبحث في جميع هذه الأقسام والوظائف، ولكن يبدو أنّ أهم وظيفة للدين هو ما يتعلق بالمجال الباطني للإنسان وضميره، بمعنى تأثير الدين في روحية الإنسان وشخصيته، ومع الالتفات إلى هذا المجال الباطني للإنسان فإنّه بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية: أحدها مجال العقيدة والمعرفة، الثاني: مجال الاحساسات والعواطف والذات والآلام، والثالث: مجال

الإرادة والعمل. ويمكن القول إنّ الدين يؤثر في كل هذه المجالات الثلاثة، ومرة أخرى لا نجد فرصة للحديث عن تأثير الدين في هذه المجالات الثلاثة ونكتفي هنا بالإشارة الاجمالية في مجال تأثير الدين، فأعتقد أنّ الدين في القسم الثاني، يعني في مجال الاحساسات والعواطف، يمنح الإنسان الهدوء والبهجة والأمل، وهذه الحالات والصفات الثلاث تشكّل أعمدة خيمة شخصية الإنسان وروحه، وبعبارة أخرى، هي ثلاث عناصر تتولى إعمار روح الإنسان وباطنه.

أمّا السؤال عن الخصوصيات الرئيسية للإنسان المتدين، فقبل الجواب عن هذا السؤال لا بأس بالإشارة إلى «منطلقات الدين»، و«وظائف الدين»، و«خصوصيات الإنسان المتدين»، وهي ثلاث مواضيع مستقلة ولا ينبغي الخلط بينها رغم وجود علاقة وثيقة فيما بينها.

أمّا بالنسبة لخصوصيات الإنسان المتدين، فيما أنني أرى أنّ منطلق التدين والعلّة للتوجه نحو الدين يتمثّل بالشعور بالمحدودية الوجودية للإنسان وما يعيشه

من ألم ومعاناة ناشئة من هذا الاحساس، وبالتالي أعتقد أنّ أهم خصوصية للإنسان المتدين أن يملك أكبر قدرة لتحمل الألم والمعاناة وأقل رغبة في تحميل الألم والمعاناة على الآخرين، وأساساً أعتقد أنّ أفضل تعريف للتدين (لا الدين) هو أنّ الإنسان يملك أكبر قدرة لتحمل الألم والمعاناة وأقل رغبة في تحميل الألم والمعاناة، وينبغي الالتفات إلى أنني أعبر عن تحمّل الألم والمعاناة بـ «القدرة» ومن جهة تحميل الألم والمعاناة أعبر عنه بـ «الرغبة»، وذلك عندما نريد الاجابة عن هذا السؤال: «هل أنّ حسناً أكثر تديناً أم حسين»، فيجب أن نرى أيّهما يملك قدرة أكثر على تحمل الألم والمعاناة وأقل رغبة في تحميل الألم والمعاناة على الآخرين، وكما أوضحت في مناسبات أخرى أنّ الالتزام الصادق والجاد بالاقسام الثلاثة للدين: العقيدة، والأخلاق، والعبادة، من شأنه أن يصوغ إنساناً يستطيع تحمّل الألم والمعاناة أكثر من الآخرين ويستطيع أن يجعل الإنسان

أقل رغبة في تحميل الألم والمعاناة على الآخرين.

○ / هل مقصودكم من تحمل الألم والمعاناة، التحمل المقترن بالصعوبة والشدة أو ما يكون مستساغاً ومقبولاً؟

● / سؤال جيد، فالإنسان المتدين يتحمل في الوهلة الأولى الألم والمعاناة مع مشقة ومرارة ولكنه تدريجياً يعتاد عليها ويشعر بالرضا منها، وفي مراحل تالية لا يشعر بالألم والمعاناة، ولا يخفى أن المقصود من تحمل الألم والمعاناة ليس هو تحمل الألم الممكن رفعه وإزالته، فالإنسان المتدين يستطيع إزالة مثل هذه الآلام والمعاناة، ولكن المقصود الألم والمعاناة الثابتة وغير القابلة للرفع، لأنها مرتبطة ببنية عالم الوجود وحياة الإنسان وروحه، بمعنى الألم التراجيدي، فهو يتحمل مثل هذا الألم بأفضل وجه ولست بصدد بيان أنحاء وأشكال هذا الألم، الذي يعود إلى الخصوصية التراجيدية للحياة والوجود، ولكن أصل وجود مثل هذا الألم غير قابل للشك والانكار، نسأل من البارئ تعالى أولاً: أن يمنحنا القدرة على

التشخيص الدقيق لمعرفة الآلام القابلة للزوال والآلام غير القابلة للزوال، وثانياً: أن يمنحنا قدرة الرضا بمثل هذه الآلام الثابتة والدائمة، وثالثاً: أن يمنحنا القدرة على إزالة وعلاج الآلام القابلة للزوال بأفضل وجه.

○ / ذكرت الخصوصيات الرئيسية للإنسان المتدين والسؤال هو: ما هي الخصوصيات الرئيسية للمجتمع المتدين وما هي بنظركم وجوه الفرق بين المجتمع المتدين والمجتمع العلماني وغير المتدين؟

● / إن معنى كلمة «المجتمع المتدين» ملتبسة وغامضة جداً، فهل المقصود من المجتمع المتدين المجتمع الذي يعيش أفراده في غالبية الموارد الدين الوراثي والتقليدي؟ كما هو الحال في المجتمعات الموجودة الآن، فإذا كان المقصود هو هذا المعنى فينبغي القول إن المجتمعات الشرية كلها دينية ولا يوجد مجتمع علماني وغير ديني حتى يمكن المقارنة بينهما، وإذا كان المقصود من المجتمع الديني هو المجتمع الذي يعيش

أفراده حالات التدين بوعي وعمق،
والمقصود من المجتمع العلماني هو
المجتمع الذي يعيش أفراده عدم الالتزام
النظري والعملي بالدين، فينبغي القول
إنّه لا يوجد بهذا المعنى مجتمع ديني ولا
مجتمع علماني.

الدين في عصر ما بعد الحداثة
○ / ما هي نوع الرؤية للدين كظاهرة
فيما قبل الحداثة، وما هي نوع الرؤية
له كظاهر فوق تاريخية؟

● / من الواضح تماماً أنّ جميع الأديان
العالمية الكبيرة، تنتسب من جهة عصر
ظهورها إلى ما قبل عصر الحداثة، لأنّ آخر
هذه الأديان الكبيرة أي الإسلام، ظهر ما
قبل ألف أربعمئة سنة، ومن الطبيعي أن
يتعلق بمرحلة ما قبل الحداثة، ولكن
الظاهر أنّ سؤالكم ناظر إلى كيفية
رؤيتنا للدين كظاهرة مختصة بزمان
ظهورها، ومن هذا المنطلق فرؤيتنا للدين
ترتبط بما قبل الحداثة، ومع ذلك كيف
ننظر للدين برؤية فوق تاريخية وتتعلق
بجميع الأزمنة؟ وببيان آخر، ما هي

الرؤية للدين التي تقرر أن الدين قد انتهى مفعوله، وما هي الرؤية للدين التي ترى أن الدين ليس فقط لم ينته مفعوله بل لن ينتهي مفعوله أبداً؟ فلو كان سؤالكم ناظراً إلى هذا المعنى فيمكن الإجابة عنه، أننا لو نظرنا إلى الدين من زاوية الشريعة فالدين مختص بمرحلة ما قبل الحداثة، وإذا نظرنا للدين من زاوية معرفية فإنّ قسماً من الدين يمكن أن يكون مقبولاً ومعقولاً حتى في عصر الحداثة، وإذا نظرنا للدين من زاوية التجربة الدينية فهو أمر فوق تاريخي، وفي الآونة الأخيرة طرح كيوبيت (Qupitt) رجل الدين المسيحي والمتكلم المجدد، آراءه ونظرياته في الغرب وأثارت جدلاً واسعاً وسجالاً حاداً في الأوساط العلمية، وكتب كتابه «بحر الإيمان» قبل سنة أو سنتين وأشار فيه إلى أنّ عصر ما بعد الحداثة (Postmodernism) هو عصر تفتح العرفان وازدهار التجربة الدينية.

وأطرح جواباً عن هذا السؤال بشكل آخر، وهو إنّ جميع مؤسسي الأديان والمذهب عاشوا سلسلة من التجارب الدينية

المعنوية، وبعد ذلك انتقلت إلى أذهانهم صورة مفهومية عن هذه التجارب الوجودية، وهذه الصور الذهنية المفهومية تجلت بشكل ألفاظ وكلمات على لسانهم، ومن هذه الجهة فإنّ التجارب الدينية والمعنوية لهؤلاء المؤسسين اصطحبت معها، في طريق انتقالها إلى موطن الذهن واللسان، ثقافة وفكر ذلك الزمان الذي عاشه أصحاب هذه التجارب واصطبغت بصبغتها وتأثرت بتلك الأفكار والثقافات، ولا يمكن تفسير وبيان التجارب الدينية والمعنوية والعرفانية دون أن تتلون بلون العلوم والمعارف والثقافات في عصر حضور أصحاب تلك التجارب، وبما أنّ العصر الذي كان يعيشه مؤسسو هذه الأديان والمذاهب الكبيرة يرتبط بعصر ما قبل الحداثة، فمن المؤكد أنّ النصوص المقدسة لهذه الأديان والمذاهب تصطبغت معها آثار ومعالِم تلك الأفكار والثقافات ما قبل الحداثة، ولو قصرنا النظر على الألفاظ والمفاهيم الواردة في النصوص المقدسة وجمدنا عليها ولم نلتفت إلى ما وراءها فالدين سيكون ظاهرة قديمة وقد انتهى

مفعوله أو سينتهي قريباً مفعوله، ولكن إذا نظرنا إلى ما وراء القوالب اللفظية والمفهومية وبحثنا عن التجارب الدينية والمعنوية، فيمكن القول إننا سنقف على أمر فوق تاريخي وغير قابل للزوال والاضمحلال، وطبعاً ثمة أشخاص يرون أنّ هذه التجارب الدينية والمعنوية أيضاً تقع أسرى الفكر والثقافة السائدة في ذلك العصر، ولكنني أعتقد أنّ هذا الكلام لا يخضع للتقييم الدقيق.

وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ كل دين ومذهب يملك ظاهراً (Letter) وباطناً (Spirit or Message) وله قالب ومضمون، فلو أننا قصرنا النظر فقط على الظواهر والقوالب من موقع التمسك الحرفي بالنصوص ولم نحاول التوغل إلى الباطن والمضامين، فلا شك أننا سنواجه بعض الأمور غير المقبولة للإنسان المعاصر الحداثي وما بعد الحداثي، بل في بعض الموارد غير قابلة للفهم أيضاً، ولكن إذا توغلنا إلى بواطن هذه النصوص فسوف نعثر على حقائق مقبولة، على الأقل كما أتصور للإنسان ما

قبل الحادثة وكذلك الإنسان المتجدد
والإنسان ما بعد الحادثة.

○ / أعتقد أن القبلية والمفروضة
التي تستندون إليها هي أنّ الإنسان
بشكل مطلق أو ماهية الإنسان أو ذات
البشر لا توصف بما قبل الحادثة،
والحادثة، وما بعد الحادثة، فذهن
الإنسان ولغته يقعان تحت تأثير الزمان
والمكان والأوضاع والأحوال الثقافية
والفكرية والقومية، ولكن ذات الإنسان
ليست كذلك، فالإنسان ما قبل الحادثة
وفي الحادثة وما بعد الحادثة يملك
ذاتاً وماهية نوعية واحدة، ولكن ربّما
لا يتفق البعض معكم على هذه القبلية،
ويقول: مع تبدل الزمان فذات الإنسان
تتبدل أيضاً والإنسان الحداثي يختلف في
ذاته عن الإنسان ما قبل الحادثة،
والإنسان ما بعد الحادثة يختلف عن
الإنسان الحداثي.

● / أولاً: إنّ القبلية التي تستندون
إليها في هذا السؤال تقرر أنّ كل موجود
يملك ذاتاً، ثم تسألني: من أين تقول إنّ
ذات الإنسان الحداثي هي نفس ذات الإنسان

ما قبل الحداثة، وذات الإنسان ما بعد الحداثة، فلعل هذه الذوات تتغير أيضاً، وبعبارة أخرى أنّ قبليتكم الذهنية في سؤالكم تقرر وجود ذات للأشياء، ولكني أعتقد: أنّ نظرية وجود ذوات غير صحيحة، أي أنني لا أقبل أنّ لكل كائن ذاتاً كما يرى ارسطو، هذا أولاً، وثانياً: على فرض وجود ذوات، فمع ذلك ليست القبلية الذهنية لي أنّ ذات الإنسان ما قبل الحداثة لا تختلف عن ذات الإنسان الحداثي وما بعد الحداثة، كلامي فقط ناظر إلى أنّ الإنسان في هذه المراحل الثلاثة بإمكانه أن يعيش تجارب دينية ومعنوية واحدة ومشاركة، أي أنّ حالة المواجهة المباشرة والشهودية وبدون واسطة للإنسان مع عالم الواقع لا تقع تحت تأثير المكان والزمان، والمحيط الاجتماعي والثقافي، ولكن هذه المواجهة الشهودية عندما تنتقل في ظرف الذهن وتتجسد في قوالب المفاهيم، تتأثر باللغة، وعندما ترتدي لباس اللغة والكلمات تتأثر بالأوضاع والأحوال الزمكانية.

○ / إذن فمقصودكم أنّ أفراد البشر، رغم أنّهم لا يملكون ذات واحدة ومشاركة فإنّهم يملكون خصوصيات متشابهة بحيث يتيسّر لهم تحصيل تجربة دينية ومعنوية واحدة؟

● / نعم، دقيقاً.

○ / حتى لو لم يقبل أحد برؤيتكم وتحليلكم ويقول مثلاً بالنسبة للإسلام على الأقل فإنّ القرآن الكريم لا يمثّل حصيلة تفسير وتعبير التجارب الدينية والمعنوية للنبي، بل إنّ كلماته وألفاظه وحي الإلهي وأنّ الله أراد ابلاغ هذه الألفاظ والكلمات للناس، فمثل هذا الشخص لابد أن يقبل هذه الحقيقة، وهي أنّ الله لا يستطيع ولا يريد أن يتحدّث مع العرب في ذلك الزمان بكلمات ومفاهيم لا يفهمونها أبداً، وبالتالي فإنّه يجب أن يراعي أذهان ولغة المخاطبين ليتحدّث معهم بشكل مباشر.

● / أتفق معك تماماً.

○ / ما هي النسبة بين التدين والتجديد (Modrenism)؟ وهل بالإمكان الجمع بين هذين المفهومين، أم لا؟

● / أيضاً بمقتضى منهجي المعتاد أسأل، ما هو مقصودكم من التجدد؟ لأنّ الجواب عن هذا السؤال يرتبط بشكل وثيق وتام بما هو المقصود من التجدد؟ فتارة يكون مقصودكم من التجدد الحركة التي تهدف لإثبات أنّ الدين في الحال الحاضر يملك معنى واعتباراً لحد الآن وتريد إيجاد المصالحة بين المفاهيم الإلهية التقليدية ومقتضيات العلوم والمعارف الجديدة، والتجديد بهذا المعنى يقترب كثيراً من الإلهيات الليبرالية، والظاهر أنّ هذه الرؤية تجتمع مع التدين ولا تتقاطع معها، إلاّ أن يثبت أحدهم أنّ المفاهيم الإلهية التقليدية تتعارض مع مقتضيات العلوم والمعارف الجديدة، وفي هذه الصورة يمكن أيضاً اجتماع التدين والتجدد، بشرط أن نتمكن من بيان أنّ الدين الحقيقي لا يعني بالضرورة تلك الإلهيات التقليدية.

وتارة أخرى يكون مقصودكم من التجديد، الرؤية التي تقول أنّ جميع العلوم والمعارف البشرية مهما تحوّلت وتطورت، فإنّها مؤيدة للحقائق الأساسية للدين،

ولكن هذا العلوم والمعارف تلزمنا أن نبين الحقائق الأساسية للدين بلغة تتناسب مع الأوضاع والأحوال الفكرية والثقافية المعاصرة، وهذه الرؤية بدورها لا تتقاطع مع التدين، وخاصة مع الاعتقاد بأن الحقائق الأساسية للدين دائمية وشمولية ولا يمكن ابطالها، وهذا هو الشيء الذي يرتاح له المتدينون، نعم، فمثل هذا التجدد قد يتقاطع مع التدين المتحفظ على عتبة الماضي إما بسبب التكاسل أو النفعية، ولا يرغب في أي حركة تجديدية تعيد النظر في الموروث.

وقد يكون المراد من التجدد، النظام الفكري الذي يتحرك في مقام تفسير الدين من موقع إنكار الحقيقة العينية والآفاقية للوحي وجميع عوامل ما وراء الطبيعة وما فوق الطبيعة، بالتالي يرى أن الدين مجرد نوع من القيمة الذهنية والأنفسية، (مثلاً يمنح الإنسان الهدوء والبهجة والأمل)، فيمكن القول إن التجدد بهذا المعنى لا ينسجم تماماً مع التدين.

وفي مقام العمل نرى أيضاً في العالم الإسلامي، أنّ التدين يجتمع مع التجدد بالمعنى الأول والثاني، ففي هذا العصر نرى أنّ جميع القراءات والرؤى عن الإسلام، يمكن تقسيمها بشكل عام إلى ثلاثة أقسام: الإسلام الأصولي، والإسلام التقليدي، الإسلام الحدائي، وطبعاً لا شك أنّ التجدد لا ينسجم مع الأسلام الأصولي والإسلام التقليدي، ولكن هذا لا يعني أنّ التجدد لا ينسجم مع أي قراءة ورؤية للإسلام، وقلت أكثر من مرة ومنها في مقابلة مقتضبة نشرت في مجلة كيان، وبيّنت في عملية تفكيك دقيق خصوصيات هذه القراءات الثلاث للإسلام، ومن هذه الجهة لا أرى من المناسب تفصيل الكلام في هذا الموضوع.

○ / ما هي الطرق التي من شأنها رفع التعارض بين هذه الأقسام الثلاثة في الإسلام؟

● / مادام المسلم الأصولي مصمماً أن يبقى أصولياً، ومادام المسلم التقليدي عازماً على البقاء في غمرة جموده وجزمه، ومادام المسلم الحدائي لا يرغب في التخلي عن هويته، فلا يوجد طريق

للتصالح، والطريق الوحيد لحلّ هذه التعارضات، الحوار والاستدلال والبرهان، وهذا ممكن فقط من قبل الأشخاص الذين لا يرون أنفسهم حقاً متجسداً والآخرين باطلاً متجسداً بل يرون أنفسهم والآخرين يشتركون في امتلاك الحق والباطل ومستعدين لقبول الحق فيما لو سمعوه من الطرف الآخر، وإذا شاهدوا باطلاً في معتقداتهم فهم مستعدون لنبذه وردّه.

○ / هل يمكنكم أن تقولوا لنا إن الإسلام الحالي في بلدنا الذي يتولّى السلطة السياسية، أي واحد من هذه الإسلامات الثلاث؟

● / الإسلام الذي يمثل البنية الأصلية لنظام الحكم في بلدنا في الأصل إسلام أصولي، والمطعم بشكل قليل جداً بالإسلام الحدائي والإسلام التقليدي أيضاً، ومن هنا ألفت النظر إلى هذه النقطة، أنه لا ينبغي أن نتصور أنّ الإسلام التقليدي الذي يعتقد به بعض المفكرين مثل رنه غنون (Rene Guenik) وفريتوف شووان (Frithjaf Schuon) وتيتوس بوركهارت (Titus Burckhardt) ومارتين لينجر (Lings Martin) وجى ايتون (Gai Eaton)

والسيد حسن نصر، هو نفسه الإسلام التقليدي الذي طرح منذ عقدين في بلدنا في مجال السياسة والاجتماع، فهذا الإسلام التقليدي ليس سوى نوعاً من الفقه السائد والمتداول منذ عدة قرون في حوزاتنا العلمية، والآن ظهر بشكل رؤية أصولية للإسلام .

آفات المجتمع الديني

○ / ما هي النسبة والعلاقة بين العقلانية الانتقادية والتدين؟ وهل أنّ التزام بأحكام الدين وتعاليمه ينسجم مع العقلانية الانتقادية؟

● / الظاهر أنّ العقلانية الانتقادية لا تنسجم مع الإسلام الأصولي وحتى مع الإسلام التقليدي، ولكنها تنسجم مع الإسلام الحدائوي.

○ / ما هي آفات المجتمع الديني؟

● / يمكن الإشارة إلى أهم آفات المجتمع الديني، وإلا فإنّ الآفات التي يبتلي بها المجتمع الديني، من حيث كونه دينياً، كثيرة جداً:

الآفة الأولى: اختزال الدين بالعبادات

أحد هذه الآفات هو أنّ الدين الذي يشمل ثلاثة أقسام: العقائد، الأخلاق، والعبادات، يتمّ حصره في قسم العبادات، كالصلاة والصوم والحج وأمثال ذلك، ورغم أنّه لا أحد يقول بهذه المقولة، ولكن الكثير من المتدينين يبتلون بذلك عملاً، بمعنى أنّ المتدين يعني من يهتم فقط برعاية الأحكام العبادية، وهذه الرؤية للدين مضافاً إلى أنّها تعمل على إقصاء قسمين مهمين من الدين، أي العقائد والأخلاق، ففي مورد العبادات أيضاً يعيش المتدين في وهم كبير ولا يعلم أنّ العبادات إنّما تكون لها قيمة فيما لو أفرزت نتيجتين:

أحدهما: أن تكون العبادات في خدمة الأخلاق وبقاء الإنسان أخلاقياً، أي أنّها مقدمة ووسيلة للحياة الأخلاقية للإنسان، فالقرآن الكريم يقول عن الصلاة: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...)^(١)، أي أنّك لو ارتكبت عملاً منكراً وقبيحاً فإنك في الواقع لم تصلّ، وأنك قمت بدور

١- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

الممثل في صلاتك فقط، وبالنسبة للصيام يقول: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)^(١)، أي أن الصيام واجب لغرض تحصيل التقوى، وإلا فما فائدة الجوع والعطش؟ وعلى حد قول الإمام علي (عليه السلام): «كم من قائم ليس له من قيامه إلا السهر والتعب وكم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش» ويقول القرآن أيضاً بالنسبة لمناسك الحج: (لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ...)^(٢)، يعني أن لحوم الأضاحي من الغنم والابل والبقر التي يضحى بها الحاج في مناسك الحج لا تصل أبداً إلى ساحة الألوهية، إلا فيما لو أورثت حالة التقوى لكم، وهذه التقوى هي التي تصل إلى الله وتنفعكم، والغرض أن مثل هذه الكلمات في آيات القرآن تلفت نظرنا إلى هذه الحقيقة، وهي أن العبادات يجب تقع في خدمة الأخلاق، وتدفع الإنسان للحركة في خط القيم الأخلاقية.

١- سورة البقرة، الآية ١٨٣.

٢- سورة الحج، الآية ٣٧.

الثانية: أن العبادات لها وظيفة رمزية (Symbolic) ، بمعنى أن العبادات عبارة عن إشارات رمزية إلى حالات باطنية من خلال الأعمال والأفعال الظاهرية والجوارحية، وهذا المعنى الباطني لا يتحقق إلا من خلال الأعمال البدنية، والآن لو لم تتحقق الحالة الباطنية والجوانحية المقصودة، فإنّ العمل الظاهري والبدني لا ينفع شيئاً، على سبيل المثال، عندما أراك في الشارع أو الزقاق فإنّي أرفع قبعتي احتراماً لك، فرفع القبعة هذا يعدّ عملاً رمزياً، ومعنى كونه رمزياً أنني بهذا العمل أشعر بقيمتك ولزوم احترامك ولا أستطيع أن أظهر هذا العمل إلا من خلال عمل ظاهري وبدني يتمثل في رفع قبعتي لك، ولكن إذا لم أكن أشعر في باطني بأي شيء من الاحساس بالاحترام والقيمة لك، فإنّ رفع قبعتي لك لا يتضمن أي مضمون رمزي ولا نفع فيه، نعم، فيما يتصل بالارتباط بين شخصين يمكن القول بأنّ رفع قبعتي لك في هذه الصورة، رغم أنّه لا يتضمن أي معنى رمزي، فعلى الأقل يملك نفعاً آخر، وهو أنني بهذا العمل استطعت

خداعك وكسب قلبك فربّما ينفعني ذلك في المستقبل في علاقتي معك، ولكن فيما يتصل بعلاقة الإنسان بالله وبما أنّ الله عالم بالسرائر ولا يمكن خداعه، فهذا الاحتمال منتف أيضاً، وعلى هذا الأساس فلو لم أشعر بالقيمة والخشية والمحبة والشكر وأمثال ذلك لله تعالى في نفسي، فإنّ الوضوء والصلاة والصيام والحج ستفقد أي مضمون لها في واقع الحال.

والخلاصة، مضافاً إلى خطأ اختزال الدين في العبادات، فقد نرتكب خطأ آخر أيضاً، وهو أننا ننسى الفائدة المترخاة من العبادات أيضاً، وبالتالي فإنّ العبادات بدلاً أن تكون وسيلة، ستكون هدفاً، وغاية بحدّ ذاتها، وتقودنا إلى السقوط في مهاوي السطحية والشكلية (Formalism).

الآفة الثانية: اتساع دائرة التعبّد

الآفة الأخرى تتمثل في التعبّد والانقياد الأعمى في الموارد التي لا ينبغي فيها التعبّد، ولا شك أنّ الدين لا يخلو إجمالاً من التعبّد، وكل من يلتزم بدين ومذهب يتعبّد بشخص معين أو عدّة أشخاص، إنّ آفة

المجتمع الديني هو أنّ مثل هذا التعبد الذي لابدّ منه، يمتد ويتسع تدريجياً حتى يبتلي أفراد المجتمع بالتعبد بأقوال عدّة أشخاص بعيداً عن الاستدلال والنقد والبحث والفحص، مثلاً يبتلون بنوع من عبادة رجال الدين، وهو من المصاديق البارزة للوثنية، والتعبير «عبادة رجال الدين» مقتبس من القرآن الكريم الذي يتحدث عن اليهود والنصارى في جزيرة العربية قبل أربعة عشر قرناً ويقول: **(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...)**^(١) يعني أنّهم كانوا يعبدون رجال دينهم، ومن هذه الجهة ابتلوا بنوع من الشرك، وبعض المفسرين ومنهم العلامة السيد الطباطبائي في الميزان، يقول إنّ اليهود والنصارى كانوا يتعاملون مع علماء دينهم كما يتعامل الإنسان مع الله من موقع التعبد والتسليم، ويقبلون كلامهم بدون المطالبة بالدليل والبرهان، فالقرآن يعتبرهم من المشركين وعباد رجال الدين، وبعبارة أكثر صراحة أقول: إنّ عدم التساؤل وعدم المطالبة بالدليل

١- سورة التوبة، الآية ٣١.

والبرهان في قبول كلام معين، مخالف
للفطرة السليمة للإنسان، وعلى ضوء ذلك
يجب تقليل حالات التعبد إلى أدنى قدر
ممكن، لا أننا نقوم بتوسعة مساحات
التعبد يوماً بعد آخر.

الآفة الثالثة: الرؤية للدين بوصفه محصولاً ومنتوجاً

الآفة الأخرى، أن الدين، وبدلاً من أن
يكون ظاهرة طبيعية تتغير نسبياً حتى تصل
إلى نتيجة معينة بما يقتضي العمل
والسير والسلوك المعنوي والباطني،
يتحول إلى نوع من المحصول الذي يملكه
بعض الأشخاص ويحرم منه بعض آخر، فالدين
في الواقع نوع من السفر والسير والسلوك
الباطني من عالم التراب إلى عالم
الأفلاك، ومن المدنس إلى المقدس، وفقط
الأشخاص المتدينون هم الذين يعيشون هذه
الحركة والفعالية والنشاط، والدين ليس
من قبيل هدايا المسافرين التي يعطى لبعض
الأشخاص ويحرم منها البعض الآخر، فرؤية
الدين كهدية المسافرين يملكها بعض الناس
دون بعض، يجعل من الدين مصدر فخر
ومباهاة لمن يملكه وأداة لتحقير

الآخرين وإزدراءهم، ولكن رؤية الدين بوصفه سيراً وسلوكاً يجعل المتدين يعيش القلق والخوف من أن يبقى نائماً في صباح الرحيل، ويغرق في الظواهر والسطحيات ولا يتوغل في العمق، فالدين ليس طائر الحظ الذي يقف على سطح داري ولا يقف على سطوح الآخرين، بل هو تلك العنقاء الذي يجب على الجميع التحرك في طلبها نحو جبل قاف، والمتدين ليس هو الشخص الذي يرى نفسه مالكا للحقيقة وأن الحقيقة ملكه المطلق، بل هو الشخص الذي يتحرك في طلب الحقيقة.

هـ. الدين، الحكومة، والشباب

○ / كيف ترون حال التدين عند

شبابنا في بلدنا؟

● / يمكن النظر إلى هذه المسألة من

عدّة وجوه:

الأول: من خلال القراءات الأساسية الثلاث للإسلام، أي قراءة الإسلام التقليدي والإسلام الأصولي، والإسلام الحداثوي، فينبغي القول إنّ دين الشباب في بلدنا يتجه القراءة الحداثوية للإسلام أكثر بكثير من

القراءاتين الآخرين، ومن هذه الجهة نرى أنّ الأشخاص من أتباع الإسلام الأصولي يشكون كثيراً من حالة التدين المتدنية لدى الشباب، وأحياناً يقولون إنّ شبابنا معرضون عن الدين.

الثاني: ويمكن النظر إلى هذه المسألة بأنّ الدين عندما يستقر في ذهن الناس ووجدانهم يرتبط بكيفية الحالة التي يعيشها الفرد في باطنه وأعماق ذاته، فيتمظهر الدين والتدين بأشكال مختلفة، فنحن البشر كما أننا نختلف منذ ولادتنا من جهة الجسم، نختلف كذلك من جهة النفسانية والروحية، وعلماء النفس ذكروا أقساماً متعددة لأنماط الشخصية لأفراد البشر، وعلماء علم النفس الديني يؤكدون على أنّ أحكام وتعاليم دين معين عندما يتمّ صبّها في ظرف ذهن الناس ووجدانهم فإنّ أشكاله تختلف باختلاف نمط شخصيتهم وسنخ نفوسهم، على سبيل المثال نشير إلى أحد هذه الأنماط للشخصية التي أوافق عليها، فالسيدة «مري ميداو»¹ الباحثة في علم النفس الديني، بعد أن

1 . Mary Meadow

قسمت الناس إلى أربعة أنماط من الشخصية النفسانية، أي الشخصية الخارجية الفاعلة، والخارجية المنفعلة، والشخصية الباطنية الفاعلة، والباطنية المنفعلة، تقرر أنّ الدين عندما يصبّ في الظرف الوجودي للشخصية الخارجية الفاعلة فإنّه يصوغ منهم شخصيات «نشيطه وفاعله» وهذا السنخ من المتدينين يشعرون دوماً بالوظيفة والمسؤولية ويتحركون على صعيد خلق اطروحات جديدة في حركة الحياة ويهتمون بصياغة العالم والإنسان بشكل آخر، والمتدينون الثوريون «وأقصد المتدينين والثوريين حقيقة» من هذا النمط، أمّا الشخصية الخارجية المنفعلة فهي ناظرة للأشخاص، حسب تعبير ميداو «جيران» ويهتمون في حياتهم لاسداء الخير والمعروف للناس وتحسين أوضاعهم وحالاتهم وكأنّ لسان حالهم يقول: «العبادة ليست سوى تقديم الخدمة للناس، وليست بالتسبيح والصلاة والدعاء»، والمتدينون، الذين يتركز همّهم في تأسيس المؤسسات الخيرة ودور الأيتام والمستشفيات، هم من هذا القبيل، أمّا الشخصية الباطنية

الفاعلة فالمتدين يكون من «أهل
الرياضة» وتهذيب النفس ويتحرك على صعيد
تقوية إرادته والإعراض عن الاشتغال
بالمشاغل المادية والملذات الدنيوية،
وأخيراً الشخصية الباطنية المنفعلة
وفيهما يكون المتدين من جماعة «الصوفية
وأهل العبادة والتنسك»، أي الأشخاص
الذين يملكون الذوق العرفاني والمشرب
الصوفي ويعيشون طيلة عمرهم في العبادة
المناجاة والدعاء والمراقبة.

ولا أحد من هذه الأنماط يقصد التخلي عن
بعض أحكام وتعاليم الدين أو يريد تحريف
الدين، بل يتحرك من موقع التدين الصادق
والجاد والالتزام الواعي بتعاليم الدين،
ولكن على أية حال فإن النمط النفساني
يتحدد بحدود وأطر نفسانية لذلك الشخص
ولا يستطيع تجاوزها، وفي ضوء ذلك
فالتدين يتبدى في المتدين بأنحاء وصور
مختلفة ولا يمكن القول إن أحد هذه
الانحاء والصور هو التدين الحقيقي
والواقعي وسائر أنواع التدين الأخرى
كاذبة وغير صحيحة، فالمسألة تكمن في
نمط شخصية الإنسان وحالاته النفسانية،

ويترتب على ذلك أنه يرى، شاء أم أبى، بعض أحكام وتعاليم الدين مهمة وكبيرة بخلاف سائر الأقسام والأحكام الأخرى، لا أنه ينكرها عن وعي وفكر، بل يغفل عنها في واقع العمل والممارسة بدون وعي، ومن هذه الجهة لا مفر من هذه الحقيقة، وأيضاً لا أحد من هذه الأنماط يستطيع إيجاد تغيير أساسي في كيفية التدين لنمط آخر من خلال البحث والجدل والمناقشة أو من خلال استخدام العنف والقوة.

والآن أعود إلى الجواب عن سؤالكم، فلو أخذنا بالحسبان نمط التدين الصوفي، فإن غالبية الشباب لا يكونون متدينين على هذا الأساس، ولكن المسألة أنه لا يوجد نموذج واحد للتدين في واقع الحياة والمجتمع.

الثالث: ويمكن النظر إلى هذه المسألة من جهة ثالثة، كما ألمحت آنفاً، أن الدين يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية العقائد، الأخلاق، العبادات، وبلا شك أن الشباب يهتمون أكثر بقسم الأخلاق من الدين، لا أريد القول إن رؤيتهم هذه صحيحة أو غير صحيحة، وأساساً لا أقصد

التقييم والحكم بنظرة معيارية، بل أتحدّث برؤية وصفية وأبيّن مشاهداتي ومعلوماتي عن هذه الظاهرة.

○ / ما هي العلاقة بين الدين والحكومة؟ وهل يمكن تقسيم الحكومة إلى دينية وغير دينية، إسلامية وغير إسلامية؟

● / هذا يرتبط بمقصودكم من الحكومة الدينية، وبالإمكان على الأقل تصور أربع معان لهذه الكلمة، فتارة يكون المقصود من الدينية هي الحكومة التي يتولّى زمامها طبقة من رجال الدين، وتارة أخرى يكون المقصود الحكومة التي تسعى إلى تنظيم وتنفيذ الحقوق كافة كالحقوق الأساسية، والحقوق السياسية، والحقوق الاقتصادية، والحقوق القضائية، والحقوق الجزائية، والحقوق العالمية .. الخ، على أساس الدين وأحكامه وتعمل في جميع شؤونها في إطار الدين، وثالثة، يكون المقصود من هذه الحكومة أنّ سلوكيات وأعمال القائمين عليها والمتولين شؤونها في تعاملهم مع الناس يكون متطابقاً للموازين الأخلاقية الدينية،

ورابعة أن يكون المقصود من هذه الحكومة أن تهتم لتعميق وتوجيه ميول الناس نحو الغايات والقيم الدينية، بمعنى أنّ الناس في هذه الحكومة يتحركون بميلهم ورغبتهم نحو الغايات والقيم الدينية أكثر من ميلهم ورغبتهم نحو الغايات والقيم غير الدينية أو المضادة.

ولا شك أنّ جميع القراءات المختلفة للإسلام توافق الحكومة الدينية بالمعنى الثالث والرابع، أمّا الحكومة الدينية بالمعنى الأوّل والثاني فهي مورد اهتمام أتباع الإسلام الأصولي، ولكن ليست مورد اهتمام الإسلام الحداثوي والإسلام التقليدي، بل يمكن القول إنّ هاتين القراءتين للإسلام تخالفان أساساً السعي لغرض إيجاد وتأسيس مثل هذه الحكومة الدينية.

أمّا قولك: هل يمكن تقسيم الحكومة إلى دينية وغير دينية، إسلامية وغير إسلامية، فينبغي القول يمكن تصور حكومة دينية على أحد هذه المعاني الأربع، وفي مقابل ذلك يمكن تصور حكومة غير دينية أيضاً.

○ / ما هو النموذج المتصور للحكومة الدينية؟

● / يمكن تصور نماذج ومصاديق كثيرة جداً لكل معنى من هذه المعاني الأربعة للحكومة الدينية، وحتى الحكومة الدينية بالمعنى الثاني قد تملك نماذج متعددة، وأحدها هو النموذج الذي نعيشه الآن في بلدنا «ايران» أي نموذج ولاية الفقيه والحكومة الولائية والفقهيّة، بل أعلى من ذلك فإنّ نموذج ولاية الفقيه يمكن أن يملك نماذجاً وأشكالاً متعددة، وأحدها ما نعيشه في بلدنا.

○ / بالنسبة للحكومة الدينية بالمعنى الثاني الذي ذكرتموه ليس فقط يوجد نماذج مختلفة في مقام الذهن والتصور، بل نماذج مختلفة في مقام العمل والواقع كما نرى في العربية السعودية وباكستان وأفغانستان، التي تدعي أنّها حكومة دينية.

● / هذا صحيح، والآن نحن أيضاً ندعي أننا حكومة دينية، وكذلك السعودية وباكستان وأفغانستان وربما بعض البلدان الأخرى، فالنماذج المتحققة في الواقع

وبالفعل هي حكومات ليست متشابهة بشكل دقيق، ولكن أيها أكثر تديناً واقعاً وأكثر فاعلية ونجاحاً، فهذه قصة طويلة أخرى.

○ / بالنسبة للحكومة الدينية بالمعنى الثاني اقتصرتم على بيان الحقوق التي تهتم بها هذه الحكومة، ولكن البعض لا يكتفون فقط بلزوم مراعاة وتطبيق جميع الحقوق الاجتماعية على أساس موازين دينية، بل يجب أن تكون العلوم والفنون دينية أيضاً، مثلاً يقولون إن الهندسة يجب أن تكون هندسة دينية، والزراعة يجب أن تكون دينية، والجسور، وصناعة التراكور دينية وغير دينية.

● / إن هذه الادعاءات والمقولات تنقلنا من الحكومة الدينية إلى العلم الديني، وبالنسبة للعلم الديني وإمكانه أو عدم إمكانه، وكذلك مطلوبيته أو عدم مطلوبيته، فقد تحدثت كثيراً في السابق ولا أجد المجال هنا لتكراره.

○ / عندما يكون الحديث في بلدنا عن الحكومة الدينية يتبادر هذا المعنى

الثاني إلى الأذهان، والآن هل يمكنكم بيان الآفات التي يمكن أن تصيب الحكومة الدينية بهذا المعنى؟

● / الآفات كثيرة وأشير هنا فقط إلى أهمها، ولا انطلق في هذه الإشارة إلا من موقع طلب الحق والصدق والخير لا لشيء آخر.

أعتقد أنّ أهم آفة تصيب الحكومة الدينية أنّ شرح وتفسير وبيان الدين يقع بيد بعض الأشخاص الذين يمسون بمقاليد الحكم، وينقل عن أحد فقهاء الشيعة، والظاهر أنّه العلامة الحلي، عندما أراد أن يفتي بطهارة أو نجاسة ماء البئر بسبب سقوط حيوان فيه كفأرة أو قطة، واستنباط حكمه من الكتاب والسنة، أمر بردم البئر في داره لئلا يؤثر وجود هذه البئر في استنباطه للحكم على أساس مصلحته الشخصية، وبالتالي يتساهل هذا الأمر، وهذه الحكاية، سواء كانت صحيحة أم لا، تشير على أية حال إلى أنّ المصلحة الشخصية والفئوية من شأنها التأثير في عملية تفسير وتبيين أحكام الدين، والآن سؤالي هو: أي منفعة ومصلحة أقوى من حفظ

السلطة والمكانة السياسية ومقام الحكومة؟ عندما أكون مسؤولاً حكومياً وأتولى زمام الأمور فإنني أتعرض بشكل أكيد إلى هذا الخطر، وهو أنني، ومن أجل أن أبقى متمسكاً بزمام السلطة، أتحرك على صعيد تفسير الدين والنصوص الدينية بشكل يحفظ الوضع الموجود، ومن أجل اجتناب هذا الخطر ينبغي على المفسرين والشراح والمفتين لأحكام الدين والمذهب عدم الارتباط بأية رابطة مع أصحاب الشأن السياسي، يجب أن يقفوا بعيداً عن المقامات والمناصب الحكومية كيما يتيسر لهم الحرية الكاملة والاستقلال في عملية استنباط الأحكام الإلهية من الكتاب والسنة ويبقى شأن ومسؤولية العاملين في الشأن السياسي إجراء هذه الأحكام الإلهية بشكل دقيق، لا أن يكون المسؤولين في السلطة هم الذين يتولون تفسير الدين واستنباط الأحكام والعمل بها وفق تفسيرهم واستنباطهم، وبخلاف ذلك لا يوجد أمامهم سوى طريق واحد وهو إثبات أن المسؤولين في الحكومة الدينية يملكون مقام العصمة، وبما أنهم معصومون من

الخطأ والذنب فلا توجد أي شائبة في تفسيرهم واستنباطهم لأحكام الدين، ودونه خרט القتاد.

وإحدى الافرازات الملازمة لحالة وقوع تفسير الدين بيد أصحاب القدرة والسلطة، أنّهم يسعون إلى تضخيم الأمور الصغيرة، وتصغير الأمور الكبيرة، يقول السيد المسيح (عليه السلام) في خطابه لعلماء اليهود: «الويل لكم أيّها المرأون تؤدون زكاة الخضرة وتهتمون بالتوافه وتعطلون أعظم أحكام الشريعة وهي العدالة والرحمة والإيمان... أيّها العميان الذين تتركون البعوض وتبلعون الجمل» وهذا يعني تضخيم الأمور الصغيرة والتافهة وتصغير الأمور الكبيرة، هؤلاء يتعاملون مع بعض الأمور بشدة وغلظة، فحتى لو كانت هذه الأمور من المعروف فإنّها صغيرة، ولو كانت منكراً فإنّه من المنكرات التافهة، ولكنهم من جهة أخرى يهملون مصاديق المعروف والمنكر الكبيرة، وأقول بصراحة يجب أن نشعر بالحساسية الشديدة والاهتمام الفائق بالنسبة لهذه الظاهرة.

الآفة الأخرى للحكومة الدينية، أنّ المسؤولين في السلطة يطلبون من الناس ما لا يعملون هم به، وكذلك يطلبون من الناس أموراً دون أن يقدموا لهم مساعدة على القيام بها، والعنصر المشترك في هاتين الحالتين أنّ المسؤولين يقفون فقط في مقام الأمر والناهي لا العامل والمشارك، وأيضاً أنقل عن السيد المسيح قوله عن علماء اليهود: «يقولون ما لا يعملون، يضعون الأحمال الثقيلة على أكتاف الناس ولا يساهمون معهم في حمل هذه الأثقال بمقدار اصبع واحد» فإذا أردنا من الناس القيام بعمل معين، فيجب أولاً: أن نكون نحن عاملين بذلك العمل، وثانياً: أن نأخذ بيد الأشخاص الذين يسعون للقيام بذلك العمل ومد يد العون إليهم، وإلاّ فإنّ الناس لا يجدون في أنفسهم ميلاً لذلك العمل، بل إنهم يفقدون حتى الميل القليل في أنفسهم أيضاً، ومن هذه الجهة يقول السيد المسيح مخاطباً علماء اليهود بلغة العتاب والتوبيخ: «الويل لكم أيّها المرأثون الذين توعدون ملكوت السماء عن الناس، فلا أنكم تدخلون

إلى عالم الملكوت ولا تسمحون لآخرين بدخوله» واللافت أنّ القرآن الكريم يعبر بمثل هذه العبارة بالنسبة للكثير من علماء اليهود وعلماء النصارى ويقول: (إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْآخِبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...) (١).

الآفة الثالثة في الحكومة الدينية، أنّ هذه الحكومة تريد فقط انجاز الأعمال الحسنة ونبذ الأعمال السيئة في المجتمع، وربّما تتعجبون من ذلك، وأقول موضحاً: إنّ الواجب على الحكومة الدينية أن تهتم بخلق أناس في المجتمع يعيشون حالات الفضيلة، وبالتالي فمن الطبيعي أن يقوم هؤلاء بالأعمال الحسنة ونبذ الأعمال السيئة، ولكن إذا كانت سياستنا تقوم على أساس لزوم الاتيان بالأعمال الصالحة فقط لا خلق الإنسان الصالح، فتدرجياً تصل الحالة إلى استخدام آليات العنف والقوة، لأنه لو كان غرضنا وهدفنا هو تلميع الوجه الظاهر للمجتمع، فهذا الغرض أو الغاية تستدعي اتباع طرق

١- سورة التوبة، الآية ٣٤.

مختلفة للتوصل إلى هذه الغاية بشكل سهل، وذلك من خلال استخدام القوة والعنف وإيجاد حكومة بوليسية وتقوية السلطة القضائية وزيادة السجون، ولكن ما هو النفع الحاصل من إيجاد مثل هذه المجتمع؟ إن المجتمع الصالح هو الذي يعيش أفراده حالات الرغبة والميل للأعمال الصالحة والإعراض عن الأعمال السيئة، وهو تعبير آخر عن قولنا أن الناس يجب أن يكونوا صالحين، فالإنسان الصالح لا يمكن إجباره على الفضيلة من خلال القوة والعنف والتهديد والارعاب، يقول «كانت» في بعض كتبه، وكذلك من المتأخرين «مرى هيو آدمز» مشيراً إلى هذه النقطة بشكل جيد، ولكنني لا أدخل هنا في البحوث العلمية لهذين المفكرين، وأكتفي فقط بذكر مثال.

لنفترض وجود شخصين يعملان في دائرة معينة، وطيلة المدة التي كانا يعملان فيها كموظفين لم يستلموا ديناراً واحداً رشوة ولم يختلسوا ديناراً واحداً ولم يتساهلوا أو يتماهلوا في عملهم، ولم يتعاملوا مع الناس والمراجعين بسوء

خلق، ولكنّ الأوّل منهم يعمل في إدارة لا يوجد فيها أي محاسبة ومراقبة ودقة وتحقيق في العمل ولا يوجد مسؤول فوقه يحاسبه على عمله، وهذا الموظف في مثل هذه الأوضاع والأحوال المنفلتة لم يرتكب أي عمل مخالف العدالة والانصاف، أمّا الثاني فيعمل في إدارة يعيش أفرادها الانضابط الكامل ويحاسبهم المسؤولون بشكل دقيق عن أعمالهم وتوجد في هذه الإدارة أجهزة التصنت وأجهزة المراقبة بالصوت والصورة من خلال كاميرات خفية، والأشخاص الذين يعملون في غرفة المراقبة يسمعون ويرون كل كلمة وكل حركة للموظفين في هذه الدائرة، فهذا الموظف لا يرتكب أي خطأ وذنّب خوفاً من العقوبة والسجن، فكل هذين الموظفين يعملان بشكل جيد ولم يرتكبا أي ذنب ومخالفة، ولكن الشخص الأوّل إنسان صالح والثاني ليس كذلك، والأوّل لم يرتكب المخالفة لأنّه لم يرغب في ارتكابها، والثاني لم يرتكب مخالفة لأنّه لا يقدر عليها.

إنّ الحكومة الدينية يجب أن تهتم بتربية أفراد من النوع الأوّل لا من النوع

الثاني، والمجتمع الذي يتشكل أفراده من النوع الأول فإنّ ظاهره حسن وباطنه أحسن، ولكن المجتمع الذي يعيش فيه الناس من النوع الثاني، فحتى لو كان ظاهره حسن وجيد فإنّه باطنه سيء وقاتم، وحالات العنف والخوف المتولّدة في أجواء هذا المجتمع لا تخلق أناساً معنويين وصالحين، فالمعنوية والفضيلة تترعرعان فقط في فضاء الحرية والعمل الصالح الذي ينطلق من مواقع الرغبة والرضا، وعلى أية حال فالحكومات التي تهتم بالجانب الظاهري من المجتمع، سواء كانت دينية أو غير دينية أو مضادة للدين، فإنّها عاجلاً أم آجلاً تبتلي بآفتين: أحدهما: الرقابة المفرطة، والأخرى، العنف المفرط، وهاتان الآفتان تتسببان في تحويل أفراد المجتمع من أشخاص يعيشون المعنوية والفضيلة في واقعهم النفساني إلى مجموعة من الأشخاص الذين يعيشون النفاق والرياء والتملق والخداع وأمثال ذلك، والخلاصة أنّ التأكيد على ظاهر الأفراد والغفلة عن باطنهم يعد آفة للحكومة الدينية.

وثمة آفة رابعة، وهي أن الحكومة الدينية تعد الناس بمواعيد لم يعدهم الدين نفسه، وقد قلت في مناسبات أخرى إن الدين لم يعد الناس بالجنة على الأرض، ومثل هذا الوعد لن يتحقق، والحكومات التي تريد الوفاء بهذا الوعد، سواءً كانت دينية أو غير دينية، لا تخلق للناس سوى جهنم، وبما أنني تحدثت عن هذا الموضوع بالتفصيل في مقابلة أخرى فهنا لا يسعني الكلام أكثر عن هذا الموضوع، ولكن لا بأس بالإشارة إلى الأمتداد التاريخي لهذا الخطأ، فالإيديولوجيات غير الدينية، أو العلمانية (Secular)، وحتى المضادة للدين التي ظهرت في الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت تنتقد الإيديولوجيات والعقائد الدينية والمذهبية بأنها تعد الناس بالجنة بعد الموت وفي عوالم أخرى، في حين يجب دعوة الناس لتحقيق الجنة على هذه الأرض وقبل الموت، وفي البداية كان أكثر المفكرين الدينيين يعترضون على هذا الادعاء ولكنهم بعد أن شاهدوا الناس ينفثون

على هذه الايديولوجيات والمدارس اللادينية، قاموا، ومن أجل أن لا يتخلفوا عن القافلة، بطرح ادعائهم الذي كانوا يعترضون عليه في بداية الأمر، أي أنهم أخذوا يعدون الناس بالجنة الأرضية ولم يلتفتوا إلى أنّ الدين نفسه لم يعد الناس بذلك، وقصة خروج آدم وحواء من الجنة الواردة في العهد العتيق وفي القرآن قد يكون لها معنى رمزياً في إشارة إلى أنّ الأرض لا تملك اللياقة لتكون جنة، ومرة أخرى ينبغي التأكيد على أنّ مثل هذا الوعد لم يرد في أي من الكتب المقدسة للأديان السماوية وما ورد من وعد الدين للناس في هذا الدنيا، التسامي بالإنسان وتربية الناس الصالحين، فحتى لو كان المجتمع فاسداً وجهنمياً فإنّ الإنسان يمكنه أن يعيش في باطنه الصلاح والفضيلة، بمعنى أنّه يملك السكينة والبهجة والأمل في هذه الحياة . وطبعاً فإنّ هذا الكلام لا يعني أنّ الإنسان المتدين يجب أن يعيش اللامبالاة بالنسبة للحالة الثقافية، والسياسية، والاقتصادية في المجتمع، حاشا وكلا،

فلسنا هنا بصدد الكلام عن التصدي لحالات
الظلم، والجهل، والخداع، الفقر،
والفساد الأخلاقي، بل نتحدث عن أننا في
ذات الوقت يجب علينا مواجهة هذه الحالات
من الانحراف والجنوح، أن لا نعد الناس
بمجتمع مثالي ومدينة فاضلة خالية من أي
عيب ونقص.

٦. الدين وأساليب التبليغ الديني،
والتعددية

○ / قرأت في إحدى الصحف أنّ المجتمع
الأمريكي الذي تحكمه حكومة علمانية
وغير دينية، هو أكثر المجتمعات
تديناً، والسؤال هو: أولاً: هل أنّ هذا
الكلام صحيح؟ وثانياً: إذا كان صحيحاً،
فكيف نفسّر ظهور كل هذه المفاصد
والانحرافات في هذا المجتمع والتي
نسمعها من هنا وهناك؟

● / نعم، لقد قرأت أنّ المجتمع
الأمريكي هو أشدّ المجتمعات الغربية
تديناً، وحسبما أتذكر أنّ الطرف الآخر
للمقارنة سائر المجتمعات الغربية لا
جميع المجتمعات في العالم، هذا ما يتصل

بالقسم الأول من سؤالكم، وأما القسم الثاني فلا أريد القول إنَّ هذا الكلام صحيح وأنَّ الشعب الأمريكي أكثر الشعوب تديناً أو غير متدين، ولكن إذا كان في الواقع أكثرها تديناً، فهذا الأمر لا يتنافى مع كلامك عن وجود مفسد وانحرافات كثيرة، ومن أجل أن نفهم عدم المنافاة بشكل جيد يجب الالتفات أولاً: أنَّ الأمريكيون مسيحيون وبعض ما تتصوره من المفسد والانحرافات في مجتمعاتنا، فإنَّها في المسيحية (وعلى الأقل المسيحية الحالية) لا تعد مفسدة وانحرافاً، فهم يتناولون لحم الخنزير، لأنَّ المسيحية لا تقول بحرمة لحم الخنزير، وحجاب نسائهم ليس مثل حجاب نساءنا، لأنَّ المسيحية لا تعترف بأحكام الحجاب كما في الإسلام، وهم يشربون الخمر، لأنَّ شرب الخمر غير محرّم في دينهم، ولا يرعون الحدود والقصاص الواردة في ديننا، لأنَّهم يتحركون في حياتهم من موقع مراعاة تعاليم دينهم، وليس لنا الحق بأن نحكم عليهم على أساس أحكامنا الدينية والفقهية، لأنَّ الكلام ليس أنَّ الشعب الأمريكي أكثر التزاماً

بالإسلام من المسلمين، الكلام عن أنّهم أكثر المجتمعات تديناً، وتدين الشخص يرتبط بطبيعة دينه المقبول لديه وبما يلتزمه من تعاليم ذلك الدين، فموسى على دينه وعيسى على دينه.

وثانياً: أنّ الإمكانيات المتاحة للفساد والمعصية في أجواء المجتمع الأمريكي لو وضعت في متناول الشعوب الأخرى ومنها شعبنا، حينئذ يمكن المقارنة، وأضرب لذلك مثلاً: إننا نسمع دوماً أنّ في الشارع الفلاني في نيويورك يقتل يومياً عدّة أشخاص، أو قام أحد طلاب المدرسة الفلانية في أمريكا بقتل وجرح عدد من زملائه الطلاب، وكل هذه صحيحة، وكلها تعد جرمًا وجريمة، ويؤسف لها جدًّا، ولكن لا ينبغي الغفلة عن هذه النقطة وهي أنّ في أمريكا ثلاثة ملايين مسدس بأيدي الناس، والآن لنفترض أنّ هذه الملايين الثلاثة بل حتى مليون واحد أو خمسمائة ألف مسدس بيد الناس في البلد الفلاني، ألا تقع مثل هذه الحوادث؟ إنّ عدم إمكانية المعصية والفساد والجريمة مسألة، وإمكانية ذلك

وعدم القيام بهذه الأعمال السيئة مسألة أخرى، يقول سعدي الشاعر:

«كيف لا أشكر هذه النعمة... وهي أنني لا أستطيع الاضرار بالناس».

وأعتقد أنّ عدم إمكانية الاضرار بالناس لا يستدعي الشكر، وعدم الاضرار بالناس إنّما يستحق الشكر واقعاً إذا كان مقدوراً، وإنّما يمكن مقارنة الأفسد أو الأصلح بالنسبة لفرد أو جماعة بالمقارنة لفرد وجماعة أخرى فيما لو كان كلا الشخصين أو تلك الجماعتين يملكان الإمكانيات اللازمة بشكل مساو للقيام بأعمال صالحة أو فاسدة، وإلا فلا مورد للمقارنة، فلا أحد مصاب بشلل منذ الولادة بإمكانه أن يتسلق جدار بيت آخر.

وأما ثالثاً: فليس لنا الحق في الحكم على شعب يعيش الصدق والصراحة والسرعة في احصاء الجرائم في كل يوم وفي كل اسبوع وكل سنة ويعلنها أمام الملأ وأمام العالم، ونقارن هذا الشعب بشعوب أخرى لا تعترف بوقوع جرائم إلا في حال الاضطرار، في المجتمعات الغربية وبسبب الدور الكبير للمطبوعات وسائر أجهزة الاتصال

الجمعي فإنهم يكشفون عن جميع ما يقع في
فضاء مجتمعهم تقريباً بسرعة ودقة «لاحظوا
أنني أقول تقريباً» والاعلان عن جميع
المفاسد التي تقع في مجتمعهم أمام
الملاء، ولكن الكثير من البلدان الأخرى
ليست كذلك، ومن هذه الجهة يمكن القول
إنّ عدد المفاسد والجرائم المعلن عنها
أكثر من المفاسد والجرائم التي يعلن
عنها في بلد آخر، ولكن هل يمكن القول
إنّ هذا يعني أنّ عدد المفاسد والجرائم
التي تحدث في أمريكا أكثر من عدد
المفاسد والجرائم التي تحدث في ذلك
البلد؟ فلو كان حسن يكذب عشر مرات، ثم
يعترف أنّه قد كذب، أمّا حسين فإنّ يكذب
عشر مرات ولا يعترف بذلك أصلاً، ففي هذه
الصورة حسب الظاهر نعتبر حسن كاذباً
وحسين لا يكذب، مع فارق أنّ حسن يكذب عشر
مرات وحسين إحدى عشر مرّة، وينبغي
الالتفات أنني لا أقصد أبداً الدفاع عن
المجتمع الأمريكي بل أقصد تصحيح عملية
الاستدلال والبرهان الذي نستخدمه في
كلامنا، وبذلك يمكن الفرز بين الكلام
المقبول والكلام غير المقبول، وإلاّ فإنّ

الشعب الأمريكي حاله حال سائر الشعوب الأخرى فيما يملك من نقاط إيجابية وسلبية .

○ / ماذا يعني تبليغ الدين؟

● / أن تبليغ الدين عبارة عن التشويق والترويج المحسوب للآراء والتعاليم والأعمال الخاصة لدين معين لغرض تحقيق غاياته، أو التصدي للمخالفين وابطال غايتهم، والتبليغ بهذا المعنى لا يتضمن شحنة عاطفية إيجابية ولا سلبية، ولا هو حسن ولا هو سيء، وبالنسبة للتبليغ الديني فالهدف منه نشر الدين والمذهب.

○ / هل أن تبليغ الدين ينسجم مع الاعتقاد بالتعددية الدينية (اللبورالية)؟

● / أرى لزوم التفكيك بين معنيين للتعددية الدينية، أحدهما التعددية في الصدق والحقانية، والأخرى التعددية في النجاة، والشخص الذي يعتقد بالتعددية الدينية من جهة الصدق والحقانية، فهو في الواقع يعتقد أن جميع الأديان المذاهب، من حيث الصدق والحقانية، تقف على مستوى واحد، وهذا الاعتقاد بدوره

يمكن تقريره في ست صور، ولا أروم هنا استعراض هذه الصور الست.

أمّا الشخص الذي يعتقد بالتعددية من حيث النجاة، فلا شأن له بمسألة الصدق والحقانية، وفي هذا المورد لا رأي له نفيًا وإثباتًا، ولكنه يعتقد أنّ كل شخص على أي دين ومذهب، إذا التزم بصدق وجدية بتعاليم ذلك الدين والمذهب، فهو من الناحية النظرية والعملية فهو من أهل النجاة حسب تعاليم ذلك الدين وغير محروم من السعادة الأبدية.

ومن الواضح أنّ بين هذين المعنيين للتعددية الدينية فرق شاسع، وتبليغ الدين ممكن بصورتين، أحدهما: التبليغ الديني الذي يهدف إلى جعل غير المتدينين، متدينين، و الأخرى التبليغ الديني المتعمق، الذي يهدف إلى جعل المتدينين أكثر تدينًا، مثلاً إذا كنت أقصد كسب غير المسلمين إلى اعتناق الإسلام أو كسب المسلمين من غير الشيعة إلى مذهب التشيع، ففي هذه الصورة أقوم بتبليغ ديني من القسم الأول، ولكن إذا أردت أن أجعل المسلم يؤمن بالإسلام من

موقع العمق، أو أجعل الشيعي شيعياً أكثر، فهذا تبليغ ديني من القسم الثاني.

والآن مع هذا التفكيك نستطيع بشكل أفضل معرفة العلاقة بين التبليغ الديني والاعتقاد بالتعددية الدينية، ولا شك أنّ التبليغ الديني من القسم الأول لا ينسجم مع الاعتقاد بالتعددية الدينية، سواء من حيث الصدق والحقانية أو من حيث النجاة، فمن هذه الجهة فالعرفاء والمتصوفة من أي دين ومذهب وبما أنّهم يعتقدون بشكل عميق بالتعددية الدينية فإنّهم لا يتحركون على صعيد التبليغ الديني من هذا القسم، ولا يدعون الناس لترك دينهم ومذهبهم والاعتقاد بدين ومذهب جديد، ولكن التبليغ الديني من القسم الثاني ينسجم مع الاعتقاد بالتعددية الدينية على كلا المعنيين، والنتيجة أنّ كل شخص يتحرك على صعيد التبليغ الديني من القسم الأول، فإنّه يرى أنّ التعددية الدينية بكلا المعنيين باطلة وغير مقبولة.

○ / ما هي علاقة تبليغ الدين بالمعنى الذي ذكرتموه في القسم الأول بالقراءات الثلاث للدين: المعرفية، والشريعية، والتجريبية؟

● / عندما تكون متميلاً أكثر للشريعة، فإنك ترغب أكثر في التبليغ الديني الامتدادي والأفقي، وعندما تكون متميلاً أكثر نحو التجربة الدينية تقل رغبتك بالتبليغ الديني الأفقي، أما القراءة المعرفية فتقف بالحد الوسط، والسر في ذلك أن أكثر اختلاف الأديان يأتي من ناحية الشريعة، والاختلاف الأقل يأتي من ناحية التجربة الدينية، فتقع القراءة المعرفية في وسطهما.

○ / ما علاقة التبليغ الديني بالدفاع عن الدين؟

● / بالإمكان أن يكون معنى التبليغ الديني متوافقاً مع الدفاع عن الدين، ولكن بالمعنى الذي أقصده من التبليغ الديني، والذي بيّنته لكم آنفاً، فإن تبليغ الدين يختلف عن الدفاع عن الدين، والدفاع عن الدين إنّما يكون متصوراً في حال وقوع هجوم على الدين قبل ذلك، ولكن

تبليغ الدين، بكلا صورتيه غير مسبوق بالهجوم على الدين، وتبليغ الدين، وبخاصة التبليغ الأفقي يشبه أكثر الجهاد الابتدائي، والدفاع عن الدين يشبه أكثر الجهاد الدفاعي.

وأضيف هنا نقطة أخرى، وهي أنّ حوار الأديان والمذاهب، والذي نحتاجه أكثر من أي وقت آخر، يختلف بفارق أساسي عن تبليغ الدين وعن الدفاع عن الدين، فحوار الأديان والمذاهب يجتمع وينسجم مع كلا المعنيين للتعديدية الدينية.

○ / ما هي الأساليب المقبولة

للتبليغ عن الدين والدفاع عن الدين؟

● / ماذا تقصد من كون الأسلوب مقبولاً ومطلوباً؟ أحياناً يكون المقصود من الشيء المطلوب من حيث طلب الحقيقة والحق، وتارة أخرى يكون المقصود من حيث النفع والمصلحة، أي ما هو الأسلوب الأفضل والأنفع من أي أسلوب آخر وأكثر تأثيراً في نفوس المخاطبين ويساهم أكثر في إقناع المخالفين أو اللامبالين، فإذا كان المقصود هو الثاني فالجواب عن سؤالكم ليس من شأني، بل من شأن علماء

النفس الاجتماعي والمتخصصين في شأن التعليم والتربية، وخبراء علوم الارتباطات، أمّا لو كان مقصودكم الأول، فيمكن القول إنّه إذا تقرر أن تكون أساليب التبليغ والدفاع عن الدين مقترنة بطلب الحق والحقيقة فينبغي مراعاة عدة نقاط في ذلك، وأهمها: أن لا نكتم أي حقيقة، ولا نقول ولا نكتب ما يخالف الحقيقة، وينبغي إبراز جميع الحقيقة لا قسماً منها، واجتناب المبالغة والغلو، والاستناد إلى قول هذا وذاك في الاستدلال والبرهان، لأننا عندما نقول إنّ حسين يقول مثلاً (أ = ب) إذاً فألف = باء، فهذه مغالطة منطقية، ويجب الابتعاد عن استخدام العبارات المنمقة والشعارات البراقة، ولا نتحدّث بأي كلام ملتبس وغامض، ولا نستخدم كلمات مشحونة بالعواطف، ولا نعمل على تسطيح الأمور ولا ندقق في خصوصيات وأحوال المتحاورين الشخصية، وعلى ضوء ذلك نحتمل في كل رأي يطرح أنّه حق ونحتمل أنّه باطل، ومن هذه الجهة ما لم يقدّم دليل قوي لصالح ذلك

الرأي فلا نقبله، وما لم يقم دليل قوي
ضد ذلك الرأي فلا نرده.

○ / ما هي مكانة العنف بين أساليب تبليغ الدين والدفاع عنه؟

● / إنَّ العنف كاسلوب من أساليب تبليغ
الدين والدفاع عن الدين، لا ينتج أي
ثمرة ويعد ظاهرة سيئة، وأقول بصراحة:
الأشخاص الذين يتعاملون بآليات العنف هم
فقط الذين لا يقبلون بالاستدلال والبرهان
القوي والمقبول ويستغلون احساسات
وعواطف الناس الفطرية، فلو لم أكن
معانداً لأي أمر غريزي وفطري لك وجئتك
لإثبات مدعياتي بأدلة قوية ومقنعة، فما
الداعي لاستخدام اسلوب العنف معك؟

○ / هل أساساً يمكن تحقيق وإشاعة الفضيلة من طريق العنف؟

● / كلاً، فلا الفضيلة ولا التدين ولا
المعنوية يمكن تحقيقها بواسطة العنف،
يقول القرآن: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...) (١)،
والإنسان يمكن أن يكون من أهل الفضيلة
أو التدين والمعنوية فيما إذا سلك طريق
هذه القيم والفضائل في ذات شعوره

١- سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

بالحرية والاختيار، لا من جهة الخوف على نفسه.

○ / انتهت أسئلتنا فهل تريد الحديث بشيء آخر؟

● / الكلام كثير وذوشجون، ولكنني أكتفي بهذه الجملة: إنَّ الدين والتدين الفارغ من طلب الحقيقة، ومن حب الخير، والعشق، والعقلانية، والحرية، والجمال والفن، لا هو مطلوب لله، ولا مقبول لخلق الله، والأشخاص الذين يعرضون الدين خالياً من هذه العناصر يسعون فقط لاقضاء الدين عن واقع الحياة والإنسان وإثارة الضباب حول الحق في ساحة الإيمان.

المقالة السادسة

الطريق للخلاص

الطريق للخلاص^(١)

س / كتاب الاسبوع: بالنسبة للأشخاص الذين يهتمون بالبحوث الفكرية والسجلات العلمية في ايران، فإن اسم الدكتور مصطفى ملكيان معروف لديهم، ولكن مع التعمق في مطالعة تاريخ الفكر والفلسفة في الشرق والغرب، وكذلك المعرفة الدقيقة للإلهيات وعلم الكلام الجديد، وتأثير بحوث ملكيان في مجمل العلوم القرآنية والإسلامية، فإنه استطاع نقل الكثير من المفاهيم والبحوث مورد ابتلاء المجتمع الإيراني المعاصر بأسلوب علمي وبلسان شيق ومفهوم للجميع، إن تواضعه العلمي وكذلك ابتعاده عن تسييس البحوث الفكرية والعلمية، يعتبر من جملة الهواجس الدائمة التي يعيشها هذا

١- كتاب الاسبوع، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٢.

الرجل المتواضع في ميادين الفكر والفلسفة، هذه الأمور تمثل خصوصيات أساسية في كتابات ومقولات مصطفى ملكيان، والتي شيدها بنفسه ثم عرضها للناس بشكل منظم ودقيق، والأهم من ذلك أنّها مفهومة للقراء.

إنّ بحوث ملكيان، رغم أنّها معروفة لأهل الفكر والقلم من خلال المؤتمرات والمحاضرات الكثيرة التي ألقاها في مناسبات مختلفة، ولكن حالياً، وبسبب حالة الوسواس الخاص التي يعيشها الاستاذ، فإنّ بحوثه الكثيرة لم تتأطر في كتاب، فيعتبر كتاب «الطريق للخلاص» الذي طبع من قبل دار نشر «نغاه معاصر»، أول تأليف لهذا المتكلم المعروف، وبهذه الذريعة عقدنا هذه الجلسة مع الاستاذ، ويجدر أن أنوه إلى هذه النقطة، وهي أنّ الاستاذ ملكيان طلب من مجلة «كتاب الاسبوع» أن لا يضعوا صورته في هذه المجلة، ونحن بدورنا واحتراماً لطلب الاستاذ، اكتفينا بعرض صورة لغلاف الكتاب المذكور.

أود في هذا الحوار أن أتحدّث بداية عن عنوان كتابكم الأخير، أي كتاب «الطريق للخلاص»، ونعلم أنّ الإنسان المعاصر، بغض النظر عن أي ثقافة وقوم وعرق وجنس، يملك مجموعة من القيم الإنسانية التي نعبر عنها بعنوان القيم الشمولية أو العالمية، وهذه القيم يمكن البحث عنها في الأبعاد السياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، والثقافية، وهذه المسألة بدورها تساهم في إيجاد نوع من التوافق والحوار بين الثقافات، وطبيعي أنّ هذه القيم المشتركة لا تتنكر أبداً للفتاوت والفوارق بين الثقافات، بل إنّها تتحرك في خط تأييد هذه الاختلافات الثقافية، ومن جملة هذه القيم الشمولية، حقوق الإنسان، الديمقراطية، المشاركة الحرة للمواطنين في صياغة النظام السياسي في المجتمعات المعاصرة، والاحترام الفائق للإنسان بعيداً عن أي ثقافة وقومية، وفيما يتصل بعنوان كتابكم المثير للسؤال هو: هل أنكم تعتقدون بأنّ الإنسان

المعاصر على رغم حصوله على القيم المذكورة يعيش لحد الآن الفراغ والنواقص التي يحتاج معها إلى الخلاص؟ وما هي تلك المضائق والنواقص، وما طريق الخلاص منها؟

ج / أحسب أنّ القيم التي أشرت إلىها تحت عنوان قيم شمولية وعالمية، يمكن دراستها من أبعاد مختلفة، من البعد الحقوقي، والأخلاقي، والسياسي، بمعنى أنّ الإنسان المعاصر يملك ميراثاً قيمياً مشتركاً وشمولياً في البعد الحقوقي، والأخلاقي، والسياسي، والاقتصادي، والمفروض أنّ تحقق هذه القيم في واقع الحياة يجلب للإنسان الرفاه والراحة والسكينة، إذن فهذه القيم تتعلق بجميع أفراد البشر، مع غض النظر عن أي ثقافة وقومية، ومن هذه الجهة ينبغي على الجميع السعي لتحقيقها وتجسيدها في واقع الحياة، ولكن الواقع أنّ هذه القيم تواجه هذه المعضلة، وهي أنّها لا تحتوي على ضمانات كافية لتحقيقها.

وعلى هذا الأساس فإنّ على البشرية اليوم الالتزام بهذه القيم الشمولية ويجب على

الجميع القبول بأنّ العدالة أو الحرية تعتبر من القيم والأمر الإيجابية وبالتالي يجب السعي لتحقيقها في فضاء المجتمع، أمّا أولاً: فيجب أن تكون هذه القيم العالمية مقبولة من الجميع، وثانياً: ضرورة توفير مؤسسات قانونية ومدنية للعمل على تجسيد هذه القيم والمبادئ في الواقع الخارجي، ونفس وجود هذين الأمرين لا يكفي لوحده لتحقيق هذا المطلوب، لذلك ومن أجل تحقيق هذه القيم والمبادئ، يجب عليّ كفرد من أفراد المجتمع أن أتحرّك عملاً لتكريس هذه القيم في فضاء المجتمع حتى لو أدى ذلك إلى الضرر بحالي، بمعنى أن أكون مستعداً لتحمل الضرر، فيما إذا اقترنت هذه العملية بالضرر عليّ، تحمله.

س / هل أنّ تحقيق هذه القيم والمبادئ من شأنه إلحاق الضرر بالفرد أحياناً؟

ج / نعم، ربّما تكون ضارة بالفرد أحياناً، مثلاً تطبيق العدالة، ولكن من جهة أخرى ستكون نافعة للجميع، وومن هذه الجهة ومن أجل تطبيق العدالة ربّما أكون

مجبوراً على التخلي عن مجموعة من المنافع الفردية والشخصية، أمّا قبولي للضرر عليّ من أجل إيصال نفع عام لجميع أفراد البشر فيحتاج إلى رؤية معنوية، ولو لم تكن هذه الرؤية المعنوية، فإنني غير مستعد أبداً أن أتنازل عن نفعي الخاص لصالح الجميع، وفي ضوء ذلك أرى أنّ الضمانة لتطبيق جميع هذه القيم الحقوقية والأخلاقية تكمن في أننا يجب أن نشتغل على تحريك وتنشيط المعنويات في الواقع الإنساني في الحياة.

س / إذن فالضمانة الاجرائية لهذه القيم والمبادئ لا تنحصر فقط بالأمور الخارجية والمؤسسات القانونية؟

ج / هذا صحيح، فمن البديهي لا يمكن القول إننا، وبدلاً من غرس ضمانة إجرائية في باطن الناس من خلال المعنوية، نقوم بذلك عن طريق القانون من خارج الإنسان، لأنّ القانون على أية حال يحتاج إلى منفذ، وذلك المنفّذ إنسان أيضاً، وربّما تقتضي منفعه ومصلحه أن لا يؤدي مسؤوليته الملقاة على عاتقه، ومن هذه الجهة، ومن أجل أن يكون الفرد تابعاً

للقانون، يجب مثلاً أن نعهد إلى شرطي ليقوم بمراقبته، والشرطي بدوره إنسان أيضاً يحتاج إلى شرطي آخر لمراقبته، وهكذا ينتهي الأمر إلى التسلسل والدور، ومن أجل أن ينكسر إطار هذا الدور والتسلسل، يجب وضع شرطي ومراقب في باطن الإنسان، أي تحويل الفرد إلى إنسان معنوي.

ولكن توجد جهة ثانية أيضاً، وهي أن القيم الأخلاقية والحقوقية الشمولية، إنما تظهر على السطح وتكون قابلة للتنفيذ في مقام العمل فيما إذا كان المجتمع يملك النظم، والأمن، والرفاه، ويبتعد عن حالات الظلم والجور، وطبعاً فمثل هذه الحالة مثالية، وفي الواقع أنها في نهاية المطاف تؤدي إلى خلق مجتمع لا يظلم فيه أحد أحداً، ولكن لغرض أن تكون حياة الناس زاخرة بالنشاط والأمل والثقة، لا يكفي أن نعيش في مجتمع لا يظلم أحد أحداً، لأنّ عدم الظلم والانظام في المجتمع إنما يحل فقط مشكلة التعارض والخصومة بين الإنسان والآخرين، ولكن أحياناً يعيش الإنسان في باطنه تعارضاً،

وهنا نحتاج إلى المعنوية لرفع هذا التعارض بيني وبين ذاتي.

س / يمكن القول عنها بعبارة أخرى أنها معنوية باطنية؟

ج / نعم، المعنوية الناظرة للباطن، وبكلمة أخرى أنّ جميع القيم والمبادئ العالمية لازمة لأجل حل التعارضات والخصومات بين أفراد البشر، ولكن عندما لا يعيش الإنسان أي مشكلة وتعارض مع الآخرين بل يعيش القلق في أعماق ذاته، فحينئذ لا يشعر بالفرح، ولا بالأمل، وتكون الحياة بالنسبة له بلا معنى، وفي النهاية لا يعيش الرضا عن ذاته، ومن أجل إيجاد حالات السكينة، والفرح، والأمل، ورضا الباطن، وخلق معنى للحياة، لا يكفي أن يعيش الإنسان في مجتمع لا يواجه فيه الظلم أو الانظلام، ويمكن بيان هذه المسألة بصورة أخرى، أعتقد أنّ الحياة المثالية هي الحياة التي تتوفر فيها شرطان: أحدهما: أن لا يظلم أحد أحداً في هذا المجتمع، وهذه المسألة يمكن تحقيقها من خلال تلك القيم الأخلاقية والحقوقية، والشرط الثاني: أن لا يعيش

الفرد النزاع والصراع في باطنه ومحتواه الداخلي.

س / هل أنّ هذا التوتر والنزاع الباطني الذي يشعر به كل إنسان في داخله يمكن أن يكون انعكاساً للظلم الخارجي؟ وبعبارة أخرى هل يمكن إيجاد نسبة وعلاقة بينهما؟

ج / ليس في جميع الموارد قطعاً، وثمة موارد يشعر فيها الإنسان بوجود تعارض وصراع مع ذاته، أو يشعر بالبهجة والأمل، وتؤثر هذه الحالة على علاقته مع الآخرين، ولكن أحياناً يعيش الإنسان حالات الصراع والاضطراب مع نفسه فقط.

س / هل أنّ مقصودكم أنّ الإنسان ومع غض النظر عن ارتباطه مع الآخرين، يشعر في أعماق نفسه بهذه الحالة عندما يواجه ذاته فقط ويشعر بحالة من المواجهة مع الذات؟

ج / أحياناً وفي مجال ارتباط الإنسان مع الآخرين، يلتزم الشخص بالقانون ولا يتجاوز أي قانون ومقررات ويبقى وفياً للقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية، ولكن يعيش في باطنه الحزن، وهذا الحزن لا

يؤثر بالضرورة على علاقته مع الآخرين، والغرض أنّ الإنسان بدلاً من أن يشعر بالعبثية واليأس، والحزن، وعدم رضا الباطن، وعدم الاستقرار، فإنّه يشعر بالأمل، والبهجة، ورضا الباطن، والهدوء القلبي، وهذا يستدعي وجود شيء يسمّى المعنوية، وبعبارة أخرى، وربّما تكون من قبيل المبالغة ولكنها لا تخلو من الحقيقة، أنّ القيم والمثل الأخلاقية والحقوقية الشمولية ناظرة في الغالب إلى المجتمع المنظم والمثالي وليست ناظرة لإحياء باطن الإنسان، فبإمكان خلق مجتمع مزدهر وعامر بالأشخاص الذين لا يعيشون في واقعهم النفساني العمران والبهجة، وهنا تكمن الحاجة للمعنوية.

س / يبدو أنّ سماحتكم تقولون بوجود فرق بين الدين والمعنوية، لأنّكم في الغالب ترجحون استخدام مصطلح المعنوية، فلماذا هذا الاصرار؟

ج / تارة يكون المقصود من «الفرق» الإشارة إلى شيئين مختلفين، وتارة أخرى، مضافاً إلى وجود اختلاف بين شيئين، فبينهما شيء من عدم الانسجام والمنافاة،

وأنا لا أقصد المعنى الثاني، فالمعنوية والدين ليسا مختلفين بمعنى متنافيين، ولكن أعتقد أنّهما ظاهرتين.

عندما نتحدّث عن الدين فمن الطبيعي أن يتبادر إلى الأذهان، الأديان التي ظهرت في التاريخ، ويوجد منها في العصر الراهن عشرة أديان، والباقي انقرضت واندثرت أو هي في حال الانقراض، ولكن عندما نتحدّث عن المعنوية فليس بالضرورة أن يكون كلامنا ناظراً تماماً إلى أحد هذه الأديان والإعراض عن الأخرى، ففي المعنوية يمكن للشخص أن ينتمي إلى أحد هذه الأديان التاريخية أو لا ينتمي، وفي كلا الحالتين نحن نهتم بالإنسان المعنوي، وليس شرطاً في المعنوية أن ينتمي المرء إلى دين خاص ومذهب معين، وطبعاً ليس شرطاً أن لا ينتمي إلى أي دين ومذهب، ومن هذه الجهة فالمعنوية من حيث الانتماء وعدم الانتماء لدين خاص، لا بشرط (بالاصطلاح الأصولي) ومحايدة ولا تقتضي واحداً من هذه الشرطين.

س / ما هي الرابطة بين هذه المعنوية والأديان الحالية؟ والسؤال

الآخر مع الالتفات إلى وجود الفراغ النفسي والنزاع الباطني لدى الإنسان المعاصر، فما هو دور المعنوية في مقابل هذه الحالة؟

ج / ينبغي الالتفات في هذا المجال إلى عدّة نقاط:

النقطة الأولى: أنّ جميع الأديان التاريخية ظهرت فيما قبل عصر الحداثة، وكانت تملك رؤية لما وراء الطبيعة وفلسفة ومفروضات ذهنية معرفية وأخلاقية، ولكنها لم تعد مفهومة أو مقبولة لدى الإنسان المتجدد «الحداثي»، ومن جهة أخرى لا يمكن القول أيضاً بما أنّ هذه القبليات والرؤى الدينية لم تعد مقبولة للإنسان المعاصر إذن يجب التخلي عنها تماماً، وعلى ضوء ذلك ينبغي العمل إمّا على حذف القبليات والمفروضات غير القابلة للفهم وغير المقبولة للإنسان الحداثي في الدين، أو يتمّ تفسيرها وإعادة إنتاجها بشكل تكون مفهومة ومقبولة.

النقطة الثانية: توجد في كل دين مجموعة من الأمور الزمكانية والتاريخية،

بمعنى أنّ هذه الأمور تشير إلى أنّ كل دين ظهر في زمان معين ومنطقة جغرافية خاصة، بحيث إنّ هذا الدين إذا كان قد ظهر في زمان ومنطقة جغرافية أخرى، فإنّ تلك الأمور لا توجد فيه، ولا أقصد أنّ جميع الأمور الدينية من هذا القبيل، بل في كل دين ثمة قضايا وعناصر ترتبط بعوامل محلية معينة، مثلاً بعض الأمور في الديانة الهندوسية مختصة بهذا الدين من جهة أنّ هذا الدين ظهر قبل ثلاثة آلاف سنة في شبه القارة الهندية، وعلى هذا المنوال في الديانة المسيحية أو أي دين آخر.

واليوم، ومن أجل نستفيد من بركات الدين، يجب علينا تهذيب وتطهير الدين من الأمور التاريخية والزمانية ونطرح الدين في بعده العالمي والكلّي، فلا يمكن التمسك في مسائل الدين بتلك الأمور التاريخية والمحلية، وفي ذات الوقت نرى أنّ جميع أفراد البشر يعيشون ظروفًا تاريخية وزمانية أخرى، فكيف نتوقع منهم أن يقبلوا بتلك الأمور القديمة؟

إمّا أن نقول بعدم وجود رسالة عالمية في الأديان للبشرية المعاصرة، أو إذا قلنا

بوجود مثل هذه الرسالة فيجب إزالة العناصر المقطعية والتاريخية والمحلية من الدين.

النقطة الثالثة: إن جميع الأديان والمذاهب في العالم تشترك فيما بينها بأمر وتختلف من جهة أخرى بأمر، والمعنوية التي أطرحها في مورد البحث، تأكيد في الواقع على الرسالة المشتركة للأديان ويمكن التعبير عن هذه الرسالة المشتركة مثلاً بـ «جوهر الدين».

س / لقد أشرتم إلى ضرورة تناسب الأديان مع حاجات الإنسان المعاصر والمتجدد، ونعلم أنّ أحد أهم وجوه الحداثة، الاستدلال والتفكير النقدي، فهل ثمة إشارة في المعنوية لمثل هذه الأمور؟

ج / في المعنوية نهتم أكثر من أي شيء آخر بالاستدلال، والتقليل مهما أمكن من حالة التعبد والتقليد، وطبعاً ليس مقصودي إمكانية التقليل من حالة التعبد إلى الصفر، ولكننا نسعى مهما أمكن إلى زيادة قدرة الاستدلال في المعنوية والتقليل من التعبد، لأننا نواجه اليوم

أناساً يعتبرون الاستدلال قيمة أخلاقية وإيجابية، نحن الإنسان المعاصر يرى أنّ عملية الاستدلال من القيم الأخلاقية، ولا يمكن التمسك دوماً بالتعبّد، وهنا يتبيّن الفرق بين المعنوية والدين، ومن هذه الجهة فإنّ المعنوية أكثر عقلانية من أي دين من الأديان التاريخية.

س / هنا قد يطرح أمامنا سؤالان:
الأول: ما هي تلك الرسالة المشتركة للأديان التي تعبّرون عنها بجوهر الدين والمعنوية؟ الثاني: كيف يتسنى لهذه المعنوية أن تتعامل وتتوافق مع القيم الحقوقية والأخلاقية الشمولية؟

ج / إنّ الرسالة المشتركة للأديان لا يمكن وضعها في إطار قضية واحدة، ولكن يمكن بيان هذه الرسالة من خلال عدّة قضايا:
القضية الأولى: أنّ عالم الوجود لا ينحصر بعالم الطبيعة، فثمة عالم أو عوالم أخرى غير ما نراه من هذا العالم الذي تتناوله علوم مثل الفيزياء أو الكيمياء.

القضية الثانية: إنّ الحياة أمر ذو معنى، ويجب على الإنسان أن يتحرك في خط

اكتشاف هذا المعنى والحياة بما يتناسب معه .

القضية الثالثة: إنَّ عالم الوجود لا يخلو من نوع من الوعي والخير، ففي أرجاء عالم الوجود يوجد نوع من الوعي وحب الخير يجري في مفاصله، وينتج من ذلك القضية الرابعة .

القضية الرابعة: أنَّه لا يمكن ضياع الخير أو الشر في عالم الوجود، فعندما يرتكب الفرد عملاً منكراً فلا يمكنه أن يتخلص من تبعاته وتداعياته، والعكس صحيح، فلا أحد يقوم بعمل صالح إلاً وسيحصل على نتائج متناسبة لذلك العمل، لأنَّ عالم الوجود يدرك الحسن والقبح، والخير والشر، الصادر من الإنسان، وبالتالي يصدر ردّة فعل بمقتضى ادراكه بما يتناسب وذلك الفعل، أمّا أين تظهر هذه التداعيات وردود الأفعال، في هذه الدنيا أم في الحياة بعد الموت، أو في كلا الحياتين؟ فثمة مسائل دقيقة في هذا الموضوع، ونشير هنا فقط إلى الآية

القرآنية: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (١).

القضية الخامسة: إنَّ مصير كل فرد يرتبط بنفسه، وكل إنسان حاكم على مصيره، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

القضية السادسة: إنَّ جميع الأديان تقول: عامل الآخرين بما تحبُّ أن يتعاملون معك.

القضية السابعة: أن نعيش الرضا عن جميع عالم الوجود، وهذه المسألة لا تعني إنكار وجود الشرور في نظام العالم وأنا ينبغي عن نعيش اللامبالاة بأي ألم ومعاناة، وبعبارة أخرى أننا في ذات كوننا نعيش الرضا عن جميع عالم الوجود، نتصدى لأي نوع من الشر ونسعى لإشاعة أي نوع من الخير.

س / هل هذه العناصر المشتركة بين الأديان تتعارض مع رؤية الإنسان الحدائي؟

ج / أعتقد أنّ أي واحدة من هذه القضايا لا تتناقض واقعاً من رؤية الإنسان الحدائي، ومن هذه الجهة فالإنسان الحدائي ينسجم مع جميع هذه القيم

١- سورة الزلزال، الآية ٧ و ٨.

الشمولية، وعلى أية حال فإنّ هذه القضايا المشتركة يجب أن تطرح في الرؤية المعنوية على أذهان المخاطبين وضمايرهم بشكل عقلاني، وفي هذه الصورة فإنّ أذهان وضماير المخاطبين ستكون مستعدة لاستقبال حالات الهدوء، والسكينة، والأمن، والبهجة، ورضا الباطن.

س / ولكن على أية حال فالإنسان المعاصر، الذي يشعر حسب تعبيركم بنوع من الفراغ والتضاد الباطني مع ذاته، كيف وبأي طريقة يستطيع الاستفادة من هذه الأمور المعنوية لتحقيق السكينة والبهجة والأمن في حياته؟

ج / في الواقع بالإمكان تحقيق مثل هذه الحياة من خلال قبول هذه القضايا المذكورة وغرسها في واقع الإنسان، ومن خلال القبول الذهني والغرس الباطني يحصل الإنسان على السكينة والأمن، ولو ألقينا نظرة على حياة جميع الأشخاص الذين حصلوا على السكينة والبهجة فسوف نرى أنّ جميع هذه القبليات والمفروضات مقبولة لديهم، وطبعاً القبليات والمفروضات التي تمنح الإنسان الراحة والبهجة والسكينة، لا

ينبغي أن تكون من القضايا المضادة العقل والاستدلال، ولو كانت قضية مضادة للعقل، أي أنّ العقل لا يستطيع إثبات صحتها أو سقمها، ففي ذلك الوقت لا نستطيع قبولها حتى لو كانت تمنحنا شيئاً من السكينة والراحة، ولو أننا قبلناها في هذه الحالة فسوف نكون خرافيين، ويكون حالنا حال الإنسان الذي يتمسك بمجموعة من الأوهام والأباطيل لكي تمنحه الراحة والسكينة، يجب أن تكون القضايا التي تمنحنا الراحة والبهجة، من القضايا التي لا تتقاطع مع العقل، فحتى لو كانت غير عقلانية، فعلى الأقل لا بد أن تكون مقبولة ولا تتقاطع مع العقل، وعلى هذا الأساس فإنّ الكمال المطلوب لهذه القضايا أن لا تكون متناقضة مع العقل، أو على الأقل أن تكون مقبولة عقلاً.

س / هل أنّ القضايا المشتركة في المعنوية يجب أن تخضع في مقام العمل للتجربة؟

ج / لا شك أنّ العقلانية تقتضي عدم الالتزام بقضية أو قبولها فيما لو لم تخضع في مقام العمل للتجربة، فالمعنوية

التي لا تخضع في مقام العمل للتجربة لا يمكن التمسك والالتزام بها، لأنها غير عقلانية، إن جميع اهتمامي أن عقلانيتنا لا ينبغي أن تنفك عن المعنوية، والمعنوية لا ينبغي أن تبتعد عن العقلانية، إذن لابد في مقام العمل من التجربة.

س / ما هذه التجربة؟

ج / من الطبيعي أن لا تكون من قبيل التجربة في الفيزياء أو الكيمياء بالضرورة، بل من قبيل التجارب في علم النفس، فثمة تجارب يقوم بها علماء النفس، والكثير من هذه التجارب ذات طابع باطني، أي تدور التجربة في ذاتي وباطني، مثلاً عندما تطرح فرضية معينة في الفيزياء فيجب إثباتها من الناحية العلمية بشكل كامل، أمّا عندما تطرح نظرية في علم النفس فيكفي فقط أن يجدها المرء في باطنه وأعماق ذاته، والإنسان عندما يراجع نفسه فسوف يجدها ولكنها في ذات الوقت أمر باطني.

س / وهي في الواقع ليست أمراً شخصياً؟

ج / نعم، ليست شخصية تماماً، ولكنها في ذات الوقت ليست جمعية تماماً، وبتعبير أفضل أقول: إنها ليست موضوعية «أوبجكتف» وليست ذهنية «سوبجكتف»، بل نوع فيما بين الأذهان، أو بعبارة أخرى بين الأنفس، وعلى هذا الأساس فإن هذه القضايا تقبل التجربة، ولكن هذه التجربة تقع في مختبر ذات الإنسان ونفسه لا في مختبرات عالم الطبيعة.

س / سماحة الدكتور ملكيان، ثمة نقطة أخرى فيما يتصل بالقضايا المشتركة بين الأديان أو في رسالة الأديان، وهي أننا إذا أردنا التمعن والدقة في هذا الأمر فهل نستطيع استخراج عنصر مشترك لمفهوم الله، أو المطلق من جميع هذه القضايا، وعبارة أخرى هل أن ما يمنح المعنى لهذه الأمور هو مفهوم الله؟

ج / إذا كان مقصودكم من الله، الله المتشخص والمتأنسن، فلا، مثلاً في الدين البوذائي لا يوجد أساساً مفهوم الله المتشخص والمتأنسن، أمّا لو كان مقصودكم بالمفهوم العام، بحيث يشمل الله المتشخص

والمتأنسن، وكذلك الله المتشخص وغير المتأنسن، أو أساساً غير المتشخص فإنني أتفق معكم تماماً، أي أنّ الأديان تتضمن مفهوم الله بوصفه أمراً «مختلفاً كلياً»، ولكن ليس بالضرورة يكون متشخصاً ومتأنسناً، أو متأنسناً وغير متشخص، بل في بعض الموارد أن يكون له وجود غير متشخص.

س / تحدّثتم عن التجارب التي تتعلق بالقضايا الشمولية للأديان وأنها أمر بين الأذهان، فهل يمكننا من هذا الطريق القول بأنّ مفهوم الله هو أمر بين الأذهان، أي أنّه يمثل عنصراً مشتركاً بين جميع الأديان.

ج / نعم، تماماً، فنحن في هذا المجال نعيش معاملة ديالكتيكية، بمعنى أنّ تلك المقبولات والمفروضات المشتركة بين الأديان لم تصدر من مواقع الجهل والحمق، وفي الواقع إذا كانت الأفعال وردود الأفعال في عالم الوجود لا تؤيد هذه القبليات فلا معنى للإصرار على قبولها والاعتقاد بها، وطبعاً، كما قلت آنفاً أنّه يجب الأخذ بالمفهوم العام لله، بحيث إنّ

الأشخاص من قبيل البوذائيين يشتركون في ذلك التعريف، ومن هذه الجهة يجب ملاحظة مفهوم الله، أعم من المتشخص والمتأنسن، والمتشخص غير المتأنسن، وغير المتشخص في هذا التعريف لله.

س / أشرت إلى أنّ التجارب المعنوية يجب أن تقع في مختبر باطن الإنسان، وفي ذات الوقت لا تكون متضادة مع الأمور العقلانية، ومن جهة تقولون إنّ الله هو مفهوم بين الأذهان، وبعبارة أخرى: هل يمكن الاعتقاد بوجود شيء وراء الطبيعة غير الوجود الحقيقي لله بحيث لا يختمرنا الشك في وجوده، وهو ما أشارت إليه الأديان من الإله الشخصي الذي أرتبط به، وكذلك الإله الميتاشخصي وهو العنصر المشترك بين الأديان والبشر؟ لا شك أنّ أهم وظيفة للأديان اخراج الإنسان من عبادة الذات إلى ميدان آخر وأتصور أنّ فكرة الله المتعالي على الشخص تسهل هذه المهمة.

ج / نعم، أعتقد أنّه بالإمكان البحث والتحقيق في مورد الله من زاويتين: أحدهما، الله المتصف بالوجود، والآخر الله

النفساني، وعندما قال نيتشه: «إنَّ الله قد مات» فإنَّ كلامه لم يكن ناظراً أبداً إلى عالم الوجود أو إلى عالم الواقع وهل أنَّ الله موجود أم لا؟ ولم يكن نظره إلى أنَّ الله كان فيما سبق موجوداً في عالم الوجود والآن غير موجود، أساساً فإنَّ كلام نيتشه لم يكن ناظراً إلى معرفة الوجود، وبالتالي لم يكن يقصد ما يقوله الفلاسفة في هذا المجال، إنَّ كلام نيتشه ناظر إلى الله النفساني، فكان يريد القول إنَّه سواءً كان موجوداً في عالم الواقع أو غير موجود ففي كلا هاتين الحالتين فإنَّ كلامه صادق، وهو أنَّ الله كان حاضراً في السابق في ميدان أذهان الناس وضمائرهم ولكنه الآن ليس حاضراً في أذهانهم وضمائرهم.

س / والإنسان، بسبب فقدانه لهذا المرتكز في حياته يعيش حالة العبثية والنيهلسم، وفي الواقع أن نيتشه يريد القول إنَّ الإنسان بدخوله العصر الجديد فإنَّه فقد الاتكاء والاعتماد على الله، وهذه الجهة هي سبب الشعور بالعبثية.

ج / تماماً كذلك، وفي الواقع إن ما يقود الإنسان نحو العبثية، أو يخلصه من العبثية ليس الوجود الفلسفي لله، بل الوجود النفساني لله، فلو كان موجوداً في واقع الإنسان فسوف يخلصه من العبثية وإلا فإنه سيعيش العبثية، وفي الواقع أن الحضور النفساني لله في ذهن الإنسان وضميره هو الذي يخلصه من الشعور بالعبثية، والآن إذا رحل هذا الحضور النفساني لله من ذهن الإنسان، فحتى لو كان الله موجوداً في عالم الواقع فإن الإنسان يعيش حالات العبثية واللاهوائية.

س / في الواقع أن هذا الحضور النفساني لله لا يمكن حصره في مورد معين أو مكان خاص والتحقيق فيه، كما أن نيتشه ومن أجل الخلاص من العبثية إلتجأ إلى الفن، ولو تجاوزنا رجلاً مثل «بل ويريليو» الفيلسوف الفرنسي المعاصر الذي يعتقد أن الإنسان الحديث عندما استطاع قتل الله، اخترع إلهاً من جنس التكنولوجيا، ولكن على أية حال أن هذا الإله الصناعي، أو على حد قول هيدجر إله التقنية، لم يتمكن من ملأ

الفراغ الناشيء من إزاحة ذلك الإله النفساني حسب تعبيركم؟

ج / وتأيداً لكلامكم أعود لتعبير «بل تيليش» في هذا الشأن يقول الفيلسوف والمتأله البرتستانتي «بل تيليش»: إن كل إنسان له إله، الذي أُعبر عنه بالإله النفساني، وهذا الإله قد يختلف من شخص لآخر، وهذا الإله هو الذي يجد معه الإنسان أنه مستعد للتضحية بكل شيء من أجله، ولكنه غير مستعد للتضحية به من أجل شيء آخر، هذا هو الله النفساني، وهنا إله آخر موجود في عالم الواقع، وبعض أفراد البشر يعتقدون بالله النفساني كما ورد في دينهم ومذهبهم، وهو أنه موجود في عالم الواقع، ولكن الله النفساني للكثير من الناس يختلف عن الله في نظر الدين والمذهب الموجود في عالم الواقع.

س / هل هناك ضرورة في تطابق هذين الإلهين؟

ج / ربّما لا يوجد تطابق، وإذا افترضنا أنّ شخصاً مستعداً للتضحية بكل شيء من أجل حيثيته الاجتماعية فإنّ حيثيته الاجتماعية ستكون إلهه، أمّا إذا كان مستعداً

للتضحية بكل شيء من أجل ما يقال عنه في الإسلام الله، وفي اليهودية «يهوه» وفي الهندوسية «شيوا» أو «كريشنا»، ففي هذه الصورة فإنّ الله النفساني له هو الله في الأديان والمذاهب أيضاً، وعلى هذا الأساس ففي نظر الأديان والمذاهب فإنّ الله موجود في عالم الواقع وهو موجود في باطن كل إنسان، وهذا لا يعني أنّهما يتطابقان دائماً، ولكن إذا كان الشيء الذي تكون مستعداً للتضحية بكل شيء من أجله هو إله الأديان والمذاهب، ففي هذه الصورة يتطابق الله النفساني مع إله الأديان والمذاهب، وعلى أية حال فالله ربّما يكون السلطة، الثروة، الشهرة، الجاه والمقام، وما إلى ذلك، أو على حدّ تعبير القرآن الرائع: (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...^(١))، وهذا التعبير القرآني لا يعني أنّ الإنسان بمجرد أن سلك طريق الأهواء النفسانية فإنّه اتخذ منها إلهاً، وأنّه استبدل الله في عالم الوجود بهذا الإله، كلا، الله الميتافيزيقي موجود في عالم الوجود، أو عندما يقول القرآن:

١- سورة الجاثية، الآية ٢٣.

(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...) (١)، فهذا لا يعني أنهم يقولون بأن علماء ديننا هم الله، وأنهم يتدخلون ويتصرفون في عالم الوجود، فهؤلاء العلماء لم يتصرفوا في عالم الوجود ولكنهم تقمصوا هذا الدور في عالم ذهن وضمير أتباعهم، وعلى ضوء ذلك فثمة واديان مختلفان واقعاً، أحدهما الله الموضوعي، الذي تشهد له جميع الأديان والمذاهب، والآخر الله النفساني وهو من نستعد للتضحية بكل شيء من أجله.

س / هل يمكن القول إن التصوير المطروح لله في الأديان المختلفة مرتبط بحالات تاريخية وقومية وثقافية خاصة، وفي الواقع يمثل انعكاساً للمحدوديات الجغرافية الذهنية الخاصة لتلك الأقاليم؟

ج / لا شك في ذلك، وقد ورد في أحاديثنا ورواياتنا أنه لو أرادت نملة أن تتصور الله فإنها تتصوره بشكل نملة عظيمة، لأنها لا يمكن أن تتصور شيئاً خارجاً عن إطارها وقالبها النملي، ومن هذه الجهة فإنها

١- سورة التوبة، الآية ٣١.

تتصور الله كنملة عظيمة جداً، ونحن البشر مثلاً ربّما نتصور الله في أي قلب ديني، وبخاصة بالنسبة لعوام الناس، بشكل إنسان كبير جداً وعظيم.

س / من أين جاء هذا التصور الخاص عن الله؟

ج / هذا التصور ناشئ من محدوديتنا الثقافية، والمحدودية في حقل المعتقدات، والاحساسات، والعواطف، والإرادة، ولا مجال للانفلات من هذه المحدوديات، ومادما نعيش هذه الأطر والمحدوديات الثقافية، فإننا نتصور الله بهذه الصيغة الخاصة، وكلما خرجنا عن دائرة هذه القيود والمحدوديات الثقافية، فإنّ تصورنا عن الله يقترب أكثر فأكثر من الواقع.

هناك عبارة - أتصور من «اكهارت» - وهي أنّه يقول: حتى إله العارف، والذي يعتقد أنّه إله عالمي وميتاثقافي وما فوق القوميات، فهو في نهاية المطاف يقتبس لون ورائحة المنطقة الجغرافية وتاريخ وقوم ذلك العارف.

يقول «محيى الدين ابن عربي» في آخر فصل من كتاب «فصول الحكم»: إِنَّ كل شخص يملك إلهاً صنعه بنفسه، وحتى لو ابتعدنا عن النظر الأحادي لقوم من الأقوام وخرجنا عن المنطقة الجغرافية لدين معين، واستطعتم أن تخرجوا من الواقع التاريخي لفكر الديني، فإنَّ المحدوديات الذهنية والشخصية لكم تمنحكم تصوراً معيناً عن الله، بما يتلون بمقدار معين بلون شخصيتكم وأنفسكم، وقد ورد عن الإمام محمد الباقر (عليه السلام) حسب الظاهر أنه قال: لو تصورتم الله، حتى بألطف وأرق أذهانكم فإنَّ الله هذا وليد أذهانكم، أي أنه على أية حال ليس هو الله المطلق والواقعي، إِنَّ الله الواقعي ليس فقط غير وليد أذهانكم، بل هو الخالق لأذهانكم، الخالق لكل شيء.

وفي ضوء ذلك لا يمكن التخلص من هذه المسألة، ولكن على أية حال فثمة شيء موجود وهو أنني أعلم الآن أن مفهومي عن الله متأثر بمحدودياتي الذهنية والثقافية، وبالتالي أنا لا أشعر بالخصومة معك من جهة أنك تعتقد بإله يختلف عن إلهي،

وإذا قبلت بهذه الرؤية وأنني أعيش في إطار ذهني، إذن يجب عليّ القبول بأن الآخر أيضاً يعيش في إطار ذهنه، فكما إنني لا أستطيع الدخول إلى إطار ذهن الآخر وضميره، إذن لا ينبغي أن أتوقع أنه يستطيع الدخول إلى إطار ذهني وضميري، وعلى الأقل يجب عليّ التعايش معه من موقع المداراة، ومن هذه الجهة فحتى لو لم أملك القدرة من الناحية النفسانية أن أحصل على الله الواقعي والخارج عن إطار الذهن ولكنني أستطيع أن أعيش المرونة مع إله الآخرين.

وطبعاً فليس مقصودي أن البشرية المعاصرة يجب أن تصل إلى مفهوم واحد عن الله، بل أرى أن حل المشكلات الاجتماعية لا يستلزم أبداً وجود تصور واحد عن الله، فالبشرية المعاصرة يجب أن تراعي سلسلة من القيم الأخلاقية المشتركة، ومن هذه الجهة فإن غالبية المشكلات والأزمات التي يواجهها البشر في هذا العصر تعود إلى عدم رعاية هذه الأسس والقيم الأخلاقية المشتركة.

س / حتى بعد واقعة الحادي عشر من سبتمبر، فإنّ هذه المسألة قد ثبتت على الأقل لأتباع الأديان، وهي أنّهم ضمن اعتقادهم بأديان خاصة وإله قومي وديني لهم، يجب عليهم، وفقاً للقيم الأخلاقية العالمية التي أشرتم إليها، احترام قيم الآخرين، والآخر أنّ السعادة والنجاة الدينية أمر باطني وليست بالضرورة أمراً دنيوياً، فما هي النتائج المتوخاة من الأديان والتدين في هذا السجال بعد واقعة الحادي عشر من سبتمبر؟

ج / أعتقد أنّ جميع المتدينين بعد واقعة الحادي عشر من سبتمبر، يجب عليهم القيام بأمرين: أحدهما: فيما يتصل بالمسائل داخل البيت الديني وهو ألاّ يقبلوا بأي خرافة باسم الدين، ويسعون حد الإمكان لتطهير أذهانهم وضمائرهم من أي خرافة، ومن هذه الجهة لا ينبغي الحكم بمساواة الدين مع الخرافة.

والثاني: أن يقولوا لمخاطبيهم: رغم أنّ الدين يتضمن في سياق تحقيقه التاريخي بعض النواقص والآفات وربّما أدى إلى بعض

المشاكل، ولكن لا يمكن التخلي عن الدين بسبب وجود هذه المشاكل والتعقيدات، فكل ظاهرة في حياتنا، مهما كانت ذات قيمة، وضرورية لاستمرار الحياة كماً وكيفاً، ولكنها في ذات الوقت من شأنها أن تقع مورد الاستغلال، ومجرد أن تقع ظاهر معينة مورد استغلال بعض القوى، فهذا لا يعني جواز حذف وإقصاء هذه الظاهرة من واقع الحياة والإنسان.

ومن هذا المنطلق ينبغي علينا القيام بأمرين: إذا عملنا بالأمر الأول، وقمنا بإفهام الناس أنه لا ينبغي قبول أي خرافة باسم الدين فلا مناص أمامنا سوى التحرك في مجال عقلنة الدين، وإذا قمنا بالعمل الثاني، أي قمنا بإفهام مخاطبيننا أنّ النفع الذي يحصل عليه الإنسان من الدين أكثر من الأضرار الناشئة من استغلال الدين من قبل البعض، وبالتالي لا يجدر إقصاء الدين كلياً من واقع الحياة، في هذه الصورة نرى أيّاً من الدين والمعنوية بإمكانه أن يروي عطش الإنسان ويشبع حاجته، بحيث إنّه لو لم يكن الدين والمعنوية، فإنّ هذه الحاجات

ستبقى بدون إشباع، والعمل الأول، يتخذ في نظري طابع معرفي وفلسفي غالباً، والعمل الثاني يتخذ جهة نفسانية.

أمّا بالنسبة للقسم الآخر من سؤالكم وهو أنّ واقعة الحادي عشر من سبتمبر، أثبتت أنّ النجاة والسعادة مسألة يمكن طرحها من جهة باطنية لا دنيوية، ففي نظري أنّه يمكن في هذا المجال تقسيم المسائل إلى قسمين: مادية ومعنوية، ثم تقسيم الثانية إلى مسائل دنيوية ومسائل أخروية، ومن هذه الجهة فثمة مجموعة من حاجات الإنسان دنيوية، بمعنى أنّها تتحقق في هذه الدنيا، وكذلك مادية، أي أنّها لو لم يتمّ اشباعها، فإننا سنواجه مشكلات من الجهة البدنية، ويطلق على هذه الحاجات حاجات دنيوية - مادية.

ولكن هناك طائفة من الحاجات الأخرى، رغم لزوم إشباعها في هذه الحياة وقبل الموت، ولكنها في ذات الوقت معنوية، أي لو لم يتمّ اشباعها، فربّما لا يتضرر بدننا، ولكننا سنواجه مشكلة على مستوى الذهن والنفس.

الطائفة الثالثة، حاجات أخروية، ولو قمنا بمثل هذا التقسيم فما يقع مورد تأكيدي هو أنه لو كانت هناك حياة بعد الموت فالدين وعد الإنسان باشباع حاجاته في ذلك العالم، أي الحاجات الأخروية، وبالنسبة للحاجات الدنيوية، فالدين أيضاً وعد البشر باشباعه للحاجات الدنيوية - المعنوية، أي أن الدين وعد كل إنسان أنه سيحصل في هذه الدنيا على السكينة، والبهجة، والأمن وسائر حاجاته المعنوية الأخرى، ولكن الكلام كل الكلام، هل أن الدين وعد البشر بارضاء حاجاتهم الدنيوية - المادية أيضاً، أم لا؟ أنا لا أعتقد بذلك، والأشخاص الذين يرومون استخدام الدين لارضاء الحاجات الدنيوية فربما ينتهي بهم المطاف إلى استخدام العنف، وحادثة الحادي عشر من سبتمبر نموذج لذلك، وأعتقد أنها ليست النموذج الأول ولا الأخير.

المقالة السابعة

المعنوية والهوية في القرن ٢١

المعنوية وهوية القرن ٢١

بعد تقديم السلام والتحية للحضور من الأخوات والإخوة المحترمين، سأحاول في هذا المحفل من المحققين والاساتذة أن أُبيّن بوضوح نقاط أساسية حول موضوع هذه الندوة، لا شك أنني لا أستطيع في هذه الفرصة القليلة سبر أغوار الموضوع ولكن كما يقال، ما لا يدرك كله لا يترك كله، في نظري، إنّ النجاح في الحياة، سواءً الحياة الفردية الناجحة أو الحياة الجمعية الناجحة، وسواءً كان النجاح من جهة ما يرتبط بمسائل هذا العالم أو ما يرتبط بالمسائل الروحانية، فلا يتيسر ذلك إلا من خلال الجمع والتلفيق بين أمرين: العقلانية والمعنوية، ويبدو أنّ جميع الحضارات البشرية التي اندثرت في الماضي أو في حال الزوال والأفول، كانت تعاني من عدم وجود توازن وتعادل فيها بين هذين الأمرين، أي فيما يتصل

بالمعنوية والعقلانية، والناظر إلى هذه الحضارات من خارجها يرى أنّ بعض هذه الحضارات كانت تعيش تفوق العقلانية على حساب المعنوية، وفي بعضها الآخر هيمنة المعنوية على العقلانية، ومن هذه الجهة يمكن القول إنّ أحد الطرق لبيان سبب أفول وإندثار الحضارات في الماضي يعود إلى أنّ أصحاب تلك الحضارات لم يستطيعوا الجمع والتوفيق بين العقلانية والمعنوية، وطبعاً فإنّ الموضوع الذي أروم طرحه هنا لا يرتبط بالعقلانية التي نؤكد عليها بشدّة، بل أ طرح الموضوع الثاني أي المعنوية، ولا شك أنّ الحاجة للمعنوية منذ القديم كانت دوماً حاجة فورية وعميقة، ولكن هذه الحاجة اليوم، وعلى الأقل من ثلاث جهات، أشد من أي زمان آخر، وهذه العوامل أو الجهات الثلاثة قادت البعض للقول بأنّ القرن الحادي والعشرين هو قرن المعنوية.

وكما تعلمون أننا نعيش اليوم في عالم الحداثة، وآخر منتوج للحداثة هو العولمة التي يبدو أنّها غير قابلة للاجتناّب، فحتى لو كانت أمراً غير محبذ،

ولكننا نتجه في حياتنا نحو العولمة، ومقصودي من العولمة وصف العالم الذي برزت فيه ظاهرتان مستقلتان بشكل كامل: أحدهما: أنّ كل حادثة، مهما كانت صغيرة، وفي أي مكان تقع فيه من العالم، من شأنها أن تؤثر على الحوادث والظواهر الأخرى في سائر نقاط العالم، ومعلوم أنّ العالم في الماضي لم يكن كذلك، أي بالإمكان تصور وقوع حادثة في منطقة من العالم دون أن تؤثر هذه الحادثة في أي منطقة أخرى من العالم.

الثانية: أنّ كل إنسان في أي بقعة يعيش من هذا العالم، بإمكانه أن يطلع على أي موضوع وحادثة تقع في أي نقطة من العالم، وإمكانية الاطلاع هذه تشكّل العنصر الثاني من العولمة، فالعولمة تعني تضخم العالم الأنفسي (Subjective) وصغر العالم الآفاقي (Objective)، وفي الواقع أنّ العالم الآفاقي يتجه دوماً نحو الصغر، وهذا يعني أنّ أي حادثة تقع في العالم تؤثر في المجالات الأخرى، وأنّ العالم بلغ من الصغر إلى درجة أنّ أجزاءه ترتبط فيما بينها برابطة الفعل وردّ الفعل،

والعلة والمعلول، فعالمنا اليوم بالنسبة لأي زمان آخر هو عالم آفاقي أصغر، ولكن عالمنا الأنفسي ازداد وتضخم بالنسبة للماضي، نحن اليوم مطّلعون على مسائل لم يتمكن القدماء من الاطلاع عليها، وهذا الموضوع يشير إلى تضخم العالم الأنفسي وصغر العالم الآفاقي، بحيث لا يمكن المقارنة بين وضعنا الحالي مع وضع القدماء، اليوم، وبما أننا نعيش في عالم الحداثة، فقد تسبب هذان العاملان من معطيات ومنتوجات الحداثة إلى وجود ثلاث فوارق أساسية بيننا وبين العالم القديم، وهذه الفوارق أدت إلى تشديد حاجتنا للمعنوية:

الفرق الأول: أنّ البشر اليوم يملكون من الوسائل ما لا يقبل القياس مع الوسائل التافهة والقديمة التي كانت في متناول القدماء، وهذا الكلام يستلزم أنّ الإنسان المعاصر إذا قصد تخريب المجال الاجتماعي والاضرار بالبشرية فإنّه يملك من الإمكانيات والأدوات أكثر من أي زمان آخر، وغني عن البيان أنّه كلما كانت هذه الوسائل والإمكانات في متناول الإنسان

أكثر، فإنه يحتاج أكثر إلى قوى وفرامل كابحة لئلا يستغل هذه الوسائل والإمكانات في مجال الإضرار، بمعنى أنني لو كنت سيء الذوق وسيء النية وكنت ظالماً وعدوانياً، فلو كنت في الماضي أريد الإضرار بالمجال الاجتماعي، فإنّ هذا الإضرار من جهة (Objective) سيكون أقل بكثير لأنّ إمكانات الإضرار كانت قليلة، ولكن اليوم وبمجرد الضغط على زر يمكنني أن ألحق الضرر بالبشر ما لم يكن القدماء يقدرّون عليه ولمدة سنوات مديدة، نحن اليوم أكثر وأمضى تسليحاً من الماضي، ومن الطبيعي تحتاج هذه الظاهرة إلى ضبط وكبح أكثر، وهذا الضبط لا يمكن أن يكون خارجياً، ومن هذه الجهة نحتاج إلى ضبط باطني، كيما يتيسر لنا الاستفادة من هذه الإمكانيات والوسائل بشكل أفضل.

الفرق الثاني: بيننا وبين القدماء هو أننا اليوم، وبهذه العلة، أي بسبب وجود الإمكانيات والوسائل الكثيرة في متناول أيدينا، نشعر بعدم الرضا أكثر، وفي الواقع أنّه كلما ازدادت إمكانيّة الاستفادة من الملذات ووسائل الترفيه في

العالم فإنّ عدم رضائتنا ستزداد أيضاً، وعلى سبيل المثال يذكر «استانيسلاو لم» في مقدمة كتابه «سولاريس» مثلاً معبراً جداً مشيراً إلى هذه النقطة ويقول: عندما كان التلفزيون بقناة واحدة، ولنفترض أنّه كان يعرض فيلماً سينمائياً، سواءً كان عن الطبيعة أو فيلماً وثائقياً، فإننا كنّا نشعر باللذة من أي شيء يعرضه التلفزيون، وعندما لا نشعر باللذة نقوم باطفاء جهاز التلفزيون، ولكننا اليوم نملك أجهزة استلام تلفزيونية قوية بإمكانها استلام أربعين قناة فضائية أو أكثر، فعندما نفتح قناة معينة قد نشعر باللذة من البرامج المعروضة، ولكننا في كل لحظة نقول في أنفسنا، إنّ اللذة الحاصلة هذه القناة تنتهي بقيمة عدم اللذة من ٣٩ قناة الأخرى، أي أنّ هذه اللذة الحاصلة من هذه القناة تستدعي التضحية بـ ٣٩ لذة أخرى، ولو قمت بتغيير القناة إلى قناة أخرى فالحالة كذلك.

وعندما يرى الإنسان كثرة اللذات الأخرى التي يفقدها من أجل الحصول على لذة

واحدة، فإنّ مقدار التذاذه بهذه اللذة سيقبل، بمعنى أنّ ميزان لذتنا من شيء معين، يتناسب تماماً مع هذا الأمر المهم، وهو أنّ هذه اللذة جزء قليل من الأمور الكثيرة التي تمنحنا اللذة والمتاحة لنا، ولكن إذا تبين أنّني في آن واحد وفي منطقة زمانية ومكانية خاصة يمكنني أن أحصل على لذة من مئة شيء وفي مقام العمل لا أستطيع سوى الحصول على لذة واحدة، فعندما أشتغل بهذا الشيء الواحد فإنني أتذكر أنّني في الواقع حرمت نفسي من مئة شيء آخر، وهنا تتضاءل لذتي من هذا الشيء الذي أشتغل به، وهذا بدوره يفضي إلى ظهور حالة عدم الرضا، وعندما تتوفر لدي إمكانيات ووسائل اللذة، فإننا نواجه حالة من التضحية بملذات كثيرة لحساب واحدة، يقول فرويد في كتابه «التمدن وتداعياته سلبية» أنّ الغاية من التمدن الذي أوجده البشر هو تحقيق الرضا والسعادة، ولكنّه يقودنا بوعي أو بدون وعي نحو عدم الرضا أكثر، ونحن اليوم ندرك هذا المدعى بشكل أفضل، فكلما كانت الإمكانيات أقل فإننا نحصل

على اللذة منها أكثر، وفي هذه الحالة لا شك أنّ الإنسان، عاجلاً أم آجلاً، سيعيش نوعاً من عدم الرضا والنفور من الكثير من الأشياء التي كان فيما مضى توفّر السعادة واللذة للقدماء، فكيف يمكن جبران هذه الحالة من عدم الرضا؟ هذا الموضوع يشير إلى أنّ الإنسان إذا عاش اتساع وتوفّر الإمكانيات والوسائل، فإنّه يغرق في أجواء التوتر الروحي والفكري، وعلى ضوء ذلك فالإنسان المعاصر ولغرض جبران هذه الحالة وإصلاح الخلل، لا يجد أمامه سوى التوجه للباطن أو للعالم الأنفسي، والبحث عن العناصر التي تثير في نفسه الأمل والنشاط.

الفرق الثالث: أنّ الدين في الماضي كان يملك الكثير من الوظائف، ونحن اليوم نحتاج إليها أكثر من الماضي. إنّ الدين في هذا العصر، وبوصفه دين تاريخي ورسمي، فقد نفوذه وهيمنته تدريجياً في أذهان ونفوس الناس، فثمة عوامل وأسباب مختلفة أدت إلى توهين هيمنة الأديان التاريخية في هذا العصر

على أذهان الناس ونفوسهم ، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى عاملين مهمين:

الأول: أن قوام الأديان يرتكز على حالة التعبد، والعقلانية الحديثة ترفض التعبد، وهذه العقلانية لا تستسيغ القول إن «أ = ب» لأن «ج» يقول ذلك، وهذا الكلام بنظر الإنسان الحدائي مزعج جداً، وهذا يعني رفضه للتعبد، فجميع الأديان التاريخية تعيش مثل هذه الحالة، وحتى دين بوذا والذي قال مؤسسه مرات عديدة: إنني إنسان قابل للخطأ، فلا ينبغي أن تقبلوا كلامي على أساس تجاربي، بل عليكم أن تقوموا بتجربته ووضعه على طاولة النقد، فإذا نجح في الاختبار فاقبلوه وإلا فلا، أقول حتى هذا الدين بات اليوم يرتكز على أساس التعبد ولا يستخدم المقاييس العقلية لمحاكمة الفكرة، فلو أنك لم تعيش حالة التعبد لكتاب «ذمه بده» فأنت لست بوذاً ثانياً، اليوم لا ينسجم هذا التعبد مع العقلانية الحديثة وقليل جداً من الأشخاص الحداثويين يستطيعون أن يبقوا متعبدين ومتدينين بالمعنى السابق.

الثاني: أنّ الميتافيزيقيا وما بعد الطبيعة في الأديان التاريخية، تستند في مقولاتها إلى ذهنية ما قبل الحداثة، وهذه الميتافيزيقا، سواءً كان حقة أم لا، إنّهارت في أذهاننا، اليوم لا نستطيع القبول بالكثير من عناصر ومفاهيم ما بعد الطبيعة، وعندما نتأمل في المقولات الميتافيزيقية نرى أنّها غير قابلة للدفاع أيضاً، وعلى الأقل غير قابلة للدفاع في ذهنية الحداثوي، أمّا مسألة الحق والباطل فهي مسألة أخرى، فمع غض النظر عن مسألة الحق والباطل يمكن القول إنّ هذه المقولات أضحت الآن غير مقبولة لنا، والكثير من المشاكل الموجودة بين أنصار حقوق الإنسان مع الأصوليين الدينيين تعود إلى أنّ أتباع حقوق الإنسان يقولون: إنّ ذهنيّتنا لا تتناسب مع مقولة عدم التساوي بين الرجل والمرأة، ولا تقبل بعدم التساوي بين المسلم وغير المسلم، ومن جهة أخرى فالأديان والمذاهب التاريخية، سواءً كانت حقة أم باطلة، تقول إنّ هذا الكلام غير مقبول وغير مفهوم بالنسبة لنا، وبطريق

أولى لا نقبل بمقولة الحقوق المتساوية بين أتباع ديننا وأتباع الدين الآخر، بل إننا مكلفون حتى من جهة عاطفية أيضاً بالقول بعدم التساوي، والكثير من عناصر ما بعد الطبيعة للأديان السابقة فقدت بريقها وهيمنتها، وربّما لا نملك دليلاً مقنعاً في ردّها وابطالها.

هذا الموضوع أدى إلى زوال حرمة الدين وخفوت وهج المعتقدات الدينية، وفقدت بعض تعاليم الدين وأحكامه مصداقيتها، ونحن نحتاج اليوم إلى شيء يملأ الفراغ الناشئ من تحجيم الدين، وهو المعنوية، وبعبارة أوضح، إننا ندعي أنّ الكثير من الأديان والمذاهب في قديم الزمان كانت تملك قوّة رادعة لأتباعها، وهذه القوّة الرادعة ضمنت بقاء حالة التواشيج والإنسجام الاجتماعي والنظم والأمن العام، والآن ضعفت هذه القوّة الرادعة للأديان والمذاهب، ومن المفروض إيجاد قوّة رادعة أخرى، نطلق عليها اسم المعنوية، والمقصود من المعنوية ليس الدين والمذهب، لأنّه لو كان المقصود من المعنوية الدين والمذهب فلا يمكن القول

إنّ الدين أو المذهب قد ضعف ونحن نحتاج اليوم إلى معنوية، ففي هذا الصورة يكون كلاماً متناقضاً «بارادوكسيكال»، وطبعاً هذا الأمر لا يستدعي عدولنا عن الدين والمذهب، بل بمعنى أننا يجب أن نلتفت إلى جوهر الأديان والمذاهب، أي إلى البعد العالمي والشمولي للأديان والمذاهب، وظهور جميع الأديان والمذاهب في مقاطع معينة من التاريخ تسبب في عدم قبولنا اليوم لبعض عناصر ومفاهيم هذه الأديان والمذاهب فيما يتصل بالأوضاع والأحوال الخاصة، أي من جهة «لوكاليته الأديان» وفي الواقع ينبغي الاعراض عن تلك الخصوصيات في الأديان، لأننا لو أردنا بقاء الدين، فينبغي ترجيح البعد العالمي والشمولي «يونيورسال» على البعد المحلي والزمكاني «لوكال»، ولو أردنا الجمع بينهما لأفرز هذا الوضع الموجود حالياً، وهو عدم الاعتناء بالأديان من قبل شريحة واسعة من الناس، وبعبارة أخرى إذا قلنا بأنّ جوهر الأديان والمذاهب هو المعنوية وأردنا الاحتفاظ بها، فلا سبيل أمامنا سوى التخلي عن

الأصداف والقشور في الأديان، وإلا إذا أردنا بيع الصدف والدر سوية، فالكثير من الناس لا يشترون بضاعتنا، والمعنوية هي مورد الحاجة.

وطبعاً فالمعنوية تتشكل من عناصر معينة وتهدف إلى أن يعيش الإنسان حياة تتصف بكونها: أولاً: ذات معنى، وثانياً: أصيلة (Othentic) أي ليست بعارية (Vicarious)، وثالثاً: تقترن بالسكينة والبهجة والأمل ورضا الباطن، بمعنى إنهاء حرب الإنسان مع نفسه، وحلّ النزاع والصراع في واقع الإنسان وباطنه، هذا هو الشيء الذي يعتبر غاية المعنوية، أمّا الطريق الذي نصل به إلى هذه الغاية وتحقيق هذا الهدف فمسألة أخرى.

وصفوة القول إننا اليوم نحتاج بشكل مضاعف للمعنوية، بسبب أنّ الحداثة والعولمة خلقت ثلاث ظواهر أكدت هذه الحاجة.

إلى هنا كان الكلام أنّ حاجتنا للمعنوية اليوم أكثر من المجتمعات الماضية، ولكن ينبغي القول أيضاً أنّ إمكانية صيرورة الإنسان معنوياً أقل الآن من أي زمان آخر،

نحن اليوم نعيش حالة المريض في منتصف الليل ويحتاج إلى طبيب، وفي مثل هذه الظروف فإن حاجة المريض للطبيب أشد من سائر الأوقات الأخرى، ولكن تواجد الطبيب في هذا الوقت أقل من سائر ساعات اليوم، فثمة سلسلة من الأمور تسببت في أنّ المعنوية أضحت عسيرة التحقق للإنسان، والالتفات إلى موانع تحقيق المعنوية بذاته يعتبر أمراً في غاية الأهمية، والملحوظة التي أود عرضها هنا أننا قد لا نرى هذه الحالة الموجودة في العالم في بلدنا إيران، فالدين التقليدي والتاريخي في إيران لم يفقد ماهيته ومصداقيته الآن، ولكن مع هذا الحال فديننا التقليدي التاريخي فقد هيمنته وعظمته في نفوس الناس، وكمثال على ذلك بإمكاننا التعرف على الموقف السلبي للشباب والفتيان بالنسبة لتعاليم الدين والمذهب، وهذا بدوره يعود إلى سوء الإدارة أو يعود إلى سوء الظنّ بالنظام السياسي في إيران.

وطبعاً فإنّ سوء إدارة النظام السياسي في الجمهورية الإسلامية التي نشاهدها في

هذه الأعوام ليست مورد كلامي ومناقشتي، وأنا بدوري من الأشخاص الذين يؤكدون بشدة على نقاط الجهل القصور الذي حدثت في هذه السنوات الأخيرة، ولكن هذه ليست جميع القصّة، ولا يمكن القول إنّ شبابنا في الواقع يعيشون ردّة فعل سلبية تجاه النظام السياسي، فقسم من ردّة الفعل السلبية هذه تعود للتعاليم التقليدية والمذهبية في الفكر الديني، والمتأثر بالوضع العالمي الكلي، وهذا الوضع الكلي هو أنّ العقلانية الحديثة ترفض حالة التعبّد، أضف إلى ذلك أنّ قسماً كبيراً من المفاهيم المتيافيزيقية للأديان والمذاهب انهارت من أذهاننا، ولا يمكن الاصرار والتركيز عليها.

وحالياً لو أردنا التحقيق في جميع جوانب هذه المسألة فينبغي الأخذ بالحسبان أربع نقاط:

الأولى: أنّ حاجتنا في هذا العصر تزداد للمعنوية.

الثانية: أنّ قدراتنا الذاتية لتحقيق المعنوية في واقعنا النفساني أقل من الماضي.

الثالثة: لابدّ من التعرف على الغايات القصوى للمعنوية والحياة في كنف المعنوية ورسم حدودها وبخاصة من الجهة النفسانية.

والرابعة: معرفة العناصر والطرق التي توصلنا إلى تلك الغايات القصوى، بمعنى أننا أولاً: نبحث في حقل المعتقد، وثانياً: في حقل الاحساسات والعواطف، وثالثاً: في حقل الإرادة وكيف ينبغي أن نكون لنصل إلى تلك الغايات، وكل هذه المواضيع المذكورة تحتاج فرصة أخرى لتسليط الضوء عليها ودراستها من موقع العمق والدقة.

المقالة الثامنة

فلسفة الفقه

فلسفة الفقه

موضوعنا في هذا البحث ناظر إلى فلسفة الفقه، والغاية الأساسية من طرح هذا الموضوع هو رسم خارطة كلية وإجمالية عن هذا الحقل الواسع جداً وغير المطروق لفلسفة الفقه، وعندما أقول غير مطروق فذلك لأن فلسفة فقه علم لم يدخل لحد الآن إلى العالم الإسلامي وبخاصة إيران، حتى في مراحلها الأولية، وقبل ست سنوات تقريباً لم يستخدم أي شخص في إيران كلمة فلسفة الفقه، وعلى ضوء ذلك فإن عمر هذه الكلمة أقل من ست سنوات، و فقط عدد محدود من المفكرين في العالم العربي وشخص أو شخصين من علماء إيران استخدموا لأول مرة عبارة فلسفة الفقه وصرحوا بأننا نحتاج لفتح باب المعرفة في هذا المجال، وأستعرض بدوري أهم البحوث المطروحة بل الجديرة بالطرح في فلسفة الفقه.

وقبل تناول هذا الموضوع أرى من اللازم الإشارة إلى ملحوظة وهي أنّ أية قضية وأية عقيدة وأي تطبيق لا يخلو من سلسلة من القبليات والمفروضات المسبقة، بمعنى أنّه يحتوي على سلسلة من القضايا والتصديقات والعقائد الخفية، ولا يمكن أن تطرح أية قضية أو عقيدة أو تصديق بلسانك أو قلمك إلاّ أن تنطوي هذه العقيدة أو القضية على مسبوقه ذهنية لا تخفى على المطلع الذي يملك قدرة التحليل الذهني.

وعندما أستخدم تارة كلمة قضية وأخرى عقيدة أو تصديق، فمع أنّ هذه الكلمات تختلف في تفاصيلها، إلاّ أنني في هذا البحث، الذي أريد فيه الإشارة إلى نقاط إجمالية، أستخدمها بمعنى واحد، وإلاّ فبين القضية من جهة وبين العقيدة والتصديق من جهة أخرى فرق، وعندما نقول إنّ كل قضية أو عقيدة أو تصديق يستند إلى قبليات ذهنية، فهذه القبليات تدخل في أربعة حقول مختلفة لتلك القضية أو العقيدة أو التصديق، وهذه الحقول الأربعة كالتالي:

الأول: لماذا وجدت هذه العقيدة في ذهنك؟ وما هي الأسباب والعوامل التي أدت إلى أن يملك صاحب العقيدة هذه العقيدة الخاصة؟

الثاني: لماذا تحركت على صعيد إظهار هذه العقيدة المختزنة في ذهنك وضميرك؟ ولماذا أظهرتها بلسانك أو قلمك؟

الثالث: من أين تعلم أنّ هذه العقيدة صادقة أم كاذبة، وبعبارة أخرى حقّة أم باطلة؟

الرابع: ما هي الآثار والنتائج المترتبة على اعتقادك بهذه العقيدة؟ وبعبارة أخرى، مع غض النظر عن كون هذه العقيدة حقّة أم باطلة، إذا اعتقد شخص أو أشخاص بشكل فردي أو جماعي بهذه العقيدة فما هي الآثار الفردية أو الجمعية، الباطنية أو الظاهرية، الإيجابية أو السلبية، الحسنة أو السيئة، المترتبة عليها؟

هذه الحقول الأربعة تختلف وتتمايز فيما بينها كثيراً، وأول شرط للتحقيق في باب العقائد، هو التفكيك بين هذه الحقول الأربعة وعدم الخلط بينها، إنّ أكبر وأشد

المغالطات في عالم الفكر والثقافة تعود إلى عدم التفكيك بين هذه الحقول الأربعة، وبالتالي تتحرك المفاهيم في أجواء ضبابية مبهمه دون تحديد ملامح الفكرة من موقع الوضوح، فيجب أن نعلم أنّ كل عقيدة، سواءً في مورد الحياة اليومية من قبيل أنّ حرارة الجو اليوم ٢١ درجة سنتغراد، أو في المسائل الأعمق، من قبيل أنّ نظام العالم يقوم على أساس قانون العلية، وأنّ نظام عالم الطبيعة يتكون من جوهر وعرض، وأن الله موجود، وأنّ الإنسان مختار، وأنّ الحياة بعد الموت موجودة، فهذه كلها تملك في مقام البحث هذه الحقول الأربعة، فإذا أردنا أن نتحدّث عن تلك العقيدة ونتحرك على صعيد تحليلها أو نقدها فيجب الأخذ بنظر الاعتبار هذه الحقول الأربعة وما فيها من قبلات ومفروضات مسبقة ونقوم بتفكيكها، وحالياً لست في مقام تشخيص قبلات هذه المقامات الأربعة، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذه الحقول الأربعة تملك قبلات مشتركة في مورد كل واحدة من العقائد، وكذلك تملك قبلات خاصة لكل عقيدة،

وتشخيص هذه القبليات يستدعي وقتاً مطولاً، وفي ذات الوقت فالحديث عنها شيق وجذاب. ما تقدم لحدّ الآن كان ناظراً إلى القضايا، والعقائد، والتصديقات، ولكن هذه المعنى صادق أيضاً بالنسبة لجميع الفروع العلمية الأخرى^(١) أيضاً، ومادمنّا نتحرك على صعيد البحث عن مرتكزات الفروع العلمية فإننا نملك هذه الأنواع من القبليات الأربع، وأحد العلوم التي ظهرت على إمتداد التاريخ علم الفقه، والمقصود من الفقه ما يستوعب جميع أنواع الفقه، فلا فرق في هذه الرؤية بين الفقه المسيحي والفقه الهندوسي والفقه اليهودي، والفقه الإسلامي، وطبعاً بحثنا يتركز على الفقه الإسلامي، ولكن جميع

١ - تنقسم العلوم إلى خمسة أقسام: ١. العلوم التجريبية سواء العلوم التجريبية الطبيعية كالفيزياء والكيمياء، أو العلوم التجريبية الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد، ٢. العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات والفلسفة بفروعها المختلفة، ٣. العلوم التاريخية كعلم التاريخ وعلم اللغة، ٤. العلوم الشهودية كالعرفان وقسم من علم النفس، ٥. العلوم التعبدية، كعلم الفقه، والأخلاق الدينية، وقسم من علم الكلام الديني.

أشكال الفقه، من جهة أنّها فرع من فروع العلم، تملك قبليات ومفروضات ذهنية، فماذا تعني القبليات لعلم من العلوم؟ إنّ القبلية في علم معين تعني مجموعة القضايا أو العقائد أو التصديقات التي يقبلها علماء ذلك العلم فيما يتصل بتلك القضايا أو العقائد أو التصديقات، ولكنهم أنفسهم لم يقيموا دليلاً على صحتها، ومن هذه المنطلق عندما نقول قبليات الفقه، فهذا يعني جميع القضايا أو جميع العقائد و التصديقات التي أخذها الفقهاء أخذ المسلّمات، ولكنهم أنفسهم لم يقيموا دليلاً على صحتها.

وبشكل عام فإنّ قبليات العلوم ومنها علم الفقه، تنقسم إلى قسمين، والعنصر المشترك بين هذين القسمين أنّ الفقهاء أنفسهم لم يقيموا دليلاً على صحة هذه القبليات، وعنصر الافتراق والتمايز بينهما أنّ صحة بعض هذه القبليات تمّ إثباتها في علم آخر، وصحة بعضها الآخر لم يتمّ إثباتها في علم آخر، ولو نظرنا إلى هذين القسمين من القبليات فسوف يظهر أمامنا علم باسم: «فلسفة الفقه»،

إذاً فلسفة الفقه هي العلم الذي يبحث في قليات ومفروضات علم الفقه، كما أنّ فلسفة الفيزياء تبحث في قليات علم الفيزياء، وفلسفة علم النفس تبحث في قليات علم النفس، وفلسفة علم الرياضيات تبحث في قليات علم الرياضيات، وفي الواقع عندما نقول فلسفة علم معين، بمعنى العلم الثاني الذي يدرس قليات ذلك العلم الأولي، وبهذا المعنى فإنّ كل علم يملك فلسفة، فلدينا فلسفة الفيزياء، وفلسفة الكيمياء، وفلسفة الاحياء، وفلسفة علم النفس، وفلسفة علم الاجتماع، وفلسفة الاقتصاد، وفلسفة المنطق، وفلسفة الفقه، وفلسفة الكلام، وفلسفة الأخلاق، وحتى يوجد فلسفة الفلسفة، لأنّ الفلسفة بدورها تعدّ علماً من العلوم، ومن الطبيعي أن تملك قليات أيضاً، ولو أخذ علم على عاتقه دراسة قليات علم الفلسفة، فذلك العلم هو فلسفة الفلسفة، ومن هذه الجهة فإنّ فلسفة كل واحد من هذه العلوم تعتبر علماً من الدرجة الثانية، لأنّه ناظر إلى العلم من الدرجة الأولى،

فالفقه، والفيزياء، والرياضيات، وعلم النفس هي علوم من الدرجة الأولى، ولكن فلسفة الفقه، وفلسفه الفيزياء، وفلسفة الرياضيات، وفلسفة علم النفس، كل واحد منها علم من الدرجة الثانية، والعلم من الدرجة الثانية يعني أنّ هذا العلم ناظر إلى العلم من الدرجة الأولى، وهذه النقطة كانت مورد التباس وإبهام في محافلنا الفكرية والثقافية، أقول: يمكن دائماً أن تنسب الفلسفة إلى مضافاً إليه فنقول له: فلسفة الأخلاق، فلسفة الفقه، فلسفة الكلام، فلسفة ما بعد الطبيعة، فلسفة الذهن، فلسفة الفن و... الخ، ومن هذه الجهة يطلق على هذه الفلسفات أنّها «فلسفة مضافة».

والنقطة التي لا يلتفت إليها عادة هي أنّ هذه الفلسفات المضافة تستبطن منظومتين وتنقسم إلى قسمين حسب نوع المضاف إليه، فإذا كان المضاف إليه علم بنفسه، فحينئذ تكون الفلسفة المضافة هي فلسفة مضافة، وكذلك هي علم من الدرجة الثانية، مثلاً فلسفة الفيزياء وفلسفة الكيمياء و... هي فلسفة من الدرجة

الثانية وكذلك فلسفة مضافة، وإذا كان المضاف إليه ليس علماً ففي هذه الصورة، رغم أننا نملك فلسفة المضافة ولكننا لا نملك علماً من الدرجة الثانية، ومن هذه الجهة فإنّ فلسفة الذهن وفلسفة الفن وفلسفة التقنية، هي فلسفات مضافة ولكنها ليست علوماً من الدرجة الثانية، لأنّ الذهن والفن والتقنية ليست من فروع العلوم، وبذلك يقال عن هذه الفلسفات أنّها علوم من الدرجة الأولى، ويتبين ممّا تقدّم أنّ الفقه علم، وفلسفة الفقه علم من الدرجة الثانية.

بعد هذه المقدمة يدور بحثنا حول محور علم الفقه وفلسفته، والقبليات التي نروم بحثها هنا في فلسفة الفقه تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قبليات الفقه، بوصفه مجموعة من القضايا والأحكام.

الثاني: قبليات الفقه، لا من حيث إنّه مجموعة من القضايا والأحكام، بل من جهة أنّ هذا العلم يملك هوية جمعية.

الثالث: قبليات الفقه، لا من باب أنّه مجموعة من القضايا، ولا كونه يملك هوية

جمعية، بل من جهة مسيرته التاريخية،
فلكل علم تاريخ، والفقہ بوصفه علماً، له
تاريخ، وفقهنا يمتد في تاريخه على الأقل
إلى ألف وأربعمائة وخمسين سنة، وفي هذا
المسار التاريخي واجه الفقہ حوادث
ومستجدات، ومن هذه الجهة فإنّ الفقہ
يدوره يملك سلسلة من القبليات المضمره
فيه، وجميع هذه القبليات تتناولها
فلسفة الفقہ، والآن نطرح بعض هذه
القبليات المهمة للدراسات والبحث:

إنّ فلسفة الفقہ تملك على الأقل خمس
طوائف من القبليات الأساسية، التي ينبغي
بحثها ودراساتها، وطبعاً فهذه القبليات
هي قبليات الفقہ نفسه، وفلسفة الفقہ
تهتم بالتدقيق فيها، وهذه الأمور أرسلها
الفقهاء ارسال المسلمات، وبكلمة أخرى
أنهم قبلوها بدون أن يتحركوا على صعيد
إثباتها، ومن هذه الجهة حصل سوء فهم
كثير وتشابك في الخطوط، وهذا يستدعي
منا البحث في مسألة إثبات هذه
القبليات، وهل تناولها علم آخر، أم لا؟
وإذا لم يتناولها علم آخر ولم تبحث في
علم آخر فكيف أرسلت ارسال المسلمات؟

الطائفة الأولى: «القبليات المعرفية»
للفقه، الفقهاء تسالموا على قبول سلسلة
من الأمور المتعلقة بعلم المعرفة،
وبخاصة علم المعرفة الديني بدون أن
يقوموا بإثباتها بالدليل، وكل هذه
القبليات تتعلق بالحجية المعرفية
للوحي، بمعنى أننا جميعاً، مع كل
اختلافاتنا الجزئية في هذه المسألة،
نعلم بأنّ الحس يمنحنا معلومات عن عالم
الواقع، والعقل بدوره يمنحنا سلسلة من
المعلومات المطابقة للواقع، وكذلك
الشهود، أعم من العلم الحضورى والأنواع
الأخرى له، يمنحنا أيضاً سلسلة من
المعلومات عن عالم الواقع، والآن السؤال
الذي يطرح نفسه: هل أنّ الوحي بهذه
الصورة؟ هل أنّ الوحي يمنحنا معلومات عن
عالم الواقع؟ هل أنّ الوحي من هذه الجهة
مثل الحس والعقل والشهود؟
إنّ جواب الفقهاء عن هذا السؤال
بالإيجاب، فهم يعتقدون أنّ الوحي مثل
الحس والعقل والشهود، يمنحنا سلسلة من
المعلومات عن عالم الواقع، ويطلق على
هذه المقولة بـ «الواقعية المعرفية»

للوحي» أي أنّهم يقولون إنّ الوحي من
الجهة المعرفية واقعي ورتاليستي، أي
يعكس ما هو موجود في الواقع، والفقهاء
يرسلون هذا العلم، الذي يتحدّث عن
الواقع بواسطة الوحي، ارسال المسلّمات،
والآن يمكن المناقشة في هذا المورد، فمن
أين نعلم أنّ الوحي ليس توهم وخيال
ورؤيا لمؤسسي الأديان والمذاهب؟ ومن أين
لنا أن نعلم أنّ الوحي ليس توهمًا أو
بتعبير علماء النفس ليس هذياناً؟ وثمة
تفاوت في تعبیر علماء النفس بين الوهم
والهذيان، فالوهم يعني أن نقبل بقضية
لم يقم عليها دليل، والهذيان يعني أن
نقبل بقضية قام الدليل على ضدها، فمن
أي طريق نفهم أنّ الوحي ليس من قبيل
الهذيان والتخيل أو الخطأ؟ لا أريد أن
أقول هو كذلك، بل أريد القول إنّنا
بوصفنا فقهاء نعتقد أنّ الوحي ليس من
الوهم والتخيل والهذيان والخطأ، فكيف
ندعي هذا الادعاء، وكيف يتاح لنا إثبات
الحجّة المعرفية للوحي؟

هنا توجد سلسلة من البحوث الأخرى في
مورد: مناهج المعرفة، منابع المعرفة،

علم المعرفة. ومناهج المعرفة تختلف عن منابع المعرفة وكلاهما يختلفان عن علم المعرفة، فأحياناً نملك معرفة مقترنة مع علم المعرفة، ولكن أحياناً أخرى نملك معرفة فقط، ولكننا لا نملك علم بهذه المعرفة، مثلاً إذا سألتني شخص عن الوقت، فأقول له بعد أن أنظر إلى ساعتى، الساعة الآن السابعة والنصف، وطبعاً نفترض أن ساعتى دقيقة تماماً، لا تزيد ولا تنقص، فهنا مضافاً إلى أنني أعلم بالزمان، فإننى أعلم من أى طريق حصل لي هذا العلم، ومن هذه الجهة فإننى أملك معرفة بالوقت وأيضاً أملك علماً بهذه المعرفة، ولكن إذا أجبتة عن سؤاله بدون الالتفات إلى ساعتى، ومن موقع الحدس، الساعة الآن السابعة والنصف، فهذا الأمر لا يخرج عن حالتين، إما أن أثبت صحة حدسى هذا أو عدم صحته بالرجوع إلى ساعتى، إذا كان حدسى غير صحيح، فإنّه في هذه الحالة يكون من الحدوس الخاطئة التي لا قيمة لها، ولكن في كثير من الموارد يكون حدسى صائباً، وفي الحدوس الصائبة توجد معرفة وعلم، ولكن لا يوجد

علم بهذه المعرفة، بمعنى أنني أن حدسي لو كان صائباً في مورد الوقت، فإنني أعلم بالوقت، ولكن بالنسبة للمعرفة هذه لا أملك معرفة، لأنه إذا سألني شخص من أين تعلم أنّ الساعة الآن السابعة والنصف، فأقول إنني حدست ذلك، والحدس أو التخمين هو ما يطلق عليه القدماء بالفراسة، وهذه الفرضية في الواقع تمثل القسم الأول من قبليات فقهاءنا.

الطائفة الثانية: «القبليات

التاريخية»، لنفترض أننا علمنا من طريق معين أنّ الوحي يملك حجّة معرفية، فمن أين نعلم أنّ ما بين أيدينا من الكتاب والسنة هو كلام الوحي، أو مورد تأييد الوحي، من أين لنا هذا العلم؟ حالياً القرآن يتكون من ٣٦٠ صفحة، ولنفترض أنّ الوحي يملك حجّة معرفية، ولكن كيف نثبت أنّ ما ورد في هذا الكتاب، الذي يحتوى على ٣٦٠ صفحة، كلّ من الوحي؟ وهذا بحث تاريخي ويجب، من خلال منهج العلوم التاريخية، إثبات أنّ هذا الكتاب من ٣٦٠ صفحة وصل إلينا عن طريق الوحي، علماؤنا القدماء بحثوا هذه المسألة ومنها: هل

وقع تحريف في القرآن بزيادة فيه؟ لعل بعض الأمور الواردة في هذا الكتاب ليست من الوحي وقد أُضيفت إليه عبر مسيرته التاريخية، ويطلق على هذا النوع من التحريف بـ «التحريف بزيادة»، ومن جهة أخرى لعل بعض الأمور التي وردت في الوحي لا توجد في هذا القرآن الذي بين أيدينا، ويطلق عليه بـ «التحريف بالنقصان»، وكان القدماء يبحثون مسألة التحريف بالزيادة والنقيصة في كتبهم، واليوم التفتوا إلى سلسلة من الاحتمالات الأخرى، مثلاً عندما أرادوا أن يكتبوا القرآن بالخط العربي بدلاً من الخط الكوفي فربما حصلت بعض الأخطاء والاشتباكات، وهذا ليس من قبيل التحريف بالزيادة ولا التحريف بالنقصان، الخط الكوفي كان إلى أواخر القرن الثالث هو السائد في العالم الإسلامي، وهذا الخط لا يحتوي على نقطة أصلاً، وعلى ضوء ذلك لا يوجد أي تفاوت بين حرف «ب» و«ت» و«ث»، أو بين «س» و«ش» وبين «ط» و«ظ» أو بين «ص» و«ض»، أو بين «د» و«ذ» وهذا الخط لم يكن فيه تشديد، ومن هذه الجهة لا فرق بين الحرف المشدد

وغير المشدد، وعندما أرادوا نقل الخط القرآني من الخط الكوفي إلى الخط العربي الحالي، فمن أين نعلم أنّ «س» لم تتبدل إلى «ش» أو أنّ «ش» لم تتبدل إلى «س» ولعل هذا الخط الجديد القرآني يحتوي على سلسلة من التغيرات اللاشعورية والارادية، وهذه بدورها تستدعي سلسلة من البحوث التاريخية التي تعين لنا عدم حدوث اشتباه في هذا النقل، أنا لا أقول ولا أعتقد بوجود اشتباه وخطأ، بل مقصودي أننا أرسلنا هذه المسائل ارسال المسلمات وأنّ أي اشتباه لم يحدث، وفلسفة الفقه تقول: يجب التدقيق في هذه المسلمات والبحث في هذه المسألة وهل حصل ثمة اشتباه وخطأ أم لا؟ وإن لم يحدث اشتباه فلا مشكلة أمامنا، وإذا كان قد حدث فيجب البحث عن هذه الأخطاء وتصحيحها، ومثل هذه الموارد يجب البحث عنها في الدراسات التاريخية أو مناهج العلوم التاريخية.

الطائفة الثالثة: «القبليات التفسيرية»، الآن نتفرض أنّ الوحي يملك حجّة معرفية، وكذلك على فرض أنّ القرآن

الحالي هو الوحي بشكل دقيق، ولكن يثار سؤال ثالث أمامنا، وهو: من أين لنا أن نعلم أنّ ما نفهمه من القرآن هو ما أرادَه وقصده صاحب القرآن؟ وهذه المسألة ترد في أي كتاب آخر أيضاً، مثلاً لنفترض أمامنا كتاب قصة أو كتاب فلسفي أو مجرد محاضرة، فالكاتب لهذا الكتاب، سواء كان قصة أو فلسفة أو متحدث في محاضرة، قصد من كلماته وكتاباتِه أو أقواله، شيئاً معين، ومن جهة أخرى فإنّ القارئ بدوره فهم جميع ما ورد في ذلك الكتاب أو فهم جميع قاله المتكلم والخطيب، فمن أين لنا أن نفهم أنّ فهم القارئ يتطابق مع مقصود الكاتب؟ إنّ التفاهم في عملية التخاطب بين الكاتب أو القائل وبين القارئ أو المستمع إنّما يتمّ بشكل سليم فيما إذا تطابق مراد ومقصود الكاتب أو القائل مع فهم القارئ والمستمع، ولم يحدث سوء تفاهم، وسوء التفاهم إنّما يحدث عندما يقصد الكاتب أو القائل شيئاً معيناً، ويفهم القارئ والمستمع شيئاً آخر، وهكذا تكون عملية التفاهم أو سوء التفاهم، فالتفاهم يعني تطابق مراد

الكاتب أو القائل مع ما فهمه القارئ أو المستمع، وسوء التفاهم يعني عدم مطابقة مراد الكاتب أو المتكلم مع ما فهمه القارئ أو المستمع.

ومع احراز الحجية المعرفية للوحي في القرآن، وكذلك اعتقادنا بأن القرآن جميعه وحي إلهي بدون زيادة ونقص، هنا يطرح هذا السؤال: كيف يتسنى لنا أن نفهم أن هذه العبارة والآية في القرآن التي أقرأها وأفهم منها معنى معيناً، فإن هذا المعنى هو ما يقصده صاحب القرآن، «سواءً كان الله أو النبي(صلى الله عليه وآله)»؟ هنا يجب اللجوء إلى علم الهرمينوطيقا أو التفسير، فعلم التفسير يقول لنا ما هو المنهج الذي يتيح لنا إمكانية تطابق فهم المستمع أو القارئ بشكل دقيق مع مقصود الكاتب أو المتكلم، وعلى فرض عدم وجود تطابق علينا أن نقرب خطوة خطوة من ذلك المقصود، وعندما نقول: إمّا التطابق أو الاقتراب، فذلك لوجود اتجاهين أو مدرستين مهمتين في علم الهرمينوطيقا: فبعض علماء الهرمينوطيقا يقولون بعدم إمكانية

الحصول على التطابق بين فهم القارئ أو المستمع مع إرادة ومقصود المتكلم أو الكاتب، وأساساً من المحال العلم بمثل هذا التطابق، وربما نلتفت فقط إلى اقترابنا أكثر فأكثر من مقصود المتكلم أو الكاتب.

وهنا ربّما يطرح هذا السؤال، ألم يكن لدى القدماء مثل هذا المنهج بحيث يجب علينا الآن التدقيق في هذا الشأن؟ في مقام الجواب أبين ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أنّ القدماء حتى لو كانوا ملتفتين إلى هذه المسألة، فمع ذلك، ينبغي علينا أيضاً التدقيق في هذه المسألة، لأنّ الكثير من القبلية الأخرى التي كان متوفرة لدى القدماء، تعرضت للمسألة والمناقشة وقد تخرن قصوراً في معالجة المشكلة.

النقطة الثانية: أنّ علماءنا القدماء في علم التفسير أو الهرمنيوطيقا مارسوا دورهم التفسيري دون استخدام العقل في محاكمة الفكرة من موقع العمق، فالكثير من الحالات قد نستخدم بعض الأمور دون أن نلتفت إليها بشكل دقيق، على سبيل

المثال لنفترض حدوث نقاش بيني وبينك بالنسبة لورقتين، أنا أدعي أنّ هاتين الورقتين ليستا متساويتين، وأنّ أحدهما أكبر من الأخرى، وأنت تدعي أنّهما متساويتان، ومن أجل حل هذا النزاع نضع إحدى الورقتين على الأخرى، فإذا تطابقت حافات هاتين الورقتين، نحكم بأنّ الحق مع من يقول بالتساوي بينهما، وفي غير هذه الصورة يكون الحق مع الآخر، وفي البداية لا يواجه هذا العمل أية مشكلة، ولكن لنفترض أنني أدعي أنّ هاتين الورقتين غير متساويتين، ثم وضعنا أحدهما على الأخرى ورأينا تطابقهما تماماً، فيمكنك القول بأنّ ادعائي خاطيء، ولكنني أقول لك: أنت تملك قبلية ذهنية غير ثابتة، وهي بقاء الورقة على حجمها أثناء عملية التطابق دون أن تصغر أو تكبر، ولكن من أين لك أن تثبت أنّ هذه الورقة لم تكبر أو تصغر؟ وربّما عندما كان كانت الورقة على الأرض كان حجمها ثابتاً ولكنّ عندما رفعتها من الأرض لتضعها على الورقة الأخرى فإنّها صغرت أو كبرت، وهذه القبليّة لم تثبت، ورغم أنّ

هذه القبليّة لم تثبت ولكنك لم تكن ملتفتاً إليها قبل أن أطرح هذه المسألة، وقد التفت إليها بعد طرحي لهذه المسألة، والآن أقول: إنّ قدماءنا لم يكونوا ملتفتين لكثير من الأمور في مورد تفسير الآيات، تماماً مثل المثال المذكور، فنحن نملك قبليّة مسبقة بأنّ الورق عندما ينتقل من مكان لآخر لا يصغر ولا يكبر، لا أقول إنّّه يصغر أو يكبر، ولكنني أقول إنّنا دائماً أمام قبليّة غير ثابتة، فإذا أردنا أن ننهي النزاع بيني وبينك فيجب الالتفات إلى هذه القبليّة، وعلمائنا لم يلتفتوا إلى الكثير ممّا يستخدمونه في تفاسيرهم، ولكننا الآن وبعد التفاتنا إلى هذه الحقيقة يجب أن ندقق فيها.

النقطة الثالثة: أنّ علم الهرمنيوطيقا حاله حال العلوم الأخرى، فكما أنّ كل علم يتطور، فإنّ علم هرمنيوطيقا يتطور أيضاً، ومن هذه الجهة لا نستطيع الإكتفاء بما توصل إليه القدماء من تفاسير حتى مع استخدام علم الهرمنيوطيقا، لأنّ كل علم لا يعيش الانكماش والجمود في داخله ويبقى

متكلساً في حركة التاريخ، وليس أمامنا سوى التوجه إلى فلسفة الفقه والبحث عن هرمنيوطيقا القدماء وهرمنيوطيقا الفقهاء الماضين، لنعلم هل أنّ فهمهم واستنباطهم كان صحيحاً أم لا؟ وما مقدار اعتباره وعدم اعتباره؟ وخاصة إذا التفتنا إلى هذه النقطة وهي أنّ علم الهرمنيوطيقا في الغرب ظهر منذ مائة وخمسين سنة على يد أشخاص مثل ديلتاي، وشلاير ماخر، وفي القرن الحالي نما وازدهر على يد أفراد مثل بتي، غدامر، وديلوز، وكذلك لا بدّ أن نعلم بأنّ هذا العلم في العصر الحاضر ينقسم إلى خمسة أقسام رئيسية ويستدعي التخصص بكل واحد منها إلى سنوات مديدة من البحث والدراسة، ومثل هذه العلم، الذي اتسع وامتد بشكل مذهل، لا يمكن مقارنته بالعلوم البدائية للقدماء من فقهاءنا ومفسرينا، وإذا أردنا القبول بما ورد من القدماء، فحالنا حال الشخص الذي يرى نفسه مستغنياً عن الرياضيات الحالية بدليل أنّ الشيخ البهائي مثلاً كتب خلاصة الحساب، فمثل هذا الشخص لا يلتفت إلى أنّ

هذا الكتاب كان في زمانه يعد آخر الكتب الحديثة لذلك الزمان، والآن ليست كذلك، والكثير من المسائل المعاصرة في الرياضيات من قبيل: انتجال والرياضيات التحليلية، ونظرية الأعداد... لا يمكن نفيها وإثباتها بكتاب خلاصة الحساب للشيخ البهائي، ومن هذه الجهة فإن علم الهرمنيوطيقا، الذي يمثل القسم الثالث من القبلية الفكرية لفقهاءنا، يجب أن يقع مورد التدقيق لفيلسوف الفقه المعاصر.

وثمة مسألة تطرح في هذا القسم الثالث من القبلية، وأود طرحها هنا قبل استعراض القسم الرابع، وهي أن من الموارد التي ترسل ارسالها المسلمات في علم التفسير المتداول ويقبلها الجميع، توقعنا من كتاب معين أو من مقولة معينة، وتأثير هذا التوقع في فهمك لذلك الكتاب أو لتلك المقولة، وأحد العناصر المؤثرة في فهمنا لكتاب أو مقولة أننا ماذا نتوقع من هذا الكتاب أو تلك المقولة، وكذلك ماذا نتوقع من الكاتب أو القائل.

ومن هذه الجهة فثمة نقطة مهمة في علم الهرمنيوطيقا وهي أنّ فقهاءنا القدماء عندما يرجعون للقرآن فإنّهم يتوقعون منه أن يكون كتاباً فقهياً أيضاً، وعلى ضوء ذلك تؤثر هذه الرؤية في فهمهم للقرآن، وهنا يطرح هذا السؤال: أين تم إثبات هذه القبلية وهو أنّ القرآن كتاب فقهى أيضاً، وطبعاً لم يدع أي فقيه بأنّ القرآن كتاب فقهى فقط، ولكن فقهاءنا كانوا يملكون هذه القبلية وهي إمكانية استخراج الأحكام الفقهية من القرآن، ولكن كيف أثبتوا هذه المسألة؟ هل من الآيات الفقهية من القرآن؟ إذاً فنفس هذه المسألة تمثل قبلية هرمنيوطيقية لدى الفقهاء.

الطائفة الرابعة: من القبليات، «القبليات المتعلقة بالمباني الحقوقية للفقهاء»، إنّ فقهاءنا مع وجود الاختلاف فيهما بينهم يعتقدون بأنّ منابع استنباط الأحكام تتمثل في «الكتاب، السنة، الاجماع، العقل» وطبعاً فإنّ علماء أهل السنة يضعون القياس بدلاً من العقل، وقد ذكر الفقهاء ثلاثة عشر منبعاً ومصدراً

لاستنباط الأحكام، والبعض ذهب إلى أنّها ستة عشر منبعاً فقهياً، وكل فقيه أو مذهب فقهى يختار عادة عدداً خاصاً من هذه المنابع الستة عشر، وطبعاً لم أجد أي فقيه لم يذكر «الكتاب والسنة» من جملة المنابع، أمّا في سائر المنابع الأخرى فثمة خلاف بين الفقهاء، والآن السؤال الذي يطرح نفسه: من أين نقول إنّ أحكام الفقه يجب استنباطها مثلاً من أربعة منابع «الكتاب، والسنة، الاجماع، العقل» أو «الكتاب والسنة والقياس والاجماع» أو «الكتاب والسنة والمصالح المرسلة والاجماع» من أين لنا إثبات ذلك، هنا يطرح فقهاؤنا سلسلة من القبليات المتعلقة بالمباني الحقوقية للفقهاء، وهذه القبليات مهمّة جداً وبخاصة من ثلاث جهات:

أحدها: كيف نثبت أنّ عدد هذه المنابع أربعة فقط، أو خمسة، أو ستة أو أكثر أو أقل؟

الثانية: هل أنّ هذه المنابع التي نستنبط منها أحكام الفقه توصلنا إلى نتائج متسقة أو متباينة وغير متجانسة؟

وكيف لنا أن نفهم ذلك؟ هذا حاله حال أن تقع حادثة في شارع، ثم نسأل عنها وعن كيفية وقوعها من أربعة أشخاص، والآن قد يطرح هذا السؤال: عندما تسأل هؤلاء الأربعة يجب أن تنتبه إلى أن هذه المعلومات المستقاة من هؤلاء منسجمة فيما بينها، ويجب أن تلتفت إلى عدم وجود عناصر متنافية بين هذه المعلومات بحيث تهدم الإنسجام الموجود في هذه المجموعة، ومن أين لك أن تعلم أن هذه الأنواع الأربعة من المعلومات منسجمة ومتفقة فيما بينها؟ وهكذا الحال بالنسبة لمعطيات القرآن والسنة والعقل، فهل يمكن استخراج معطيات ومعلومات متسقة ومنسجمة فيما بينها؟ قد تكون هذه المعلومات بشكل خطوط متوازية وبالتالي فإنّ هذه المعطيات والمعلومات المستقاة من هذه المنابع الأربعة تكون مختلفة وغير متجانسة.

الثالثة: إذا تقرر مثلاً أن تكون هذه المنابع الأربعة كافية «الجهة الأولى» ومنسجمة «الجهة الثانية» فإنّ ذلك لا يدل على أنّ هذه المنابع الأربعة تبقى دوماً

كافية ومنسجمة، وبعبارة أخرى كيف نضمن بقاء هذه الكفاية بالعدد وبقاء هذا الانسجام في المعطيات؟ لعل هذه المنابع الأربعة كانت كافية ومنسجمة في يوم ما ولكن اليوم ليست كذلك، مثلاً ربّما تكون معطيات العقل البشري اليوم لا تنسجم مع معطيات القرآن، فمن أين تعلم بعدم وقوع مثل هذا الاختلاف وعدم الاتساق؟

الطائفة الخامسة: من القبليات: «قبلية

وجود علاقة جدلية بين العلوم»، فما مقدار ارتباط الحقل المعرفي للفقه مع سائر الحقول المعرفية الأخرى؟ وماذا ينبغي أن تكون هذه الرابطة؟ وأؤكد على وجود العلاقة والرابطة، وما ينبغي أن يوجد منها، فثمة مسألتان في هذا البحث، فتارة نقول: ما هي العلاقة بين الفقه وسائر العلوم؟ وأخرى نقول: ماذا ينبغي أن تكون هذه العلاقة؟ ففي القسم الأوّل ثمة توصيف، وفي الثاني توصية، وطبعاً لا شك أنّ الفقه يملك ارتباطاً مع سائر العلوم الأخرى، وينبغي أن يكون كذلك، وأبرز العلوم التي ترتبط بشكل وثيق مع الفقه وتؤثر فيه عبارة عن «أصول الفقه،

علم الرجال، الدراية، تفسير القرآن، العلوم الأدبية (وتشمل اللغة، والصرف، النحو، المعاني، البيان، البديع)، ويعد ارتباط ونسبة هذه العلوم مع الفقه أول بحث في هذه القبلات الخمسة، فماذا تصنع هذه العلوم بالفقه، هل أنها توفر مواد خام للفقه، أو تبين له المنهج، أو كلا الأمرين؟

والفرق بين المواد الخام والمنهج أن المناهج في علم معين لا تستهلك بل تستعمل، خلافاً للمواد الخام التي تستهلك في ذلك العلم، وينبغي الالتفات إلى وجود فرق كبير بين هاتين المقولتين في فلسفة الفقه، وعادة لا يتم الالتفات إلى ذلك، ولكن ما هي العلاقة الفقه بهذه العلوم المتقدمة على الفقه، هل أن هذه العلوم تعطي الفقه المواد الخام، أو تعطيه المنهج، أو كليهما؟

هذا بالنسبة للعلوم التي يرى القدماء أنها مقدمة للفقه، ولكن الفقه يرتبط بسلسلة من العلوم الأخرى أيضاً، فكيف حال العلاقة بين الفقه وهذه العلوم، وما هي علاقة علم الفقه مع علم الكلام أو الأخلاق؟

أعتقد أننا لا نملك سوى ثلاثة علوم دينية فقط، الفقه، الكلام، الأخلاق، ولا يوجد أي علم آخر حسب تقديري يمكن أن يوصف بأنه ديني، فيمكن القول إن علم الفقه إسلامي، والكلام إسلامي، وعلم الأخلاق إسلامي، وكذلك يمكن القول: الفقه المسيحي، والأخلاق المسيحية، والكلام المسيحي، وكذلك يمكن القول: الفقه الهندوسي، الكلام الهندوسي، والأخلاق الهندوسية.

إنّ هذه العلوم الثلاثة فقط هي التي يصح وصفها بأنها دينية، ومن جهة أخرى فالفقه يرتبط أيضاً مع العرفان، والفلسفة، والحقوق، والفن (علم الجمال)، والقسم الآخر من البحث أنّ الأحكام الفقهية لا تستنبط دائماً من قول وفعل وتقرير المعصوم، فثمة بعض الأفعال الصادرة من المعصوم تملك خصوصية شخصية خاصة بالمعصوم نفسه.

يقول الشيخ المطهري في أحد كتبه: في زمان المرحوم آية الله البروجردي كنت أرى أحد طلبة العلوم الدينية يضع يده تحت عباءته بشكل خاص ويمشي بهذه الصورة،

وبعد مدّة سألته عن سبب ذلك فقال: ألم تلتفت إلى أنّ آية البروجردي يضع يده تحت عباؤه ويمشي بهذه الصورة؟ فلا بدّ من وجود حكمة خاصة، فقلت له: يا مسكين، إنّ السيد البروجردي قد كسرت يده في أيّام الشباب ولا يستطيع أن يمد يده بشكل كامل، فلا ينبغي لك أن ترى في جميع أعمال وحركات السيد البروجردي أنّها مقدسة، لأنّ السيد البروجردي له أحوال وسلوكيات شخصية، وهكذا حال الأئمّة أيضاً من جهة أنّهم يملكون حالات شخصية غير قابلة للتعميم ولا يمكن استنباط الحكم الشرعي منها، وعلى ضوء ذلك فإنّ التعامل والتبادل المعرفي بين الفقه والعلوم الأخرى يتمّ من طرق ثلاث:

الطريق الأول: فيما إذا حصل تطور في تلك العلوم فإنّ الفقه يتطور أيضاً، وذلك من خلال استفادة الفقه من تلك العلوم، سواءً من جهة المواد الخام أو من جهة المناهج.

الطريق الثاني: أنّ الفقه يمنح تلك العلوم بعض المعلومات، وطبعاً ليست بصورة اجبارية.

الطريق الثالث: أنّ الفقه لا يرتبط ببعض العلوم بعلاقة تبادل معرفي، ولكنه يتحد معها في المصير، بمعنى أنّه يشترك معها في بعض الوجوه والعناصر، فإذا تغيرت تلك الوجوه والعناصر فإنّ الفقه وكذلك تلك العلوم «مثلاً الحقوق» ستتغير أيضاً، وبما أنّ الفقه يشترك مع بعض العلوم في بعض العناصر، فعندما تتعرض تلك العناصر المشتركة إلى صدمة واهتزاز فمن الطبيعي أن تحدث تغيرات في الفقه أيضاً وكذلك في العلوم الأخرى، وهذا القسم قلّما وقع مورد التفات الفقهاء، ولكن فيلسوف الفقه يهتم بهذه المسائل، وكذلك نرى من اللازم التذكير بهذه النقطة، وهي أنّ فلسفة الفقه فرع من فروع الفلسفة ويجب أن تتبع المنهج الفلسفي أي يجب أن يكون منهجها عقلياً، كما هو الحال في فلسفة الرياضيات وفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم الأخرى، لأن جميع هذه الفلسفات هي فلسفة ولا بدّ أن تسلك المنهج العقلائي، ورغم أنّ فلسفة الفقه تسلك مسلكاً عقلياً فإنّها تستفيد بشكل غير مباشر من المنهج التاريخي والتجريبي أيضاً، والسبب في

أنها لا تستفيد من هذه المناهج بشكل مباشر هو أنّ فلسفة الفقه بدورها علماً وحييد المنهج.

وبعد هذه المقدمات فيما يتصل بفلسفة الفقه وبيان قبليات هذا العلم تصل النوبة لطرح الغرض من فلسفة الفقه، فما هو الغرض والهدف الذي يقصده الفقه؟ وبعبارة أخرى إذا تحرك المسلمون على مستوى الالتزام العملي والجاد بجميع ما ورد في الفقه من أحكام وتعاليم، فماذا يحصلون عليه من هذا الالتزام العملي والجاد؟ وإذا لم يلتزموا بأحكام الفقه، فماذا سيفقدون بذلك المقدار من عدم الالتزام؟

والفقيه ومن خلال استخدامه للمنهج المقرر في علم أصول الفقه، يرجع إلى القرآن والسنة ويستنبط منهما أحكاماً فقهية، وهذه الأحكام تقع بدون استثناء في قوالب الأمر والنهي، أي أنّ حصيلة عمل الفقيه، سلسلة من الأحكام الإنشائية التي تبتدى بصيغة الأمر والنهي، وطبعاً فالأحكام الإنشائية لا تنحصر فقط بالأمر والنهي، فلو أننا التزمنا تماماً بهذه

الأوامر والنواهي فماذا سنحصل عليه من هذا الالتزام؟ هنا بداية ينبغي الالتفات إلى بحث عميق في فلسفة اللغة، فثمة بحث مهم جداً في فلسفة اللغة يطرح تحت عنوان ما هي وظيفة اللسان أو اللغة، وما هو دورها؟ كان القدماء يقولون إن كل جملة تستعمل في أي لغة، الفارسية أو العربية أو... إمّا إخبارية وهي غير إنشائية، أو إنشائية وليست إخبارية، ولا توجد أية جملة في أي لغة تخرج عن هاتين الصورتين، أو في كلا الصورتين، وقالوا في تعريف هذين النوعين للجملة: إن الجملة الإخبارية تخبرنا عن واقعة معينة، في حين أنّ الجملة الإنشائية توجد واقعة معينة، مثلاً عندما يقال: «حسن مريض» فهذه جملة إخبارية تتحدث عن واقعة معينة، وهي أنّ حسناً مريضاً، ولكن لو قيل: «إذهب يا حسن؟ فهنا لا يوجد إخبار عن واقع بل إيجاد لواقعة بالقول «إذهب»، وهي عبارة عن إخلاء الغرفة من حسن، وبناء على هذا فالجمل الإخبارية، هي إخبار أو خبر عن واقعة، والجملة الإنشائية إيجاد للواقع، والقدماء ذهبوا

إلى هاتين الوظيفتين للغة «الإخبار عن الواقع وإيجاد الواقع».

وكان الغربيون يعتقدون بمثل ذلك، إلى أن جاء باركلي، الفيلسوف والقسيس البريطاني المعروف والذي وصل إلى مقام الأسقفية في أواخر عمره، وكتب في إحدى رسائله الفلسفية أن دور اللسان أكثر بكثير من هذين القسمين، ولكن الآخرين لم يتابعوا مقولته هذه، حتى جاء في القرن العشرين الفيلسوف النمساوي المعروف «ويتكنشتاين» من أصل بريطاني، وتابع بشكل جاد كلام باركلي وذهب إلى القول إن عدد وظائف اللسان لا متناهية، فنحن نقوم بأعمال كثيرة وكثيرة جداً باللسان والكلام، وهكذا دخل بحث وظائف اللسان إلى الفلسفة بواسطة هذا الفيلسوف، وبعد ذلك جاء من يقول إن ويتكنشتاين بالغ في عدد وظائف اللسان وتحركوا بصدد إحصاء وظائف اللسان وذكروا له من خمسة إلى أربعة وعشرين وظيفة للسان، وأضحت وظائف اللسان من جملة فروع «فلسفة اللغة»، وبحث في هذا الموضوع فلاسفة مثل ويتكنشتاين وتلميذاه المرموقان: هوسرل

وآستين، وبعد هؤلاء قام تلاميذتهم بالتدقيق أكثر في هذا الفرع من الفلسفة.

ويعتقد المنطقي الأمريكي «كابي» أنه بالإمكان إرجاع جميع وظائف اللسان إلى ثلاث وظائف رئيسية، وطبعاً يذهب كابي إلى أن عدد الوظائف الفرعية كثيرة جداً، ويعتقد هابرماس الفيلسوف الألماني المعروف إن جميع وظائف اللسان تعود إلى ثلاث وظائف الرئيسية، وهذه الوظائف تختلف عما طرحه كابي من وظائف اللسان، وعلى أية حال فإن هذه البحوث لم تطرح فقط في فلسفة اللغة بل يجب طرحها في فلسفة الفقه أيضاً، وبشكل جاد، لأن الفقه يحتاج في هذا الموضوع وفي مواضع عديدة أخرى لمعرفة دور اللغة ووظائفها.

ومع غض النظر عن البحوث المفصلة فيما يتصل بوظائف اللغة يمكن القول بأن اللغة تتوفر على ثلاث وظائف على الأقل:

الوظيفة الأولى: «وظيفة الإخبار أو الإدراك» وفي هذه الوظيفة تكشف الستار عن حقيقة من الحقائق الموجودة في عالم الوجود، واللغة تستخدم كوسيلة للكشف عن

حقائق عالم الوجود، وهذه الوظيفة تستخدم في العلوم التجريبية الطبيعية، والعلوم التجريبية الإنسانية، والعلوم العقلية، والعلوم التاريخية، وفي هذه العلوم تستخدم اللغة بوصفها أداة للإدراك والإخبار عن عالم الوجود، وطبعاً يمكن وقوع الخطأ والصواب في هذا النوع من الإدراك والإخبار.

الوظيفة الثانية: «إيجاد الأشياء وانشاء الواقع»، وهذه الوظيفة الإبداعية تستبطن في ذاتها قسمين: **القسم الأول:** وظائف اللغة في إيجاد الأمور الواقعية، ولكن على فرض عدم وجود اللغة فالإنسان يستطيع إيجاد هذه الأمور الواقعية بوسيلة أخرى، **القسم الثاني:** وظائف اللغة في إيجاد الأمور الواقعية، وعدم وجود وسيلة أخرى غير اللغة لإيجاد هذه الأمور الواقعية، فعندما يقول الأب لابنه: «ائتني بماء من جهاز التبريد» فالأب هنا استخدم جملة أمرية، وهي من القسم الثاني من وظائف اللغة، أي إيجاد أمر واقعي، والآن لو لم تكن اللغة، بأن كان الشخص عاجزاً عن الكلام، أو لم يكن

الإنسان قد اخترع ظاهرة تدعى اللغة، فكيف يستطيع إيجاد هذه الحقيقة الواقعية؟ يستطيع الشخص أن يقوم ويجلب الماء لنفسه، لا أن يأمر ابنه بالاتيان بالماء، بمعنى أنه لو لم تتوفر اللغة، فبالإمكان إيجاد هذا الواقع من طريق آخر، فالأوامر والنواهي تقبل البديل، ولكن ثمة موارد أخرى لا يمكن إيجاد هذا الواقع بأي وسيلة أخرى سوى اللغة، من قبيل العقود والإيقاعات، ففي العقد وعندما يجري الولد والبنت صيغة عقد الزواج فإنه يوجدون واقعاً، وهو الزوجية بين الولد والبنت، وفي سائر العقود والمعاملات كذلك، فعندما يقال: «أشتري هذا الكتاب منك بألف تومان» فكلمة أشتري ليست إخباراً بل فعل الشراء، وينوجد هذا الواقع بهذه الجملة، وفي الحقيقة أن هذه الجملة اعلان عن إيجاد واقع معين، أي واقع انتقال ملكية الكتاب من المالك إلى المشتري، والاعلان عن انتقال ملكية الثمن من المشتري إلى البائع، فاللغة في هذه الموارد لا يمكن استبدالها بشيء آخر، ولو قيل: على أساس

رأى الفقهاء فإنّ العقود والإيقاعات يمكن أن تجرى بالإيماء والاشارة أيضاً، فنقول: في هذه الصورة فإنّ هذه الوظيفة تقبل البديل أيضاً.

وهكذا في مجالات التشويق والترغيب والتحذير والتهديد واللعن، فإنّ اللغة لا تقبل البديل، فعندما تجلس للتفرج على لعبة رياضية وتقوم بتشويق اللاعب وتقول: «مرحباً... أحسنت... لا تياس...» فإنّك في الحقيقة توجد واقعاً في العالم الخارجي وهو إيجاد الأمل في قلب ذلك اللاعب، فأنت تريد إيجاد أمر واقعي يدعى بالأمل، أو التشجيع، أو البهجة في ذهن وضمير ذلك الشخص، والظاهر أنّه لو لم تكن كلمات «أحسنت ومرحباً...» فربّما لا تستطيع إظهار تشجيعك لهذا اللاعب بوسيلة أخرى، وطبعاً قد يكون ثمة اختلاف صغروي في مورد قبول البديل أو عدم قبوله، فيما يتصل بوظيفة اللغة، ولكن أصل هذا التقسيم صحيح ولا يقبل الإنكار، وهذه الوظيفة تستعمل في مجال الأخلاق والحقوق وبعض حقول الدين والذي يعبر عنه بالفقه.

الوظيفة الثالثة: «كيفية ونمط رؤية كل إنسان للعالم» قد لا يريد المرء القول بأن العالم بهذه الصورة، بل يريد القول إنني أرى العالم بهذه الصورة، أي أنه يكشف عن رؤيته لعالم الوجود، وهذه الوظيفة تستعمل عادة في مجال الفنون والأدبيات.

أما في الفقه فنحن أمام الوظيفة الثانية للغة، أي الأمر والنهي، فيقال في الفقه يجب عليك القيام بالعمل الفلاني، ولا ينبغي لك أن ترتكب العمل الفلاني، ويجب عليك أن تؤدي الصلاة والحج و... الخ بهذه الصورة، ولا ينبغي لك أن تأتي بها بصورة أخرى، الفقيه هنا يدعي أن جميع هذه الأوامر والنواهي استنبطها بمنهج خاص من القرآن والسنة، وفي هذا الحال يدور البحث في الوظيفة الأولى، أي حقانية وعدم حقانية هذه الجمل والعبارات، وترتبط حقانيتها بصدقها، وعدم حقانيتها بكذبها.

إذن فحقانية الجمل والعبارات فيما يتصل بالوظيفة الأولى ترتبط بصدقها وكذبها، بمعنى أنها مطابقة للواقع أو

غير مطابقة، فالجملة المطابقة للواقع حق، والجملة غير المطابقة للواقع باطل، وفي الوظيفة الثانية مورد البحث نسأل عن الحقانية والبطلان بماذا يرتبطان؟ فمن جهة تقول الأحكام الدينية: لا ينبغي الزواج من الأخت ويجوز الزواج من ابنة العم وابنة الخالة وابنة الخال، ومن جهة أخرى نرى في الديانة الزردشتية أن الزواج من الأخت بلا مانع، في حين أن ديانة اليهود تمنع حتى من الزواج من ابنة الخالة وابنة العم وابنة الخال، وفي كل هذه الموارد الثلاثة تنتمي الأحكام إلى مقولة الأمر والنهي، فكيف يمكن إحراز حقانية كل واحد منها وترجيحها على الآخر؟ وأساساً ما هو معيار الحقانية في هذا المقام؟

إنّ الحقانية والبطلان في هذه الوظيفة مرتبطتان بالصدق والكذب، والمطابقة للواقع وعدمه، والظاهر أنّ الجمل الإنشائية وبخاصة هذين النوعين من الإنشائيات «الأمر والنهي» تقتضي بداية تعيين الهدف والغاية، ونفترض أننا نريد الوصول إلى تلك الغاية والهدف، ثم نحقق

في المسألة، هل أنّ العمل بالأمر «أ»
يوصلنا إلى ذلك الهدف أو العمل بالأمر
«ب»، أو «ج»؟

على سبيل المثال يقال في الإسلام: «إنّ
الرجال يستطيعون الزواج من أربع نسوة»
وفي بعض الأديان القديمة ورد: «يستطيع
كل من الرجال والنساء اختيار أكثر من
زوج» وكل هذه الأوامر مختلفة، ومن أجل
تعيين أيها حق وأيها باطل، فيجب بداية
تعيين الهدف والغاية ثم نقبل جميعنا
بأنّ هذا الهدف هو المطلوب لنا، ثم نقوم
بدراسة كل واحد من هذه الأوامر من جهة
ما يوصلنا إلى ذلك الهدف وما لا يوصلنا،
فما لم نعين هدفاً خاصاً لا يمكن الحكم
بحقانية أو بطلان أي من الأوامر أو
النواهي، والآن لنفترض أنّ الموضوع هو
اختيار الزوج، فغايتنا وهدفنا حفظ نسيج
الأسرة، ومن هذه الجهة يجب التحقيق في
الأوامر التي من شأنها حفظ ثبات الأسرة
ونسجها، وأياً من هذه الأوامر لا تحقق
هذا الهدف، ثم وعلى أساس هذا الهدف،
نحكم بأنّ ذلك الأمر أو النهي حق أو
باطل، وعلى هذا الأساس فإنّ ميزان حقانية

الأوامر والنواهي يرتبط بمقدار ايصالنا إلى الهدف المطلوب. ومن خلال ذلك كله قد يطرح هذا السؤال: ما هو الهدف المنظور في الفقه والذي على أساسه نقبل بهذه الأوامر والنواهي الفقهية؟ إن صدق وكذب جميع الأوامر والنواهي الواردة في الفقه يرتبط بهذا الهدف، وهذا الهدف قد يكون هدفاً شاملاً وتتفرع منه أهداف فرعية، وتلك الأهداف الفرعية تتفرع منها أهداف فرعية أخرى، أيًا كان يجب تعيين هذا الهدف بشكل كامل، وعندما يصدر الفقيه مجموعة من الأوامر والنواهي، فيجب عليه أن يشخص لنا لماذا يعتقد بحقانية هذه الأوامر والنواهي، ولا يعتقد مثلاً بما ورد في دين اليهود أو الهندوس أو...؟ هنا يجب أن يكون الهدف للأوامر والنواهي الفقهية مشخصاً ومحددًا، ويمكن أن يكون الهدف لهذه الأوامر والنواهي، «تحصيل السعادة»، وهي إمّا «سعادة دنيوية» أو فقط «سعادة أخروية» أو «سعادة دنيوية وأخروية» وليس هناك شق رابع وهو «لا سعادة دنيوية ولا سعادة أخروية» وفي

الوهلة الأولى يمكن القبول بأحد هذه الأقوال الثلاثة، ولكن هذه الأقوال ساذجة وسطحية جداً وتتسبب في خلق مشاكل كثيرة، ونستعرض هذه الأقوال واحدة تلو الأخرى:

القول الأول: أنّ الفقه يهدف لتحقيق «السعادة الدنيوية» فقط، وهذا القول ينسجم مع الدين وثمة من يقول به، والقائل بهذا الرأي يمكنه أن يدعي أنني أقبل بالآخرة أيضاً، ولكنني أعتقد أنّ السعادة الأخروية ليست سوى سعادة دنيوية، والسعادة الدنيوية والأخروية شيء واحد، لأنّ الإنسان إذا عاش في الدنيا حياة سعيدة فهو في الواقع يعيش السعادة في الآخرة أيضاً، فهاتان السعادتان وجهان لعملة واحدة، والحصول على السعادة الدنيوية هو بذاته تحقيق السعادة الأخروية، والمثال المتداول لدى العوام أنّهم يقولون: إنّ الشخص الذي نال الشهرة، والمحبوبة، الثروة، والجاه المقام... وحصل على سائر النعم الدنيوية، يقولون: إنّ الله قد شمله برحمته ولطفه، القبلية في هذا الكلام أنّ الثراء والغنى لهذا الشخص يدلّ على رضا الله عنه،

ومن هذه الجهة يقولون إنّ الله شمله برحمته ولطفه، أي أنّ الله راض عنه.

والآن إذا قلنا بأنّ السعادة الأخروية ليس سوى تحقيق رضا الله، فهذا يعني أنّ الأثرياء من الناس سيكون حالهم في الآخرة جيداً، واحدى الفرق من المسيحيين البروتستانتين يقولون بهذه النظرية، بمعنى أنّ كل شخص في هذه الدنيا يعيش التنعم بالنعم الدينية فهذا يشير إلى أنّ الله راض عنه ويشير أيضاً إلى أنّه سينال السعادة في الآخرة أيضاً، ومن هذه الجهة نرى في البلدان البروتستانتية نزوعاً نحو التمدن والرأسمالية وازدهارها السريع، لأنّهم يعتقدون أنّ النجاح في هذه الحياة علامة على رضا الله تعالى، وهذا من شأنه منح الفرد دينامية وحيوية للانفتاح على الحياة وبذل الجهد لتحصيل الثروة والشهرة والقدرة، وطبعاً فإنّ هذه المقولة لا تركز على أساس متين: ولكنها في ذات الوقت لا تتقاطع مع مقاييس العقل في منهج الاحتمال.

والآن إذا كان الشخص يعتقد بهذه المقولة وقال إنّ الفقه جاء لتحقيق

السعادة الدنيوية، فأول سؤال نطرحه عليه هو: ما هو مقصودك من السعادة الدنيوية؟ لأنّ السعادة الدنيوية مفهوم ملتبس وغامض جداً، وقد أطلقه ارسطو لأول مرّة في بحوثه الفلسفية وقال إنّ مراده من السعادة جمع الملذات وقال: إنّ كل شخص ينال جميع الملذات فهو سعيد وكل إنسان يقبل بهذا المعنى للسعادة، يجب عليه بداية احصاء جميع الملذات للإنسان وعندما يقول إنّ السعادة هي جميع الملذات، يكون قد أخذ بنظر الاعتبار ماذا ينبغي عليه جمعه، يجب عليه أولاً أن يحصي جميع الملذات والآلام، ثم يتحرك على مستوى إثبات أنّ هذه الملذات قابلة للجمع، لأنّ لو لم يمكن تحصيل جميع الملذات، فإنّ السعادة الدنيوية على أساس هذه النظرية لا تتحقق في واقع الإنسان والحياة.

وبعد ارسطو طرحت نظريات أخرى حول السعادة، فبعضهم ذهب إلى أنّ السعادة تعني المعرفة والعلم بعالم الوجود، والكثير من الفلاسفة تبنى هذه المقولة،

ولا أريد هنا تفصيل الكلام في هذه المسألة.

وثمة فلاسفة مثل نيتشه وراسل وفوكو يعتقدون بأن السعادة تعني امتلاك الإنسان للقدرة، وكلما امتلك الإنسان من عناصر القدرة أكثر، فإنه سيعيش سعادة أكثر، وطبعاً لا مجال للكلام عن مقصودهم من القدرة، وقال آخرون أن السعادة تعني رضا الباطن، وكل شخص يجد في نفسه الرضا الباطني فهو سعيد، وذهب بعض آخر إلى أن السعادة تعني «تحقيق الذات» وازدهارها، فكل إنسان يستطيع أن يحقق جميع قواه وقابلياته ويجعلها بالفعل، ويقوم بتنميتها وتقويتها فهو السعيد، من هنا يتبين أن السعادة الدنيوية وفي هذا العالم مفهوم ملتبس جداً، وإذا اعتقد شخص أن العمل بالأوامر والنواهي الفقهية ينتج هذه السعادة، فيجب عليه أن يبين بشكل دقيق مقصوده من هذه السعادة، وكذلك عدد العناصر التي تشكل منها.

المشكلة الثانية، والتي هي أعقد من المشكلة الأولى، تتمثل في أن الشخص الذي يتحرك وفق هذه الأوامر والنواهي الفقهية

ولم يحصل على هذا الوعد الفقهي، وهو تحقيق السعادة الدنيوية فهل بإمكانه ترك العمل بالأوامر والنواهي الفقهية؟ وهذا الإشكال يرد فقط على القائلين بالقول الأول، لأنهم يريدون تحقيق السعادة في هذه الدنيا، ولنفترض أن معنى السعادة الدنيوية وكذلك عناصرها، معلومة، والآن إذا قال شخص: لقد عملت بجميع الأوامر والنواهي الفقهية، ولكنني لم أحصل على السعادة الدنيوية، وأن الفقه لم يف لي بوعدده فهل أستطيع نبذ الفقه الذي لم يف بوعدده؟ الظاهر أن الفقهاء لا يسمحون بذلك ولا يقبلون بأن يترك المكلف العمل بأحكام الفقه، وأعتقد أن القول الأول لا يرتكز على أساس مقبول، فمن هذه الجهة نطرح القول الثاني على بساط البحث:

القول الثاني: أن الفقه يهدف لتحقيق «السعادة الأخروية» للإنسان، هذا القول بدوره يتضمن عدّة مشكلات، المشكلة الأولى: أن الفقهاء من جميع الأديان بإمكانهم أن يعدوا الناس بمثل هذا الوعد، ولكن مادامنا نعيش في هذه الدنيا ولم نرحل

إلى عالم الآخرة، فمن أين نفهم أيّاً من هذه الوعود للفقهاء حق، وأيّا منها باطل، وهذا الكلام لا يستلزم معرفة مفهوم السعادة وعناصرها، لأنّ كل ما يقال عنها غير قابل للتحقق في دار الدنيا، والآن كيف أفهم أنّ الفقه السنّي أفضل من الشيعي أو من فقه الخوارج، وأساساً كيف أعرف أنّ فقه الإسلام أفضل من فقه اليهود أو الهندوس أو بوذا، وما هو المرجح الذي يدعوني إلى اختيار هذا أو ذاك؟ قد يقول أحد لا مرجح إطلاقاً وبإمكانك العمل بقول أي فقيه كان، المهم أن تلتزم فقط بالفقه، ولكن الفقه و الفقهاء لا يقبلون بهذا الكلام، فقهاؤنا لا يقبلون حتى بالفقه السنّي ويؤكدون على الفقه الشيعي الاثني عشري، هذا أولاً.

الإشكال الثاني، إذا كان الفقه يهدف فقط لتحقيق السعادة الأخروية، إذن ففي هذه الدنيا لا ينبغي إجراء تغيير في أحكام الفقه مهما حدثت من متغيرات ومستجدات، ولكننا نرى أنّ الأحكام الفقهية تتبدل وتتغير، والمثال لذلك ما رأينا بعد انتصار الثورة في إيران في

مسألة البنوك بدون ربا، فالعقلاء منهم، سحّبوا كلامهم وفتواهم بمجرد أن رأوا النتائج الوخيمة المترتبة على هذه المقولة، لأنّهم يعلمون جيداً أنّه في صورة العمل بذلك فإنّ ايران ستعرض مباشرة للافلاس والانهيّار الاقتصادي ولا أحد من بلدان العالم مستعد للتعامل مع إيران بهذه البنوك اللاربوية، فالعقلاء من الفقهاء التفتوا إلى أنّ هذا الكلام لا ينبغي طرحه أبداً، وقالوا: صحيح أنّ الربا حرام، ولكن يجوز أخذ مقدار من الزيادة تحت عنوان الأجر لموظفي البنوك، وهكذا نرى أنّ مسألة الربا في البنوك تمّ حلّها في بلدنا بتغيير اسم الربا إلى الأجر، والآن نسأل من الفقيه القائل بالقول الثاني، لماذا أفتيت بتغيير الحكم الفقهي؟ إذا تقرر حذف الربا من النظام المصرفي في بلدنا فإنّ بلدنا سيواجه الافلاس والانهيّار، ولكن ما العيب في ذلك؟ إذا كانت وظيفتنا العمل بأحكام الفقه للتوصل إلى السعادة الأخروية، فهذا الفقه لم يأخذ على عاتقه توفير السعادة في الدنيا، فلماذا نقوم بتغيير

الحكم الفقهي بسبب احتمال حدوث انهيار اقتصادي في البلد، وما المانع من حدوث هذا الانهيار؟ إذا واجهنا الجوع والقحط فغير مهم، حتى لو متنا من الجوع لأن الله سيقول إن هذا الشعب المسكين مات من الجوع و القحط طلباً لرضاي، وتصدق عليهم حينئذ الآيات: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ...^(١))، و(وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ...^(٢))، ومعلوم أن العمل كلما كان شاقاً أكثر فإن الله سيعطي لهذا الإنسان ثواباً أكثر، لأن الإمام علي(عليه السلام) يقول: «أفضل الأعمال أحمرها» ويقول هذا الإمام(عليه السلام) في خطابه لأبي ذر عندما كان مخيراً بين أمرين: «اختر لنفسك أشقّ العملين وأبعدها عن هواك»، فهذه الأمور من خصوصيات الإنسان الصالح، ونحن نستطيع حذف الربا بشكل كامل من النظام المصرفي، و نتحمل في هذا السبيل صعوبات جمة، ولكننا في النهاية نحصل على

١- سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

٢- سورة النساء، الآية ١٠٠.

السعادة الأخروية، ولكن فقهاءنا لم يؤيدوا هذا العمل وقالوا إنّه يستلزم العسر والجرح، وبالتالي يجب التخلي عن الحكم الشرعي، ثم قالوا لدينا مصالح أولية ومصالح ثانوية، وعندما تفرض علينا التحديات العمل بالمصالح الثانوية فبإمكاننا غض النظر عن الأحكام الأولية، في حين أنّ أشد انتقادات فقهاء الشيعة على فقهاء أهل السنة هو أنّهم يقولون بالمصالح المرسلة، وأمّا فقهاء الشيعة فيقولون: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» وحالياً نرى أنّ فقهاءنا يدعون لهذه المصالح بل أذعنوا لمصالح لم يقبلها حتى أهل السنة، وكلامي أنّ هذه التغيرات في الفقه لا تنسجم مع القول بأنّ الفقه يهدف لتحقيق السعادة الأخروية فقط، لأنّه لو كان كذلك فلا ينبغي اجراء أي تغيير مهما حصل في الدنيا، يجب علينا تحمل الصعاب والشدائد قربة إلى الله، وعلى حد قول «كانت» يجب قول الصدق حتى لو انهارت الأفلاك، ولكن فقهاءنا حسب الظاهر لا يقول بهذه المقولة، إذاً فالقول الثاني

أيضاً لا يخضع للتقييم الدقيق وغير جدير بالاهتمام .

القول الثالث: أن الفقه جاء لتحقيق «سعادة الدنيا والآخرة» للإنسان، وهذا القول يمكن تفسيره بصورتين، وعلى كل واحدة منهما ترد إشكالات:

المعنى الأول: أن أحكام الفقه تنقسم إلى قسمين، فقسم منها يضمن للإنسان سعادة الدنيا، والقسم الآخر يهتم فقط لتحقيق السعادة في الآخرة، وجميع الفقه يساوي سعادة الدنيا والآخرة .

المعنى الثاني: أن جميع الفقه يهدف لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة أيضاً .
أمّا الإشكال على المعنى الأول، الذي يقول إن بعض أحكام الفقه ناظر لسعادة الدنيا والبعض الآخر لسعادة الآخرة، فهو: من أين نفهم أن هذا القسم من الأحكام يحقق لنا سعادة الدنيا، وذاك يحقق لنا سعادة الآخرة؟ وبعبارة أخرى ما هو العيار لفرز وتشخيص مصاديق القسم الأول والثاني، يقول القرآن: «يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلاة» ويقول: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^(١)، ولا شيء من هذه الأحكام يستبطن في ذاته الدلالة على أنه يحقق سعادة الدنيا أو الآخرة، فما هو المنهج والمعيار لمعرفة العناصر الدنيوية والأخروية التي تختزنها هذه الأحكام؟ الإشكال الثاني، على فرض أننا نعلم بالمعيار لتشخيص مصاديق هذه الأحكام، فإنه يرد على كلا هذين المعنيين الإشكالات الواردة على القول الأول والثاني، فإشكالات القول الأول ترد على الأحكام التي تحقق للإنسان السعادة الدنيوية، وإشكالات القول الثاني ترد أيضاً على الأحكام الناظرة لتحقيق السعادة الأخروية.

وإذا قلنا بالمعنى الثاني وأن جميع أحكام الفقه تهدف لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة معاً، وأن كل حكم فقهي يحقق للإنسان السعادة في الدنيا والآخرة، فحينئذ نواجه بعض الإشكالات، **أولاً:** أن الكثير من أحكام الفقه، كما نراها رأي العين، لا تأثير لها في تحقيق سعادتنا الدنيوية اطلاقاً، مثلاً ماذا يختلف الحال

١- سورة البقرة، الآية ١٨٣.

في أن أتوضأ على طريقة وضوء أهل السنّة وأغسل يدي إلى الأعلى، أو مثل وضوء الشيعة الذين يغسلون أيديهم من الأعلى إلى الأسفل، فما هو تأثير ذلك على سعادتنا، بل إنّ بعض الأحكام مضرّة لسعادتنا الدنيوية فيما تستهلك من وقتنا وطاقاتنا دون أن تعود علينا بأي نفع وفائدة.

ثانياً: من أين علمتم بإمكانية الجمع بين سعادة الدنيا والآخرة؟ يقول الإمام علي(عليه السلام): **«وهما بعد ضربتان، كلما أرضيت أحدهما اسخطت الأخرى»**، فكيف يتسنى إثبات أنّ الدنيا والآخرة على مستوى واحد، وبالتالي إمكانية الجمع بين السعادتين؟.

قد يقال في الجواب: إنّ الفقه جمع بين السعادتين في الموارد التي يمكن فيه الجمع، وأمّا في الموارد التي لا يمكن فيها الجمع فإنّه يرجح الآخرة، ولكن في هذه الصورة نقول: أولاً: هذا رأي جديد، وهو أنّ الفقه جاء لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة فقط في الموارد التي يمكن فيها الجمع، وأمّا في موارد عدم

إمكانية الجمع فينبغي ترجيح سعادة الآخرة، وثانياً: على فرض رجوعكم عن مقولتكم فالمشكلة باقية، لأنكم تقولون: عندما لا تتوفر إمكانية الجمع... ولكن لم يتبين لنا هل يمكن جمع سعادة الدنيا والآخرة، أم لا؟

هذه مسألة واحدة من المسائل الأساسية في إطار فلسفة الفقه، وهناك الكثير من المسائل الأخرى التي تنتظر إثارتها ووضعها على طاولة البحث والدراسة. —

المقالة التاسعة

معيار حقانية الدين

معيار حقانية الدين

لنفترض وجود معيار معين لتشخيص حقانية أو عدم حقانية أي دين من الأديان، «وهذا الفرض يوافق عليه بعض فلاسفة الدين، ولا يقبله بعض آخر» هنا يطرح هذا السؤال: ما هو ذلك المعيار؟ وبأي معيار نستطيع تمييز الأديان الحقّة عن الأديان الباطلة؟ الفلاسفة الذين يعتقدون بوجود مثل هذا المعيار سلكوا طرقاً شتى لتعيين هذا المعيار، وفي هذه المقالة القصيرة نستعرض بعض هذه الطرق وبعض تلك المعايير:

١. مؤسس الدين

يرى بعض فلاسفة الدين أنّ مؤسس الدين هو المعيار، وفي هذا الصدد توجد آراء مختلفة فيما يتصل بالأبعاد الشخصية والسلوكية لمؤسس الدين التي ينبغي أن تكون معياراً للتحكيم، وأهمها عبارة عن:

أ) نوع التجربة الدينية التي عاشها مؤسس الدين

هل أنّ التجربة الدينية لمؤسس الدين تجربة وحيانية «إمّا نبوية أو رسالية» أو أنّها تجربة مينوية، أو تجربة عرفانية، أو تجربة تفسيرية، أو تجربة حسيّة، أو تجربة إحيائية؟ ذهب بعض فلاسفة الدين وبخاصة في الأديان الإبراهيمية أنّ الدين، الذي عاش مؤسسه التجربة الدينية من النوع الوحياني، هو الدين الحق، أو الدين على حق، هؤلاء يتصورون أنّ الله تحدّث بنحو من الأنحاء مع واجد التجربة الوحيانية وألقى في روعه تعليمات معينة، وهي الضمانة لصدق وحقانية تلك التجربة وصاحب تلك التجربة والمؤسس لذلك الدين، وهذا الضمان للصدق والحقانية مفقود في الأنواع الخمسة الأخرى للتجربة الدينية، رغم أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ الأنواع الخمسة الأخرى للتجربة الدينية غير صادقة وغير حقة بالضرورة، وخلاصة الكلام أنّ التجربة الوحيانية ضامنة لصدق وحقانية صاحب

التجربة ودينه، أمّا التجارب الدينية الخمس الأخرى ففتقد مثل هذه الضمانة لأنها تستدعي كذب وبطلان أصحابها، أمّا تكلم الله بنحو من الأنحاء مع صاحب التجربة الوحيانية فهو أمر لا يتيسر إلا من خلال الرجوع إلى صفة صاحب التجربة، وبعبارة أخرى، لا يستطيع أي شخص سوى صاحب هذه التجربة أن يدعي هذه الادعاء وهو أنّ الله تحدّث مع صاحب تلك التجربة الدينية، ومن هذا السبيل فقط يمكن وصف هذا الشخص بأنه على حق (auto_description)، ومن هذه الجهة فالقائلون بهذا القول يجب أن يعتقدوا بصدق صاحب التجربة بشكل مسلم ومفروض، لأنّه إذا تقرر أن يعلم شخص واحد بوقوع حادثة معينة ولا يتيسر لأي شخص آخر الاطلاع عليها، «في صورة وقوعها» فالمفروض بالأشخاص الذين يعتقدون بوقوع مثل هذه الحادثة، بالاستناد إلى كلام ذلك الشخص نفسه، أن يفترضوا مسبقاً صدقه الأخلاقي كأمر مسلم، بمعنى يجب أن يفترضوا أنّ كلام ذلك الشخص يتطابق تماماً مع ما يعتقدوه هو، والنقطة الجديرة بالانتباه هنا، أنّه لا يمكن، للتخلص من مقولة

الصدق الأخلاقي لصاحب التجربة كمسئمة مفروضة، إلا بالرجوع إلى ذلك الشخص نفسه والسؤال منه: «هل أنت صادق في ادعاءك أن الله تحدّث معك، أم لا؟ لأنّ مثل هذا السؤال والجواب عنه يستدعي سؤال عن هذا الجواب: هل أنّك في جوابك عن هذا السؤال صادق أم لا؟» وهلمّ جرا، وما تقدّم آنفاً لا يعد إشكالاً على هذا القول طبعاً، بل لمجرّد الفات النظر إلى إحدى المفروضات والقبليات المستترة فيه، وتفصيل الكلام في هذا المجال يستدعي فرصة أخرى، هذه النقطة الأولى.

النقطة الثانية، فيما يتصل بهذا القول، التحقيق في صدق القائل لهذا الكلام، والانتقال من الصدق الأخلاقي لمُدعي النبوة إلى الصدق المنطقي له، والسؤال هو: كيف يمكننا أن نستنتج من هذا الكلام، وهو أنّ كلامه مطابق لعقيدته «الصدق الأخلاقي» أنّ عقيدته مطابقة للواقع «الصدق المنطقي للكلام»؟

النقطة الثالثة، وهي الأخطر والأعمق، وذلك فيما يتصل بميزان بتأثر تفسير التجربة الدينية بالمعرفة الكلية عن

العالم والإنسان لصاحب التجربة، فلا شك أن الشخص الواحد للتجربة الدينية كان متأثراً بالأجواء الثقافية أو الاجتماعية التي كان يعيشها قبل حصول تلك التجربة، وكان يملك رؤية كونية خاصة عن الحياة والعالم والإنسان، ولا شك أن التجربة الدينية ما لم يتم صياغتها في قوالب مفهومية وتعابير لغوية، فإنها ستكون غير قابلة للبيان والابلاغ، والآن السؤال هو: ما مدى تأثير تفسير التجربة الدينية، أي اظهارها في قوالب مفهومية ولغوية، بالرؤية الكونية القبلية لصاحب التجربة، وما مدى إمكانية استقلالها عن تلك المؤثرات؟ عندما نسمع كلاماً من صاحب التجربة الدينية، فما مقدار حكاية هذه التجربة عن الواقع الموضوعي، وما مدى اصطباغها بلون الرؤية الكونية المسبقة لصاحب التجربة.

النقطة الرابعة: كيف يمكننا رسم حد

فاصل وجلي بين التجربة الوحيانية والتجارب الدينية الخمسة الأخرى؟ وهكذا الحال في ترتيب هذه التجارب ومعرفة نسخها وعناصرها، كل ذلك يختزن مسائل

نظرية ومشكلات عملية خاصة ليس من اليسير حلّها أو تجاهلها.

ب) الكرامة والجاذبية لمؤسس الدين

يعتقد بعض أصحاب الفكر، أنّ مؤسسي الأديان يملكون موهبة خاصة واستعداد إلهي لا يملكه الآخرون، مثلاً بإمكانهم التنبؤ بالغيب أو شفاء المرضى، وهو «الكرامة أو المعجزة»، أو يملكون جاذبية وهيبة خاصة، بمعنى أنّهم يستطيعون تسخير أذهان الناس ونفوسهم، ويجعلونهم يسلكون في خط الوفاء والتضحية المطلقة في سبيلهم وسبيل دعوتهم «وهو معنى الجاذبية» وهذه علامة موثوقة على حقانية دينهم.

أمّا بالنسبة لوجود كرامة، أو قدرة خاصة وجاذبية لديهم ممّا يفتقده سائر الناس فلا شك في ذلك، أمّا أن تكون مثل هذه الأمور علامة على حقانيتهم وصدق أحكام وتعاليم دينهم فمورد مناقشة، بل إنكار، وهكذا فيما يتصل بالجهة الوجودية في معرفتهم، أي لا يمكن في عالم الواقع والثبوت، أن تكون هذه

الأمر علةً لشيءٍ آخر، ومن الجهة المعرفية أيضاً، أي في عالم المعرفة والإثبات، فمثل هذه الأمور لا يمكن أن تكون دليلاً على أي شيءٍ آخر، فمن الضروري وجود نوع من السخية بين العلة المعلول، ونوع من التناسب بين الدليل والمدعى، فالشخص الذي يدعي أنّ مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة، ولغرض إثبات هذا المدعى يقوم برفع جبل دماوند من شمال طهران وينقله إلى جنوب قم، فهذا العمل يشير إلى قدرته أو علمه الخاص ممّا لا يملكه الآخرون، أمّا من جهة إثبات ذلك المدعى الهندسي فإنّ نقل جبل من مكان لآخر لا يمكن أن يحل محل أي برهان رياضي مهما كان بسيطاً، ونقله للجبل يدل على هذا المدعى، وهو: «إنني أملك قدرة أو علم خاص لا يملكه الآخرون» لا أنّه دليل على أنّ «مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة».

(ج) نمط حياة وسلوك مؤسس الدين

ويرى بعض آخر أنّ عمل وسلوك مؤسس الدين إذا كان مطابقاً للمعايير والقواعد

الأخلاقية المسلمة فيمكن أن يكون هذا السلوك الأخلاقي السليم، ملاكاً ومعياراً لحقانية وصدق دينه، فإذا تبين أن مؤسس الدين يعيش حالات التواضع، والاحسان، والصدق، والعدالة، والعفة، فيمكن القول إن دينه على حق.

ويعتقد كاتب هذه السطور، أن البعد السلبي لهذا المعيار يمكن قبوله، ولكن لا يمكن قبول بُعدِهِ الإيجابي بأية صورة، بمعنى أنه إذا تبين أن مؤسس الدين لا يعيش حالات التواضع، والاحسان، والصدق، والعدالة، والعفة، بل يعيش حالات العجب والتكبر والقساوة والتزوير والمكر والخداع والظلم وعدم العفة، فيمكن القول إن دينه على باطل، ولكن إذا تبين أنه من أهل التواضع، والاحسان، والصدق، والعدالة، والعفة، فلا يمكن بمجرد توفّر هذه الصفات الأخلاقية، القول بأنه دينه على حق، لأن الحياة الأخلاقية أوسع من دائرة أن دينه على حق.

وفي مقام بيان الوجوه السلبية والإيجابية لهذا المعيار، استخدمت تعبير «إذا تبين أن مؤسس الدين...» الذي

يستبطن السؤال التالي: كيف نعلم بأن مؤسس الدين كان يعيش وفقاً للمعايير والقواعد الأخلاقية المسلمة؟ مع شديد الأسف لا بدّ من قبول هذه الحقيقة، وهي أنّ الغالبية الساحقة من المؤرخين الذين دوّنوا أحوال وسيرة مؤسسي الأديان، إمّا من المؤمنين والمتدينين بذلك الدين، فمن الطبيعي أنّهم لا يرون أي عيب ونقص أخلاقي في مؤسس ذلك الدين، أو أنّهم لم ينقلوا خبراً عن هذه الموارد، أو أنّهم من المؤمنين والمتدينين بأديان أخرى، وهذا يستلزم تجاهلهم لأي حسن وكمال أخلاقي فيه، أو أنّهم لم يدوّنوه في مسطوراتهم، وبالنسبة لمؤسس كل دين فمن النادر أن نواجه مؤرخاً، سواءً كان متديناً أم غير متدين، يرجح الحقيقة على الدين ويدرس القضية في إطارها الطبيعي، ويكون حاله حال علي بن أبي طالب الذي يقول: **«لا سُنَّةَ أَفْضَلُ مِنَ التَّحْقِيقِ»**، أو مثل المسيح، الذي كان يعتقد: **«أنّ الحقيقة هي التي حررتّه»** (انجيل يوحنا الباب الثامن، الآية ٣٢)، وبالتالي يمكننا فقط من خلال الرجوع إلى آثار مثل هؤلاء

المؤرخين النادرين معرفة صدق أو عدم صدق مؤسسي الأديان في سيرتهم وسلوكياتهم، وهل أُنهم كانوا يعيشون القيم الأخلاقية أم لا، وهذه المشكلة تواجه جميع الأشخاص الذين يرون في سيرة مؤسسي الأديان معياراً لحقانية أو عدم حقانية أي دين، سواءً كان من نوع التجربة الدينية، أو من نمط الكرامة أو الجاذبية، أو نمط السلوك والسيرة في الحياة، ولا يمكن التحقيق في مورد سيرة مؤسسي الأديان إلا من خلال الاستناد إلى مناهج التحقيق التاريخي، وحتى مع استخدام مناهج التحقيق التاريخي، فإنها لا تضع بين أيدينا سوى معرفة ظنيّة واحتمالية، فكلما يرتبط بالتاريخ من الماضي البعيد أو القريب، لا يمنحنا سوى الظن والاحتمال، ومن يريد الحصول على قطع ويقىن بقضايا التاريخ فهو كمن يريد إثارة غبار من البحر.

٢. تعاليم الدين

بعض آخر يرى أنّ تعاليم الدين هي المعيار، والسؤال هو: ما هي التعاليم التي يمكن أن تكون معياراً لحقانية

الدين؟ في مقام الجواب عن هذا السؤال
طرحت آراء ونظريات مختلفة، وأهمها
عبارة عن:

(أ) ميزان التوافق مع الحداثة

يقرر بعض فلاسفة الدين أنّ تناغم
وانسجام تعاليم دين معين مع المكتسبات
البشرية الحديثة في دائرة العلوم
والمعارف المختلفة يعتبر معياراً
لحقانية أو عدم حقانية ذلك الدين، فأى
دين تنسجم تعاليمه وأحكامه أكثر مع آخر
معطيات العلوم والمعارف البشرية
الحديثة، فهو حق بذلك المقدار، وبمقدار
ما يقلّ توافق تعاليم دين معين وأحكامه
مع معطيات العلوم الحديثة، تقلّ مصداقية
وحقانية هذه التعاليم.

هذا الكلام غير مقبول على الإطلاق، فصحيح
أنّ تعاليم أي دين كلما اقتربت أكثر من
معطيات العلوم والمعارف البشرية
الحديثة، استعدّ ذهني وروح الإنسان
المعاصر أكثر لقبول هذا الدين، ولكن
الاستعداد الذهن والنفسي للإنسان الحديث
لقبول دين معين شيء، وحقانية وصدق ذلك

الدين شيء آخر، إنَّ مقبولية وامتداد دين معين في الفضاء المجتمعي لا يمكن أن تشكل دليلاً على حقانية وصدق ذلك الدين. ومن أجل الاستفادة من ميزان انسجام أو عدم انسجام تعاليم الدين مع معطيات العلوم البشرية الحديثة لتعيين معيار حقانية أو عدم حقانية تلك التعاليم يجب على الأقل بيان صحة أو معقولية قبليتين:

القبلية الأولى: أنَّ البشرية على امتداد تاريخها تقترب يوماً بعد آخر من الحقيقة، وعلى الأقل فالإنسان في القرون الأربعة الأخيرة اقترب أكثر من الحقيقة بالنسبة للقدمات.

والقبلية الثانية: أنَّ بعض العلوم والمعارف كانت موجودة لدى البشر في قديم الأزمان، ولكنها بمرور الزمان تلاشت تدريجياً أو غفل عنها البشر، وهاتان القبلتان رغم أنَّهما مضمرتان ومندرجتان في الفكر الحديث والتي تمثل إحدى أيديولوجيات الإنسان الحديث، يفتقدان للدعامة الاستدلالية «وطبعاً فإنَّ نفس فقدان الدليل على المدعى لا يعني كذب ذلك المدعى».

ب) الثمار والمعطيات الأخلاقية

ويعتقد بعض أصحاب الفكر أنّ ملاك حقانية أو عدم حقانية دين معين، يتمثل في الالتزام الكامل النظري والعملي بتعاليم ذلك الدين، أي أنّ المؤمنين والمتدينين بذلك الدين يتحركون في حياتهم من مواقع التواضع والاحسان، والصدق، والعدالة، والعفة، والاعتدال، والسخاء، والعفو والصفح، والصبر، والأدب، والوفاء، وبعد النظر، والشجاعة، والشفقة، والمواساة، والشكر، والتقدير، والبساطة في المعيشة، والانعطاف، وحب الخير للناس وما إلى ذلك من الفضائل الأخلاقية، أو يبتعدون عن هذه الفضائل الأخلاقية، فكلما كانت التعاليم الأخلاقية لدين معين تمنح الإنسان المؤمن والمتدين بذلك الدين قوة ودينامية في سلوك طريق الفضيلة والرشد المعنوي، فإنّ ذلك الدين يتمتع بحقانية أكثر.

وهذا الكلام يستند إلى قبلية كلامية، وهي وحسب المصطلح الدارج بين المتكلمين المسلمين أنّ الحسن والقبح ذاتي وعقلي لا

إلهي وشرعي، بمعنى أننا إذا استطعنا، بغض النظر عن الأوامر والنواهي الشرعية أو رضا وسخط الله وإرادته أو عدم إرادته، أن ندون قائمة من الفضائل الأخلاقية، وقائمة أخرى من الرذائل والأخلاق الذميمة حسب مقاييس العقل واتفق عليها جميع أفراد البشر رغم اختلافاتهم الكثيرة من الجهة الثقافية وكذلك الدينية والمذهبية، ففي هذه الصورة يمكن قبول هذه المقولة، وبعبارة أخرى أنّ هذا المعيار إنّما يكون مقبولاً فيما إذا كانت الفضائل والرذائل الأخلاقية أموراً فوق دينية ولا تخضع لأي حكم ديني خاص، ليتسنى لها أن تكون ميزاناً ومعيّاراً فوق ديني يوزن به كل واحد من الأديان، ويتبيّن قيمته بالنسبة لغيره من الأديان.

(ج) حل المشكلات العملية اليومية

ويعتقد بعض المفكرين أنّ كل دين، يتضمن الحقانية بمقدار ما يساهم فيه برفع المشكلات العملية اليومية للناس، وهي المشكلات التي تواجهها جميع المؤسسات الاجتماعية، ومنها المؤسسات الصحية،

والأسرة، والاقتصاد، والسياسة، والحقوق، والتعليم والتربية والارتباطات، والفنون والصناعة.

وربّما يقال أنّ جذر جميع هذه المشكلات يكمن في ذهن الإنسان وباطنه، وحينئذ يكون معيار حقانية كل دين في ما يساهم هذا الدين في رفع المشكلات الفكرية والنفسية للناس، فلو أخذنا بهذا المعنى وأنّ معيار حقانية كل دين تكمن في طرحه للحلول التي تساهم في رفع المشكلات الذهنية والنفسية للإنسان ففي نظري يمكن قبوله.

٣. معايير أخرى

وتوجد معايير أخرى غير هذه المعايير الستة التي أشرنا إليها آنفاً لبيان حقانية أو عدم حقانية الدين، وبما أنّها ليست بتلك الدرجة من الأهمية فلا نرى جدوى من استعراضها ومناقشتها.

إنّ المعايير الستة المذكورة - كما لا يخفى - غير مانعة الجمع، بل إنّ كل واحد منها، يمكن اجتماعه مع المعايير الخمسة الأخرى، وبخاصة المعيار الخامس والمعيار

السادس، والذي يعتقد الكاتب بصحتهما، إذ يمكن جمعهما بهذه الصورة، وهي أن نقول إنَّ حقانية كل دين، تكمن في أنَّ ذلك الدين يستطيع تطهير الإنسان من الرذائل الأخلاقية ومنحه الفضائل الأخلاقية وكذلك يستطيع حل مشكلاته الذهنية والنفسانية، والآن إذا استطعنا ارضاء حاجة الإنسان إلى القيم الأخلاقية وحاجة الإنسان للسلامة الذهنية والنفسانية، وهي ما نعبر عنها بـ «الحاجات الوجودية»، يمكننا القول إنَّ معيار حقانية كل دين هي أن ذلك الدين يستطيع اشباع حاجات الإنسان الوجودية، وهذا يعني أنَّ وظيفة الدين عبارة عن تحسين الوضع الأخلاقي والنفساني للناس، فكل دين يتضمن في تعاليمه هذه الوظيفة الوجودية هو الدين الحق بالمعنى الصحيح للكلمة، وكل دين لا يتولى هذه الوظيفة، فإنَّه ليس بدين بالمعنى الصحيح للكلمة بل هو شبه دين، ولا يوجد أي معيار آخر للتمييز بين الدين الحقيقي والدين المجازي.

المقالة العاشرة

أولويات التحقيق

في حقل المعرفة الدينيّة

أولويات التحقيق في حقل المعرفة الدينية

إنَّ أولويات التحقيق في حقل المعرفة الدينية تعني أننا في ذات الوقت الذي لا ندعي أنَّ أي موضوع من مواضيع المعرفة الدينية تقريباً لا يحتاج إلى مطالعة وتحقيق، نعترف أيضاً بأنَّ بعض المواضيع المختلفة للمعرفة الدينية يحتاج لمزيد من التحقيق والمطالعة والبعض الآخر ليس كذلك، وينبغي القول إننا في أي مجال من مجالات المعرفة الدينية، والتي تشمل سبعة فروع، لم نقم بتحقيق ودراسة معمقة وكافية، ولكن أيضاً لا شك أنَّ بعض هذه المجالات تحتاج أكثر للتحقيق والدراسة، وقد طلب مني التحدث عن المجالات التي تحتاج إلى تحقيق أكثر، هذا أولاً.

وثانياً: عندما تطلب من شخص أن يعين لك أولويات التحقيق في أي مجال من المجالات

العلمية فأنت تطلب رأيه في ذلك، هذا الرأي حاله حال سائر الآراء الأخرى فيما يحتمل الخطأ والصواب، وطبعاً لا توجد رؤية عينية «أوبجكتفية» (Objective) لهذا الأولويات يتفق عليها جميع المفكرين وأهل الخبرة، وبدوري سوف أطرح رأبي في الشأن، ولو دعي شخص آخر فإن سي طرح رأبه أيضاً، وهكذا بالنسبة لشخص ثالث فإنه يطرح رأياً ثالثاً، والحق أنكم لو طلبتم من أي شخص مثل هذا الطالب فلا ينبغي أن تتوقعوا أنه سوف يتحدث وفق ذوقكم وسليقتكم، فأنا أطرح رأبي بما أشعر به من ضرورات البحث، وهذه الضرورات تعين سلم الأولويات بالنسبة لي، ومن هذه المنطلق لو لم تتفوقوا معي في هذه الأولويات التي سأذكرها فلا توجد مشكلة، بل من الطبيعي أن يختلف رأيكم عن رأبي، فقد نختلف وقد نتفق .

وثالثاً: أن هذه الأولويات التي أعتقد بها تقوم على أساس حاجة مجتمعنا، ولو كان الموضوع يتصل بمجتمع آخر أو زمان آخر غير زماننا، فمن الطبيعي أن تطرح الأولويات بشكل آخر، ولكن مع الأخذ

بالاعتبار أنّ مجتمعنا الحالي يملك خصوصيات معينة سأذكرها لاحقاً، فمن الطبيعي أنني سأتحدث عن الأولويات من هذا المنطلق، ولو كان الكلام عن مجتمع آخر أو زمان آخر أو أوضاع وأحوال أخرى، ففي هذه الحالة تكون الأولويات بشكل آخر، فضرورة الأولويات يتم تعيينها وفقاً للزمان والمكان والمجتمع والأوضاع والأحوال، ونحن نريد معرفة ما هي الأولويات في وضعنا الحالي، وقد تحدثت في مناسبات أخرى عن وجود ثلاثة مصطلحات في هذا موضوع الدين، وبما أنّ هذه المصطلحات مختصة بوضعنا الحالي فسوف أستخدم هذه المصطلحات الثلاثة للإسلام، فعندما تطلق كلمة إسلام، فمن الممكن أن يقصد بها ثلاث معانٍ، كما أنّ أي دين آخر عندما يرد اسمه فربّما يكون مقصود القائل أحد هذه المعاني الثلاثة، وأعبر عن هذه المعاني الثلاثة بالدين (١) والدين (٢) والدين (٣).

مثلاً بالنسبة لديننا الإسلام أقول: الإسلام (١)، الإسلام (٢)، الإسلام (٣)، وعندما أقول الإسلام (١) فهذا يعني مجموعة

النصوص الدينية المقدسة للمسلمين، وعندما أقول المسيحية (١) فمقصودي النصوص الدينية المقدسة للمسيحيين، وقس على هذا سائر الأديان، فلو كنت مسلماً سئياً فهذه المجموعة تنحصر بالقرآن والأحاديث النبوية، ولو كانت مسلماً شيعياً اثني عشرياً فهذه المجموعة تنحصر بالقرآن مع مجموعة من الأحاديث المعتبرة للمعصومين الأربعة عشر التي بين أيدينا، وهكذا الحال في أي دين آخر، وهذا يعنى وجود شخص أو أشخاص في أي دين يعتبر كلامهم فوق السؤال والنقد ولا يمكن المناقشة فيه أو التشكيك فيه أو إنكاره، وعندما تتوفر كلمات هذا الشخص أو الأشخاص في نصوص مدونة ومكتوبة وتصل إلينا بالتواتر التاريخي فإن هذه النصوص المكتوبة تسمى «النصوص المقدسة الدينية والمذهبية»، وبالنسبة لنصوصنا المقدسة فهي ما ورد في القرآن والأحاديث الشريفة.

الإسلام (٢) مجموعة الشروح والتفاسير والتفاصيل التي وردت على امتداد التاريخ للإسلام (١)، وطبعاً الشرح يختلف

عن التفسير، والتفسير غير البيان، والبيان غير التبيين، ولكننا نتعامل مع هذه الموارد الأربعة معاملة واحدة وأنها مجموعة الشروح والتفاسير والبيانات والتبيينات للنصوص الدينية والمذهبية المقدسة، وهذا الإسلام (٢) ورد في مجموعة أعمال وكتابات المتكلمين والفقهاء وعلماء الأخلاق والعرفاء والفلاسفة وسائر علماء الدين «وهذه المجموعة ذات قيمة بالغة وعظيمة من جهة الحجم» وتشكل مجموعة الإسلام (٢).

الإسلام (٣): مجموعة الأعمال والسلوكيات الدينية الصادرة من المسلمين على امتداد تاريخهم مضافاً إلى الآثار والنتائج المترتبة على هذه الأعمال، فالإسلام (٣) في حقيقته هو التحقق التاريخي للإسلام في مقام السلوك والممارسة على امتداد ألف واربعمائة سنة، فما وقع مورد التطبيق والممارسة هو الإسلام المتجسد في واقع حياة المسلمين، سواءً كان عملهم صحيحاً أم غير صحيح، فهذه مسألة أخرى، فالإسلام (٣) هو ما وقع في الخارج الموضوعي من أفعال

وسلوكيات جميع المسلمين مع كل ما فيها من حسنات وسيئات وجماليات وقبائح، مضافاً إلى جميع المعطيات والنتائج المترتبة على تلك الأفعال.

ونحن بوصفنا مسلمين، سنّة أو شيعة، أخذنا على عاتقنا، من حيث كوننا مسلمين الدفاع عن الإسلام (١) فقط، نحن لم نتعهد في أي وقت بالدفاع عن الإسلام (٢) أو الإسلام (٣) لمجرّد كوننا مسلمين، بمعنى أن كوننا مسلمين لا يقتضي لزوماً الدفاع عن آراء علماء الاسلام طيلة ألف وأربعمائة سنة الماضية، أو أننا نتعهد بالدفاع عن جميع أعمال وسلوكيات المسلمين منذ ألف وأربعمائة سنة ولحد الآن، بل المسلم مكلف من جهة كونه مسلماً بالدفاع عن الإسلام (١)، كما أنّ البوذي من جهة كونه بوذياً ملزماً بالدفاع عن الدين البوذي (١) لا الدين البوذي (٢) ولا الدين البوذي (٣) وهكذا الحال في المسيحي، فالمسلم جهة من كونه مسلماً ملزم فقط بالدفاع عن الإسلام (١)، لأنّ كوننا مسلمين مردّة إلى أننا نعتقد بأن النصوص المقدسة منزّهة عن الشوائب

والخطأ، ومن هذه الجهة وبما أننا من أتباع الحق والحقيقة، فمن الطبيعي أن ندافع عن الإسلام (١)، لأننا كمسلمين نراه حقاً، ولكن الإسلام (٢) والإسلام (٣) غير منزّهين عن التلوّث والخطأ، ومن هذه الجهة لا نتحمل مسؤولية الدفاع عن الإسلام (٢) والإسلام (٣) بأي وجه، بل أعلى من ذلك لو أراد أحد التحرك من موقع الدفاع عن الإسلام (٢) والإسلام (٣) فإن دفاعه يعني العدول عن الحق وإثارة الضباب حول الحقيقة، لأنّ جميع الأشخاص الذين صنعوا وصاغوا الإسلام (٢) والإسلام (٣) ليسوا بمعصومين ولا منزّهين عن الوقوع في الخطأ، فجميعهم، شاءوا أم أبوا، عن وعي وغير وعي، مشوبون بالخطأ والنقص، وعلى ضوء ذلك فإنّ الالتزام بالدفاع عنهم لا ينطلق من مواقع طلب الحق بل من منطلقات ذاتية.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإسلام (٢) يمثل الشروح والتفاسير والبيانات والتبينات للإسلام (١)، وهو مجموعة المعلومات والمعارف التي طرحها علماء الإسلام لهذا الدين والنصوص الدينية، مثلاً الشخص

الطوسي كتب مجموعة من الشروح والتفاسير والبيانات والتبينات لمجموعة العلوم والمعارف المتداولة في عصره عن الإسلام (١)، والعلامة الحلي وعلى أساس مجموعة العلوم والمعارف في زمانه قام بهذا العمل أيضاً وهكذا، فالإسلام (٢) في الواقع حصلة التفاعل والتواصل والفعل وردة الفعل بين علوم ومعارف عصر ذلك العالم أو العلماء فيما يتصل بالنصوص الدينية المقدسة، أي التفاعل والتعاطي المتبادل بين العلوم والمعارف المتداولة في عصر أولئك العلماء مع النصوص الدينية المقدسة وحصلة هذا التفاعل هو الإسلام (٢).

وفي العصر الراهن اختلفت المعلومات والمعارف عن المعلومات والمعارف التي كانت متداولة طيلة ألف ورأبعمائة سنة والتي على ضوءها تمّ تفسير الإسلام (١)، فتلك القبلات والمفروضات السابقة لم تعد مورد قبول الإنسان الجديد، وتلك المقبولات التي على أساسها وردت شروح وتفسير للقرآن والسنة طيلة ١٤٠٠ سنة لم تعد تنسجم مع ثقافة الإنسان الحديث،

وكلمة «حدائي» لا يقصد بها الزمان الحالي فقط، فعندما نقول إنسان حدائي فليس مقصودنا الإنسان الذي يعيش في القرن العشرين، فالموضوع ليس موضوع زمان، الموضوع هو أنّ الإنسان الحدائي يختلف كثيراً عن إنسان ما قبل الحداثة «وعلماء العلوم الدينية في عصرنا الحالي يعيشون لحد الآن عصر ما قبل الحداثة» في الكثير من العقائد والمعلومات والقبليات والأحكام، والإنسان الحدائي يختلف من كل جهة عن الإنسان ما قبل الحداثة، ومن هذه المنطلق فإنّ الشروح والتفاسير والبيانات والتبينات الواردة عن علمائنا للإسلام (١) متأثرة بعلوم ومعارف ذلك الزمان، وتلك العلوم والمعارف لم تعد مقبولة في الغالب في هذا العصر، ومن هذه الجهة، يجب علينا أن نأخذ فقط القرآن والأحاديث المعتبرة ثم نطرح تفسيراً للإسلام (١) على أساس تفكير وثقافة الإنسان الحدائي، وهذا التفسير بدوره يمثل الإسلام (٢) ولكنه إسلام (٢) معاصر، أي متناسب ومتلائم مع هذا العصر، وهذا لا يعني أنّه متطابق مع

ذوق الناس في هذا العصر، أو مطابق لسليقة وذوق الإنسان الحدائي، بل بمعنى أنّ الإنسان الحدائي يفهم هذا التفسير والبيان للإسلام، ولا يفهم التفسير الأخرى ولا يقبلها، وعندما نقول إنّ الإنسان الحدائي يحتاج لتفسير جديد عن الدين، فليس ذلك بسبب أنّه مثلاً متأثر بالغرب، ولا بسبب أننا نريد منه أن يتخلى بشكل من الأشكال عن تكليفه الديني، بل إذا كان الدين يستوعب جميع أفراد البشر ولكافة لمناحي الحياة ولجميع الأزمنة والأمكنة، إذن يجب أن يكون هذا الدين مفهوماً للإنسان في كل زمان، وكذلك مقبولاً أيضاً، فعنصر (الفهم) وعنصر (القبول) مهمان في هذا الشأن.

المسألة أنّ الإنسان في هذا العصر، وبسبب تطور العلوم التجريبية الإنسانية، والعلوم التجريبية الطبيعية، والعلوم الفلسفية والعقلية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، يملك سلسلة من العقائد والمعارف والعلوم التي لا يمكنه غض النظر عنها، ربّما نستطيع أن نقول للشخص المفتوح العينين، اغض عينيك

ولاترى هذا المنظر، ونقول للشخص المفتوح الأذنين أوصد أذنيك ولا تسمع شيئاً، ونقول للمتحدث: اسكت ولا تتحدث، ولكن لا نستطيع أن نقول لأي شخص، أقفل ذهنك حتى لا تفهم الأمور التي فهمتها لحد الآن، ولا تطلع على الأمور التي اطلعت عليها لحد الآن، فالذهن هو الجهاز الوحيد، بين أجهزتنا البدنية يستمر في حركته، شئنا أم أبينا، أحببنا أم كرهنا، فذهني على أية حال يستمر بالنشاط والحركة، فلو علمت بشيء فإنني علمته ولا يمكنني تبديل علمي إلى جهل، وإذا اعتقد الإنسان بشي فهو معتقد به فلا مجال حينئذ لتوصية ودستور وما إلى ذلك.

الإنسان الحديث يختلف عن الإنسان التقليدي، الذي كان يعيش في الغرب إلى ما قبل ٤٠٠ سنة، ويعيش لحد الآن فيما بيننا، دون أن أقصد التقبيح والذم، أقول إن علماء ديننا يعيشون لحد الآن الفكر التقليدي، ومن هذه الجهة فإن كلامهم غير قابل للفهم بالنسبة للإنسان الحديث وغير قابل للهضم والقبول، لأن علماء العلوم الدينية في الغرب ليسوا

تقليديين منذ ٤٠٠ سنة ولحد الآن، بل أناس حداثويون، ولكن مؤسساتنا الدينية (وإلى زماننا هذا) تربي أناساً تقليديين وعلماء تقليديين، والعلماء التقليديون لو كان يعيشون في الماضي، لكان كلامهم مفهوماً ومقبولاً ولا غرابة في ذلك، ولكن كلامهم الآن غير مقبول، فإذا أردنا تعيين الأولويات في مجال معرفة الدين في عصرنا الحاضر فلا بدّ من الالتفات إلى نقطتين:

١. إننا نريد البقاء على تديننا، ولا نريد أن نتخلى عنه بأية قيمة، ومن هذه الجهة فليس أمامنا سوى الالتزام بالدين (١)، أي أننا نريد التمسك بالقرآن والروايات المعتبرة فقط.

٢. ومضافاً إلى البقاء كمتدينين، نريد أن نكون عقلانيين، أي نريد أن نكون من أرباب العقل والاستدلال، وعلينا حفظ الرابطة والنسبة بيننا وبين الإنسان الحديث ومعلومات الإنسان الحديث، وفي الواقع أننا نعيش الآن برزخ التدين والتعقل.

ثمة أشخاص تمسكوا بالتدين وتركوا التعقل، ونحن لا نريد أن نكون مثلهم،

وثمة أشخاص أخذوا بالتعقل وتركوا التدين، ونحن لا نريد أن نكون مثلهم، بل نريد أن نجمع بين التدين والتعقل ونكون متدينين ومتعقلين، أي من أهل الإيمان وفي ذات الوقت من أهل الاستدلال، وبما أننا كذلك فليس أمامنا سوى التمسك بالإسلام (١)، ومن جهة أخرى نفتح على رحاب المعرفة ومستجدات العلم للإنسان الحديث، أي الإنسان الذي يعيش في آخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين.

لا نستطيع في الواقع قطع الارتباط بأي واحد من هذين الأمرين، وطبعاً فثمة أشخاص قطعوا علاقتهم مع الأول وارتبطوا بالثاني، ولكن إذا تقرر حفظ التدين مع تعزيز القيم الحضارية في ساحة التحديات فلا بدّ في المورد الأول، أي في مورد الإسلام (١)، القيام بتحقيق في ثلاثة حقول رئيسية، والتي للأسف لم تحدث لحد الآن، وفي المورد الثاني يجب التحقيق في حقلين رئيسيين:

في مورد الإسلام (١) يعني بالنسبة للقرآن والروايات هناك ثلاثة أنواع من

التحقيقات الجادة الضرورية، وهذه التحقيقات والدراسات طرحت في ثقافات غير المسلمين، وخاصة في حقل الثقافة المسيحية والهندوسية بشكل رائع، وطرحت بشكل أقل في سائر الأديان الأخرى، وفي حقل الثقافة الإسلامية أقل من الجميع.

الحقل الأول: تحقيق معرفي، فأول مجال للتحقيق الجاد والمهم في عصرنا الحاضر هو: هل أنّ الوحي يملك حجّة معرفية، واعتبار معرفي لا شك أننا نعتقد بسلسلة من منابع المعرفة، مثلاً يمكن القول تقريباً بحجّة الحسّ، أي أننا نعتقد أنّ حواسنا تمنحنا معرفة عن العالم والواقع، في دائرة إدراكاتها وفي حدود قدراتها، وبكلام بسيط نحن نعتقد أنّ الحس يقربنا من معرفة عالم الواقع ولا يبعدنا عنه، ولا يوقعنا في مهاوي التوهم والهذيان والخيال، بل إنّ وفي دائرة إمكانياته، يمنحنا علماً ومعرفة عن عالم الواقع، وهذا الكلام بنفسه يجري في مورد العقل أيضاً، فالعقل بدوره قوّة تمنحنا معرفة في مجال إمكانياته عن عالم الواقع.

وثمة قوة ثالثة، وهي الشهود، فالشهود معترف به وأنه يمنحنا أيضاً معرفة بحدوده عن عالم الواقع، والشهود هو ما ورد على لسان فلسفتنا وحكمائنا بعبارة العلم الحضوري، وهناك شيء رابع مورد الاتفاق أيضاً، ومعترف بحجيته بشكل من الأشكال وهو العلوم التاريخية، ولا أريد تفصيل الكلام في هذا الباب ومن الممكن تحويل هذه الأربعة إلى عدد أقل واختزالها إلى موردين فقط.

وعلى أية حال فإنّ هذه القوى الأربع الموجود فينا تحظى بالاتفاق على حجيتها مع بعض الخلاف، وأنها تمنحنا تقريباً معرفة بالنسبة لعالم الواقع، والآن يطرح هذا السؤال: هل أنّ الوحي بمثابة منبع خامس يملك مثل هذه الحجية المعرفية؟ هل أنّ الوحي يمنحنا معرفة عن عالم الواقع؟ ربّما يكون الوحي الذي نعتقد به مشوباً بالوهم، وربّما يقربنا للخيالات والأوهام أكثر ويبعدنا عن الواقع، ومن هذه الجهة فأول موضوع ينبغي بحثه في علم المعرفة هو أننا يجب أولاً: إثبات حجية الوحي بوصفه مصدراً معرفياً، فكيف يمكننا إثبات

ذلك؟ ولو كان قابلاً للإثبات، فسيكون الوحي من جملة مصادر المعرفة لعالم الوجود، والآن ما هي الرابطة والنسبة بين الوحي وبين تلك المنابع الأربعة الأخرى للمعرفة؟

وثمة موضوع آخر وهو: هل أنّ المرتبة المعرفية للوحي فوق تلك المنابع أو دونها، أو أنّه مساو لها في المرتبة وتقع كلها في أفق واحد؟ للأسف فإنّ هذا الموضوع لم يواجه عملاً تحقيقياً جاداً من قبلنا وفي أوساطنا، لا في أوساط المثقفين الدينيين والمحافل الجامعية، ولا في حوزاتنا العلمية ومؤسساتنا الدينية.

وطبعاً أقول دوماً أنّ الوحي يعدّ منبعاً للمعرفة، نحن نملك فقط هذا الادعاء، ولكن الموضوع كيف يمكننا إثبات هذا الادعاء؟ وكيف نثبت أنّ الوحي يكشف لنا عن عالم الواقع؟ هذا هو الموضوع الأول، وطبعاً فالمسيحيون يجب عليهم أيضاً التحقيق في هذا المورد بالنسبة للمسيحية، وقس على هذا سائر الأديان الأخرى.

الحقل الثاني: تحقيق تاريخي، وطبعاً لابد من البحث في هذا الحقل بمنهجية التحقيقات التاريخية، والمسألة هي: على فرض أننا في القسم الأول نعترف بحجية الوحي وقد ثبتت لدينا هذه الحجية، أي ثبت أن الوحي يمنحنا واقعاً علمياً ومعرفة عن العوالم الأخرى، ولكن: هل أن ما بين أيدينا من نصوص مقدسة، هي بذاتها كلام ذلك الشخص أو الأشخاص الذين ارتبطوا بالوحي وهبط عليهم الوحي؟ وهل أنهم توفروا على هذا العلم الخاص والذي نعبر عن بالعلم الوحياني؟ من قبيل أن تقول: لقد ثبت لدي أن الطبيب الفلاني طبيب متخصص بأمراض القلب، ولكن حالياً هل أن الوصفة الطبيّة التي بيدي، قد كتبها هذا الطبيب أم لا؟ هذا الموضوع الثاني ناظر إلى أن هذه الوصفة الطبيّة ربّما نسبت إلى الطبيب الفلاني وحصلنا عليها.

هذا البحث التاريخي في الواقع ناظر إلى الحجية التاريخية لنصوصنا المقدسة، وهل أن هذه النصوص المقدسة تملك حجية تاريخية؟ وما هي النصوص التي تمثل بشكل دقيق كلام الشخص أو الأشخاص الذين هبط

عليهم الوحي أو كانوا على مقربة من مهبط الوحي، وما منها يعدّ من المجعولات والموضوعات والخرافات والتحريفات؟ وهذا البحث يملك أهمية من جهة أننا واقعاً لا ينبغي صرف عمرنا وشبابنا وطاقاتنا في سلسلة من التصديقات والعقائد التي ربّما سيثبت يوماً أنّها ليست من كلام النبي وليست من معتقداته، ونحن نشغل أنفسنا بالدفاع عن مجموعة من الأوهام تنسب إلى النبي.

وعلى هذا الأساس فالتحقيق في هذا المجال ناظر إلى مقدار ما ورد في القرآن والروايات على أنّه يمثل واقعاً كلام المعصومين وصدر منهم، ومقدار ما هو من الجعليات والموضوعات، وهذا البحث بحث تاريخي تماماً، وللأسف يتمّ التعاطي مع هذه المسألة في أوساطنا بشكل ساذج وبعيد عن استخدام العقل في محاكمة الفكرة، فيقال فوراً أنّ القرآن ثبت بالتواتر، بمعنى أنّ من البديهي أنّ هذا القرآن ورد بهذه الصورة من رسول الله، وبمعنى آخر أنّه كلام الله.

وبالنسبة للروايات أيضاً ثمة علمان بزغا في ثقافتنا: علم الرجال وعلم الدراية، واستناداً لهذين العلمين يقول علماء الإسلام: إنَّ هذا الحديث مثلاً صدر من الإمام الصادق، وذلك الحديث ليس لهذا الإمام و...، والتحقيقات والدراسات المتوفرة لحدّ الآن في هذا الموضوع تدور حول هذين المحورين.

وكلا هذين المحورين يحتاجان لتدقيق وتحقيق جديد، وفي كل واحد منهما لابدّ من التحقيق على أساس منهج التحقيقات التاريخية، سواءً في مورد التواتر أو مورد عدم إمكانية التواطؤ على الكذب في الأمور المتواترة، وكذلك في مسألة كيف يمكن معرفة أنّ هذا الكلام المنسوب إلى ذلك الشخص قد صدر منه قطعاً؟

الحقل الثالث: وفي هذا الحقل تكون التحقيقات في المورد الأول والثاني بمثابة مفروضة مسبقة، بمعنى أننا نفترض حجية الوحي المعرفية أولاً، وثانياً نفترض أنّ ما ورد في المصحف ما بين الدفتين «القرآن الموجود حالياً» هو الوحي الذي نطق به النبي لا أكثر ولا أقل، ولم يتعرض

لتحريف لا بزيادة ولا نقصان، ولكن ثمة بحث ثالث، وهو كيف نعلم أنّ فهمنا للنصوص المقدسة - التي في متناول أيدينا - مطابق لمقصود النبي، كيف يمكننا تقييم فهمنا في النصوص المقدسة ووضعها على طاولة الاختبار، ومن أين أعلم أنّ فهمي لهذا النص المقدس هو ما أراده وقصده النبي أو الله من هذا النص؟ إذا أردنا أن لا يقع سوء تفاهم بيننا فالسبيل لذلك بسيط جداً من جهة نظرية، ولكن من جهة علمية عسير جداً، إنّ كل متكلم وكل كاتب يقصد من كلامه أو من كتابته أمراً معيناً، ومن جهة أخرى فإن كل مستمع وكل قارئ يفهم شيئاً معيناً ممّا سمعه أو قرأه، فمتى تتحقق عملية التفاهم بينهما؟ عندما يتطابق المتكلم أو الكاتب مع فهم القارئ أو المستمع، ومتى يقع سوء تفاهم بينهما؟ عندما يقصد المتكلم أو الكاتب شيئاً معيناً، ويفهم القارئ أو المستمع شيئاً آخر، أي عندما لا تتطابق إرادة المتكلم أو الكاتب مع فهم المستمع أو القارئ، فحينذاك يحدث سوء تفاهم، وعلى هذا الأساس فالتفاهم في

عملية التواصل اللغوي وفي علوم العلامات والدلالات «علم النحو، علم المعنى وعلم الوظائف» يعني انطباق مراد المتكلم أو الكاتب مع المفهوم «ما فهمه المستمع أو القارئ» وسوء التفاهم يعني عدم تطابقهما.

والآن تطرح هذه المسألة على بساط البحث وهي: أن من المسلم أن الله أو النبي «الأشخاص الذين أوجدوا هذه النصوص» أرادوا من هذه النصوص المقدسة معان معينة، ونحن بوصفنا مخاطبين «القارئين والمستمعين لكلام هؤلاء العظماء» فهمنا معنى معيناً من هذه النصوص، فكيف يتسنى لنا العلم بأن ما فهمناه من هذه النصوص هو ذاته ما قصده صاحب النص؟ من أين لنا أن نفهم أن فهمنا هذا هو مراد صاحب النص؟

ثمة علم يتولى بيان هذا الأمر وهو علم الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، أن جميع بحوث علم تفسير النصوص تنحصر بهذه المسألة: ما هي المناهج التي يمكننا، من خلال الاستعانة بها، أن نحصل على العلم واليقين أن ما فهمناه من النص هو

مقصود ومراد صاحب النص المقدس؟ وعلم الهرمنيوطيقا بهذه الصورة خام وبسيط جداً، والانصاف أنّه غير قابل للدفاع أيضاً، وهذا العلم هو المتوفر في ثقافتنا وتراثنا في العصور الماضية، وبالنسبة للقرآن على يطلق هذا العلم، علم التفسير، وبالنسبة للأحاديث يقال عنه «شرح الحديث»، وهذان العلمان فرعان من فروع علم الهرمنيوطيقا ولكن بشكل ساذج وبسيط جداً، وطبعاً لم يكن هذان العلمان بهذا الشكل من السطحية والسذاجة في الماضي، ولكن علم الهرمنيوطيقا في هذا العصر، وبالأخص منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ولحد الآن، أي منذ مائة وخمسين سنة الأخيرة، ومع ظهور علماء مثل ديلتاي، وشلاير ماخر، تطور هذا العلم بشكل مذهل بحيث إنّ الإنسان إذا أراد مطالعة كتب الهرمنيوطيقا بعيداً عن حالات الحب والبغض التي تجرّه إلى أجواء الانفعال فإنّ هذا العلم لا يقبل المقارنة مع علم التفسير وشرح الحديث لعلمائنا، ومثله مثل أن يقارن الإنسان كتاباً في علم

الرياضيات مثل إنتغرال وديفرانسيل مع كتاب خلاصة الحساب للشيخ البهائي.

ينبغي علينا في هذا الحقل الثالث الذي يرتبط بالإسلام (١) أن نتحرك في دائرة علم الهرمنيوطيقاً من موقع النقد للمناهج المتوفرة لهذا العلم، ونرى ما هو مورد قبولنا منها وما هو مورد عدم قبولنا، والمقدار المقبول منها نستطيع استخدامه في تفسير القرآن والروايات وبالتالي نفهم ما أراده القرآن، أو ما أراده النبي في الأحاديث الشريفة.

إذن فأول عمل يجب القيام به، تحقيق معرفي في مورد أصل الحجية المعرفية للوحي، والعمل الثاني هو عمل تاريخي في مورد الحجية التاريخية لهذه النصوص المقدسة التي بين أيدينا وما هو المقدار المعتبر منها وما هو غير المعتبر، والعمل الثالث عمل هرمنيوطيقي وتفسيري، وهو أننا من أين نعلم أنّ فهمنا للقرآن صحيح، أو أنّ فهمنا للحديث الفلاني صحيح، وعلم الهرمنيوطيقيا هذا يرتبط بعلم آخر وهو علم الدلالات، وهذا العلم ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام،

القسم الأول منه علم النحو، والقسم الثاني، علم معرفة المعنى، والقسم الثالث علم معرفة الوظيفة.

وبعد تجاوز هذه الأقسام الثلاثة تصل النوبة إلى ما نستوحيه ونفهمه من الإسلام (١)، وهذا الفهم هو الإسلام (٢)، ولكنه إسلام (٢) في عصرنا الحالي، لا الإسلام (٢) في الماضي.

وفي القسم الثاني من هذا البحث يجب القيام بأمرين:

الأمر الأول: فيما يتصل بالعلوم والمعارف والعقائد والآراء للإنسان الحديث، أي الإنسان الذي يعيش ويتنفس في هذا الفضاء ويفكر في هذا الجو، ويشملنا أيضاً، هنا ينبغي علينا القيام بأمرين: أولاً: أن الإنسان الحديث يملك مجموعة من العلوم والمعارف التي ليست كلها على حق، بل مزيجة من الحق الباطل، لأن الإنسان الحديث غير معصوم، بل حاله حال الإنسان التقليدي، إذ يختلط في آرائه وعقائده الحق والباطل، والصواب والخطأ. وعلى هذا الأساس فأول عمل يجب علينا القيام به، التدقيق الجاد في علوم

ومعارف الإنسان الحديث، وطبعاً يجب أن نقتصر في البحث على تلك العلوم والمعارف التي ترتبط بالدين، وإلا فإنّ الإنسان الحديث يملك في مجال علوم الفضاء والكيمياء والفيزياء وأمثال ذلك معارف كثيرة، ونحن بدورنا ينبغي علينا البحث في تلك المعلومات والمعارف التي ترتبط بالدين، وما مقدار الصحيح منها، وما مقدار غير الصحيح، وهذا العمل يحتاج إلى تحليل ونقد عميق وشامل «تحليل ونقد أيضاً، وكلاهما يجب أن يكونا بشكل عميق وشامل».

الأمر الثاني: إذا دققنا النظر إلى ما يقوله الإنسان الحديث في الأمر الأول، ورأينا أنّ كلامه مقبول منطقياً، فينبغي البحث هل أنّ قوله يتطابق مع القرآن والروايات أم لا؟ وبعبارة أخرى، أنّ ذلك المقدار من الميراث الثقافي للإنسان الحديث والذي اعتبرته حقاً وصواباً، يجب مقارنته بما ورد في القرآن والسنة لنعلم هل ينسجم معها أم لا؟ إذا لم ينسجم فيأتي بحث التعارض بين معطيات الوحي ومعطيات العلوم البشرية، فيجب

البحث عن الطريقة التي يمكننا التوفيق بين معطيات الوحي مع مكتسبات العلوم البشرية، ولحد الآن أخذت بنظر الاعتبار مفروضة واحدة في هذا الكلام، وهي أنّ الإنسان الحديث يختلف عن الإنسان التقليدي، وقلت إنّ موضوع البحث ليس مسألة الذوق والسليقة وأمثال ذلك، وأساساً فإنّ تفكير الإنسان الحديث، يعني الإنسان الذي يعيش في الغرب منذ عصر النهضة فصاعداً، وفي أوساطنا ومجتمعاتنا لا يمتد عمره في الماضي كثيراً، وبديهي أنّ عمر الإنسان الحديث في مجتمع مثل ايران لا يتجاوز أكثر من مائة سنة، والآن ما هو الفرق واقعاً بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدي؟ إذا أردت الكلام عن الفروقات فيبدو أنّه سيكون تكراراً لما كتبتة وقلته في السابق، وسأذكر خمس فوارق بينهما، وهذه الفوارق الخمسة أهم من سائر الفوارق الأخرى «وجميعها يبلغ ١١ فرقاً» فيما يتصل بالدين فقط، وعندما أقول إنّ الدين في نظر الإنسان الحديث، يعني في نظر الإنسان الذي يفكر بهذه الطريقة ويرى الدين بهذه الرؤية.

الخصوصية الأولى: إنَّ الإنسان الحديث يختلف عن الإنسان التقليدي بفارق رئيسي وهو أنَّ الإنسان التقليدي يميل بشدَّة إلى التعبّد، والإنسان الحديث يميل بشدَّة نحو عدم التعبّد «وطبعاً ينبغي الالتفات إلى أنَّ كلمة بشدَّة تختلف عن كلمة تماماً» وبلغة بسيطة أقول: إنَّ جملة «أ = ب» مقبولة وصحيحة لأنَّ زيد أو عمر قالها، هذا الاستدلال ليس بعجيب وغريب على ذهن الإنسان التقليدي، ولكنه بالنسبة للإنسان الحديث غريب وعجيب جداً، أنَّ حالة التعبّد تعني أنَّ الإنسان لا يرى عيباً ونقصاً في هذه الطريقة من الاستدلال، وبمقدار ما يكون هذا الاستدلال في ذهنكم عادياً وغير عجيب، فأنتم بهذا المقدار تقليديون، أمَّا الإنسان الحديث فليس كذلك اطلاقاً، الإنسان الحديث يقول: عندما تقول «أ = ب»، لأنَّ «أ = ج» و«ج = ب» وهذا الاستدلال مقبول في نظره، أمَّا لو قلت لإنسان الحديث: «أ = ب» بدليل أنَّ الشخص الفلاني يعتقد بذلك، فالإنسان الحديث يستغرب من هذا الكلام ويعتبره من قبيل الهذيان، ويطلق على هذه الحالة لدى الإنسان

التقليدي بالتعبّد، والإنسان الحديث يجتنب مثل هذا التعبّد، وبالتالي فالإنسان الحديث يمتاز بأمرين:

١. الإنسان الحديث يميل بشدّة نحو الاستدلال، يقول: عندما تخبرني بقضية معينة فما هو دليلك عليها، فأنا لا أقبل هذا الكلام لأنك قلت، وهذه الحالة من التمسك بالاستدلال هي نتيجة رفض التعبّد.
٢. المساواة، أي أننا ننظر إلى جميع أفراد البشر بعين واحدة، والإنسان التقليدي ليس كذلك، فبعض الناس في نظره أعلى من البعض الآخر، وهذا الإنسان لا يلتفت إلى أنّ أفراد البشر يجب أن يطرحوا آراءهم في دائرة تخصصهم، وحتى في دائرة تخصصهم إنّما يكون كلامهم مقبولاً إذا اقترن بالاستدلال، وهذا التساوي في الرؤية لدى الإنسان الحديث تعني أنّك لو قلت له: أنّ الشخص فلاني يملك كماً هائلاً من الكشف والشهود، يقول: إنّ ذلك الشخص أبدى رأيه في علم الاقتصاد، فيجب عليه أن يأتي بدليل على صحة كلامه، فنحن لا نقبل قوله بمجرد أنّه من أهل الكشف والشهود، فإمّا أن يأتي أي شخص بالدليل

لإثبات صحة كلامه فنقبله، أو لا يأتي
بدليل، وفي هذه الصورة لا نقبل بكلامه
كائناً من يكون، وهذه الرؤية تقع تماماً
نتيجة رفض التعبد في الإنسان الحديث.

الخصوصية الثانية: أنّ الإنسان الحديث
هو إنسان (Humanism) اومانيزم، يعني أنّ
الإنسان الحديث توصل إلى هذه الرؤية،
وهي أنّ كل رأي في ميدان النظر، وكل عمل
في ميدان الفعل والممارسة، ينبغي أن
يكون نافعاً للإنسان ليكون مقبولاً، فلو
كان الرأي أو العمل حيادياً بالنسبة
للإنسان، أو كان مضراً، ففي هذه الصورة لا
يكون ذلك الرأي أو العمل مقبولاً،
فالإنسان هو المعيار لكل شيء، وكل شيء
يجب أن يوزن بميزان ما يسديه للإنسان من
نفع وفائدة، ومن هذه الجهة يكون مقبولاً
أو غير مقبول، أي بمقدار ما يترتب عليه
من نفع وضرر للإنسان، وهناك أية في
القرآن تقول: (وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ
فَيَمَكُّتُ فِي الْأَرْضِ...)^(١)، وهذه الآية عميقة
المعنى من هذه الجهة، فالمعيار للإنسان

١- سورة الرعد، الآية ١٧.

الحديث هو الإنسان، ومن هذه الجهة تختلف رؤيته عن الدين.

على سبيل المثال: لو ألقيتم نظرة إلى الكتب الكلامية للمسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى، فسوف تجدون أنّهم يبدأون كلامهم بهذه الأمور:

إثبات وجود الله، إثبات صفات الله وأفعال الله، ومجموع هذين البحثين يندرجان في بحث التوحيد، وبعد أن يستعرضوا آخر فعل من الأفعال الإلهية يقولون: إنّ أحد أفعال الله هداية البشر، وينطلقون نحو الموضوع الثاني، ويقولون: إنّ الله لا يهدي الناس إلا عن طريق الوحي، وبعبارة أخرى أنّ الناس لا يملكون القابلية والاستعداد للهداية إلا من خلال الوحي، وبعد بحث موضوع الوحي يتطرقون إلى كيفية تشخيص النبي الصادق من النبي الكاذب، ويبحثون خصوصيات الأنبياء من العصمة والعلم والغيب و...، ثم يقولون: نحن بعد هذا العالم نعود إلى ذلك العالم، ثم يتطرقون إلى بحث المعاد، ولو دققتم النظر لرأيتم أنّهم يبدأون من الله لأنّهم أناس تقليديون، ولذلك

فإنهم متألّهون، ولكن الإنسان الحديث إنسانوي.

ومن جهة أخرى لو ألقيتم نظرة على الكتب الكلامية للمسيحيين في عصرنا الراهن، فسوف ترون أنّهم يشرعون الكلام من الإنسان، ويبدأون من معرفة الإنسان وطبيعة الإنسان ونقاط قوة الإنسان ونقاط ضعفه وحاجاته، ثم يقولون فيما يتصل بحاجات الإنسان، أنّها على قسمين:

١. الحاجات التي لا تقبل البديل «أي أن الدين فقط هو الذي يتولى إشباعها».
٢. الحاجات التي يمكن إشباعها بواسطة أدوات المعرفة البشرية الأخرى.

وبعد ذلك، وبما يتناسب مع حاجات الإنسان يستعرضون الحاجات التي يتولى الدين فقط إشباعها، من قبيل الشعور بالوحدة والحاجة للخلود وطلب العدالة، و... ثم يدخلون من هذا الطريق إلى مسألة كيف يستطيع الدين إشباع هذه الحاجات؟ ومن هذه النافذة يدخلون إلى موضوع الدين، وأنّه كيف يستطيع الدين إشباع حاجتنا، فيقولون: إنّ الدين يملك سلسلة من المفروضات والقبليات، وبهذه

المفروضات والقبليات يمكن إشباع هذه الحاجات، ومنها: قضية أن الله موجود وكذلك الاعتقاد بالحياة بعد الموت، ومنها الاعتقاد بأن نظام عالم الوجود هو نظام أخلاقي و... الخ، وهكذا ترون أنهم يبدأون من الإنسان وينتهون إلى الله.

الخصوصية الثالثة للإنسان الحديث:

خصوصية التفرد، هذه الخصوصية غير متوفرة في الإنسان التقليدي، وقد ورد في المصادر التاريخية أن العرب في الجاهلية عندما يقتل أحدهم شخصاً آخر من قبيلة أخرى، فإنهم ولغرض الانتقام، يكتفون بقتل أحد أفراد تلك القبيلة لا القاتل نفسه، لأن القبيلة بأجمعها تعتبر كائناً مستقلاً، ثم يقولون إنَّ القاتل اعتدى على القبيلة بوصفها كائناً بقتله فرداً واحداً من أفرادها، فلو قمنا بتوجيه ضربة لتلك القبيلة بقتل أي واحد من أفرادها لكفى في الانتقام، والإسلام احتفظ ببعض من هذه الرؤية في أحكامه الفقهية.

«ماذا تعني الدية على العاقلة؟» تعني أنك إذا قمت بكسر سني، فعاقلتك تضمن الخسارة والدية، والعاقلة هي الأب

والإخوة والجد، والإنسان الحديث لا يفهم هذا المعنى، فلو قلنا له: إنَّ ابنك صفع ولداً آخر، فهو غير مستعد لتلقي الصفحة بدلاً من ابنه، يقول: ما ذنبي وما علاقتي بابني في سلوكه، فابني الذي صفع ذلك الولد الآخر يجب أن يصفع هو أيضاً، وهكذا نرى وجود نوع من التفرد في الإنسان الحديث، وهذا التفرد يفرز معطيات لا أريد بحثها هنا.

أمَّا الإنسان التقليدي فهو جمعي، ويرى نفسه خلية واحدة من البدن الكبير، وهذا البدن الكبير تارة يكون القبيلة وأخرى يكون المجتمع أو الشعب، وثالثة جميع أفراد صنفه ودينه، وهكذا نرى وجود تصور عن هيكل كبير في ذهنه ويعتبر نفسه خلية منه، وجميع ما يواجهه من نفع وضرر ومصالحة ومفسدة يراه في إطار ذلك الهيكل الكبير، وهذا الكلام بالنسبة للإنسان الحديث ليس له معنى اطلاقاً فهو يميل للتفرد بشدة بحديث أنه غير مستعد حتى تحمل المسؤولية عن ابنه، الذي جاء إلى الدنيا بواسطته، أكثر من اللازم.

الخصوصية الرابعة: أنّ الإنسان الحديث عاطفي بشكل كبير، وليس كذلك الإنسان التقليدي، وطبعاً فالعاطفة هنا لا تعني المحبة والحنان وأمثال ذلك، بل تعني أنّ هذا الإنسان يقول: إنّ الأعمال الحسنة والسيئة تقاس بمقدار ما توفّر للآخرين من خير أو ضرر، ولا معيار آخر لذلك، فإذا قلت إنّ الكذب قبيح فهو من أجل ما يتسبب في ألم وأذى للآخرين وليس شيئاً آخر، وإذا كان الصدق حسناً، فهو بسبب ما يخفف من الألم والأذى لدى الآخرين، أو على الأقل لا يتسبب في الاضرار بهم.

عندما تقول إنّ جميع الأعمال الحسنة والسيئة، تعود إلى ما تسببه هذه الأعمال من نفع وضرر للآخرين، ولا يوجد ملاك آخر لذلك، ففي هذه الصورة يقال عنك: إنّك شخص عاطفي، والإنسان التقليدي ليس كذلك، بل يقول إنّ الصدق حسن لأنّ الله قال ذلك، ومن جهة أخرى فإنّ قائمة الرذائل والفضائل الأخلاقية لدى الإنسان التقليدي تختلف عن قائمة الرذائل والفضائل الأخلاقية بالنسبة للإنسان الحديث، لأنّ الإنسان الحديث نظم قائمته لهذه الأعمال

من الأعلى إلى الأسفل بمقدار ما تنتجه من نفع أو ضرر للآخرين، أي أنّ المعيار بالنسبة له هو الضرر أو النفع.

الخصوصية الخامسة: إنّ الإنسان الحديث يعتقد بشدة بالتطور، إلى درجة أنّ أطفال المدارس الابتدائية أيضاً يعتقدون أنّ الإنسان يتحرك في خط التطور والتقدم، وهذه الفكرة للتطور فكرة حديثة جداً، أمّا الإنسان التقليدي فليس فقط لا يعتقد بفكرة التطور، بل يعتقد بفكرة التراجع والتقهقر، والإنسان التقليدي يقول إنّ الناس في الماضي كانوا يعيشون على الفطرة، وكلما تقدّم الزمان ازدادت المفساد حتى نصل إلى ذروة الفساد في آخر الزمان، أي أنّ الإنسان التقليدي يعتقد واقعاً بنوع من التراجع الأخلاقي والثقافي لنوع البشر، لا لكل فرد، فمسيرة البشرية بشكل عام تبدأ من الإنسان الأول، الذي يعيش الطهر والنزاهة والفطرة السليمة الإلهية، وكلما تقدّم به التاريخ فإنّ حالة الانحطاط والتلوّث تزداد أكثر فأكثر، حتى يبلغ الانحطاط والتسافل ذورته في آخر الزمان.

وعندما نقول إنّ فكرة التطور فكرة جديدة جداً، فهذا يعني أنّ هذه المفردة لم تكن موجودة في جميع لغات العالم، ولو أقيمت نظرة إلى الصحف والمجلات في عصر النهضة الدستورية وإلى زمان رضا شاه فسوف ترون أنّهم كانوا يتحدثون عن هذا المفهوم بقولهم «نحن نريد أن نكون بروقوه مثل الغربيين» وهي الكلمة بالانجليزية (Progress)، وبعد أن شكّل رضا شاه المركز الثقافي الأول، اختاروا لهذه المفهوم كلمة «تقدم»، وهذا المفهوم كان إلى درجة من الجدة بحيث لم يكن في أية لغة أخرى، وهكذا الحال في اللغة العربية أيضاً. ففي كتابات العرب ولحد الآن يقولون: «البيوقراطية» (وهم الأشخاص الذين يقولون بالتطور) ولكن هذا المفهوم الآن ترسخ في الأذهان بشكل كامل. والقائلون بالتطور ينقسمون إلى ست طوائف:

١. الذين يقولون بالتطور فقط من جهة العلوم التجريبية.

٢. مضافاً إلى العلوم التجريبية، فثمة تطور من جهة الفنون والصناعات «التقنية».

٣. مضافاً إلى النقطتين المذكورتين فثمة تطور في الرفاه الاقتصادي أيضاً.

٤. مضافاً إلى ما ذكر أعلاه، فثمة تطور من جهة المثل والقيم الاجتماعية لدى المجتمعات البشرية.

٥. مضافاً إلى كل ذلك، فثمة تطور من جهة خامسة وهي: المثل والقيم الأخلاقية.

٦. مضافاً إلى ما ذكر أعلاه، فثمة تطور من جهة سادسة وهي الظرفية الوجودية للإنسان كالذكاء، والحافطة، وسرعة التنقل، والفعل وردة الفعل مما تزداد وتتطور يوماً بعد آخر.

هذه الخصوصيات الخمس من أهم خصوصيات ومقولات الإنسان الحدائي، ومن هنا ينبغي أولاً أن نعلم هل أن هذه الأفكار والنظريات صادقة أم كاذبة، حقة أم باطلة، وإذا فهمنا أنها باطلة، أي إذا استطعنا ابطال هذه المقولات بمنهجية الاستدلال، فلا كلام، وإذا لم تكن باطلة فينبغي علينا اجراء توافق وتصالح بينها

وبين الإسلام (١) ووظيفة كل محقق وباحث في مجال المعرفة الدينية في هذا العصر أن يقوم بهذه المهمة، وبالتالي نجمع بين التدين والتعقل.

* * *

أسئلة وأجوبة:

السؤال الأول: هل أننا حداثيون أم

تقليديون؟

ج (لهذا السؤال جوابان:

١. عندما ننطلق من مواقع التحقيق، فبما أننا محققين فلا ينبغي أن نكون تقليديين ولا حداثيين، لأننا نريد معرفة الحق والباطل في هذا المورد، ومتى يكون الحق مع التجدد والحداثة ومتى يكون مع التقليد.

٢. عندما نكون خارج دائرة التحقيق، بمعنى أننا لسنا في المختبر، بل في المطبخ، فماذا نصنع؟ هنا لا يوجد حكم واحد، فربما نكون تقليديين تماماً، وأخرى نكون متجددين تماماً، وثالثة تقليديين وحداثيين، وأعتقد أننا نعيش في هذا الجو أزمة شديدة، ولكن في المختبر ينبغي علينا أن نقف مهما أمكن

أعلى مستوى من الحداثة والتقليد لنفهم
مع من يكون الحق؟

السؤال الثاني: إذا كنا حداثويين

ماذا نفهم من القرآن والسنة؟

ج (إنَّ بعض عناصر الحداثة لا تنسجم
أبداً مع القرآن والسنة، ومن هذه الجهة
لا يمكن القول إنني في ذات كوني حداثوياً
فإنني أتحرك على صعيد إيجاد تفسير لهذه
الآية أو ذلك الحديث، أساساً أن هذه الآية
أو الرواية تآبى المصالحة مع الحداثة،
وهنا تظهر أهمية البحث والتحقيق، ففي
موارد الاتفاق فلا مشكلة لدينا في هذا
المجال، فنطرح تفسيراً حداثوياً لنصوص
الكتاب والسنة، أمّا في مورد عدم
الاتفاق، مثلاً هل أن طبيعة الإنسان شريرة
كما يقول هوبز، وبالإمكان اصلاح الإنسان
من خلال التربية، أو نقول بمقولة جان
جاك روسو بأن الإنسان في طبيعته خير
وصالح، إلا أننا نجعله شريراً بالتربية،
والآن نطرح هذا السؤال على القرآن، فهل
أنَّ القرآن يعتقد بأنَّ الإنسان إذا ترك
لحاله فهو شرير ويمكن إصلاحه تدريجياً
بالتربية، أو أنَّ القرآن يعتقد بأنَّ

الإنسان إذا ترك لحاله فهو كائن خيّر، ونحن الذين نجعله شريراً بعملية التربية والتعليم؟ فإذا كانت الحداثة موافقة لجان جاك روسو والقرآن يرى عكس ما يراه روسو (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً) (١)، أو يقول عن الإنسان: (... إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (٢)، فكيف نستطيع إيجاد والتوافق والمصالحة بينهما؟

السؤال الثالث: هل نستطيع واقعاً أن

نقف خارج هذه التيارات؟

ج) نحن لا نملك قدرة لامتناهية، ولكننا نستطيع بوعي أن نقف على الحياد ولا نؤيد كلاً منها إلا بعد التحقيق والدراسة، ولكن مع كل ذلك قد أخضع بدون وعي لتأثير الميول الحداثوية أو التقليدية، وأقوم باصدار حكم غير منصف على الطرف المقابل لي.

السؤال الرابع: ما هو الفرق بين

الوحي والشهود؟

١- سورة المعارج، الآية ١٠ إلى ١٢.

٢- سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

ج) ذهب البعض إلى أن الوحي نوع من الشهود، وذهب آخرون إلى أن الشهود هو علم حضوري، وللعلم الحضوري أنواع وأقسام، والوحي هو أحد أنواع العلم الحضوري، ولكن يعتقد فريق ثالث، أن الوحي من جملة عناصر الحقل المعرفي، ويختلف تماماً عن الشهود، وأنا أميل أكثر إلى أن الوحي نوع من الشهود، ولكنني لا أعلم الحقيقة في هذا الشأن.

السؤال الخامس: هل أن النبي وصل إلى

مقام الشهود في حالة الوحي؟

ج) هذا الأمر يرتبط بموقفك من السؤال

السابق.

السؤال السادس: هل يمكن أن تبينوا

لنا الفرق بين الوحي، والشهود، والتجربة؟

ج) ذهب بعض المفسرين إلى أن الوحي والشهود ظاهرتان مختلفتان، والبعض الآخر يرى أنهما شيء واحد، والتجربة الدينية والتي تستعمل كثيراً في هذه الأيام تشمل الوحي للأنبياء، وكذلك غير الأنبياء أيضاً، مثلاً عندما تشعر بحالة من البهجة والارتباح وتحس بأنك قد انفصلت عن

محيطك، فهذه الحالة يطلق عليها بالتجربة الدينية.

السؤال السابع: ثمة تفاوت بين مفهوم التطور لدى الإنسان التقليدي عن مفهوم التطور لدى الإنسان الحديث، من هذه الجهة يبدو أنّ هذين المفهومين لا يقبلان المقارنة.

ج) في المحاضرة التي ألقيتها في كلية الصناعة، قلت هناك: إنّ الإنسان التقليدي يعيش حالة الأمل، ولكنه لا يعتقد بالتطور، والإنسان الحديث على العكس من ذلك يعتقد بالتطور ولكنه لا يعيش الأمل، وهنا قد يطرح هذا السؤال: لماذا انحسر الأمل فجأة من العالم وحل محله مفهوم التطور؟

في إطار معرفة الإنسان التقليدي الذي لا يعتقد بالتطور فالمقصود بالتطور، التطور المعنوي، أي يعتقد أنّ الإنسان من الجهة المعنوية يتحرك في منحدر التسافل والانحطاط، وهذا الأمر مهم جداً، فهل أنّ القدماء كانوا يعلمون بأمور نحن لا نعلمها؟ إذا كنتم تعتقدون بذلك هذه الجهة فإنّ تفكيركم تقليدي، ولكن إذا

قلت إنَّ الإنسان في هذا العصر يملك
علومًا ومعارف أكثر من العصر السابق،
ففي هذه الصورة أنت تعتقد بالحدثة،
بدوري أعتقد «مع أنني من جهات كثيرة
حدثي»، أن الكثير من العلوم والمعارف
التي كانت متوفرة في العصور القديمة
غير موجودة الآن ونحن محرومون منها،
وعندما كان الإنسان القديم يقول: عندما
تشعر بوجع السن فعليك بأن تدير قدمك
اليسرى بمقدار عشرين درجة فسوف يزول
ألمك، وهذا يعني أنهم كانوا يعرفون
أشياء لا نعرفها الآن، وربما نقول ما هي
العلاقة بينهما؟ مثلاً في طب الأبر،
يقولون: توجد أربعة آلاف نقطة خاصة في
بدنك، وكانوا يعرفون هذه النقاط جيداً،
فلو كنت تشكو مثلاً من إضافة وزنك
فيقومون بالضغط على موقعين من بدنك
«باطن القدم وأسفل أحد أصابع اليد»
وبذلك يقلّ وزنك في ثلاثة أيام خمسة
كيلوغرامات، وهذا الشيء ليس بالقليل،
وهكذا نرى وجود علوم في السابق لا
نعرفها الآن.

المقالة الحادية عشر

ماذا يعنى الإصلاح فى الدين

ماذا يعني الإصلاح في الدين

الموضوع الذي أطره للبحث والمناقشة في هذه الجلسة «الإصلاح الديني» وأطرح هذا الموضوع مع الأخذ بنظر الاعتبار آراء الاستاذ الشهيد مطهري، وهذه الأطروحة، ولغرض تفعيل حركة الذهن، تحتاج إلى مقدمة، لا تقل أهمية عن ذي المقدمة، وعلى ضوء ذلك، رغم أنني سوف أسعى للوصول إلى أصل الموضوع، أي آراء الشيخ مطهري عن الإصلاح الديني، ولكنني مع بيان المقدمة أشعر بالراحة والبهجة أكثر من الحديث عن أصل الموضوع.

يضرب الشيخ مطهري في كتابه «الإسلام ومقتضيات العصر» مثلاً جيداً فيما يتصل بالدين، ويقول: إنَّ الدين كالماء الزلال الذي ينبع من عين صافية، ففي بداية أمره يكون الماء صافياً وزلالاً تماماً، ولكنّه كلما ابتعد عن المنبع وجرى في

الجداول فإنّه يحمل معه بعض الزبد والعشب اليابس والأشياء الأخرى، ومن هذه الجهة يفقد شفافيته وعذوبته بمقدار ابتعاده عن المنبع، وقد يصل به المطاف بعد عدة كيلومترات إلى أن يتغير حاله تماماً.

وأمام هذه الظاهرة من تلوث الماء في هذه المسافة الطويلة، يمكن لحل هذه المشكلة، الإعراض عن الماء، ويمكن أيضاً، العمل على تصفية هذا الماء من التلوث. يقول الشيخ مطهري في كتابه المذكور: إنّ الدين مثل عين الماء تماماً، فعندما ينزل من السماء إلى قلب النبي ويقوم النبي بابلاغه للناس، فهو شفاف ونقي تماماً، ومن هذه الجهة يكون مقبولاً وسليماً، ولكن بعد مضي عدة قرون على جريان هذا الماء العذب في مطاوي التاريخ والزمان، طرأت تغيرات بسبب مقتضيات الزمان والمكان والمؤثرات المختلفة، ومن هذه الجهة نحن الآن نعيش على مسافة أربعة عشر قرناً من مصب هذا الماء العذب، وبالتالي لا يمكن الاستفادة من هذه الماء، الذي حمل معه في مساره

الطويل كل هذا التلوث والرین، والطريق
الأفضل أن نقوم بتصفية كخيار وحيد
لحيوية الانطلاق نحو الحياة والانفتاح على
الله والإيمان، ويعتقد الشيخ مطهري أنّ جهاز
التصفية يتمثل في العقل البشري، فنحن
نستطيع عرض المقولات والتعاليم الدينية
على عقولنا، فما ينسجم مع العقل نقبله
وما لا ينسجم مع معايير العقل نقوم
بتصفيته، وعلى هذا الأساس فعقل الإنسان
بمثابة جهاز تصفية للدين من هذه
الشوائب.

وهذا التمثيل بذاته يحمل في طياته
نقطتين: الأولى: أنّه وعلى حد قول الشيخ
مطهري أنّ الدين ضروري ولا يمكن نبذه
بسبب وجود هذه الشوائب والرین في هذا
الماء، والنقطة الثانية: أنّه بالإمكان
تصفية هذا الماء وتطهيره من الشوائب،
وبالتالي عودته صافياً وعذباً، ولكن بشرط
أن نستخدم جهاز العقل البشري بشكل
صحيح، ومن هذه المنطلق فإنّ الدين ضروري
من جهة، وقابل للإصلاح من جهة أخرى.

إلى هنا فإنّ هذا الكلام مقبول من قبل
الكثير من الناس، ولكن البحث الذي

نختلف فيه، أن إصلاح الدين ماذا يعني، وكيف يكون؟ وأي مورد في الدين قابل للإصلاح؟ وأساساً أي مورد من الدين فاسد ويحتاج إلى إصلاح؟ وبديهي أن الإصلاح متفرع على وجود فساد، وموضوعنا في هذه الجلسة يتمثل في الجواب عن هذا السؤال، وهو كيف يمكن إصلاح الدين، وما هي الأقسام التي يمكن إصلاحها من الدين؟

إن إصلاح الدين بأي نحو كان، مرتبط بنمط الرؤية لأصل الدين، ومن هذه الجهة نريد بداية أن نطرح رؤيتنا عن الدين، فأنا أعتقد أن مفردة الدين تتضمن ثلاثة معانٍ، أو ثلاثة مستويات، وهو ما أُعبر عن بالدين (١)، الدين (٢)، الدين (٣)، وهذا التقسيم، تقسيم عام وينطبق على أي دين ومذهب بدون أي زيادة ونقيصة، ولكن من البديهي بحثنا الحالي ناظر إلى الدين الإسلامي، وعندما أتحدث عن الدين فتارة يكون مقصودنا الدين (١) وأخرى الدين (٢) وثالثة الدين (٣).

الدين (١): ويتمثل في النصوص المقدسة التي يكون فيها كلام شخص أو أشخاص مقبول تماماً من قبل أتباع ذلك الدين والمذهب،

وهذه النقطة تتوفر في أي دين، مثلاً أحاديث النبي (لدى أهل السنة) وأحاديث المعصومين الأربعة عشر (عند الشيعة) مقبولة بدون مناقشة، ولا شك أن هذا الشخص والأشخاص الذين يكون كلامهم مقبولاً ومسموعاً بدون مناقشة، هم موجودات تاريخية، بمعنى أننا لا نعيش حضورهم في هذا الزمان بشكل حي، بل هم أشخاص غائبون في مطاوي التاريخ، وفي ضوء ذلك فإن مجموع آرائهم وأقوالهم تمثل تشكيلة ومنظومة تسمى بـ «الكتب المقدسة»، وهذه النصوص الدينية المقدسة هي الطريق الوحيد لاتصالنا وارتباطنا مع ذلك الشخص أو الأشخاص المقبولين تماماً، ونحن نطلق على مجموعة ما ورد في هذه الكتب الدينية المقدسة بكلمة الدين (١)، وعلى هذا الأساس فالإسلام (١) عبارة عن القرآن ومجموعة الأحاديث المعتبرة، و«المسيحية (١)» عبارة عن الكتاب المقدس المتشكل من العهد القديم والجديد، والديانة البوذية (١) عبارة عن النصوص الواردة في كتاب «ذمه بده».

الدين (٢): بما أن الدين (١) يحتاج على إمتداد حركة التاريخ إلى شرح وتفسير وتبيين، بمعنى أنّ المخاطبين للنصوص المقدسة لا يرون هذه النصوص بوضوح كاف ولا بدّ من قيام بعض الأشخاص بشرح وتوضيح هذه النصوص، ومن هذه الجهة ظهر بعض الأشخاص يطلق عليهم علماء الدين تولوا هذه المهمة في شرح وتفسير وتبيين الدين (١) ومجموعة هذه الشروح والتفاسير والتوضيحات على امتداد القرون للدين (١) نطلق عليها الدين (٢)، فالدين (٢) هو مجموعة الرسائل والكتب والمقالات للمتكلّمين، وعلماء الأخلاق، والفقهاء، والفلاسفة، والعرفاء وغيرهم من علماء الدين الذين دوّنوا كتاباتهم ومصنّفاتهم في شرح النصوص الدينية.

أمّا الدين (٣): فهو الدين الذي تمظهر وتبلور على إمتداد التاريخ في سيرة المتدينين وسلوكهم العملي، فالدين (٣) صورة عملية وعينية وتحقق خارجي للدين (١) والدين (٢)، والدين (٣) هو مجموعة الأفعال والسلوكيات التي ظهرت من أتباع

الدين على إمتداد التاريخ، بالإضافة إلى آثار ونتائج هذه الأفعال في المجال الموضوع والعملي للمتدينين.

وبالنسبة إلى هذه المستويات الثلاث للدين ينبغي إضافة ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أنّ الدين (١) هو الذي يجب على كل متدين، من جهة أنّه متدين، قبوله، أي أننا إذا كنّا مسلمين فالمتوقع مني بوصفي إنساناً مسلماً أن أقبل كل ما ورد في الإسلام (١) وأدافع عنه، ولا أتحمّل أي مسؤولية وتكليف بالنسبة للإسلام (٢) والإسلام (٣) بل أنا مكلف من جهة أنني مسلم بالدفاع فقط عن الإسلام (١).

النقطة الثانية: بالرغم من وجود علاقة بين الإسلام (١) و (٢) و (٣)، ولكن في ذات الوقت توجد فوارق وفواصل بين هذه الأنواع أو المستويات الثلاثة للدين، وليس الأمر أنّ كل ما ورد في الإسلام (٢) يمكن العثور على أصله في الإسلام (١) وكذلك ليس كل ما ورد في الإسلام (٣)، موجود ومتوفر في الإسلام (٢) و (١)، وأؤكد هنا، بالرغم من وجود نوع من الارتباط

والتواصل بين هذه الأنواع الثلاثة للإسلام، ولكنها تفتقد للتطابق التامل والكامل فيما بينها، وطبعاً لا أقصد التقييم في هذا التقسيم، بل أقصد فقط بيان هذا التفكيك والتمايز فيما بينها.

ويمكن الإشارة إلى مثال بسيط في هذه المقام، وذلك فيما يتصل بالشعر، ومعلوم أنّ قسماً كبيراً من أدبياتنا الدينية يتجلى في أدبيات الشعر والعرفان، بل إننا نشعر بالافتخار من بعض الموارد في هذه الأدبيات، ولكن من لا يعلم أنّ الإسلام يخالف الشعر والشعراء، من لا يعلم أنّ القرآن صرّح في أكثر من مورد بدم الشعر والشعراء؟ ومن هذه الجهة لا يمكن القول إنّ ما ورد في الإسلام (٢) موجود ومتوفر في الإسلام (١)، وهذه الظاهرة متوفرة أيضاً في المسيحية، فالفلسفة في العالم المسيحي نمت وازدهرت كثيراً، ومن أبرز رموز في الفلسفة المسيحية (توماس آكويناس واجوستين القديس)، ولكن من لا يعلم أنّ الكتاب المقدس للمسيحيين مخالف للفلسفة؟ وعلى ضوء ذلك يتبين وجود

ارتباط بين هذه المستويات الثلاث للدين،
بقدر ما يوجد تمايز واختلاف بينها.

النقطة الثالثة: أنّ الإسلام (٣) بشكل
عام أفسد من الإسلام (٢) وعلى هذا
المستوى الإسلام (٢) أفسد من الإسلام (١)،
ومن هذه الجهة يحتاج إلى الإصلاح،
والنصوص الدينية المقدسة عندما وقعت
بيد الشراح والمفسرين أضحت قابلة
للفساد والتلوث، وعندما ظهر الدين (٢)
في فضاء الفكر الديني فإنّه تعرض للفساد
والتلوث أكثر، وكما في المثل اللاتيني،
«أنّ أفسد أشياء في العالم هو ما يعرض
من الفساد على أسلم الأشياء في العالم»
وكل شيء يعد أصله أسلم الأشياء عندما
يفسد ويتلوث يتحوّل إلى أفسد الأشياء،
وعندما أتحدّث عن أنّ الدين والمعنوية من
أفسد وأصلح الأشياء في العالم وأفضل
هدية للناس وفي ذات الوقت أرى أنّ الدين
والمعنوية عندما تصابان بالتحريف
والتلوث فإنّهما يتحوّلان إلى أفسد وأقبح
الأشياء، وهذا يعني أنّ أسلم الأشياء في
العالم إذا تعرض للفساد، فإنّه من شأنه
أن يكون أفسد الأشياء في العالم.

ومع ما تقدم آنفاً يطرح هذا السؤال على من يقصد إصلاح الدين، وهو: أي مستوى من الدين يقصد إصلاحه؟ أعتقد أنّ موضوع «الإصلاح» يطال كل واحد من هذه المستويات الثلاثة للدين، وغرضي أن أرسم خارطة الإصلاح الديني في هذه المستويات الثلاثة للدين.

أمّا الإصلاح في الدين (١) فثمة موقعان للإصلاح:

الموقع الأول: أن نبحث عن مصدر القداسة للنصوص الدينية ومن أي جهة نالت النصوص هذه القداسة؟ حسب الظاهر قداسة هذه النصوص ناشئة من أنّ أصحاب هذه النصوص يرتفعون عن مستوى النقد والمناقشة، وعلى ضوء ذلك فأول شيء يمكننا التدقيق فيه هو: هل أنّ رؤيتنا عن ذلك الشخص أو الأشخاص الذين يرتفعون فوق مستوى النقد والمناقشة صحيحة، أم لا؟ وهكذا الحال في كل دين آخر، فثمة أشخاص ينظر إليهم الناس أنّهم فوق مستوى النقد، فهنا يطرح هذا السؤال: هل أنّ رؤيتنا لهؤلاء بهذه الصورة صحيحة أم لا؟ وما مقدار الصحة فيها؟ هل أنّ رؤيتنا عن العصمة صحيحة أم

لا؟ وما نعتقده من علم الغيب للمعصوم أو مفهوم الولاية التكوينية للمعصومين، صحيح أم لا؟ وليس مقصودي أن هذه الرؤية غير صحيحة، بل أؤكد فقط على إمكانية وضرورة التحقيق في هذه الموارد، وعلى ضوء ذلك يمكن التدقيق والتحقيق في رؤية عقيدة المتدينين لهذه المفاهيم، هذا هو الموقع الأول لعلمية الإصلاح في الدين (١).

الموقع الثاني: فيما يتصل بالدين (١) أيضاً وإجراء التحقيق والإصلاح فيه، أن النصوص المقدسة في نهاية المطاف هي نصوص تاريخية، ومن هذه الجهة يمكن المناقشة فيها حالها حال الوثائق التاريخية الأخرى، ففي كل نص تاريخي يمكن المناقشة والتحقيق من جهة السند والاعتبار والأصالة، فالنص المقدس هو نص مدون ومكتوب، وكل نص مكتوب هو سند تاريخي، والاسناد التاريخية يجب قطعاً أن تعرض على المناهج المتداولة في مجال التحقيق في النصوص التاريخية، وبعبارة أخرى يمكن التعامل معها برؤية نقدية لإثبات إصالتها واعتبارها التاريخي،

وأياً كان فإنّ الموقع الثاني في عملية الإصلاح للدين (١) يتمثّل في النقد التاريخي للنص الديني من موقع رؤية فوق نصيّة واختراق التراكمات الدلالية والسيميائية في سياقات النص الديني، وهذا النقد التاريخي وقع في الدين اليهود والمسيحي منذ ما يقرب من مائتي عام .

وهذا النوع من التحقيق والإصلاح «التحقيق في رؤيتنا للشخصيات الدينية المتعالية على النقد، والتحقيق في ميزان سندية واعتبار النصوص الدينية» ناظرة للدين (١) .

الإصلاح في الدين (٢) : وفي هذا المورد ثمة موقعان للإصلاح والتدقيق:

الموقع الأوّل: أنّ الدين (٢) يمثّل مجموعة الشروح والتفاسير للدين (١) ، ومن هذه الجهة يتعرض لجملة من الأسئلة وعلامات الاستفهام ، وبعض هذه الأسئلة من قبيل: ما هي رؤية الشراح والمفسّرين للنصوص المقدسة؟ هل يجب الالتزام بالمعنى الظاهري للنصوص المقدسة أو التوغل لباطن هذه النصوص؟ وهذه المسألة

تؤثر في تفسيرنا للنصوص المقدسة وتبيين القضايا الدينية، ومن هذه الجهة يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: هل أنّ المفسرين وشراح الدين كانوا يملكون رؤية سليمة للنصوص المقدسة والمعاني المندرجة فيها، أم لا؟

والسؤال الآخر: ماذا نصنع في موارد التعارض بين النصوص المقدسة وبين حكم العقل؟ وما هو موقف المفسرين في هذه الموارد؟ إذن فأول موقع لعملية الإصلاح والتحقيق في الدين (٢) أن نعلم ما هي رؤية المفسرين والشراح لمعاني ومفاهيم النصوص المقدسة، وما هي المفاهيم والتفاسير التي تتقاطع مع العقل؟

الموقع الثاني: للإصلاح في الدين (٢)، الالتفات إلى القبليات والمفروضات العلمية والتاريخية واللغوية للمفسرين وشراح الدين، لأنّ هؤلاء المفسرين يملكون دوماً في عملية التفسير للنصوص المقدسة، قبليات ومفاهيم مسبقة، فهل هذه القبليات صحيحة، أم لا؟ وأياً كان فإن وجود هذه القبليات في تفسير الدين لا يقبل الإنكار، فلا بدّ من التحقيق في هذه

القبليات العلمية والتاريخية والفلسفية لدى المفسرين، أضف إلى ذلك: هل أنّ هؤلاء المفسرين بيّنوا لنا جميع المفردات والمفاهيم الدينية للنصوص المقدسة، أم لا؟ هل أنّهم بيّنوا هذه المفاهيم من موقع الوضوح، أم لا تزال هذه المفاهيم تتحرك في أجواء ضبابية مبهمّة دون تحديد ملامح الفكرة، الحق أنّ الكثير من المفاهيم لازالت مبهمّة، ولم يتمّ توضيحها، وأعتقد أنّ أحد الأسباب الرئيسية لإبتعاد الناس عن الدين، عدم وضوح المفاهيم الدينية والتباسها، مفاهيم من قبيل: الإيمان، التوبة، الرجاء و...، وعلى أية حال فايضاح مفاهيم الدين يعد من أهم موارد الإصلاح الديني للدين (٢).

النقطة الأخرى في عملية الإصلاح هذه، التحقيق في هذا السؤال: هل أنّ الدين (٢) يتمتع بخصلة الانسجام (Consistency) أم لا؟ فلعل بعض المفاهيم في هذا الدين تتقاطع مع مفاهيم أخرى فيه، ولا أقصد إنكار وجود انسجام بمعنى من المعاني، بل أروم التأكيد على لزوم التحقيق في الدين من هذه الزاوية.

على سبيل المثال نطرح هنا مسألة وردت في القرآن الكريم: (وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)^(١)، وهي من المفاهيم الأساسية والثابتة في القرآن، ويقول في مورد آخر: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...) ^(٢)، وعلى هذا الأساس فإنّ النفع والضرر للإنسان يترتب على عمله، ولكن أطرح هذا السؤال: إذا كانت المسألة بهذه الصورة إذن فماذا تعني الخيرات والمبرات التي نقوم بها للأموات؟ وماذا تنفعهم؟ نحن بوصفنا كائنات عاقلة لا بدّ لنا من إيجاد تلاؤم وانسجام بين أفكارنا وعقائدنا.

والمثال الآخر: نحن من جهة نقول إنّ الله لا يتغير، ومن جهة نقول إنّ الله يغضب ويفرح! وعلى أية حال يجب إيجاد التلائم والاتساق بين هذه المفاهيم.

الأمر الآخر في الإسلام (٢) والذي يجب أن يخضع لعملية التدقيق والإصلاح: هل أنّ الإسلام (٢) يتضمن شيئاً من جنس الخرافة، أم لا؟

١- سورة النجم، الآية ٣٩.

٢- سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

جميع ما ذكرته في عملية الإصلاح الإسلام (٢) يمكننا تلخيصه بعنوانين كليين: الأول: ما هي رؤية المفسرين والشراح للنصوص المقدسة، والآخر: هل أنّ هؤلاء المفسرين والشراح قاموا بوظيفتهم بشكل صحيح، أم لا؟ وهذه الوظيفة تتلخص في بعض الموارد في توضيح وبيان المفاهيم الدينية، وفي بعضها الآخر إيجاد رابطة ونسبة وانسجام بينها، وفي مورد ثالث، المنع من دخول الخرافات إلى حقل الدين (٢) أو الإسلام (٢).

والملاحظة التي أود استعراضها هنا بشكل استطرادي ما يتصل بعلماء ورجال الدين، والسؤال هو: ما هو النموذج الحاكم على رجال وعلماء الدين؟ أعتقد وجود أربع نماذج متصورة لهذا الأمر: ربّما يعتقد البعض بأنّ رجال الدين يتولون فقط مهمة شرح وتفسير الدين، والذين يتولون شرح وتفسير الدين يقصدون فقط إيصال رسالة الدين، والتصور الآخر أن نتصور أنّهم حاكمون، التصور الثالث، أنّهم قضاة، التصور الرابع أنّهم أطباء روحانيون، هذه تصورات أربعة لرجال

الدين فيما يتصل بعلاقتنا وتعاملنا معهم، وتوجد في القرآن عبارة رائعة جداً ولم أجد في أي كتاب مقدس آخر بهذه الروعة، وطبعاً في انجيل متى يوجد ما يقترب من هذا المعنى، ولكن ليس بذلك الجمال، يقول القرآن فيما يتعلق باليهود والنصارى: **(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...)**^(١)، وجاء في تفاسير الشيعة ومنها تفسير الميزان للسيد الطباطبائي، في ذيل هذه الآية رواية عن الإمام الباقر(عليه السلام)، أن رجلاً جاء إليه وسأله: هل أن علماء اليهود والنصارى أمروا أتباعهم بعبادتهم؟ فقال الإمام محمد الباقر(عليه السلام): إن علماء اليهود والنصارى لم يطلبوا من أتباعهم ذلك، وإذا طلبوا منهم فإنّ الناس لا يتبعونهم ولا يعبدونهم، فقال الرجل: إذن ما هو مقصود القرآن من إتخاذ علماء الدين أرباباً؟ فقال الإمام: إنّ اليهود والنصارى كانوا يتبعون علماءهم ورجال دينهم ويتعاملون معهم كما يتعاملون مع الله، قال: وكيف

١- سورة التوبة، الآية ٣١.

ذلك؟ يقول الإمام: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْكَائِنُ الْوَحِيدُ الَّذِي يَكُونُ كَلَامَهُ فَوْقَ مَسْتَوَى النِّقْدِ وَالْمُنَاقَشَةِ، فِي حِينٍ أَنْ هَؤُلَاءِ الْآتِبَاعُ كَانُوا يَتَعَامَلُونَ مَعَ عُلَمَاءِهِمْ بِهَذَا الْمَسْتَوَى وَيَطِيعُونَهُمْ بِكُلِّ مَا أَمَرُوا فِيهِ، وَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ يَقُولُ الْقُرْآنُ: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...).

حالياً نشاهد عبادة الناس لرجال الدين بهذا المعنى، أي أنّ الناس يرون مقامهم فوق مستوى النقد والمناقشة، وهذه الرؤية لرجال وعلماء الدين، في نظري نوع من عبادة رجال الدين، وبالتالي تمثّل أحد الموانع الرئيسية للتدقيق وإصلاح الإسلام (١) والإسلام (٢)، وطبعاً أنّ نقد رجال الدين لا يعني اتخاذ موقف مضاد لرجال الدين، فرجال الدين يمثلون في الواقع شرّاح الدين، ولو كنّا نعتقد بأنّ رجال الدين من جهة كونهم شرّاح الدين فوق مستوى النقد فنحن نبتلي على حدّ قول القرآن بالشرك من هذه الجهة.

الإصلاح في الدين (٣): أمّا الدين (٣) هو الدين والإسلام الذي تجلّى على مستوى العمل والممارسة في حياة الناس، وكيفية

إصلاحه فأعتقد أنّ الدين (٣) أو الإسلام (٣) يمكن أن يواجه الانحراف والزيغ في أربعة مواقع، ومن هذه الجهة تكون لدينا أربعة أنواع من الإصلاح، ومعلوم أنّ الإسلام (٣) أكثر موضوعية وتجسداً من الإسلام (٢) والإسلام (١)، أمّا موارد الإصلاح في الإسلام (٣) فنشير إليها بشكل مفهرس فقط ونوكل تفصيل الكلام فيها إلى مورد آخر:

إنّ الإنسان المتدين يعيش في حياته أربعة أشكال من الرابطة:

١. رابطة كل إنسان مع نفسه.

٢. رابطة الإنسان مع الله.

٣. رابطة الإنسان مع الآخرين.

٤. رابطة الإنسان مع عالم الطبيعة.

وفي كل مورد من هذه الموارد الأربعة، يمكن وقوع الزيغ والانحراف، وبهذا المقدار أيضاً نحتاج إلى إصلاحات في هذا الشأن.

على مستوى رابطة الإنسان مع نفسه، فإنّ أول خلل يعيشه المتدينون المسلمون في حياتهم العملية فيما يتصل بعلاقة كل إنسان مع نفسه، فيشعر بعدم القيمة لذاته، والدين أساساً يؤكد على أمرين في

الإنسان: أحدهما: القيود والمحدوديات للإنسان، والآخر حاجات الإنسان، أمّا التأكيد على محدوديات الإنسان فمن شأنه أن يورثه الشعور بالدونية والحقارة، وربّما يملك صورة إيجابية عن هذه الحالة، رغم عدم إنكاره لمحدودياته وحاجاته، فلا تتعرض كرامته الذاتية للطعن والمهانة، الأمر الآخر أن يبتلي الإنسان في الجهة المقابلة بحالة «العجب والغرور»، ويتصور شأنه ونفسه أكثر ممّا هو عليه، والمورد الآخر أن يصاب بروحية التقليد والتعبّد.

أمّا علاقة الإنسان مع الآخرين: ففي هذه الدائرة توجد حالات من الخلل والارباك أيضاً، أحدها أنّ الإنسان يتحرك بعلاقته مع الآخرين من مواقع «الحكم المسبق» والآخر، أنّه قد يصاب بنوع من «التمييز» مع الآخر المختلف معه دينياً أو عرقياً وأمثال ذلك، الخطأ الثالث: أنّه يصاب بحالة «عدم المداراة والتسامح» مع الآخرين.

أمّا رابطة الإنسان مع العالم: ففي هذا المورد قد تظهر بعض وجوه الخلل والنقص في تفكيره الديني، وقد يصاب الإنسان

بحالة «التعصب» ويمكن أن يصاب بحالة «الانتقائية» وقد يصاب بحالة «تقبّل الخرافة» أو «السذاجة».

أمّا علاقة الإنسان مع الله: ففي هذه الدائرة يمكن أن يبتلي الإنسان بتصورات غير صحيحة عن الله، ويمكن أن يصاب بـ «العقلانية المفرطة» وقد يبتلي بظاهرة «تقطيع أوصال الدين»، أو يبتلي بهاجس «طلب الآخرة»، وأخيراً يحتمل أن يصاب بخطر «التحجر».

هذه مجموعة من الموارد والمواقع التي يمكن ظهور الفساد فيها، وبموازاة هذه الموارد في مجال الفساد والخلل، فهناك موارد إصلاح هذا الخلل في الفكر الديني، وقد سعت لبيان المساحات والمستويات الثلاثة للدين التي يمكن أن تصاب ببعض المفاسد وبالتالي يتم الإصلاح بشكل دقيق بما يتناسب وهذه المفاسد.

وفي ختام كلامي قد أجد من اللازم الإشارة إلى هذه النقطة، فيما يتصل بميراث الشيخ مطهري في مجال الإصلاح الديني في هذه المستويات الثلاثة، فأعتقد أنّ الشيخ مطهري لم يقدّم بأي إصلاح في المجال الإسلامي

(١) أي أنه لم يتعرض إلى موقعين ومسألتين من الإصلاح الديني في هذا المورد، أمّا في المجال الإسلام (٢)، فإننا نشاهد بشكل بارز عملية الإصلاح الديني في كتابات الشيخ مطهري، ولكن العمدة في عملية الإصلاح للمرحوم مطهري تكمن في الدين (٣) أو الإسلام (٣)، ورغم أنّ الحديث من هذا المورد يعتبر الموضوع الأساس لهذا البحث، إلا أنّ أهمية المقدمة وتفصيل الكلام فيها منعنا من الكلام بشكل تفصيلي في ذي المقدمة، وأقول مرة أخرى أنّ أي عملية إصلاح في مجال الدين، يستلزم فهماً مسبقاً لهذا الأمر، وهو أن نعلم في أي موقع ومورد يمكن أن يصاب الدين بالخلل والفساد كيما نستطيع الكشف عنه وإصلاحه.

المقالة الثانية عشر

الدفاع العقلاني عن الدين

الدفاع العقلاني عن الدين

س / في مسألة «الدفاع العقلاني عن الدين» ما هو المقصود من الدين والعقل بشكل دقيق؟

ج / بداية لابد من القول إنّ أتباع كل دين ومذهب، يعتقدون بحجية وقداسة كلام شخص أو أشخاص معينين، أي أنّهم فوق مستوى النقد والمناقشة، وأنّ آراءهم ونظرياتهم وتعاليمهم وأحكامهم مقبولة بدون نقاش، وقد نسب إلى هذا الشخص أو الأشخاص المقدسين كلام كثير، ولا شك أنّ هذا الكلام لا يمكن أن يكون صادراً بأجمعه من ذلك الشخص أو الأشخاص، وهنا تأتي أهمية ضرورة تفكيك وتمييز الكلام الصادر من ذلك الشخص أو الأشخاص حقيقة، عن الكلام والأحاديث المجعولة والوضعية، وهذا التمييز لا يتيسر إلا من خلال

الاستعانة بمناهج العلوم التاريخية، رغم الاعتراف بأنّ استخدام هذا المنهج لم يتحقق في مورد أي دين ومذهب بشكل كامل ودقيق.

أيّا كان فإنّ مجموعة القضايا والتعاليم، وبعد استخدام مناهج العلوم التاريخية في شأن صدور أو عدم صدور هذه القضايا والتعاليم من ذلك المرجع أو المراجع ما فوق النقد والسؤال، يطلق عليها اسم «دين»، ويمكن القول في مورد «الدفاع العقلاني عن الدين» أنّ المراد من «الدين» أولاً وبالذات هي تلك القضايا والتعاليم التي يراها المتدينون مقدسة، وثانياً وبالعرض، توجد طائفتان من القضايا تقع مورد الدفاع: أحدهما: القبلية المعرفية والوجودية لهذه المجموعة من القضايا والتعاليم، والأخرى لوازم هذه المجموعة، وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ المراد من «الدين» في هذا البحث مجموعة من القضايا المقدسة وقبلياتها ولوازمها.

أمّا المراد من «العقل» فهو مجموعة من العلوم المعارف التي اكتسبها الإنسان من

طرق متعارفة، أي عن طريق الحس والتجربة
«الحس الظاهر والحس الباطن»، والتفكر
والاستدلال والنقد التاريخي، وهذه
المجموعة من العلوم والمعارف مقبولة
عقلاً على أساس مناهج العلوم التجريبية،
والعلوم المنطقية والفلسفية، والعلوم
النقلية والتاريخية.

س / هل تعتقدون أنّ حجية «العقل» ذاتية
أم شرعية؟ وما هو الدليل؟ وهل أنّ قضية
أنّ «العقل يوصلنا إلى الواقع»، يمكن
الاستدلال عليها بدليل عقلي معتبر؟ ألا
نقع في دوامة الدور المنطقي إذا كان
الاستدلال عقلياً هذه القضية؟

ج / أتصور أنّ مقصودكم من «العقل» في
هذا السؤال، هو القوّة التي يستخدمها
جميع أفراد البشر تقريباً في مقام
التفكير، وأحياناً يعتقدون أنّ هذه القوّة
«فقط» هي التي لا تصطبغ أحكامها بصبغة
شخصية وأنفسية، بل مورد قبول عامة
الناس، والمفكرون منذ القديم قرروا أنّ
هذه القوّة تنقسم إلى قسمين، أو بعبارة
أدق لها وظيفتان: الوظيفة الأولى
شهودية، إذ ينتزع بواسطتها الإنسان

أموراً أو حقائق عن «الذوات أو الكليات» والثانية: الوظيفة استدلالية، وذلك بأن يصل الإنسان من خلال مقدمات إلى نتائج معينة وهو، «العقلي الاستنتاجي أو البرهاني»، وثمة علاقة ورابطة بين هاتين الوظيفتين، لأنّ الانتقال من المقدمات إلى النتيجة في الواقع ليس سوى شهود و«رؤية العلاقة» بين المقدمات والنتيجة، ومن هنا فإنّ القدماء بشكل عام كانوا يعتقدون أنّ جميع العلوم والمعارف البشرية تنقسم إلى قسمين كبيرين: العلوم المعارف البديهية، والعلوم والمعارف النظرية، والطائفة الأولى هي العلوم والمعارف التي تقع نتيجة الوظيفة الأولى للعقل، أي أنّها محمولات شهودية وبديهية للعقل، والطائفة الثانية العلوم والمعارف التي لا يحصل عليها الإنسان بواسطة الشهود المباشر بل حصيلة الوظيفة الثانية للعقل، بمعنى أنّ العقل يقوم باستخلاص هذه العلوم المعارف بالاستناد وإلى العلوم المعارف من الطائفة الأولى، وهذا الاستخلاص والاستنتاج طبعاً لا يكون بدون معيار وقاعدة بل يتبع

قواعد وقوانين المنطق الصوري والتي بدورها نتيجة الشهود العقلي، أي أنّها تعد من الطائفة الأولى، وعلى ضوء ذلك فإنّ جميع المعلومات النظرية تبني على المعلومات البديهية «الشهودية»، وبعبارة أخرى أنّ جميع المعلومات النظرية تقع نتيجة الاستدلال الذي يستقي مواده ومقوماته من المعلومات البديهية وهذه المعلومات تابعة لقواعد المنطق الصوري، وهكذا ترون أنّه وفقاً لهذه الرؤية يكون المرجع لجميع المعلومات هو القضايا الشهودية العقلية.

هنا ربّما يثار سؤالان: **الأول:** هل أنّ جميع المعلومات في مقام العمل، نظرية؟ بمعنى أننا من خلال رعاية المنطق الصوري والمعلومات البديهية نستنتج تلك المعلومات والمعارف؟ يبدو أنّ الجواب عن هذا السؤال بالنفي، وطبعاً فإنّ كمال المطلوب أنّ جميع المعلومات النظرية تبني على البديهيات المنطقية، ولكن هذا الكمال المطلوب لم يحصل أبداً، وربّما «لن يحصل إطلاقاً».

السؤال الثاني: من أين تكتسب هذه المعلومات البديهية والشهودية حجيتها واعتبارها؟ وأتصور أنّ هذا هو سؤالكم، وفي مقام الجواب أقول: إنّ بديهية أي قضية تعنى أنّ عقل الإنسان يصدق بتلك القضية، وهذا التصديق لا يمكن نقضه، أو الاتيان بنقيضه، وعندما نقول مفاد القضية الفلانية بديهي وأنّ العقل يشهد بذلك يعني أنّه لا يمكن في ذات الوقت القبول بنقيضها، والآن سؤالكم «وسؤالي أيضاً»: كيف يمكن التصديق بأنّ العقل لا يمكنه أن يقبل بنقيض القضية «س» وبالتالي نستنتج أنّ القضية «س» صادقة «أي مطابقة للواقع»؟ وبعبارة أخرى أنّ فلان قضية معينة «التي لا يمكن للعقل أن يقبل بنقيضها» مطابقة للواقع، وكيف نكتشف ذلك؟ أي كيف نكتشف من عجز العقل التصديق بنقيض القضية «س» هذه الحقيقة؟ ربّما يقال إنّ القضية «لا يستطيع العقل التصديق بنقيضها» تعتبر صادقة بذاتها، وهي بالتالي إحدى القضايا الشهودية والبديهية.

وفي مقام الجواب ينبغي القول: على فرض أن المسألة كذلك، ولكن يمكن أيضاً أن يثار هذا السؤال: كيف نحرز صدق هذه القضية الشهودية؟ أقصد أن المعادلة «القضية التي يعجز العقل عن تصديق نقيضها فهي قضية صادقة» تتضمن قبلية مهمة جداً، ولا يمكن اجتنابها، ولكن على أية حال فهي قبلية ومفروضة في الذهن لا أكثر، والنتيجة أن قضية «العقل يوصل إلى الواقع» أو قضية «الاستدلال العقلي المعتبر» وأمثال ذلك لا يمكن إثباتها بدليل عقلي مبرهن، بل تؤخذ كمفروضة ومصادرة.

س / ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟ هل يشمل جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، أو يختص بالقضايا الناظرة للواقع «لا القضايا الناظرة للقيم» أو بعض القضايا «لا جميعها» الناظرة للواقع؟ هل تدخل في موضوع علم الكلام مباني ولوازم القضايا الدينية أيضاً؟

ج / إن علم الكلام المتداول لحد الآن في ثقافة المسلمين لا يبحث في جميع القضايا

الواردة في النصوص الدينية المقدسة،
فجميع القضايا الناظرة للقيم تقع خارج
بحوث علم الكلام، من قبيل:

(فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ
مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ...)^(١).

(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ...)^(٢).

بل إن علم الكلام لا يبحث جميع القضايا
الناظرة للواقع أيضاً من قبيل:

(وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...)^(٣).

(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلَعِبٌ
وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...)^(٤)

بل يحصر نظره واهتمامه بأهم هذه
القضايا «كالقضايا المتعلقة بصفات
وأفعال الله والنبوة الخاصة والعمامة
والمعاد»، وأحياناً طبعاً يبحث علم الكلام
قبليات هذه القضايا الناظرة للواقع
ولوازمها، أمّا ما وقع في هذا العصر تحت
عنوان «علم الكلام الجديد» أو بتعبير
أدق «الإلهيات»، (Theology) فإنه يبحث

١- سورة البقرة، الآية ١٩٤.

٢- سورة الحشر، الآية ١٩.

٣- سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

٤- سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

ويناقد جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواءً كانت ناظرة للواقع أو ناظرة للقيم.

وعندما يقال إنّ الإلهيات المعاصرة الغربية تبحث في القضايا القيمة للدين أيضاً، فربّما يتوهم أحد أنّ الإلهيات تشمل مباني علم الفقه أيضاً، ثم يطرح هذا الإشكال وهو زوال الحد الفاصل بين هذين العلمين في الغرب، ولكن ليس الأمر كذلك، فالفقيه من جهة كونه فقيهاً إنّما يكون ناجحاً في عمله فيما لو استطاع أن يستخرج الحكم القيمي الفلاني «مثلاً الحكم في دائرة السياسة، والقضاء، والجزاء، والاقتصاد» من النصوص المقدسة مع رعاية القواعد والضوابط بشكل دقيق «وبعضها المذكور في مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه»، وبعبارة أخرى أنّ شأن الفقيه ولا يتوقع منه سوى أن تكون فتاواه وأحكامه مستندة للنصوص المقدسة، فإذا نجح في وظيفته هذه فقد أدى تكليفه، والآن يبدأ دور المتكلم من هذه النقطة، أي أنّ المتكلم، في هذه الصورة فقط، أي مع فرض أنّ ذلك الحكم يمثل حكماً قيمياً للدين

واقِعاً، يتحرك على مستوى الدفاع عنه، لا الدفاع عن أن ذلك الحكم تمّ استخراجُه من قلب النصوص المقدسة «لأنّ هذا العمل من شأن الفقيه»، بل يتولى الدفاع عن الحكم المقرر أنّه صواب.

وسوف تقول: الصواب بأي معنى؟ ولتوضيح ذلك أضيف: إنّ الغاية القصوى لعمل المتكلم تتمثل في الدفاع عن المعتقدات الدينية، وبما أنّ هذه المعتقدات تنقسم إلى قسمين، أحدهما: ما كان ناظراً للواقع، والآخر ما كان ناظراً للقيم، فالمتكلم يجب أن يدافع عن كلا الطائفتين من المعتقدات، والأهم من ذلك يجب أن يستخدم «نوعين» من الدفاع: الدفاع عن القضايا الناظرة للواقع، والدفاع عن القضايا الناظرة للقيم، والدفاع عن القضايا الناظرة للواقع هو دفاع عن صدقها، أي أنها مطابقة للواقع، أمّا الدفاع عن القضايا الناظرة للقيم فهو دفاع عن ماذا، ومن أي جهة؟ هل أنّ هذه القضايا تقبل الصدق والكذب حتى يمكن الدفاع عن صدقها؟ الظاهر أنّ هذه القضايا لا يمكنها أن تتحمل الصدق

والكذب، ومن هذه الجهة لا يمكن الدفاع عن صدقها، بل الدفاع يتركز على معطياتها وثمراتها وما يترتب عليها من حل للمشاكل، والنتيجة أنّ «الصواب» في الحكم الديني يعني «كونه صادقاً» في مورد الأحكام الواقعية، وكونه يحل «مشكلة» في مورد الأحكام القيمية.

ولا يفوتني أن أذكر هذه النقطة، وهي أنّ المتكلم إذا أراد الدفاع عن وظيفة الدين وبيان أحكامه القيمية، يجب أن يبيّن أولاً أنّ هذه الأحكام ماذا تنفع في حلّ المشكلات التي تواجه الإنسان في واقع الحياة، لأنّه ما لم يتبيّن ما هي المشكلة التي يستطيع الدين حلّها ورتقها، فلا يمكننا أن نفهم أنّ ذلك الحكم ينفع في حل المشكلة أم لا، وعلى ضوء ذلك فالدفاع عن فائدة الأحكام القيمية للدين يجب أن يبتني أساساً على أنّ الدين ماذا يقدم للبشر من حلول للمسائل والمشكلات، وهذه النقطة تدعو المتكلم إلى التمعن في مسألة مهمة وصعبة وهي «وجه حاجة البشر للدين».

س / ما هو منهج علم الكلام؟ هل يستخدم المناهج العقلية والفلسفية أو التجريبية والعلمية، أو النقلية والتاريخية، أو يستفيد من بعضها دون بعض، ولماذا؟

ج / مع الالتفات إلى أنّ النصوص الدينية المقدسة تتضمن الأقسام الثلاثة من القضايا التجريبية، والقضايا العقلية والفلسفية، والقضايا النقلية والتاريخية، فإنّ المتكلم الذي يجد نفسه في مقام الدفاع عنها لابدّ له من الاستفادة من كل هذه المناهج، التجريبية والعقلية والفلسفية، والنقلية والتاريخية، مثلاً ورد في القرآن الكريم عن القضايا التجريبية:

(وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ...)^(١).

(وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ...)^(٢).

وكذلك القضايا العقلية والفلسفية،

مثل:

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...)^(١).

١- سورة النور، الآية ٤٥.

٢- سورة الحجر، الآية ٢٢.

(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...) (٢).

وكذلك القضايا النقلية والتاريخية،
مثل:

(غَلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ
بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَيْتِ
سِنِينَ...) (٢).

والمتكلم الذي يريد الدفاع عن حقانية
وصحة هذه القضايا يجب عليه استخدام
منهج العلوم التجريبية، ومنهج العلوم
العقلية والفلسفية، ومنهج العلوم
النقلية التاريخية.

س / ما هي المراحل التي يمرّ بها
عمل المتكلم؟ هل توافقون على المراحل
الثلاث: «تنظيم المنظومة العقائدية»،
و«تبيين وتعليل ذلك النظام»،
و«الدفاع عنه في مقابل المخالفين»؟
ولماذا؟

ج / بالإمكان تصور ثلاث مراحل لعمل
المتكلم: (أ) فهم وبيان معاني ومفاهيم
الكلمات المستعملة في القضايا الدينية

١- سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٢- سورة القصص، الآية ٨٨.

٣- سورة الروم، الآية ٢ - ٤.

«مثلاً، الإيمان، العلم، الغيب والشهود، التوبة، الموت والحياة، والرجوع إلى الله»، (ب) اكتشاف وبيان النظام العقائدي للدين، (ج) تبیین النظام العقائدي، بمعنى إثبات معقولية هذا النظام والدفاع عنه في مقابل انتقادات واعتراضات المخالفين.

س / ما هو الدليل على أنّ الدفاع العقلاني عن الدين، ينتهي لصالح الدين؟

ج / إذا كان المقصود من «الدفاع العقلاني عن الدين» إثبات حقانية القضايا الدينية، وأنّ هذا «الإثبات» بمعنى ما ورد في المنطق والرياضيات، فلا شك أنّه لم يتحقق مثل هذا الدفاع في مورد جميع القضايا الدينية، ولا يمكن وقوعه في الغالبية الساحقة من هذه القضايا، وبالتالي لا تصل النوبة لأن يكون هذا الإثبات لصالح الدين أو بالعكس، وإذا كان المقصود تقديم وجوه لترجيح الاعتقاد بالقضايا الدينية، أي يثبت كيف أنّ الاعتقاد بتلك القضية الدينية راجح على الاعتقاد بنقيضها،

وكذلك راجح على تعليق الحكم والتوقف فيه، أي عدم الاعتقاد بتلك القضية وعدم الاعتقاد بنقيضها، ففي هذه الصورة لا شك أنّ مثل هذه الدفاع ينتهي لصالح الدين، لأننا نحن البشر من جهة نفسانية نعيش مثل هذه الحالة في مورد هكذا قضايا، يعني عندما نرى أنّ القبول بتلك القضية أرجح من رفضها وكذلك أرجح من تعليق الحكم والتوقف فيه فسوف نقبل بها، ولا شك أنّ تقديم دليل على رجحان قضية دينية معينة يرتبط بسنخ تلك القضية، وبالتالي يمكن الاستفادة من أحد المناهج الثلاثة المتقدمة: المنهج التجريبي، والفلسفي، والتاريخي.

س / هل تعتقدون بشيء يسمى «الفلسفة الإسلامية»؟ ولو كان الجواب بالاجاب، فما هو فرقها مع «الكلام الإسلامي»؟ وعندما ندعي وجود شيء يدعى بـ «الفلسفة الإسلامية» ألا يعني ذلك أنّ كل دين ينسجم فقط مع نظام فلسفي خاص؟ إذا كان الجواب، بنعم، فكيف يمكن إثبات هذه القبليّة، وما هو الدليل على صحتها؟

ج / إذا كان مقصودكم من «الفلسفة الإسلامية» مجموعة الآراء والنظريات الفلسفية الواردة في أعمال ومدونات علماء الإسلام، فمن المعلوم أن لدينا «فلسفة إسلامية» ولكن أولاً: بهذا المعنى سيكون لدينا منطق إسلامي، ورياضيات إسلامية، وجغرافية إسلامية، وتاريخ إسلامي، وشعر إسلامي، وهكذا.

ثانياً: إن هذه المجموعة لا تكتسب الصحة والقداسة من جهة انتسابها للإسلام، بحيث لا يمكن مخالفة أي جزء منها «على فرض أن المجموعة المذكورة تحظى بالانسجام الداخلي وعدم وجود تناقض بين أجزائها» وإذا كان المقصود، الفلسفة التي يستعان، في مجال نفي أو إثبات مقولاتها، أو على الأقل في بعضها، بالقرآن الكريم والروايات، فينبغي القول إن مثل هذه الفلسفة، ليست بفلسفة حسب التعريف، لأن المراد من الفلسفة هي العلم الذي يستند إلى البرهان فقط وتكون عملية غريبة الآراء والنظريات فيها على هذا الأساس «كما هو الحال في الرياضيات والمنطق»، وإذا كان المقصود من الفلسفة هي

الفلسفة التي تستخدم للدفاع عن
المعتقدات الدينية والمذهبية للمسلمين،
فأقل شي يمكن قوله هنا أنّ مثل هذه
الفلسفة هي علم الكلام الإسلامي، أو على
الأقل الجزء العقلي من الكلام الإسلامي لا
شيء آخر.

نعم، يمكن تصور شقّ رابع، وتوضيح ذلك:
أنّ التحقيق في جميع المسائل العقلية
ممكن باستخدام المنهج العقلي
والبرهاني، وبهذا المنهج يمكن التوجه
نحو أي مسألة، ولكن بما أنّ عمر الإنسان
وإمكاناته محدودة، فمن الطبيعي في مقام
العمل أن نتحرك على مستوى انتقاء بعض
المسائل دون بعض، والآن إذا أراد فيلسوف
معين في مقام الانتقاء الرجوع للقرآن
والسنة، أي أنّه يختار مسائل معينة من
القرآن والسنة للتحقيق العقلي
والبرهاني فيها، نفيّاً وإثباتاً، ففي هذه
الصورة فإنّ الآراء والتأملات الفلسفية
لهذا الفيلسوف تستوحي موضوعاتها
ومتعلقاتها من القرآن والسنة، أو
بعبارة أخرى أنّ القرآن والروايات تقوم
برسم وصياغة موضوع خاص لعمل هذا

الفيلسوف، ومجموعة أفكار هذا الفيلسوف من جهة الموضوع والمتعلق ستكون إسلامية، على هذا الأساس هل يمكن القول بوجود «فلسفة إسلامية»؟

هنا لابدّ من بيان نقطتين: أحدهما: أنّ أخذ صورة المسألة من القرآن والروايات لا يستلزم أن يكون حل تلك المسألة مورد قبول القرآن والروايات، وبما أنّ الحال كذلك فإنّ «الفلسفة الإسلامية» بإمكانها بهذا المعنى الرابع أن تتفق مع التعاليم الإسلامية أو تختلف، ومن هذه الجهة فإنّ انتساب «الفلسفة الإسلامية» للإسلام لا يمنحها الصحة والقداسة وربّما لا يقبل البعض بتسميتها فلسفة إسلامية فيما لو كانت مخالفة لتعاليم الإسلام».

والنقطة الأخرى، إذا أردنا أن نطلق على جميع ما ورد من مسائل فلسفية منذ عهد الكندي لحد الآن اسم «فلسفة إسلامية» بالمعنى الرابع، فيجب علينا التحقيق في موضوعات مسائل هذه المجموعة وهل ورد الحديث عنها واقعاً في القرآن والروايات، أم لا؟

س / هل أنّ معرفة النظم الفلسفة، الكلامية، الأخرى نافع فقط لدفع الشبهات، أم أنّه نافع لفهم ديننا ومذهبنا أيضاً، بل ربّما يكون ضرورياً؟

ج / أتصور أنّ معرفة الآراء والنظريات الفلسفية الكلامية، للآخرين ليس فقط نافعاً لدفع إشكالاتهم واعتراضاتهم، بل نافع لتحصيل فهم أعمق لديننا ومذهبنا بل ضروري أيضاً، فنحن عندما نواجه آراء ونظريات أخرى، نلتفت أحياناً إلى وجود نقاط ضعف في آرائنا، وأحياناً نلتفت إلى وجود نقاط قوّة في رأي الآخر، ولا شك أنّ دفع نقاط الضعف عن آرائنا، وجذب نقاط القوّة في آراء الآخرين ليس مجرد حق لنا، بل تكليف علينا: (فَبَشِّرْ عِبَادِي * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...)^(١)، وكلما ازدادت حالات هذا الدفع وذلك الجذب أكثر سيكون فهمنا لديننا ومذهبنا أعمق وأقرب للواقع، وبخاصة معرفة القضايا الدينية والمعتقدات المذهبية لأتباع الأديان الإبراهيمية أخرى، فهو واجب علينا نحن المسلمين، لأنّ الكثير من

١- سورة الزمر، الآية ١٧ و ١٨.

الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ناظرة إلى هذه القضايا والمعتقدات، وبدون معرفة صحيحة لها، لا يتيسر لنا فهم معنى واضح لهذه الآيات والروايات.

س / ما هو تحليلكم عن مخالفة بعض المفكرين الإسلاميين وعلماء الدين لعلم الكلام؟

ج / أعتقد أنّ ثلاثة أمور، أدت كلها أو بعضها، إلى مخالفة هؤلاء المفكرين وعلماء الدين لعلم الكلام، أولاً: أنّ علم الكلام وعد بالدفاع العقلاني عن تعاليم الدين، ولكن «بنظر هؤلاء المفكرين والعلماء» لا يبعد، أو يحتمل جداً أنّهم لم يستطيعوا ذلك، وفي هذا الصورة فإنّ عجز هذا العلم يؤدي إلى نتيجة سلبية في الذهنية العامة للمتدينين.

ثانياً: حتى في موارد التوفيق والنجاح أيضاً فإنّ هذا العلم كشف للمتدينين عن الكثير من الشبهات والبدع، وبذلك سلب منهم الاستقرار الذهني والروحي.

وثالثاً: أنّ الأئمة بعلم الكلام يقود الإنسان تدريجياً إلى أن يتصور أنّ وظيفته وتكليفه الديني يتلخص في التغلب على

الخصم في الدين والمذهب، وبذلك يقصر همه في مناظرات ومناقشات عقائدية لتحقيق الانتصار على الخصم فقط، وربّما تقوده هذه السجلات إلى متهات وتؤدي إلى إثارة الضباب حول الحق في معركة الإيمان، ومعلوم أنّ هذا التصور باطل، فالنجاح والفلاح لا يتيسران إلا من خلال الإيمان والعمل الصالح والحركة في طريق التقوى والورع بعيداً عن المهاترات المتشنجة والسجلات الفكرية العقيمة.

س / لماذا لا ينتهي النزاع والسجال بين متكلمي الأديان والمذاهب المختلفة؟

ج / الظاهر وجود ثلاثة عوامل على الأقل تمنع من حسم النزاع بين متكلمي الأديان والمذاهب المختلفة:

العامل الأول: الموانع المعرفية، فثمة مسائل وأمور ورد الحديث عنها في النصوص الدينية والمذهبية ومعرفتنا بها قليلة جداً مثل، الله، الملائكة، الشيطان، الجن، عالم الغيب، الوحي، المعجزة، البرزخ، القيامة، الآخرة، الجنة، النار و...، وهي من الأمور التي لا يستطيع الإنسان

التعرف عليها من الطرق العادية، وبخاصة الله، الذي يعدّ الأصل والأساس لفكر الديني، فهو موجود أعلى بكثير من حدود معرفتنا نحن البشر، ومحدوديتنا وقصورنا العظيم في هذه المعرفة لهذه الأشياء يتسبب في أنّ ما نراه حقاً في هذه المسائل قليل جداً، ومن الطبيعي أنّ النزاع الكلامي بيننا نحن البشر فيما يتصل بهذه المسائل لا ينتهي بسهولة وبحسم.

العامل الثاني: والذي هو نتيجة العامل الأول، موانع دلالية، إنّ الألفاظ والمصطلحات الواردة في النصوص الدينية، لا تلقى في ذهن المخاطب بنفس المعاني والمفاهيم الواردة في النصوص اللغوية وغير الدينية، وبعبارة أخرى، أنّ الكثير من الكلمات عندما تستعمل في النصوص الدينية، تشهد تطوراً في المعنى وترتدي معان جديدة، بحيث إنّ صياغة ورسم حدود هذه المعاني ليس بالأمر اليسير، وأحياناً يكون إلى درجة من الصعوبة بحيث إنّ فهم المعاني الجديدة لا يتيسر حتى مع الرجوع للمعاجم والكتب اللغوية، مثلاً، لم ترد كلمات: إنزال، تنزيل، كتاب، وحي، بعث،

حساب، ساعة، يوم، إيمان، كفر، ظلم، تقوى، غيب، دنيا، آخرة قضاء، كلمة، توبة... وفي القرآن الكريم بتلك المعاني اللغوية نفسها، ومن هذه الجهة لا يمكن الكشف عن معانيها بالرجوع لكتب اللغة، وكذلك لا يمكن فهم معاني هذه الكلمات بالرجوع للقرآن نفسه، فالمسألة تختزن في ذاتها قصوراً يؤدي إلى تكريس النزاعات الفكرية التي ليس من اليسير حلها والتخفيف من حدتها.

العامل الثالث: الحكم المسبق وضيق الأفق في الآراء الدينية، فالكثير من الموارد يرى المتكلم أنّ دينه على حق، وأنّ المتكلمين في الأديان والمذاهب الأخرى على باطل، وهذه الحالة من التشرنق حول الذات تمنعه من التأمل والتدبر الكافي في آرائه، وبالتالي فإنّه يعجز عن فهم الفكر الديني للآخر من موقع الوضوح، ومن هذه الجهة يصرّ على آرائه وتتكسر حدّة الخلاف والنزاع بينه وبين علماء الأديان والمذاهب الأخرى، ومن أجل إزالة هذه الأحكام المسبقة وضيق الأفق يجب الالتفات قبل أي شيء آخر إلى

هذه النقطة الهامة، وهي أنّ الحقيقة
أسمى وأهم من كل دين ومذهب خاص، فديني،
إذا كان له قدر وقيمة بحيث يستدعي مني
الدفاع عنه، فإنّما هو بسبب امتلاكه
لمقدار من الحق والحقيقة.

المقالة الثالثة عشر

صعوبة التقييم في مجال الدين

صعوبة التقييم في مجال الدين

ما أروم بيانه في هذه الكلمة، دراسة المشكلات التي يواجهها الباحث في مورد تقييم الدين وتعيين حدوده من الجهة النظرية والمفهومية، لا من الجهة العملية، والبحث والتدقيق في هذا الموضوع، مع الالتفات إلى المدونات والأدبيات الواسعة في هذا المجال أعم من علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وإلى حدّ ما تاريخ الأديان، حتى بشكل موجز ومختصر، ليس بالأمر اليسير، ومع كل ذلك نشير هنا إلى بعض النقاط الكلية، بدون التوغل في التفاصيل، وبديهي أنّ الدخول في الفروع والتفاصيل لا يستوعبه هذا المقال، ولذلك نكتفي بذكر النقاط الكلية لهذا الموضوع، ويبدو أنّ الموانع والمشكلات المفهومية

والنظرية في هذا البحث يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام: ١. تعاريف الدين، ٢. أنواع وأقسام الدين، ٣. أنواع وأقسام التدين، ٤. ملاك ومعيار تشخيص التدين. في تقديري أنّ استعراضنا لهذا التقسيم الرباعي للموانع والمشكلات في موضوع البحث مبارك ومفيد، لأنّه لم يرد تفكيك وتمييز واضح عن هذا الموضوع في كتب المحققين الغربيين أيضاً، ومن هنا نرى أحياناً اختلاط تعريف الدين بأنواع الدين، وفي مورد آخر اختلاط الدين مع أنواع التدين، ومن هذه الجهة فإنّ التفكيك فيما بين هذه الأمور الأربعة يشير إلى الدقة النظرية والاحتياط العملي في هذا الموضوع، ومحور هذا البحث يدور حول هذا التفكيك والتمايز، فنبحث في هذا المقال عن كل واحد من هذه الأقسام بشكل مستقل.

١. تعريف الدين

إذا تحركنا في تعريف الدين تأسياً بـ «ديكارت» الذي يرى ضرورة توفّر «الوضوح» و«التمايز» في تعريف مفهوم معين كشرطين لازمين، لا كافيين، فلا بدّ من القول إنّنا

في تعريف الدين، نواجه مشاكل من جهة الوضوح وكذلك من جهة التمايز، وعلى هذا الأساس فالتفكيك بين «تمايز» مفهوم الدين و«وضوح» مفهوم الدين ضروري، وعندما نتحدث عن التمايز فمقصودنا هو: كيف نستطيع تمييز المفهوم مورد البحث عن المفاهيم المماثلة له، ولكن عندما نتحدث عن الوضوح فمقصودنا ناظر إلى المفهوم في حدّ نفسه وذاته دون الأخذ بنظر الاعتبار ارتباطه ونسبته للأمور المشابهة له، وبتعبير آخر، يوجد في تعريف الدين جزء سلبي وآخر إيجابي، الجزء السلبي فيه يرتبط بتمايز مفهوم الدين (أي هذا غير ذاك)، والقسم الايجابي فيه يرتبط بوضوحه، وفي مجال «التمايز» في مفهوم الدين، أي القسم السلبي في تعريف الدين، يبدو وجود خلط في الكتب والمدونات بين هذا الموضوع ومواضيع أخرى، وينبغي القيام بعملية تفكيك بين هذه المظاهر أو المفاهيم المختلطة مع الدين عن مفهوم الدين، وذلك من جهة: (أ) المعنوية، (ب) الحياة الأخلاقية، (ج) الحالة العرفانية، (د)

التعبّد، هـ) الإيمان، و) الخرافة، ز) الوثنية، ح) التقّس الجاف. وهذه المفاهيم الثمانية أو الظواهر الثمان، تقع مفاهيمها متقاربة من مفهوم من الدين، ولكنها في الواقع ليست من الدين، ولكل واحدة منها علاقة ونسبة مع الدين، ونوع هذه الرابطة والنسبة تارة التباين، وأخرى العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه، وأياً كانت النسبة مع الدين فينبغي القول إنّ الدين غير هذه الأمور.

وفي ضوء ذلك إذا تقرر إيجاد تعريف للدين فلا بدّ أن يكون بشكل يميزه عن هذه المفاهيم والظواهر الثمان، بعبارة أخرى إذا أراد أحد عرض تعريف للدين، بحيث يتضمن هذا التعريف أو يساوق واحداً من هذه المفاهيم الثمانية، فإنّه لم يراع طبيعة التمايز في تعريف الدين، ومن هذه الجهة لا بدّ في مجال «التمايز» من عرض تعريف سلبي للدين وأنّ الدين مثلاً ليس بخرافة أو ليس بمعنوية، أو تعبّد أو...

أمّا في مجال الوضوح، وهو الجانب الإيجابي لتعريف الدين، فتظهر أمامنا بعض المشكلات، وهي على الأقل أربع مشاكل في هذا المجال: الأولى: أنّ التعاريف المذكورة للدين أحياناً لا تكون جامعة لجميع الأفراد، ومن هذه الجهة لا تستوعب جميع أنواع ومصاديق الأديان.

والثانية: أحياناً لا تكون هذه التعاريف مانعة لدخول الأغيار، أي تتضمن أموراً غير دينية، وهاتان المشكلتان، تتسببان إمّا في تضيق الخناق على الدين، أو زيادة أفقه أكثر من اللازم.

الثالثة: أحياناً تتضمن هذه التعاريف رؤية سلبية أكثر من اللازم، فيتضمن تعريف الدين نوعاً من سوء الظن بالدين، مثلاً يعرّف الدين أنّه أفيون الشعوب، أو أنّ الدين ناشيء من إصابة الإنسان بالعصاب وانحراف المزاج وأمثال ذلك، وهذا النوع من التعاريف متوفر أكثر في كتابات الأشخاص الذين يرتبطون بالنهضة الأولى والثانية لعلم النفس «مدرسة التحليل النفسي، المدرسة السلوكية».

الرابعة: أحياناً تكون هذه التعاريف «حسنة الظن» بالدين أكثر من اللازم، مثلاً عندما يعرف الدين بأنه «الأخلاق المتعالية» أو أنه أفضل وأجمل عمل يقوم به الإنسان لوحده، ففي هذا التعريف نوع من الرؤية الإيجابية المفرطة للدين. هذه فئات أربعة للمشاكل التي تواجهنا في ميدان التعريف الإيجابي للدين، أي في مجال الوضوح في تعريف الدين، وفي ضوء ذلك يجب أن يكون لدينا تعريف واضح للدين، بحيث لا يكون مانعاً للأفراد ولا جامعاً للأغيار، ولا يتضمن رؤية إيجابية ولا رؤية سلبية، وطبعاً فالرؤية الإيجابية والسلبية إنما تخلق لنا مشكلة «في باب النظر» وفي الوهلة الأولى، فربما يتبين عند التحقيق أنّ الدين أساساً يتضمن رؤية إيجابية أو سلبية، ومن بين علماء النفس الديني وعلماء الاجتماع الديني الذين طرحوا تعاريفهم للدين نرى وجود مثل هذه المشكلات، حتى يمكن القول إنّ ما عرض من أربعمئة تعريف للدين تندرج كلها تقريباً في هذه الأقسام المذكورة، والمشكلة هنا أنّ الشخص بمجرد أن يطرح

تعريفاً للدين لا يتوفّر على إحدى هذه الآفات الأربعة، فيجد نفسه مقيد اليدين، فكيف يتسنى لنا عرض تعريف للدين لا يبتلي بهذه الآفات الأربع؟ ومعلوم أنّ هذا البحث لا يقع ضمن هذه المقالة، ولكننا نكتفي بهذا المقدار وهو أنّ إيجاد تعريف يخلو من هذه المشاكل الأربع عسير جداً ولا ينبغي أن نتصور أننا عندما نقوم بإبطال تعاريف أربعة معيوبة سنتمكن بسهولة من إيجاد تعريف خامس فاقد لهذه المشكلات المذكورة، وفي الواقع فإنّ إيجاد تعريف خامس يتضمن أيضاً التورط في تلك المشكلات ويواجه مطبات كثيرة جداً.

وهنا أحب أن أشير إلى إحدى الشبهات الموجودة في هذا المجال، ربّما يتصور البعض بأنّه من الأفضل إيجاد تعريف صحيح للدين يستوعب جميع الأديان ويستخرج منها العناصر المشتركة وثمّ صياغة تعريف للدين منها، ولكن الواقع أنّ هذه الطريقة لا تركز على عمق في النظرة وتتعامل مع هذه القضية كما تتعامل مع الأمور الواقعية، ولنفترض أننا أردنا جمع الأديان كلها في بوتقة واحدة

واستخراج العناصر المشتركة لإيجاد تعريف للدين من هذه العناصر المشتركة، فلو أدرجنا الماركسية في هذا التشكيلة فهل تستطيعون القول: إنه لا ينبغي ادخال الماركسية في هذه التشكيلة لأنها ليست بدين؟ إذا قلت ذلك، فإن الماركسية ستقول: لماذا تزعمون أنني لست ديناً؟ وفي مقام الجواب قد نقول: إن الماركسية لا تعتقد بوجود الله، وترد الماركسية: إذن فأنتم فرضتم مسبقاً أن الاعتقاد بوجود الله يعد أحد الخصوصيات للدين، وهذا مخالف لما أردتم جمعه وإدراجه في تعريف واحد، لأن هدفكم منذ البداية جمع كافة الأديان في سلة واحدة، ثم استخلص العناصر المشتركة فيها، ولكن الآن تبين أنكم تعلمون مسبقاً بخصوصيات الدين! وهكذا ترون أن هذا الأسلوب، لا يخلو من تهافت وليس أسلوباً صحيحاً ودقيقاً، وعلى أساس هذا الملاحظات والمحذورات فإن الكثير بل أكثر المحققين في مجال الدين يعتقدون أنه ينبغي التخلي عن محاولة إيجاد تعريف للدين، فلا التعريف الذاتي الارسطي تعريف دقيق ومتين، ولا تعريف

«جون لوك» الناظر إلى الخصوصيات الإسمية، ولا تعريف «ويتجنشتاين» في مجال التماثل الأسري، وأتصور أنّ الإشكالات الواردة على نظرة التماثل الأسري هي نفسها الواردة على نظرية «ارسطو» ونظرية «جون لوك».

٢. أنواع الدين وأقسامه

الموضوع الثاني، الذي يواجه بدوره مشكلات وموانع أيضاً، بحث أنواع وأقسام الدين، والكلام هنا: لنفترض أننا استطعنا تقديم تعريف للدين، وعلى هذا الأساس يمكن أن تقع أمور عدّة كمصاديق لهذا التعريف، ولكن المشكلة هنا هي أنّ هذه المصاديق المتعددة تتضمن في باطنها أوجهاً ومظاهر متعددة أيضاً، بعبارة أخرى، أنّ الدين بتعبير المنطقة «جنس» يختزن في باطنه «أنواعاً» متعددة لا يقبل أحدها الاندراج تحت الآخر، فالأديان في العالم كثيرة ومتنوعة جداً، أي مضافاً إلى كثرتها فإنّها متنوعة أيضاً، وتنوع الأديان أعقد بكثير من كثرة الأديان، ومن أجل تبين تنوع الأديان نرى من الضروري

ذكر مقدمة، فمنذ سنوات متمادية كان الفلاسفة، وبالأخص الأشخاص الذين يبحثون في دائرة علم الإنسان الفلسفي، أو علم النفس، أو فلسفة النفس والذهن، تدور في أذهانهم هذه الفكرة، وهي أنّ الإنسان يملك عدّة مجالات ومستويات وجودية، وقد طرح هؤلاء الفلاسفة بحوثاً مفصلة ومعقدة في مجال عدد هذه المساحات الوجودية للإنسان، ومع غض النظر عن هذه البحوث النظرية المعقدة، فالإنسان بطبعه واستناداً للفهم العرفي يستطيع «تشخيص» بعض المساحات والمستويات الوجودية للإنسان.

المساحة الأولى: مساحة المعتقدات والمعارف، وهذه المساحة، مساحة معرفية في وجودنا (Cognitive).

المساحة الثانية: حقل الاحساسات، اللذات، المسرات والمؤلمات، النفور، العشق، والحب، الأمل و... وهذا الحقل هو الحقل العاطفي (Emitive) أو الاحساسي (Affective).

الحقل الثالث: حقل الإرادات، وهذا الحقل هو حقل الإرادة (Conative) في وجودنا،

وهذه الحقول والمستويات الثلاثة هي حقول باطنية في الإنسان. ومضافاً إلى هذه الحقول الثلاثة، فثمة حقل رابع، وهو الحقل العملي (Active) في وجودنا، والإنسان في هذا الحقل يمارس دوره في الحياة العملية، وهذا الحقل بدوره ينقسم إلى قسمين: العمل الداخلي، والعمل الخارجي، والمقصود ليس العمل الداخلي والخارجي للبدن، بل المقصود من العمل الداخلي أو الباطني في هذا التقسيم أنّ الإنسان عندما يقوم بإنجاز عمل معين فإنّه فقط يعلم بما يقوم به، أمّا العمل الخارجي فمضافاً إلى علم العامل نفسه فإنّ الآخرين يعلمون - بالفعل أو القوّة - بهذا العمل، مثلاً يسعى الإنسان لضبط حالات الحسد في واقعه النفساني، فهذا عمل داخلي، وليس من اللزوم أن يعلم به الآخرون، أمّا الأعمال الخارجية فمعلومة تماماً كالمشي والتكلم التي هي مصاديق العمل الخارجي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذه الأعمال أو السلوكيات الخارجية تنقسم إلى قسمين: أعمال خارجية فردية، وأعمال

خارجية جمعية، أمّا العمل الخارجي الفردي، فهو العمل الذي يستطيع الإنسان انجازه حتى لو كان لوحده، من قبيل الأكل والشرب، وأمّا الخارجي الجمعي، فهو العمل يشترط في إنجازه حضور شخص آخر، من قبيل التنافس، والتعاون، أو الكذب، أو التكلّم، وهذه الأعمال الخارجية الجمعية أو الاجتماعية تنقسم بدورها أيضاً إلى قسمين فرعيين: الأعمال الخارجية الاجتماعية البسيطة غير المضاعفة، والأعمال الخارجية الاجتماعية المركبة «المضاعفة»، مثلاً الاشتراك في تجمع أو تظاهرة، هو عمل اجتماعي وخارجي، ولكنه مقدار كونه جماعياً يرتبط بكونه متراكماً ومضاعفاً، فعندما أتحدّث في فضاء المجتمع فهو عمل خارجي وبسيط، ولكنني عندما اشترك في تظاهرة فهنا عمل جمعي بشكل مضاعف، أي لا بدّ في البداية من وجود جماعة، ومن خلال اشتراكي كعضو في هذه الجماعة أقوم بالاشتراك بتظاهرة، وهذا العمل يختلف عن إلقاء خطبة في مجموعة من الناس مثلاً.

وأضرب لذلك مثلاً آخر: الشخص الذي يلبس ملابس نظيفة وأنيقة، فإنّه يقوم بعمل جمعي خارجي، أمّا الشخص الذي يلبس ملابس على غرار الموضة فهو يقوم بعمل جمعي مركب، أي أنّ مثل هذا الشخص يشترك مع جماعة وعضو في شريحة اجتماعية، فمجرد ارتداء ملابس نظيفة لا يستدعي العضوية في جماعة ومشاركتهم، ولكن لغرض ارتداء ملابس على غرار الموضة، فالعضوية في مجموع شرط، وعلى أساس هذا التقسيم يمكن فهم تنوع الأديان، فالأديان متنوعة فيما يرتبط بحقولها هذه، فيما تتسع المساحة أو تضيق، وطبعاً فهذا التقسيم للأديان يتخذ أشكالاً متعددة، ولكنني أود الإشارة هنا إلى نوع خاص من التنوع في الدين، طرحه أحد المفكرين في مجال المعرفة الدينية.

«شارلز موريس» من علماء الاجتماع وعلم النفس الديني، يتحدّث في كتابه المهم تحت عنوان «طرق الحياة»^(١)، عن تنوع الأديان في العالم ويستعرض التقسيم المذكور آنفاً، ويقول: إنّ بعض الأديان لا

تولي أهمية كبيرة للاحساسات والعواطف، أي العمل الباطني، ومصداق هذا النوع من الأديان دين بوذا، والبعض الآخر من الأديان يهتم كثيراً بالاحساسات والعواطف ولكنه لا يولي أهمية للأعمال الخارجية، وهذه الأديان يصطلح عليها بأديان «ديونوسوسي»، والنوع الثالث من الأديان يولي أهمية كبيرة للعمل الخارجي على حساب العمل الباطني، والكثير من الأديان الجديدة التي ظهرت في الغرب من هذا القبيل، وذهب بعض آخر إلى القول بأن العلم والرأسمالية الجديدة نوع من الدين، ويطلق على هذه الفئة من الأديان «برومتوسي»، وثمة قسم آخر من الأديان تهتم كثيراً للعمل الخارجي ولا تولي أهمية كبيرة للاحساسات والعواطف، مثال ذلك دين «كنفوسيش» ويعتقد «موريس» أن المسيحية الحالية «أي مسيحية بولس لا مسيحية عيسى» من هذه الطائفة، وقسم آخر من الأديان تولي أهمية فائقة للعمل الباطني ولكنها لا تهتم كثيراً للعمل الخارجي، ويعتقد «موريس» أيضاً أن المسيح نفسه داعية لمثل هذا الدين، وفي

بعض الأديان الأخرى نرى أنّها تهتم بالاحساسات والعواطف كثيراً وأمّا الأعمال الباطنية الأخرى فليست بذات قيمة، ويعتقد موريس أنّ الخطاب الأصلي للإسلام من هذا القبيل، وثمة نوع آخر من الأديان يكون العمل الباطني متعادلاً ومتسقاً مع العمل الخارجي، ويعتقد شارلز موريس أنّ الجميع فروع الديانة الهندوسية وكذلك الديانة الطاوية من هذا القبيل.

هذه إشارة فقط لأنواع الأديان ومعرفة نمط الدين، ولو دققنا النظر في هذه المعرفة لأنماط الدين، فسوف نرى أنّ حقل العقيدة مغيب فيها، لأنّ موريس يعتقد أنّ العقائد أساساً لا تلعب أي دور في الأديان.

وإلى جانب معرفة أنماط الدين لشارلز موريس فثمة نمط آخر لـ «نينيان اسمارت»، الذي يعتقد بإمكانية تفكيك الدين إلى ثلاثة حقول: العقائد، الأعمال الخارجية الأخلاقية، والأعمال الخارجية الطقوسية والشعائرية، ويعتقد «اسمارت» بلزوم تقسيم الأديان حتى مقدار ارتباطها

وتعلقها بأحد هذه الحقول، وهناك تقسيمات لا مجال لذكرها هنا. ومهما يكن من أمر فالنقطة المهمة في مثل هذه التقسيمات هي أن معيار التحقيق في هذه المسألة أن يكون النظر إلى الأديان كما كانت في بداية أمرها، لا الأديان في مقام التحقق، لأن الأديان في مقام العمل والتحقق امتزجت وتلاقحت بعضها مع البعض الآخر، ومن هذه الجهة فإن هذه التقسيمات قد تكون من النمط المثالي لمعرفة الدين، وخلاصة الكلام أننا في مقام تقييم التدين، يجب علينا مضافاً لتعريف الدين، النظر لتنوع الأديان أيضاً، وبما أن تنوع الأديان بحسب أنماطها الكثيرة ممكن، فسوف نواجه صعوبة كبيرة في تعيين مقدار وميزان التدين.

٣. أنواع التدين

المشكلة الثالثة، تنوع أنماط التدين، فمضافاً إلى أن الأديان بنفسها متنوعة فإن التدين بها متنوع أيضاً، والطبيعي أن الدين يختلف عن التدين، ومن هذه الجهة فإن إجراء تفكيك بينهما مهم جداً،

والدليل على تنوع التدين بالدرجة الأولى يتمثل في أنّ أفراد البشر الذين يلتزمون بالتدين بأحد هذه الأديان، يختص كل منهم بنمط من الشخصية النفسانية، وبالتالي من الطبيعي أن يختلف تدينهم تبعاً لنمط شخصيتهم، مثلاً الأشخاص الذين لا يقصدون خداع أنفسهم، ولا خداع الآخرين، ولا يتحركون على صعيد تحريف الدين ولا إيجاد بدعة في الدين، ومع كل ذلك فهؤلاء الأشخاص كأنهم يتدينون بدين واحد، ولكن بسبب اختلاف نمط شخصيتهم، فإنّ نوع تدينهم متفاوت، وعلى هذا الأساس فإنّ أنماط الشخصية تتدخل في تعيين وصياغة نوع تدين الأشخاص.

وفي باب معرفة أنماط الشخصية للمتدينين ثمة تحقيقات ودراسات كثيرة، منها ما أود الإشارة إليه من دراسات السيدة «مري ميدا» والتي وقعت أعمالها وآثارها، في العقدين السابع والثامن من القرن العشرين، محل سجال وبحث كثير، وطبعاً يمكن الإشارة أيضاً في هذا المجال إلى أنماط «يونغ» و«فرويد» و«ويليام جيمز»، أمّا «مري ميدا» فقد طرحت تقسيماً

كلياً لأنماط شخصية الأفراد، وذلك في قسمين: أ) الأفراد الفاعلين، ب) الأفراد المنفعلين، وكل واحد من هذين القسمين ينقسم بدوره إلى نوعين، باطني وخارجي، وعلى هذا الأساس يتحصل لدينا أربعة أنماط للشخصية، وترى السيدة ميداء، أنّ الأشخاص الفاعلين الخارجيين، عندما يريدون التدين بدين معين فإنّهم يتحوّلون إلى متدينين ثوريين، بمعنى أنّهم يريدون، من خلال اعتقاداتهم الدينية، تغيير النظام العالمي، والأشخاص المنفعلين الخارجيين، لا يهدفون أساساً لتغيير البنية الاجتماعية، بل يتحركون في حياتهم من موقع العشق والشفقة تجاه الآخرين، هؤلاء يسعون للتقليل بأي شكل من الأشكال من ألم ومعاناة أفراد البشر، أمّا الأشخاص الفاعلين والباطنيين، فيتحركون في الأصل نحو العبادة والتأمل في الدين، وعادة هم من أرباب الرياضة والخلوة والعزلة ويتأملون غالباً في ذواتهم أكثر من الآخرين، أمّا الأشخاص من نمط المنفعل الباطني، فهم عادة يسلكون طريق كبت الأحاسات وتقوية الإرادة

الشخصية، كيما يحصلوا بهذه الطريقة على نوع من الشهود والوصول إلى باطن العالم.

هذه التقسيمات في مورد المتدينين صادقة في جميع الأديان ولا تختص بدين معين، وأياً كان فالكلام بأجمعه يدور حول أنّ الناس وتبعاً لنمط شخصيتهم النفسانية يختلف نوع تدينهم، وأول عامل يتسبب في تنوع التدين، يعود إلى نمط شخصية أفراد البشر، والعامل الثاني في تنوع التدين هو ما يتصل بهذا السؤال: هل أنّ رؤية أفراد البشر عن التدين هي رؤية نفسانية اجتماعية «سوسولوجية»؟ وهل أنّ التدين من جنس المفاهيم النفسانية، مثل حالات الفرح الحزن والسخاء والبخل و...، أو من جنس المفاهيم الاجتماعية؟ وبعبارة أخرى: هل أنّ التدين، عمل يرتبط بالأفراد أو يرتبط بالمؤسسات الاجتماعية؟ هل هو عمل فردي أو اجتماعي؟

يعتقد «والتر كلارك» وهو من أكبر علماء النفس المعاصرين، أنّ التدين، من جهة تنوعه، يعتبر لبعض الأشخاص أمراً شخصياً، وللبعض الآخر أمراً وراثياً، وثمة تفكيك

آخر، وهو ما طرحه «نوك»، وعلى أساس هذا التفكيك فإنّ التدين لدى بعض المتدينين هو التمسك والالتصاق بدين معين، ولدى البعض الآخر التخلي عن دين معين، والكثير من الأشخاص من النوع الأول، والقليل من النوع الثاني، وعلى أية حال فإنّ هذا التقسيم للتدين شكل آخر من التفكيك.

أمّا «ابراهام مزلو» فيعرض تفكيكاً آخر، ويعتقد أنّ دين رجال الدين يختلف عن دين الأنبياء والعرفاء وأصحاب التجربة الدينية، ويتصور أنّ دين رجال الدين ناظر في الأصل إلى الوظيفة الاجتماعية، أمّا دين الأنبياء والعرفاء وأصحاب التجارب العالية فهو شخصي تماماً.

أمّا «جون ديفي» فيعرض تفكيكاً آخر ويقول: يجب التمييز بين المتدينين والأشخاص الذين يراعون الدين فقط، فالأشخاص الذين يراعون الدين فإنّ رؤيتهم للدين رؤية اجتماعية، أمّا الأشخاص المتدينين فرؤيتهم للدين فردية.

ويميز «فرويد» بين تدين أصحاب السلطة وتدين الأشخاص الانسانيين، فالطائفة

الأولى يرون مصدر الدين أمراً خارجياً وبالتالي يقبلون بأوامره ونواهيه، أما الطائفة الثانية فالدين ينبع من باطنهم ويمثل نداء وجدانهم.

أما «ويليان جيمز» فإنه يميز في كتابه المعروف «أنواع التجربة الدينية» بين الأشخاص الذين يعيشون تجربة شخصية للدين والأشخاص الذين يعيشون التبعية للجو الاجتماعي الديني، وكل هذه التقسيمات الستة للدين تعود إلى هذه المسألة الجوهرية وهي أن الدين هل هو مسألة نفسانية أو اجتماعية؟

ويمكن تفكيك الدين من زاوية أخرى، فمضافاً إلى النمط الأول «النمط النفساني» والنمط الثاني «البعد النفساني أو الاجتماعي للدين» فثمة جهة ثالثة في تنوع الدين، وهي: هل أن الدين يمثل «عملاً» أو أعمال خاصة، أو يمثل «سعيًا» للعمل أو الأعمال الخاصة؟ وهذه المسألة في غاية الأهمية، أي هل أن الدين من مقولة (Doing) أو مقولة (Trying)؟ وهذا التفكيك المهم وبخاصة في العقدين الأخيرين حظي بأهمية بالغة في علم النفس

الديني، ويمتد بجذوره طبعاً إلى «كي ير كجورد» يقول كجورد: إننا وبدلاً من إثبات حقانية الدين المسيحي يجب علينا إثبات كوننا مسيحيين، ويقول: ما الفائدة فيما لو كانت المسيحية على الحق ولكنني لا أنتفع منها؟ وعندما طرح هذا السؤال تداعت في ذهنه هذه المسألة فوراً: من هو المسيحي؟ يقول كجورد: هل أنّ الشخص المسيحي هو الذي يعيش كالمسيح، أو الذي يسعى ليكون كالمسيح؟ هل المهم أنني أتفق مع المسيح في آرائه «سواءً أسعى لأكون كذلك أم لا» أو المهم أنني أسعى لكي احقق التوافق مع المسيح؟ «سواءً نجحت في ذلك أم لا» من هذه الجهة يتنوع التدين أيضاً.

وثمة جهة رابعة وهي، هل يجب أن اهتم بالتدين السلبي أو بالتدين الإيجابي؟ وأضرب ذلك مثلاً: لنفترض أنّ شخصاً منذ بداية عمره كان يعتقد بوجود الله، لكنه لم يتحرك على مستوى العمل في خط هذا الاعتقاد ولم يبذل جهداً في هذا السبيل، وإلى جانب هذا الشخص، هناك شخص آخر لا يعتقد طيلة عمره بوجود الله ولكنه يتحرك

دوماً في مجال المطالعة والتحقيق، فمثل هذا الشخص يعيش التدين السلبي، لأنه يرى طيلة عمره قيمة لرسالة الدين، وبعبارة أخرى أنه يهتم بشكل جاد برسالة الدين ولو أنه لم يحصل على النتيجة، وهذا التفكيك طرحته لأول مرة «سيمون وي» الفيلسوفة والعارفة الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين، وذهبت إلى أن المتدينين الحقيقيين في العالم هم المتدينون السلبيون لا المتدينون الإيجابيون، فالشخص الذي أنهى عمره وهو يعتقد بوجود الله ولكنه لم يتأمل بشكل جاد ولو مرة واحدة في خصوص هذا الاعتقاد، فمثل هذا الشخص أقل تديناً من الشخص لا يعتقد طيلة عمره بوجود الله ولكنه يعيش الاهتمام بمسألة وجود الله، وتقول «سيمون وي»: إن التدين يعني الاهتمام بوجود الله، ولو لم يؤد ذلك إلى قبوله حتماً.

وآخر ما يمكن قول فيما يتصل باختلاف نوع التدين وبالعوامل التي تؤدي إلى اختلاف نوع التدين هو أن مقولة التدين ذات مراتب، أي أنها من مقولة التشكيك المنطقي، وليست من مقولة المتواطيء،

وعلى هذا الأساس فإنّ أنواع التدين متفاوتة بحكم هذه الأمور الخمسة، وعندما يريد الشخص تعيين ميزان التدين لدى شخص فيجب عليه أولاً تحديد المقصود من التدين وأنّه من أي نمط من هذه الأمور، وهذا عمل في غاية الصعوبة.

٤. معيار تشخيص التدين

وأول معيار في تشخيص الدين، هو أنّ هذا المعيار ذهني (Subjective)، أو خارجي (Objective) أو كليهما، فهل ينبغي السؤال من الشخص نفسه هل أنّه متدين، أو نحن بوصفنا ناظرين نفهم أنّه متدين أم لا؟ وهل أنّ التدين حاله حال الجوع في أنّ أفضل طريق لإدراكه هو شعور الشخص نفسه، ومن هذه الجهة يجب السؤال منه هل أنت جائع أم لا؟ أو أنّ التدين من قبيل الحساب المصرفي والذي يستدعي لفهمه وإدراكه الرجوع إلى مرجع ثالث، وهو البنك؟ وفي مجال معرفة ميزان التدين هل يجب أن نسأل من الشخص المتدين أو ينبغي النظر إليه من خارجه لتعيين أنّه متدين أم لا؟ ويعد ويتكشفتان أول من ذهب إلى أنّ

التدين أمر ذهني وأنفسي، وتعتبر مسألة كون الدين أو التدين آفاقياً أو أنفسيّاً من أهمّ البحوث التي تعين معيار التدين. والمسألة الثانية في دائرة معيار التدين هي: أساساً كيف يمكن معرفة وتقييم الاعتقاد بدين معين؟ وما هو الفرق بين الشخص الذي يعتقد بوجود الله والشخص الذي لا يعتقد بوجوده؟ والعقيدة في حدّ ذاتها أمر باطني، ولكن هذا الأمر الباطني هل يستلزم وجود ما بازائه في الخارج؟ وبعبارة أخرى، هل أنّ الاعتقاد يستلزم آثاراً ونتائج خارجية أم لا؟

وآخر نقطة في هذا المجال ينبغي الالتفات إليها، هل ثمة أعمال خاصة يمكنها ومن شأنها في جميع الموارد أن تكون علامة على التدين أم لا؟ ذهب بعضهم إلى أنّ الحضور والمشاركة في المراسم الدينية تعد علامة على التدين، وذهب آخرون إلى أنّ العبادات علامة على التدين، وبعض ثالث ذهب إلى أنّ دفع الحقوق الشرعية مثلاً دفع المال للكنيسة يعد علامة للتدين، وذهب آخرون إلى وجود أعمال أخرى بوصفها علامة للتدين، ومن

الواضح أنّ هذا المعيار لتشخيص ميزان التدين ممّا تتضارب فيه الآراء بشدّة. النتيجة: يتبيّن ممّا تقدم أنّه لا يوجد قول حاسم واجماع في هذه المواضيع الأربعة «تعريف الدين، أنواع الدين، أنواع التدين، معيار تشخيص التدين» والطريق الوحيد لتحصيل نتائج مقبولة، الالتفات إلى «التعاريف الصريحة» في تشخيص مقدار وميزان التدين، وبعبارة أخرى: إجراء تحقيق تجريبي واستقرائي فيما يتصل بالمتدينين في بلد من البلدان، فلا بدّ أن يكون تعريفنا للدين، والتدين، ومعيار التدين هو المبنى والأساس لذلك، وفي هذه الموارد ينبغي التأكيد على وضوح التعريف المختار لنا من الدين، وتنوع الأديان، وتنوع التدين، ومعيار تشخيص التدين، ثم التحرك على صعيد معرفة معيار التدين أو ميزان التدين لدى الأفراد، وهذا المنهج رغم أنّه يفتح الطريق لاستمرار التحقيق، ولكنّ في ذات الوقت فإنّ مثل هذه الدراسات وبسبب كونها صريحة فإنّها ستكون جديدة على الأسماع دائماً، وتفتح المجال

لدراسات ورؤى جديدة أخرى، والنتيجة أنه لا يوجد أي ميزان ومعيان اجماعي لمعرفة لنوع ومقدار الدين، بحيث يستطيع استيعاب جميع أنواع الدين وجميع أنواع الدين، ومن هذه الجهة فإن هذه الدراسات والتحقيقات ستكون جديدة وقابلة للتجديد.

المقالة الرابعة عشر

التجديد الديني والتراث

التجديد الديني والتراث

لقد طلب مني تعيين حالة التنوير الديني بالنسبة لظاهرة تدعى «التراث» والحديث عما يتصل بعلاقة التنوير والتراث، وقبل أن أدخل صلب الموضوع، لابد من بيان المدعيات التي أتبتها في هذا الفضاء الملتبس والضبابي وما هي الأدلة عليها؟ فالكلمات الواردة في هذا العنوان تحتاج لتوضيح مفهومي، فالموضوع يتناول التنوير الديني والتراث، ولا شك أننا إذا أردنا أن نفهم واقعاً في أي شيء نتحدث، ففي البداية لابد من استعراض شرح مفهومي للألفاظ والكلمات، ورغم أنه ليس شرطاً كافياً إلا أنه شرط لازم، ومن هذه الجهة أشير إلى مقصودي من التراث في هذه الجلسة.

ما هو التراث؟

المعنى الذي أقصده في هذا البحث من التراث، مجموعة الأمور التي يقبلها أفراد مجتمع معين، عن وعي أو غير وعي بشكل مسلّم وبدون مناقشة، فثمة قضايا نقبلها دوماً بدون مناقشة، وهذه القضايا المقبولة ليس فقط نقبلها بدون مناقشة، بل عندما يدور نزاع وسجال بيننا فإننا، ولحسم هذا النزاع، نرجع إلى هذه القضايا، وهذه القضايا هي ما نسميه بالتراث، فالتراث في مجتمع يؤثر دوماً على آراء وعقائد الناس، واحساساتهم وعواطفهم وسلوكياتهم، وعندما نعتقد بمجموعة من القضايا بوصفها تراثاً، سواءً كان السبب في قبولها لنا عامل التلقين في مرحلة الطفولة من قبل الآباء والمربين، أو من جهة إلقاءات وإحساءات المحيط التربوي في السنوات اللاحقة من حياتنا، أو من جهة حالات الحب والبغض، والخوف أو الأمل، أو المنافع الفردية والجمعية، أو لأي سبب كان، فعندما نقبل بهذه الأمور التراثية فإنّ هذه الأمور تؤثر على آرائنا وعقائدنا، وكذلك على

احساساتنا وعواطفنا، وأيضاً على أعمالنا وسلوكياتنا، فالتراث بهذه المعنى هو مجموعة الأفكار المتوفرة في الذهنية العامة للناس والمقبولة بدون مناقشة، والتراث يستبطن أقساماً مختلفة في داخله.

ما هو التنوير الديني؟

لدينا أنواع مختلفة من التراث في كل مجتمع، بمعنى أننا بإمكاننا تقسيم مجموعة التراث إلى عدة أقسام، وهنا نبحث فقط في قسم واحد من أقسام التراث، وهو التراث الذي ينطلق من خلفيات دينية، وبما أنّ موضوع البحث هو ما يتصل بعلاقة التراث والتنوير الديني، فمن الطبيعي أن يقع التنوير الديني غالباً في مواجهة القسم الديني من التراث، لا الأقسام الأخرى من التراث غير الدينية، وعلى ضوء ذلك فالنقطة الأولى في موضوع الكلام: ما هي العلاقة والنسبة بين التنوير الديني والتراث الديني، لا العلاقة مع أقسام التراث غير الدينية حتى لو لم تكن مخالفة للدين، من قبيل

الآداب والتقاليد غير الدينية في المجتمع.

النقطة الثانية: من هو المتنور أو المثقف الديني؟ «رغم أنني لا أستخدم هذا التعبير عادة في كلماتي وكتاباتي وأستخدم بدلاً منه تعبير المتجدد الديني» والسؤال هو: من هو المتجدد الديني «وطبعاً المراد من الدين دينه ودين مجتمعه الذي يعيش فيه» الذي يسعى هذا الشخص إلى أن يكون مفهوماً للناس ومقبولاً «بالمقدار الممكن»؟ إنَّ هاجس المتجدد الديني، من جهة كونه متجدداً دينياً هو هذا الأمر، وعندما نقول من جهة كونه متجدداً دينياً، يعني ربّما يكون المتجدد الديني استاذاً في الجامعة أو رجلاً سياسياً، أو... وعندما نطلق هذا العنوان عليه فمن جهة أنّه متجدد ديني بدون الالتفات إلى سائر الجهات الأخرى التي يتصف بها، وفي هذه الصورة فإنَّ المتجدد الديني يعيش جميع همّه وغمّه في تقديم الدين للناس بشكل مفهوم لهم ومقبول «ما أمكنه ذلك»، بمعنى أنّه يقدّم تعاليم الدين بما ينسجم مع الذهنية العامة

للناس في عصره ، ويكون مفهوماً من جهة حدود إدراكهم وظرفيتهم الذهنية ، فمضافاً إلى جعله مفهوماً لديهم ، فإنه يسعى ليكون الدين مقبولاً أيضاً من جهتهم ما أمكنه ذلك.

المستويات الثلاث للدين

النقطة الثالثة التي أود طرحها في مقدمة هذا البحث هي أن التراث الديني يتضمن ثلاث مستويات وحقول ولا ينبغي الخلط بينها ، والواقع أن هذه المستويات والحقول في التراث الديني مختلفة وفي ذات الوقت تتفاعل فيما بينها وتؤثر أحدها على الأخرى ، وقد تحدثت في مقالات السابقة^(١) عن هذه المستويات الثلاث للدين أو للإسلام ، وعلى غرار هذه المستويات أو الحقوق للدين يحصل لدينا ثلاثة حقول للتراث الديني

والآن عندما يقال: ما هي العلاقة والنسبة بين المجدد الديني والتراث الديني؟ هنا ينبغي القول: ما هي علاقته

١ - أنظر: المقالة العاشرة أولويات التحقيق في المعرفة الدينية، من هذا الكتاب.

ونسبته مع التراث الديني (١) و (٢) و (٣)؟ وفي الواقع يمكن طرح ثلاثة بحوث مستقلة في هذا الباب، ولكنني لأسباب معينة أتحدّث هنا فقط عن نسبة المتجدد الديني مع التراث الديني (١) و (٢) ولا أتحدّث عن الإسلام في مقام العمل، فهنا نريد معرفة علاقة المتجدد الديني مع التراث (١) و (٢).

كيف ينبغي أن تكون علاقة المتجدد الديني بالتراث؟ من هذا السؤال يتبيّن لزوم الإشارة إلى «نقطة رابعة» في هذه المقدمات، وهي أنني لا أريد القول في هذا البحث أنّ المتجدد الديني ماذا صنع ويصنع بالتراث الديني، بل أقول: ماذا ينبغي أن يصنع؟ وعلى هذا الأساس فإنني لست في مقام الوصف بل في مقام التوصية، ولست في مقام الإخبار بل في مقام الإصلاح، ولا أريد بيان ماذا فعل المثقف الديني في تاريخنا مع التراث الديني وماذا يفعل في الوقت الحاضر، فبدلاً من الشرح والتوصيف، أريد أطرح توصية، وأريد القول: ماذا ينبغي أن يفعل، لا ماذا يفعل؟

النقطة الخامسة: إننا عندما نتساءل: كيف ينبغي أن تكون علاقة المتجدد الديني مع التراث، فما هي النتيجة من ذلك، وماذا نتوخى من هذا البحث؟ لأنّ الإنسان عندما يقول: ينبغي، فإنّ الطرف المقابل قد يتساءل: ماذا هي الغاية المتوخاة من كلمة ينبغي؟ وعلى ضوء ذلك توجد دوماً خلف كل أمر ونهي وتوصية هدفاً خفياً، عن وعي أو غير وعي، ومن أجل الوصول إلى ذلك الهدف صدر ذلك الأمر والنهي، والآن عندما أقول: ماذا ينبغي للمثقف الديني عمله إزاء التراث؟ فربّما يطرح هذا السؤال: ما هي الغاية من طرح هذا السؤال؟ وهنا أريد في هذه المقدمة الخامسة أن أبين كيف ينبغي للمتجدد الديني أن يتعامل مع التراث الديني لكي يجعل من هذا التراث الديني يتحرك في خط التقليل من آلام ومعاناة الناس، وأعتقد أنّ المتجدد الديني يجب أن يبذل جهده وسعيه في هذا المجال، وهو إذا أراد أن يكون الدين مفهوماً للناس في عصره وزمانه وأحياناً مقبولاً أيضاً فإنّ هذا الأمر ينبغي أن يكون بهدف التقليل

والتخفيف من معاناة الناس وألمهم، فنحن لا ينبغي أن نكون مثل الشخص الذي يبني مستشفى، وبدلاً من الاهتمام بالمرضى وعلاجهم، فإنه يهتم بزخرفة البناء وظاهره الأنيق أكثر من اهتمامه بالمرضى، في حين أنّ الغرض الوجودي للمستشفى يتمثل في علاج الآلام والأمراض البدنية للمرضى، والآلآن إذا لم يتسبب الدين في التخفيف من آلام الناس ومعاناتهم فإنه لا يساوي فلساً واحداً، فالدين جاء لغرض علاج آلام الناس والتخفيف من معاناتهم، وعلى حدّ تعبير القرآن: (... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...) (١)، وبذلك جعلنا نعيش النشاط والحركة والفاعلية في الحياة بقدر ما يكسر عنا تلك القيود والأغلال، ويقول القرآن في وصف النبي (صلى الله عليه وآله): (... عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ...) (٢)، ونفهم أنّ الدين أساساً جاء لهذا الغرض، ولو دققتم النظر فأننا لا أقول إنّ الدين يجب عليه إزالة الألم والمعاناة للناس، بل ينبغي أن يخفف

١- سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

٢- سورة التوبة، الآية ١٢٨.

ويقلل من ألمهم ومعاناتهم، وذلك من جهة أن بعض الآلام والمعاناة دائمية ولا تقبل الزوال، والدين لا يستطيع وليس من شأنه إزالة هذا الآلام المعاناة، ولكنه يستطيع اضاء معنى لهذا الآلام بحيث يجعلها قابلة للتحمل، وليس فقط قابلة للتحمل بل يجعل الإنسان يستسلم لها، وليس فقط يجعله يستسلم لها بل يجعله يفتح عليها من موقع الرضا والرغبة ويقبلها برحابة صدر.

ما جدوى التعامل مع التراث؟

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا يتعامل المتجدد الديني مع التراث الديني؟ الجواب: لأنه متدين، ولكن المتجدد الديني مضافاً إلى كونه متديناً، فهو مثقف أيضاً، ومن جهة كونه مثقفاً فإنه يواجه في واقع الحياة سلسلة من المسائل الخاصة، وهي أنه يتعامل مع الإنسان المتجدد، والتعامل مع الإنسان المتجدد يستلزم سلسلة من اللوازم، بحيث لو لم يلتفت المثقف إلى تلك اللوازم فلا يستطيع التخفيف من ألم ومعاناة الإنسان

المعاصر، وهو الإنسان الحدائى، إذن فالمتجدد الدينى يجب أن يعرف مخاطبيه، ولو لم يهتم المتجدد الدينى بنوعية مخاطبيه ويقول إننى أطرح الحلول الدينىة لمسائل معينة ولا يختلف الحال بعدها من يكون المخاطب؟ فحينئذ سيكون كلام هذا المتجدد الدينى سخيماً، فهذا الكلام من قبيل أن يكتب الطبيب وصفة معينة ويقول لمساعدته: اطبع من هذه الوصفة عشرة آلاف نسخة بجهاز الاستنساخ وكل مريض يراجع هذه العيادة أعطه نسخة من هذه الوصفة! هل يعقل أن يكتب الطبيب وصفة معينة ويقوم باستنساخها إلى عشرة آلاف نسخة؟ كلاً، لماذا؟ لأن لكل مريض مرضه الخاص ويحتاج لعلاج خاص ودواء معين، ولذلك فالوصفة الطبية يجب أن تتناسب مع وضعه الجسمانى ومرضه الخاص، ومن هذه الجهة يختلف المتجدد الدينى عن رجل الدين التقليدى أو أى شخص تقليدى آخر، فحاله ليس حال ذلك المتدين أو رجل الدين الذى يكتب وصفة واحدة لجميع الناس ولجميع الأزمنة والأمكنة، أى يستنسخ من هذه الوصفة التى كانت صالحة

للإنسان الذي يعيش في القرن الأول للإسلام، ويعطيها للإنسان الذي يعيش في القرن العشرين أيضاً، نعم يمكن في علم الطب اعطاء وصفات طبية لجميع المرضى ولكن هذه الوصفات ليست متماثلة بل ترتبط بالحالة البدنية للمريض، ومن هذه الجهة لا يمكن استخراج وصفة واحدة من قلب التعاليم الدينية لغرض التخفيف من معاناة الناس والتقليل من آلامهم، وهذا يستدعي من المثقف معرفة الناس وحاجاتهم الفعلية مما تفرضه طبيعة الظروف المتنوعة والمتغيرات المتحركة ليعرف كيف يتعامل معهم فيما يعيشونه من آلام وما يعانونه من مشاكل وهموم.

إنّ المتجدد الديني في عصرنا الحالي يتعامل مع الإنسان الجديد والحديث، والناس في العصر الحديث اختلفوا كثيراً عن الناس قبل خمسمائة عام، وبداية ظهرت هذه الظاهرة في أوروبا الغربية ثم في أمريكا الشمالية ثم في كندا وامتدت تدريجياً إلى جهة الشرق، وحالياً استوعبت هذه الظاهرة جميع مناطق المعمورة، باستثناء مجتمعات صغيرة وقليلة.

الفرق بين الإنسان التقليدي والإنسان الحديث

الفرق الأول: أنّ الإنسان الحديث يعيش حالات الاستدلال ورفض التعبد، والإنسان الحديث لا يقبل أبداً أن يقال: (أ = ب) وعندما يسأل عن السبب يقال له: لأنّ (س) من الناس يقول ذلك، فمثل هذا الاستدلال وبدون اجراء أي تعديل عليه غير مقبول أساساً للإنسان المتجدد، أمّا ذهنية الإنسان التقليدي فتقبل بهذه المقولة، لأنّ الإنسان التقليدي يعيش درجة كبيرة من التعبد، ومن الطبيعي للإنسان التقليدي القبول بقضية «أ = ب» لأنّ كنفوساوس أو بوذا أو زرادشت قال ذلك، ولكن الإنسان الجديد الذي يعيش الاستدلال، يقوم باستبدال هذا النمط من الاستدلال باستدلال آخر ويقول: (أ = ب) لأنّ (أ = ج) و(ج = ب) إذن (أ = ب)، وهذه العملية من الاستدلال والفرار من التعبد تعدّ من خصوصيات الإنسان الحديث، ولكن من جهة فإنّ التعبد يعتبر من مقومات الدين ولا يوجد أي دين ومذهب إلاّ وتوجد قضايا

كثيرة فيه تستدعي التعبد لمقولة شخص أو أشخاص معينين، ومن هذه الجهة ينبغي القول إنَّ ذهنية الإنسان الجديد لا تنسجم مع تلك القضايا من الدين التي تستدعي التعبد.

الفرق الثاني: بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدي، أنَّ كل دين بلا شك يتضمن واقعة أو عدة وقائع تاريخية ينبغي قبولها، مثلاً الشخص المسيحي لا يمكن أن يدعي أنَّه مسيحي وفي ذات الوقت ينكر قصة العشاء الأخير أو قصة صلب المسيح أو قصة عودة المسيح إلى الحياة بعد ثلاثة أيام أو أربعين يوماً من صلبه، وعلى الأقل يجب عليه القبول بهذه الحوادث الثلاثة، ليكون مسيحياً، والقبول بهذه المسائل شرط لازم لا أنَّه شرط كاف، كما أنَّه عندما تكون شيعياً فلا تستطيع أن تقول إنني شيعي ولكنني لا أقبل واقعة غدیر خم، ولا أريد هنا التفصيل في هذا الموضوع، ولكن على كل حال فإنَّ كل دين يستدعي من المتدين به القبول بعدة وقائع حدثت على امتداد تاريخه.

أمّا الإنسان الحديث، وخاصة ما بعد القرن الثامن عشر فلاحقاً ومع تطور مناهج العلوم التاريخية، فقد التفت إلى هذه الحقيقة وهي أنّه لا يمكن البت في مورد الحوادث التاريخية بشكل حاسم وقطعي، بمعنى أنّ الوقائع إذا كان تاريخية، فهذا يعني أنّ تلك الواقعة مضت وانتهت ولو كانت قبل ثمانية واحدة، أي أنّها خرجت عن الزمان الحالي وباتت بمتعلقة بالزمان القديم، وفي شأن هذه الواقعة لا يمكن الحديث بشكل قاطع وحاسم بحيث لا يمكن المناقشة فيه ونقده، لأنّ الكلام القطعي واليقيني إنّما يمكن قبوله فيما لو كان المعلوم حاضراً وندعي أنّ ذلك الكلام يتطابق مع هذا المعلوم، ونعرف بالتالي مقدار صحة هذا الادعاء، إذن في مورد الحوادث المتعلقة بالتاريخ وبالماضي لا نستطيع العمل بهذه الصورة، لأنّ المعلوم ليس حاضراً أمامنا، ولا نستطيع أن نتحدّث عنه بشكل قطعي، لأنّه حسب الفرض معدوم، ومن هذه الجهة، وعلى حدّ قول الفلاسفة التحليليين، أو الفلاسفة النقيدين للتاريخ، أنّ الحوادث المتعلقة

بالتاريخ تحتمل في كل وقت نسبة مئوية من الاحتمال وعدم اليقين، وعلى ضوء ذلك لا يمكن الكلام عنها بضرر قاطع، إنَّ الإنسان الحديث لا يملك سرعة التصديق التي كانت لدى القدماء، ويأخذ دوماً جانب الاحتياط، وينظر إلى ما ورد في الدين من وقائع تاريخية خاصة بنوع من الاحتياط، ولو لم نقل إنَّها مقترنة بسوء الظن وضعف التصديق.

توقف الدين على التعبد والتاريخ

والآن إذا أراد المثقف أن يتعامل مع الدين من موقع التعبد في كثير من الموارد ويستند أيضاً للتاريخ، وي طرح آراءه على الإنسان الحديث الذي لا يقبل بالتعبد ولا يقبل الاستناد للتاريخ، فماذا ينبغي أن يصنع، وما هو الطريق الذي يسلكه؟ ربّما تجيب جواباً ضبابياً وتقول: إننا نطرح فقط ذلك القسم من الدين الذي يقل فيه التعبد والتاريخ، وهذا جواب صحيح، ولكنه ملتبس قليلاً، فكيف لنا أن نقلل من توقف الدين على التعبد والتاريخ إلى الحد الأدنى؟

الظاهر أنّه لا طريق أمامنا سوى أن نطرح الدين الذي نعيشه كتجربة في حياتنا، فإذا استطاعنا ذلك، فهو عمل مثمر وناجح، وأول عمل ينبغي للمتجدد الديني القيام به أن يتعامل مع التراث الديني من موقع التجربة بجدية وصدق، وهذا يعني أن لا يتلاعب بالدين عامداً عالماً ويطرح الدين للناس بشكل صوري وكاريكاتوري، بل يتعامل مع الدين بوفاء تام وجدية في العمل.

وأضرب لذلك مثلاً بسيطاً، لنفترض أنّ طبيباً فتح عيادة في محلّكم، وعندما تسأل من أي شخص في هذه المحلة: هل اراجع هذا الطبيب أم لا؟ يقول أحدهم: ارجع إليه لأنّه ابن خالتي وأنّه طبيب جيد، فعندما تراجع هذا الطبيب فأنت تتعبد بقول هذا الشخص، ويقول أحدهم: ارجع إلى هذا الطبيب لأنّه يملك عدّة شهادات في الدكتوراه من جامعات عالمية مختلفة، وتساءل: أين هذه الشهادات المختلفة للدكتوراه لهذا الطبيب؟ يقول: إنّها ضاعت في أحد أسفاره، فهنا في الواقع نريد الرجوع لهذا الطبيب على

أساس سلسلة من الاسناد والوثائق التاريخية التي لم تعد في متناول أيدينا الآن، وقد أضحت تاريخية، والآن ولو أردنا الرجوع لهذا الطبيب لا من طريق التعبد وهو الأول، ولا من الطريق الثاني، وهو طريق الاستناد إلى الوثائق والمستندات المفقودة، فما هو الطريق المتبقي أمامنا؟

عليك أن تجرب

هنا يوجد طريق ثالث أيضاً، وهو أن نراجع هذا الطبيب لنجرب أول وصفة يكتبها لنا في العلاج، فلو أنّ حالتنا الصحية تحسنت إثر ذلك، نقوم بمراجعته ليكتب لنا وصفة ثانية، وهكذا الوصفات اللاحقة، ونتحرك على صعيد العمل بها، بمعنى أننا بدلاً من الاستناد إلى الوثائق والشهادات المفقودة لهذا الطبيب، أو بدلاً من استناد إلى قول بعض الأشخاص الذين أمرونا بذلك، نقوم بتجربة ذلك بأنفسنا، أي بدلاً من التعبد، والاستناد للتاريخ، نتحرك على صعيد إيجاد نوع من التجربة (ولا شك أنّ التجربة بالنسبة

للطبيب تختلف عن التجربة بالنسبة للأحكام والتعاليم الدينية) ولكن على أية حال نتحرك في هذه التجربة للعمل ببعض أحكام وتعاليم الدين لنرى هل أنّ الدين يفى بوعوده أم لا؟ فإذا رأينا أنّ ذلك الوعد تحقق فنتحرك في الخطوة التالية، وهكذا نستمر في التواصل مع تعاليم الدين وأحكامه، ولا يمكن القول دائماً إنك ينبغي أن تعمل بهذا العمل أو تترك ذلك العمل لأنّ الشخص الفلاني قال ذلك، لا أريد القول أنّ الشخص فلاني كاذب، كلاً، هل أنني قلت إنّ ذلك الطبيب كاذب، كلاً، بل أقول إنّ ذهنية الإنسان الحديث تتعامل بهذه الصورة، ومن هذه الجهة ينبغي أن نقول له: عليك أن تجرّب، فإذا رأيت هذا الكلام صحيحاً وناجحاً على مستوى التجربة، فتقدم خطوة أخرى وهكذا في الخطوات اللاحقة، مثلاً: إنّ القرآن يقول: (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)^(١)، فيجب عليك أولاً: أن تبين مفهوم هذه العبارة وماذا يعني ذكر الله؟ ماذا يعني اطمئنان القلب؟ ثم تقول للطرف المقابل: جرّب هذه

١- سورة الرعد، الآية ٢٨.

الوصفة لترى هل أنّ ذكر الله يثير في نفسك الاطمئنان والسكينة أم لا؟، وعندما يقول القرآن: **إِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا كَانَتْ لَهُ غَايَةٌ وَاحِدَةٌ فَسِيَحْضِلْ عَلَى هُدُوءٍ نَفْسَانِي أَكْثَرَ مِنَ الشَّخْصِ الَّذِي يَنْظُرُ إِلَى عِدَّةٍ غَايَاتٍ: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا...)**^(١)، فالعبد الذي يخضع لسيّد واحد يملك حالة من الهدوء النفساني أكثر ممّا لو كان يخضع لعدّة أسياد، وفي الواقع أنّ القرآن يقول إنّ الأشخاص الذين يتحركون باتجاه هدف واحد فإنّهم يعيشون السكينة والاطمئنان من الجهة النفسانية، والأشخاص الذين يتحركون صوب عدّة أهداف وغايات لا يملكون مثل هذه السكينة والهدوء النفسي، والآن عليك أن تجرب بنفسك هذه المسألة، يجب علينا أن نستبدل التعبد والاستناد للتاريخ في الدين بالرؤية التجريبية، وهذا الأمر بالطبع لا يعني سوء ظننا بشخص معين، كلاً، ولكن بما أننا أناس حدائويون، فلا نستطيع الاقتناع بسهولة.

١- سورة الزمر، الآية ٢٩.

وأيضاً لو تقرر أن نعيش التعبد والاستناد للتاريخ فثمة أنبياء كثيرون جاءوا بتعاليم سماوية، فبأيهم نتعبد ونتبع؟ إذا قبلنا واحداً منهم فهو ترجيح بلا مرجح، فلا بد من وجود تجربة على الأقل، ثم نقول: إننا نتبع هذا الدين لا ذاك، ونقبل بتعاليم هذا المذهب لا ذاك، فلا بد في عملية الترجيح من وجود نوع من التجربة، ومع الأسف فإن هذه المسألة غير متعارفة وغير متداولة في أوساطنا، والمنهج التجريبي يختلف عما ورد في تاريخ الفلسفة باسم «امبريسم»، فالتجريبية هنا تعني أنني أجرب كل شيء بنفسى، ومن هذه الجهة فإن أول نقطة أطرحها هنا هي لزوم اتخاذ المنهج التجريبي في مجال الأحكام والتعاليم الدينية، وضرورة هذا المنهج ناشئة من أن الإنسان المتجدد لا يستطيع أن يكون مثل الإنسان التقليدي متعبداً ومستنداً في دينه لقضايا تاريخية.

اقتناص الرسالة الأصلية للدين

وهنا توجد نقطة أخرى، وهي أنّ المتجدد الديني يجب أن ينطلق من خلفيات دينية ويرتكز في حركته التنويرية على روح التراث الديني، فجميع الأديان في العالم ظهرت قبل عصر الحداثة، أي أنّ الأديان الحية في العالم والموجودة حالياً، وهي ثلاثة أديان غربية: اليهودية، والمسيحية والإسلام، وستة أديان شرقية: الهندوسية، والبوذية، والتاوية، والكنفوشية، ودين شنتوا، والديانة الصينية، وثمة دين بين الشرق الغرب، وهو دين زرادشت، وهذه الأديان ظهرت كلها قبل عصر الحداثة، فجميع الأديان من جهة تاريخية تتعلق بعصر ما قبل الحداثة، وطبعاً نقول ذلك من جهة تاريخية فقط، لا بمعنى أنّ هذه الأديان لا تملك اعتباراً الآن، ومؤسسو هذه الأديان في زمان ظهورها ومن أجل افهام مخاطبيهم وما يريدونه ويقصدونه من تعاليم كانوا يستفيدون من ثقافة الناس في ذلك الزمان لتكون كلماتهم وتوصياتهم مفهومة ومقبولة لهم، وليس هناك طريق آخر أمامهم، لأنني إذا أردت أن أتحدث معك ولم تكن تعرف اللغة الروسية، فأنا

لا استطيع التحدّث معك بهذه اللغة، وعليه
فلا سبيل أمامي سوى أنّ أسئلك: أي لغة
تعرف حتى أتحدّث معك بتلك اللغة؟ وهذا
الكلام ليس فقط صادق في مورد اللغة، بل
صادق أيضاً في مورد الثقافة، بمعنى أنني
عندما أريد أن أتحدّث معك، فإذا كنت
تتقن اللغة الفارسية وأنا أتحدّث معك
بهذه اللغة، ولكن كلامي فوق مستوى فهمك،
فلا فائدة في ذلك أيضاً، رغم أننا نتحدّث
بالفارسية، ولكن بما أنّ هذا الكلام أعلى
من حدود فهم المخاطب فحاله حال من
يتحدّث مع الفرس باللغة الروسية، وعلى
ضوء ذلك فإنّ محدودية الثقافة ومحدودية
اللغة يفرض علينا الأخذ بنظر الاعتبار
حالة المخاطب من هاتين الجهتين.

وهكذا نرى أنّ كلمات وتعاليم مؤسسي
الأديان تستقي مقوماتها من ثقافة الإنسان
ما قبل عصر الحداثة وبذلك وجدت طريقها
لأفهام المخاطبين، واليوم يجب علينا
القيام بعملية تنقيب وحفر اركلوجي في
مطاوي التراث الديني لنستخرج الرسالة
الأصلية الكامنة خلف هذه التراكمات
والرسوبات التاريخية، وعندما أقول يجب

علينا القيام بهذا العمل فقد يتصور البعض أنّ هذا الكلام ذريعة لحذف بعض أقسام الدين، المسألة أنّ كل كلام له ظاهر، وظاهر النصوص الدينية يؤكد لنا أنّها أخذت بنظر الاعتبار ذهن المخاطب ولغته، ونحن نريد إزاحة هذا الظاهر لنصل إلى الرسالة التي تختفي وراء هذا الظاهر، والتي تمثل جوهر الدين وتنفع لجميع الأزمنة والأمكنة ولكافة الأوضاع والأحوال، وقد قلت أكثر من مرّة أنّه إذا قال شخص: لا ينبغي المساس بهذه العلبة وفي ذات الوقت يريد استخراج شيء فيها، فهذا الشخص لا يعلم أنّ العلبة إنّما صنعت لوضع شيء فيها، وإذا أردنا استخراج شيء منها للاستفادة منه فلا سبيل أمامنا سوى شقّ تلك العلبة، والألفاظ والكلمات الواردة في النصوص المقدسة للأديان والمذاهب حالها حال تلك العلبة، والتي يجب شقّها واستخراج الرسالة الأصلية للدين منها، فعندما أقوم بشق هذه العلبة فلا ينبغي لأحد أن يقول لماذا ترتكب هذا العمل.

وأضرب لذلك مثلاً: ألم يقل القرآن: لا ينبغي لكم عبادة اللات والعزى ومناة، وقد نهى بشدة عن عبادة هذه الأصنام؟ والآن إذا لم نزحزح هذه الألفاظ عن مكانها، فماذا تنفعنا هذه الآيات؟ نحن الآن لا نعبد الأصنام، إذن يجب علينا أن نفهم هذه الحقيقة وهي أنّ هذه الآيات كانت تتحدث للناس المعاصرين للنبي، أو بعبارة أخرى أنّ الله تحدث معهم على لسان نبيّه بواسطة لغة هذا النبي، وكان الناس يعبدون اللات والعزى ومناة، ومن هذه الجهة قال لهم النبي: لا تعبدوا هذه الأصنام، وبالنسبة لنا لا ينبغي أن نفهم من هذه الكلمات الظاهر منها وهي صنم لات وعزى ومناة، بل يجب أن نفهم ما هو العيب فيها بحيث لا يجوز عبادتها، ثم نرى ما هي الظواهر في زماننا هذا التي تتضمن هذا العيب ولا ينبغي أن نعبدها، والآن إذا عملت ذلك، فهل هذا يعني العدول عن الدين، أو أنني جعلت الدين قابلاً لفهم في هذا العصر؟ مثلاً جاء في القرآن: **(تَبَّتْ يَدِ أَبِي لَهَبٍ)** فإذا أردنا الجمود على هذه الألفاظ فماذا ينفعنا

لعن أبي لهب اليوم، وماذا سيحل لنا هذا الكلام من مشكلة؟ هنا لابد أن نفهم لماذا استحق أبو لهب هذا النوع من التحقير واللعن، ولماذا أهانه الله بهذه الصورة؟ يجب أن نفهم في هذا العصر أن الأشخاص الذين يتحركون في خط أبي لهب ويتصفون بصفاته من هم، وما هو موقفنا منهم؟ وهذا يعني أنني لا أعيش الجمود على كلمة أبي لهب، وعندما نواجه صعوبة في هذه العملية فهو من جهة أن المخاطبين في ذلك الزمان كانوا يرتبطون بشكل مباشر مع الخطاب القرآني، وفي ذلك الزمان كانوا يعيشون ثقافة ونمط معين من الرؤية في الحياة بحيث إن النبي لم يكن أمامه سبيل لفهامهم سوى أن يتحدث معهم بهذا النمط من الرؤية، وتكليفنا اليوم أن نشق هذه الرؤية، نحن نحتاج اليوم إلى نوع من الحفر وازاحة الغبار والرسوبات عن النصوص الدينية، لنستطيع استخراج الرسالة الكامنة خلف هذه النصوص، وهذا بدوره عمل آخر ينبغي على المثقف الديني ممارسته، وإلا فإن رسالة الدين لا تنفع للمخاطبين في هذا العصر

في مجال التخفيف من آلامهم والتقليل من معاناتهم.

وهذا العمل يعني فصل باطن الدين عن ظاهره أو على حدّ تعبير «رودولف بولتمان»، المتأله البروتستانتي «إزاحة الاسطورة عن الدين»، والاسطورة هنا لا تعني الخرافة والكذب، بل بمعنى كل كلام إذا التصقنا بظاهره فإنه سيقودنا إلى الضلالة، ولكننا إذا نظرنا إلى ما وراء السطور ورأينا باطنه فسيكون نافعاً تماماً، سواءً كان عملنا في هذه العملية، نظرياً أو عملياً، فهذه المهمة من شأن المثقفين الدينيين الذين يتعاملون مع التراث الديني، وإن لم يقوموا بهذا العمل وجمدوا على الظاهر ففي هذه الصورة لا يفهم الناس في هذا العصر خطابهم الديني ولا يقبلونه.

التغيير من الباطن

النقطة التي ينبغي أن يلتفت إليها المتجدد الديني الدائماً، هي أنّ رسالة الدين من شأنها أن توجد تغييراً في باطننا نحن البشر، وتبعاً لهذا التغيير في الباطن يحدث تغيير في الظاهر أيضاً،

وهذه نقطة مهمة جداً لا ينبغي أن نمر عليها مرور الكرام.

يقول الفيلسوف البريطاني «برتراند راسل»: إنَّ البشرية واجهت على امتداد التاريخ ثلاث مشاكل أساسية، المشكلة الأولى: فيما يتعلق بين الإنسان والطبيعة، مثل الزلازل والبراكين و...، المشكلة الثانية: فيما يتعلق بعلاقة الإنسان مع الأشخاص الآخرين، مثل الظلم، والجور، العدوان، سحق الحقوق، الجرائم، السرقات، الخداع والغش وأمثال ذلك، ولكن المشكلة الثالثة: ترتبط في علاقة الإنسان مع نفسه، فالإنسان يعيش مشكلات كثيرة مع نفسه، مثلاً ربّما لا أعيش حالة الرضا عن نفسي أو أحياناً أعيش النفور والكراهية لذاتي، على أية حال توجد أمام الإنسان هذه المشكلات الثلاث، يقول راسل: ما لم يستطع البشر حل هذه الفئات الثلاث من المشاكل لا يمكن القول إنَّ أفراد البشر يعيشون السعادة والهناء، ويعتقد راسل بأنَّ أكبر المشاكل وأعقدها وأقدمها هي المشاكل التي نعيشها مع

أنفسنا، والمشكلات الأخرى حتى لو استطعنا حلها فلا ثمرة ولا نفع فيها. ونضيف إلى كلام راسل نقطة أخرى، وقد طرحت بحثاً مفصلاً في مكان آخر في مقام إثباتها، وهي: أنه ليس فقط حل المشكلات مع أنفسنا أصعب وأعقد من تينك الطائفتين من المشاكل، بل أعلى من ذلك، فلو لم نستطع حل المشكلات مع أنفسنا، فإن مشكلاتنا مع عالم الطبيعة والناس الآخرين لا يمكن أن تحل، أي أنني ما لم أقم بعملية تغيير في ذاتي، فإنني لا أستطيع إيجاد أي تغيير خارج ذاتي، وهذه هي الرسالة المشتركة لجميع الأديان، وهذا ما يقوله القرآن أيضاً: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...)^(١)، وهذا يعني أنني وأي فرد من أفراد البشر ما لم نقم بعملية التغيير في ذواتنا ولم نكن مستعدين لتجاوز هذا الوضع غير المطلوب في ذواتنا إلى وضع مطلوب، فإننا لا نستطيع حل أي مشكلة أخرى في حياتنا، وهنا أُشير فقط إلى نقطة واحدة في إطار مثال: ثمرة

١- سورة الرعد، الآية ١١.

مشكلة رئيسية في المدن الكبيرة في العالم تتمثل في تلوث الجو، ومشكلة المرور، ومشكلة التلوث الصوتي، والغالب أنّ الناس والمسؤولين يرومون حلّ هذه المشكلة أو التخفيف من حدّتها باستخدام طرق معينة، ولكن حتى هذه المشاكل الخارجية لا يمكن أن تنحل ما لم يحدث تغيير في باطننا وذواتنا، ولعلك تقول: ما هي علاقة مشكلة المرور في المدن الكبيرة مثل طهران بهذه المسألة؟ وتقول: إنّ المشكلة ناشئة من كثرة السيارات وعجلات النقل، ولكن لماذا تزداد حركة السيارات والعجلات في هذه المدن؟ تقول: إنّ الناس لديهم أعمال، ولكن هل أنّ مشكلة المرور ناشئة من أنّ الناس لديهم أعمال؟ تقول: إنّ الناس يحتاجون للسفر والترفيه، ولكن السؤال هو: لماذا يحتاج الإنسان الحديث إلى السفر والترفيه أكثر من الإنسان التقليدي؟ لماذا نرى أنّ الإنسان التقليدي لا يخرج طيلة عمره من قريته ومحلته ولا يشعر مع ذلك بالاحتقان في نفسه؟ لا تقل: إنّ ذلك ناشئ من أنّ السفر

في ذلك الزمان كان صعباً واليوم أضحى سهلاً ميسوراً، كلاً، ليس كذلك، بل من جهة أنّ الإنسان الحديث لا يجد في ذاته وأعماق نفسه بستاناً جميلاً ومزدهراً بحيث يرتاح للسياحة في ذلك البستان وليس له شأن بالعالم والناس، ولو كنّا جميعاً مثل جلال الدين الرومي نحمل في باطننا الجمال والروعة إلى درجة عندما نرجع إلى أنفسنا نرى تفتّح الورد والرياحين ونمو النباتات الجميلة وبالتالي لا نشعر بالاحتقان والتذمر بحيث نحتاج إلى سفرات ترفيهية خارج المدن.

وفي الواقع أنّ العامل الأساس لرغبتنا الشديدة في الهروب من المدن هو أننا لم ننظر في أي وقت إلى ذواتنا وأعماقنا، وعندما ننظر إلى أعماقنا فلا نرى شيئاً يورثنا البهجة والشعور بالراحة، لماذا لا نستطيع تحمل الوحدة؟ وعندما نكون لوحدها فإننا سوف نشغل أنفسنا بالراديو والتلفزيون لإزاحة الضجر عن أنفسنا، لأنّ الخلوة تسبب لنا مشكلة، فالإنسان اليوم لا يستطيع الخلوة مع نفسه، ومن هذه الجهة ترون تلوث البيئة الناشئة من

مداخن المصانع الكثير، وربما تقول: من الأفضل تعطيل المصانع، وفي هذه الصورة لا يمكن انتاج بضاعة، وسوف تجيب أنّ الناس يحتاجون للبضائع الاستهلاكية، وأنّ نفوس العالم الآن أكثر ممّا كانوا قبل خمسمائة سنة، ولكن كل فرد في هذا العصر بالنسبة للإنسان قبل خمسمائة سنة إزداد استهلاكه بنسبة ثمانية أضعاف عن السابق، والتحقيقات تشير إلى أنّ كل إنسان معاصر إزداد استهلاكه عن الإنسان قبل خمسة عشر قرناً ثمانين ضعفاً، لماذا نستهلك هذا المقدار؟ إنّ سبب ذلك يعود إلى أنّ الإنسان الحديث يخضع لنزعة «التملك»، بدلاً من «الوجود»، فالإنسان القديم كان يهتم بوجوده أكثر ممّا يهتم بتملكه، والإنسان الحديث يشعر بالخواء في باطنه وبذلك يشعر بالحاجة للتعلق بالأشياء الخارجية، وليملأ هذا الفراغ في ذاته، ومن هذه الجهة يريد دائماً تبديل أثاث بيته وإجراء تغيير على ديكور بيته ويتصور أنّه إذا حصل وتملك أشياء كثيرة فإنّها تمثّل له نوعاً من قوّة وثقل الشخصية، الإنسان التقليدي حاله حال

السفينة الثقيلة، التي لا تهزها الأمواج، ولكن الإنسان الجديد حاله حال السفينة الخالية، وبذلك يتعلق ويتمسك بالأشياء ليجبر إحساسه بالخواء الباطني، ويتصور أنه بهذه العملية يملأ فراغه الروحي، فالإنسان التقليدي كان ممتليء الباطن من الوجود، والإنسان الحديث، وبما أن باطنه فارغ، يجد من اللازم أن يملأ هذا الفراغ بـ «تملك» الأشياء الخارجية، وعندما يريد الإنسان الحديث التعامل مع الواقع بهذه الروحية فإنه يجد في نفسه نزوعاً نحو الاستهلاك، وهذا يستلزم زيادة الانتاج، ومع زيادة الانتاج تتلوث البيئة، إذن نفهم أن المشكلة تنبعث من باطننا، وبهذا المعنى ينبغي القول إن جميع المشكلات مردّها إلى المشكلة الثقافية.

إن المتجدد الديني يجب أن يدرس القضية في إطارها النفساني ومن موقع العمق ويستخرج من التراث الديني تفسيراً يتيح له حل المشكلات الباطنية للناس قبل حل مشكلاتهم الخارجية، ومن هذه الجهة ينبغي أن يكون تفسيرنا للدين ناظراً إلى

العالم الباطني للإنسان لتحريره من كل العناصر السلبية التي تقوده إلى الأسفل أو تشدد فيه حالات التوتر والضياع.

ما هو الغرض من الدين؟

وهنا ينبغي طرح هذا السؤال: ما هو الغرض من الدين؟ يقولون: إنَّ الدين جاء لإيجاد تغيير في مجتمعنا، ولغرض أن يكون اقتصادنا كذا وكذا، وأن تكون سياستنا بتلك الصورة... الخ، وأعتقد أنَّ المسألة ليست بهذه الصورة، فالدين جاء لتغييري أنا، ولا توجد آية في القرآن تقول إننا أنزلنا الدين ليقيم الجنَّة على الأرض، بل العكس هو الصحيح كما ورد في القرآن، فعندما يقول القرآن إنَّ آدم وحواء اخرجوا من الجنَّة، فهذا يعني أنَّ الحياة في الدنيا لا تجتمع مع الجنَّة وأنَّ الجنَّة لا يمكن تحقيقها على الأرض، إذن فالدين يريد أن يحقق الجنَّة في باطننا، وأنَّ كل واحد منَّا نحن البشر نستطيع أن يكون من أهل الجنَّة في هذه الأرض، وعلى ضوء ذلك فاهتمام الدين بالمسائل الخارجية لا يمثل الهدف والغاية من

الدين، فالدين يريد منا أن نتحرك على مستوى إيجاد تغيير في محتوانا الداخلي. وثمة سنة متداولة في الديانة الهندوسية، فعندما يريد أحدهم الدخول إلى المعبد يأخذ بيده وردة من زهور النيلوفر، ويضعها على قميصه ثم يدخل إلى المعبد، وتفسير هذا العمل في الهندوسية هو أنهم يقولون: عندما نأخذ زهرة النيلوفر بيدنا فهذا يعني في الواقع أننا نريد أن نكلّم الله ونقول: إلهنا أنت تستطيع أن تخلص قلوبنا من المستنقع، والمزبلة، والوحل، وتصوغ من قلوبنا أزهار النيلوفر «لأنّ المستنقعات والوحول تعد أفضل مكان لنمو زهرة النيلوفر»، إلهنا أنت تستطيع أن تزرع مثل هذه الزهرة في المستنقعات، وأسألك أن تجعل من قلبي، الذي يعيش في مستنقع المجتمع، زهرة نيلوفر، إنّ المجتمع لا يمكن تحويله إلى بستان زهور، ولكنني إذا كنت متديناً واقعاً، فإنّ قلبي يريد على الأقل أن يصبح زهرة نيلوفر في هذا المستنقع.

وفي الواقع لا نريد القول إن الدين إذا تم تطبيقه في المجتمع سينتج منتجاً منتوجاً سيئاً، كلاً، أنا لا أقول إن تحقيق المجتمع المثالي على الأرض أمر سيء، وكل إنسان يطلب هذا المعنى ويرى أنه كمال المطلوب، ولكن المثل والقيم المتعالية التي يطمح إليها الإنسان شيء، وتحقيقها على أرض الواقع شيء آخر، وأقول إن هذا الشق الثاني لم يعدنا به الدين، لأن الدين يقول دائماً إنه جاء للتقليل من السيئات والرزائل وزيادة الحسنات والفضائل، وكل دين يؤكد على هذه المقولة، وعندما نقول إن الدين جاء لغرض التقليل من الرذائل وزيادة الفضائل فهذا يختلف عن القول: سيأتي زمان لا توجد في المجتمع أية رذيلة أو سيئة مسألة أخرى، والأمر بزيادة الفضائل والنهي عن الرذائل شيء، والوعد بأن المجتمع سيكون في المستقبل كذا وكذا شيء آخر، وهذا الشق الأخير لم يعد به أي دين، وجميع الأشخاص الذين وعدوا الناس بهذا الأمر باسم الدين، تسببوا على امتداد التاريخ في تدمير الدين والإنسان

والمجتمع، وفي الواقع نجم من هذا الكلام أنّ الناس تصوروا أنّ الدين وعدهم بهذا الوعد ولم يستطع تحقيقه والوفاء بوعدده، إذن فوعود الدين لا يمكن أن تتحقق، في حين أنّ الدين من أول الأمر لم يعد بهذه الوعود، إذاً فالدين جاء لتحويل باطن الإنسان إلى جنّة، ولا شك أنّنا إنّما ندخل الجنّة فيما لو كنّا في هذه الدنيا من أهل الجنّة، أمّا متى يؤتي اليوم الذي تتحقق المثل المتعالية في فضاء المجتمع ويصل فيه الناس إلى كمال مطلوبهم، فهو مسألة أخرى لم يعد بها الدين.

المعطي الثقافي للتراث الديني

من هذه المنطلق يجب على المتجدد الديني أن يتعامل مع التراث الديني تعاملاً ثقافياً تماماً، والمقصود من الثقافة هنا ما يتعلق بباطن الناس، فالمتجدد الديني يجب أن ينظر للدين من زاوية أنّ أول وظيفة للدين، إجراء عملية تغيير في باطننا، وبمقدار ما نحقق التغيير في باطننا فإنّ علاقتنا الخارجية، أي العلاقات الاقتصادية،

والسياسية ... ستكون أفضل، بمعنى أنّ الدين لا يتحمل بأي وجه التسييس، والتفسير المسيس للدين، يعني الاعتقاد بأنّ علّة العلل في مشكلات المجتمع أو أكبر مشكلة يعيشها المجتمع تتمثل في النظام السياسي الحاكم على ذلك المجتمع، وكل من يتصور أنّ علّة العلل لجميع مشكلات المجتمع مردّها إلى النظام الحاكم على ذلك المجتمع، فهو مسيس، وهذا التسييس مخالف واقعاً للرؤية الواقعية للدين، فالدين يقول: إنّ أكبر مشكلة يواجهها المجتمع هي المشكلة الثقافية لذلك المجتمع، ولو لم يتم إصلاح الثقافة في المجتمع، فحتى لو تناوبت مئات النظم السياسية على ذلك المجتمع من خلال ثورة أو بدون ثورة، فإنّ المجتمع لا يتغير، لماذا؟ لأنّه لو بقي الوضع الثقافي للناس في ذلك المجتمع كما هو عليه، فإنّ النظام السياسي الجديد سידار من قبل أفراد من ذلك المجتمع وسيكون مثل النظام السابق ويواجه المجتمع المشكلة ذاتها، وفي الواقع أنّ كل ما يقع في عالم السياسة

فهو انعكاس لما هو موجود في عالم الثقافة، وإذا أردنا تبديل وتغيير الوضع السياسي فعلينا تغيير الوضع الثقافي.

قبول التعددية

وثمة عمل آخر ينبغي على المتجدد الديني القيام به فيما يتصل بالتراث الديني وهو أن يتعامل المتجدد والمثقف مع التراث الديني في مجتمعه من موقع عدم كون هذا التراث هو التراث الوحيد المعتبر في العالم، فكل متجدد ديني يرتبط بأي دين ومذهب إذا تصور أنّ تراثه الديني هو التراث المعتبر فقط من بين سائر أنواع التراث في العالم فسوف يعيش الحرمان من بركات تراث الآخر، وهذه النقطة تحتاج إلى توضيح أكثر، وأضرب لذلك مثلاً بسيطاً وعليكم الانصاف في أنّ هذا المثال هل ينطبق على حالنا أم لا؟

عندما تريد شراء خمسة كيلوات من الرز أو كيلو واحد من الجبن، فتذهب إلى بعض الحوانيت وتساءل عن قيمة كيلو الرز أو الجبن، لماذا؟ لئلا تنخدع في شراء الجبن

أو الرز من حانوت معين، وهذا يعني أنك لا تريد أن تنخدع في هذا العالم، لأنّ الإنسان يشعر بضربة روحية في نفسه عندما يتبين له أنّه قد خدع في معاملة، فالشعور بالانخداع يوجه ضربة نفسية قاصمة لكل إنسان، والإنسان الذي يشعر بالانخداع لا يمكن أن يعيش السلامة النفسية بعيداً عن التوتر، وقد يؤدي ذلك إلى تمزق روحيته واصابته بالمرض النفساني ولا أقل أنّه يعيش الاضطراب والانحراف النفساني من هذه الجهة، ومن أجل أن لا ننخدع في معاملة نتوجه إلى عدّة حوانيت ونسأل عن قيمة البضاعة، ولكن لماذا لا تذهب إلى أول حانوت قريب من دارك وتشتري ما تحتاجه من الرز والجبن؟ هل أنّ كل حانوت قريب إلى دارك يبيع أفضل الأجناس وأقلها قيمة؟ كلاً، فالقرب من داري لا يعني أنّ هذا الحانوت أفضل من سائر الحوانيت الموجودة في المحلة، فعندما تريد شراء كيلو من الجبن أو خمسة كيلوات من الرز فإنّك تتعامل بهذه الصورة، فكيف الحال في شراء جميع قابلياتك وجميع طاقتك وما

تملكه في حياتك من أقرب حانوت إلى دارك؟ هل هذه معاملة صحيحة؟ أنا أقول: بما أنني ولدت في أسرة مسلمة سنية فإن أول حانوت في حياتي هو حانوت سني، إذن يجب أن أبقى طيلة حياتي سنياً، وأعتقد أنّ هذا الكلام غير معقول، ولا شك أنّ هذا الأمر يصدق على جميع الأديان والمذاهب، ولا ينبغي الانتقال من هذا الكلام فوراً إلى هذه النتيجة وهي لزوم التخلي عن الإسلام، كلاً، لا أقصد هذا المعنى، لماذا؟ لأنني ربّما أتحرك للسؤال من عدّة حوانيت أخرى وأفهم أنّ الحانوت الأول هو الأفضل، وهذا إنّما يتيسر بعدالرجوع إلى عشرة حوانيت أخرى.

وعلى ضوء ذلك فالمتجدد الديني الذي يرى أنّ جميع الناس لا يستطيعون القيام بهذا العمل، يجب عليه القيام بنفسه بهذا العمل، أي يجب عليه أن يتحرك بخالص النية في طلب الحق وبكمال الصدق والجديّة من موقع البحث والتمحيص في جميع أنواع التراث الموجود في العالم ويستخلص منها ما يتناسب مع مجتمعه.

والآن لو كنتم تعتقدون أنّ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، أي أنّ الإسلام دين فوق الأديان ولا يوجد دين أعلى منه، فمعنى هذا الكلام أنّك تفحصت جميع الأديان وبحثت في جميع المدارس الفكرية وخرجت بهذه النتيجة وهي أنّ الإسلام أفضل دين، وقد قلت أكثر من مرّة أنّ الشخص الذي يقول: إنني أقوى رجل ومستعد أن أتصارع مع أي شخص، فهل تعتقد أنّ ذلك الشخص بطل في المصارعة بمجرد هذا الادعاء، أو تنتظر إجراء مسابقة في المصارعة وترى حال هذا الشخص فربّما أخذ يرتجف خوفاً وقد وضع يده على قلبه، إذا كان الإسلام يعلو ولا يعلى عليه واقعاً ونقبل بهذه القضية واقعاً، فيجب أن نفتح ونستقبل أي مواجهة ثقافية مع الثقافات الأخرى، ولا نخاف من السجال والحوار مع أصحاب التراث الآخر، وبالتالي فالشيء الذي نعرضه على الناس لابدّ أن يملك جميع محاسن وإيجابيات التراثات الدينية الأخرى وفي الوقت ذاته لا يتضمن نقاط ضعفها وقصورها، إذاً فنحن في هذه المواجهة الثقافية يجب أن نسعى إلى عرض

أفكار على الناس تشمل نقاط قوة جميع الأديان وتخلو من نقاط ضعفها وقصورها، وفي هذه الصورة بإمكاننا أن نشترى بضاعتنا من الحانوت القريب من دارنا.

علينا معرفة الناس

النقطة الأخرى، أنّ المتجدد الديني عندما يتعامل مع التراث الديني ويريد عرضه على الناس، يجب أن يلتفت إلى النمط النفساني للناس، وهذه النقطة مهمة جداً، وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نتصور أنه من الممكن استخراج نظام واحد من حقل التعاليم الدينية لعرضه على جميع الناس، بل ينبغي الالتفات إلى أنّ الناس يختلفون فيما بينهم من جهة أنماط الشخصية النفسانية، وهذا الاختلاف في الشخصية يستدعي أن أعرض فكراً دينياً بما يتناسب مع نمط شخصية الطرف الآخر، ويجب على المتجدد الديني استخراج فكر ديني متنوع من التراث بما ينفع الأنماط النفسانية المختلفة للناس، ويوصل رسائل دينية مختلفة حسب أنماط الشخصية المختلفة للناس.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن لا يحرمننا
من نعم ثلاث كبيرة: أي العلم المتزايد
والنيّة الحسنة والعمل الأحسن، ويمنحنا
الهدوء، والبهجة، والأمل، وهي العناصر
الرئيسية لروح الإنسان المنفتحة على
آفاق الحياة في رحلة الإيمان والمعنوية.

المقالة الخامسة عشر

الدين في مشروع العولمة

الدين في مشروع العولمة

س / يعتقد البعض أنّ ظاهرة العولمة، تعني إيجاد وحدة في الرؤى الدينية، فما هو تعريف العولمة في نظركم، وكيف يمكن تعريف الدين، وكيف تقيمون العلاقة بين الدين والعولمة؟ وهل أنّ مشروع العولمة يؤدي إلى وهن الدين أو تقويته وتعزيز مكانته؟

ج / فيما يتصل بعلاقة الدين بالعولمة، فكلامك ناظر طبعاً إلى الحقل العملي والتحقق التاريخي للدين، ويبدو أنّ الأفضل تقديم تعريف للدين من موقع التعريف المصداقي (Ostensive)، والمقصود من الدين في هذه المقابلة، الأديان العالمية الحية، وهي ثلاثة أديان غربية، أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وستة أديان شرقية: الهندوسية، والبوذية،

والتاوية ، والكنفوشية ، ودين شنتوا ،
والديانة الصينية ، والدين الذي يقف
برزخاً بين الشرق الغرب ، هو دين زرادشت ،
وكل واحد من هذه الأديان العشرة يملك
ثلاث وظائف لأتباعه :

١. رؤية توصيفية لعالم الوجود وموقف
الإنسان منه .

٢. وعلى أساس هذه الرؤية الوصفية يملك
الدين توصية في الحياة الخاصة .

٣. إنَّ هذا الوصف وهذا المنهج للحياة
يتجلى في قالب سلسلة من الأعمال الرمزية
وهي التي يطلق عليها العبادات .

وفي الواقع أنَّ جميع هذه الأديان تملك
حسب تقديري هذه الوظائف الثلاث ، ولا يختص
ذلك بالأديان العالمية الحية ، فالأديان
المنقرضة أيضاً تملك هذه الوظائف الثلاث ،
ولو دققتم النظر فإنني في البداية قدمت
للدين تعريفاً مصداقياً ثم بيّنت وظائفه
(Globalization) ، أمّا العولمة فتعني رؤية خاصة
أو نمط خاص من الحياة يمتد ليستوعب
كافة أفراد البشر على الأرض ويشملهم
بمفاهيمه ، فهذا ما نعبر عنه بالرؤية
العالمية أو الكونية ، ومن هذه الجهة

نحن ننظر إلى البعد النظري من هذه الظاهرة، فعندما أقول نمط الحياة فأنا أقصد البعد العملي من هذه الظاهرة. وطبعاً لا شك أنّ كل نمط ومنهج للحياة يرتكز على رؤية كونية، وسؤالكم هو: هل أنّ هذه الظاهرة العالمية تتسبب في تقوية الدين أم في وهنه وتضعيفه؟ أعتقد أنّه لا يمكن الاجابة بشكل حاسم عن هذا السؤال، لأنّه يرتبط برؤيتنا للدين وما هو البعد الديني الذي نوليه أهمية أكبر، وما هو البعد منه الذي نوليه أهمية أقل؟ وأعتقد أنّ بعض أبعاد الدين سوف تهتز وتضعف بسبب هذه الظاهرة، وبعضها الآخر ستقوى وتشتد، وربّما لا تؤثر ظاهرة العولمة على بعض أبعاد الدين الأخرى.

س / ما هي أبعاد الدين في نظركم؟ وما هي الأبعاد التي تشتد أو تضعف في مشروع العولمة؟

ج / أمّا بالنسبة لعدد أبعاد الدين، فهنا رؤى ونظريات متعددة، ولكن بشكل عام فإنّ أكثر الرؤى والنظريات استيعاباً في هذا الباب، نظرية المتكلم وفيلسوف

الدين المعروف «نينيان اسمارت»، فهو يعتقد أنّ لكل دين سبعة أبعاد، وإذا أردنا الاجابة عن سؤالكم بهذه الأبعاد السبعة فسوف ينجلي الغموض والالتباس، وأحد أبعاده البعد العبادي والشعائري للدين، وهو ما أطلق عليه بالجانب الرمزي للدين، مثلاً فيما يتصل بالإسلام، فإنّ الصلاة، الصوم، والحج و...، هذه كلها أعمال عبادية ورمزية للدين، البعد الآخر البعد العقائدي أو الفلسفي للدين، وأحياناً يعبر عنه بالبعد الدوغمائي للدين، وأحياناً أخرى بالبعد الدكترينال، أو البعد العقدي أو الجزمي للدين، وهذا البعد ناظر إلى العقائد الدينية، وناظر إلى اعطاء وصف لعالم الوجود وموقع الإنسان منه كما تقدّم.

البعد الثالث للدين: البعد النقلي والاسطوري للدين، وهو البعد الميثيولوجي للدين، والاسطورة لا تعني هنا الخرافة أو مجرد الكلام المخالف للواقع، بل المقصود الإشارة إلى الشيء الذي يحكي عن حوادث وقعت على امتداد التاريخ أو سوف تقع، ولكنّها في الواقع لا تشير إلى أي واقعة

تاريخية في الماضي أو في المستقبل، بل تهدف إلى بيان حقيقة ما ورائية ببيان خاص، على سبيل المثال: وفقاً للتفسير الكثيرة لمفسري الأديان الإبراهيمية في قصة آدم وحواء أنّ هذه القصة تملك بُعداً ميثولوجياً، أي أنّها تتحدث عن حادثة وكأنّها وقعت في مطاوي التاريخ في فترة من الزمان، ولكنها ليست كذلك، وهكذا الحال في قصة طوفان نوح، فكل هذه الحوادث ليست ناظرة للماضي، مثلاً في دين المسيح، ثمة عودة للمسيح في آخر الزمان، وهو البعد الميثولوجي للمسيحية.

والبعد الرابع للدين، البعد الأخلاقي الحقوقي، فكل دين يتضمن سلسلة من الأحكام الأخلاقية وسلسلة من الأحكام الحقوقية، ويطلب من أتباعه رعاية هذه الأحكام، والمقصود من الأخلاق هنا الحقوق الفردية، والحقوق الاجتماعية والجمعية.

البعد الخامس، البعد التجريبي والعاطفي للدين، وهنا يتركز البحث على التجارب الدينية وعن حالات الشوق والاشتياق التي يعيشها المتدين، وهذا

البعد من الدين يتولى تفسير حالات الوله
والمناجاة والابتهال وحتى الحوادث
الخاصة التي يواجهها الإنسان المتدين في
حياته من قبيل استجابة الدعاء.

إلى هنا استعرضت خمسة أبعاد للدين،
وفي تقديري أنّ هذه الأبعاد الخمسة هي
أبعاد ثقافية غالباً، ولكن الدين يملك
بعدين آخرين أيضاً، وأتصور أنّها أبعاد
حضارية للدين، أحدها البعد المؤسّساتي
للدين، والآخر البعد الاجتماعي للدين،
مثلاً مؤسسة الكنيسة والمسجد والمؤسسات
الخيرية و... والبعد الأخير هو البعد
الماتريالي والمادي للدين من قبيل
أشكال البناء التي يقوم بتشيدها أتباع
دين معين وما يتركونه من آثار فنية
والتي تتجلى بأشكال فيزيائية.

**س / ألا يمكن عد البعد الفني من
جملة الأبعاد الثقافية للدين، مثلاً
الغناء الديني و...؟**

**ج / نعم، ولكنه بمقدار ما يتجسد في
الواقع فإنّه يمثل البعد المادي، مثلاً
نمط العمارة تدرج في البعد الثقافي،
ولكن ما يتركه النحاة مثلاً، فهو البعد**

المادي المتجسد أو المتبلور للدين ويملك جهة ماتريالية ومادية، وبالنسبة لهذه الأبعاد للدين وعلاقتها بمشروع العولمة لا يمكن إصدار حكم واحد، مثلاً بحسب تصوري أنّ البعد الذي يمكن تقويته أكثر من الأبعاد الأخرى هو البعد التجريبي والعاطفي للدين، وأعتقد أنّ هذا البعد للدين، أي التجربة الدينية، يمكن تقويته في جميع مساحات التجربة الدينية من أشدها تجربة إلى أخفها وأهونها، وأيضاً أعتقد أنّ البعد العقائدي والفلسفي للدين يمكن تقويته في هذا الاتجاه، وأرى أنّ ظاهرة العولمة لا تؤثر على البعدين الأخلاقي والحقوقي للدين، أي أنّها تقف موقفاً محايداً، وكذلك في البعد المادي للدين، أمّا الأبعاد الثلاثة، أي البعد الاجتماعي والمؤسّساتي للدين والبعد النقلي الاسطوري للدين، والبعد الشعائري والعبادي للدين، فربّما تواجه الضعف والوهن بشدّة في مشروع العولمة، وصفوة القول إنّهُ على فرض عدم صحة هذه التنبؤات فعلى الأقلّ نقطع بهذه الحقيقة،

وهي: لا يمكن القول إن ظاهرة العولمة تؤثر بشكل واحد على جميع أبعاد الدين. النقطة الأخرى، أننا كلما اقتربنا من الأبعاد المعنوية للدين أو بتعبير آخر كلما اتجهنا من الدين نحو المعنوية، فإننا نتجه إلى البعد الباقي والخالد من الدين، حتى في ظل ظاهرة العولمة «إذا تحققت»، فأعتقد أن هذه الأبعاد المعنوية للدين هي الباقية.

س / ما هو مقصودكم من المعنوية؟

ج / مقصودي من المعنوية، والتي أؤكد عليها كثيراً في محاضراتي وكتاباتي، أنها تمثل جوهر الدين ولبّه، وهي المركز أو البؤرة المركزية للدين التي لا يمكن غض النظر عنها واجتنابها، وجميع الأديان، سواء الأديان العشرة الحية في العالم أو الأديان التاريخية، فإنّها كما أعتقد تدعو لجوهر واحد وتريد أن نتحرك في حقل خاص، وهذا الحقل المشترك للأديان والمذاهب أطلق عليه كلمة «معنوية»، ومن أجل الوصول إلى هذه المعنوية، أتصور أن من الضروري القيام بعمل نظري وعملي جاد في دائرة الدين التقليدي والتاريخي،

سواءً كان ديني أم سائر الأديان الأخرى، فلا بدّ من إجراء عملية جراحية من الجهة النظرية والعملية لنصل إلى لبّ وجوهر الدين، وبعبارة أفضل، لو افترضنا أنّ الدين بمثابة علبة وقد وضع فيها شيء معين، فالغرض من صنع هذه العلبة هي أن نحصل على ذلك الشيء الموجود في باطن العلبة، إذن فالمسألة المهمة لنا التوصل إلى ذلك الشيء في العلبة، وليس أمامنا لتحقيق هذا الغرض سوى كسر هذه العلبة أو شق جانب معين منها، ومثل هذا العمل يجب انجازه فيما يتصل بالدين للوصول إلى المعنوية، تماماً مثل شقّ العلبة للوصول إلى الشيء في داخلها، وإذا أنجزنا هذا العمل فأتصور إننا نستطيع الوصول إلى المعنوية، وهنا استعرض هذه الأعمال بشكل إجمالي:

الأول: أننا، مهما أمكن «ولا أستطيع التفصيل في هذا الأمر» يجب أن نعمل على التقليل من حالة التعبد لدى أتباع الأديان والمذاهب، فالناس العاديين من أتباع الأديان والمذاهب في هذا العصر أو في الماضي، في دائرة الإسلام أو سائر

الأديان والمذاهب الأخرى، يعيشون مقداراً كبيراً جداً من حالة التعبد، وهذه الحالة من التعبد بلغة بسيطة، تتمثل في هذا النمط من الاستدلال (أ = ب) لأن «س» يقول ذلك، فكل استدلال ينحو هذا المنحى فهو تعبد، وما أكثر الأشخاص الذين يرون أنّ هذا النمط من التعبد في الدين لازم ولا يمكن اجتنابه، وأنا بدوري أوافق على أنّ التعبد بشكل عام غير قابل للاجتناّب في الدين، ولكن إذا أردنا الاقتراب من جوهر الدين يجب علينا التقليل من حالة التعبد هذه، وهذا التقليل ربّما لا يصل إلى الصفر، أي لا نستطيع ايصاله إلى الصفر، ولكن على أية حال فإنّ التقليل منه مهما أمكن، ضروري للوصول إلى تلك المعنوية التي أقصدها، وبالتالي تكون الصورة النهائية لهذه الرؤية، هي الصورة التي تحدّث عنها بعض عرفاؤنا، وذلك أننا بدلاً من القول حدّثني فلان عن فلان، نقول: حدّثني قلبي عن ربّي...، أي أنّ قلبي سمع من الله مباشرة، وهذا هو المنهج الذي ينبغي سلوكه لتحقيق هذا الغرض.

س / ألا تعتقدون أنّ الدين بهذه الطريقة ينحاز أكثر نحو العقلانية؟

ج / نعم، فالواقع أننا كلما قللنا من حالة التعبد نزيد من حالة العقلانية، وهو شرط لازم للعقلانية لا أنّه شرط كاف، ومن هذه الجهة علينا مهما أمكن التقليل من حالة التعبد.

س / هل مقصودكم هنا العقلانية الاستدلالية أم العقلانية الشهودية؟

ج / العقلانية هنا لا تتمثل بالعقل الاستدلالي (Reason) فحسب، بل العقل الشهودي أيضاً، يعني (Intellect)، ومقصودي أننا عندما نقلل من حالة التعبد، لا نحصل على العقل الاستدلالي فقط، بل نطلب الوصول إلى العقل الشهودي أيضاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ العقلانية الشهودية تستدعي التخفيف من الاعتماد على القضايا التاريخية، أي ينبغي أن نقلل مهما أمكن من الاستناد للحوادث التاريخية التي يصر أتباع الأديان والمذاهب على وقوعها، لأننا عندما نستند كثيراً للحوادث التاريخية فسوف نواجه مشكلتين: الأولى: أنّ استنادنا للحوادث التاريخية، يعني

الحوادث التي يقول أصحاب الفلسفة النقدية والتحليلية أنها تتضمن احتمالاً معيناً في درجة وقوعها... .

س / في ذات الوقت يمكن النظر لها من زاوية خاصه، أي أنّ المؤرخ والمتدين لا يستطيع أبداً الاحاطة بواقعة تاريخية معينة.

ج / نعم، فلا يوجد قطع أبداً في الحوادث التاريخية، أي أنّ الحادثة التي وقعت في الماضي ولو قبل ثمانية واحدة فإنّها التحقت بالتاريخ، ومن هذه الجهة لا يمكن التحدّث عنها بشكل كامل وقطعي.

س / الرجاء بيان مثال إذا أمكن.

ج / نعم، مثلاً لا يمكن لأي شخص أن يكون مسيحياً إلا أن يعتقد بقصة العشاء الأخير، أو مثلاً يقبل بقصة صلب المسيح بوصفها واقعة تاريخية، أو قصة قيام عيسى المسيح من قبره بعد ثلاثة أيام أو أربعين يوماً بعد صلبه، في حين لا نستطيع القول بضرر قاطع أنّ هذه الحوادث وقعت قطعاً في التاريخ، بمعنى أننا لا نستطيع القطع فيها كما نقطع بأنّ زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة، عندما تؤكدون على

الوقائع التاريخية فكأنكم علّقتم السعادة الأبدية على شماعه الاعتقاد بعدة حوادث تاريخية لا يمكن القطع بوقوعها أبداً، هذه هي المشكله الأولى.

المشكله الثانية: أنّ الحوادث التاريخية المذكورة في تراث الأديان والمذاهب، لم تنقل بواسطة المؤرخين المحايدين والعلمانيين، بل بواسطة أتباع الأديان والمذاهب نفسها، لا أقول إنّ المؤرخ العلماني معصوم، ولكن لا أقل يقف على الحياد، مثلاً لم ينقل لنا مؤرخ غير مسيحي ولحد الآن قصة العشاء الأخير أو قصة شق القمر لنبي الإسلام، وهذا بذاته يشير أننا لا نستطيع أن نقبل بهذه الموارد بدون احتياط، وهذا المنهج في التقليل من الاعتماد على الوقائع التاريخية الخاصة، لازم وضروري للتوصل إلى جوهر الدين والمعنوية.

العمل الثالث: أننا يجب أن نلتفت إلى معرفة أنماط الشخصية للناس، فالإنسان العادي أو إنسان الشارع والسوق يعتقد أنّ الدين جاء لكافة أفراد البشر، ولجميع الأنماط والطرز النفسانية، وأصدر

سلسلة من الأحكام والتعاليم الشمولية، فلو كنا نملك مثل هذه الرؤية فلا يمكن الوصول إلى المعنوية، ولغرض الوصول إلى المعنوية يجب الالتفات إلى أن الدين بمثابة الطب والطبابة وهو طب روحاني، فالطبيب الجسماني لا يستطيع أن يكتب وصفة واحدة ويطبّع منها آلاف النسخ ويوصي مساعده بأن يوزعها على جميع المرضى، والطبيب الحاذق هو من يكتب وصفة خاصة لكل نوع من المرض والمريض بما يتصل بنوع مرضه.

وفارق المعنوية ودين العوام هو أن المعنوية تأخذ بالحسبان نمط الشخصية النفسانية للأفراد، ومعلوم أن شخصية الأفراد متفاوتة ومختلفة جداً، ولا أروم تفصيل الكلام في أنماط الشخصية، ولكن بالإمكان إقتباس تعبير شيق جداً وعميق في الديانة الهندوسية حيث يقسمون الناس إلى أربع طوائف:

الأولى: الإنسان (Contemplative)، يعني الشخص الذي يتحرك من منطلقات ذهنية فقط ويتواصل مع الدين في واقع الحياة من

خلال مناقشة القضايا الدينية والبحث في صدقها وكذبها وحقانيتها وبطلانها.

الثانية: الإنسان (Intuitive) ، أي الشخص الذي تتعمق فيه حالة الاشراق ويشد فيه البعد العاطفي كثيراً وبالتالي يبتعد هؤلاء عن البحث والجدل المدرسي في مسائل الدين.

الثالثة: الأشخاص الذين يسلكون طريق المحبة.

الرابعة: الأشخاص الذين يسلكون طريق الخدمة لأبناء نوعهم ، وعليه فلا بد من تشخيص روحية الطرف المقابل الذي يراد منه أن يتحرك في مسلك ديني «وهو طريق الله فرضاً» من أي نمط من أنماط الشخصية هذه ، ومن ثمة نعرض توصيات مختلفة بما يرتبط بنمط شخصيته.

الرابع: يجب علينا القبول بأن الدين، في ذات الوقت الذي يؤكد على الحياة بعد الموت، يحتاج أيضاً إلى اختبار تعاليمه وأحكامه في مجال تحصيل الحياة الطيبة في هذا العالم والتقليل من الألم والمعاناة في الدنيا، ولا شك أنه لا يوجد دين لا يعتقد بالحياة بعد الموت، سواءً

على شكل تناسخ أو معاد و... ولكن من غير الصحيح القول بأن الدين بما أنه يؤكد على الحياة بعد الموت، إذن لا ينبغي اختبار أي حكم من أحكامه.

س / إذن أنتم تعتقدون أنّ المعنوية تتوفر فيها هاتين الجهتين، فمن جهة تتعلق بالأمور الدنيوية، أي تلامس الأوضاع الفردية والاجتماعية للإنسان وفي قالب علماني، والأخرى جهة ما وراء الدنيا؟

ج / نعم، صحيح تماماً.

س / من الجهة الأولى، يعني من جهة الاهتمام بالأمور المعنوية، كيف هي علاقة المعنوية بالأخلاق؟

ج / إذا أردنا النظر إلى الأبعاد الدنيوية للدين، أي الجهة العلمانية للدين، فإنّ هذه الجهة ترتبط تماماً بالأخلاق، وهذه الجهة من الدين تطلب منا أن نقبل القيم الأخلاقية التي توفر لنا البهجة، والهدوء، والأمل في هذه الحياة الدنياء، أي تقترن بنوع من الرضا الباطني في هذه المجالات الثلاثة: الهدوء، البهجة، والأمل.

العمل الخامس: الذي ينبغي علينا القيام به، حذف وإزاحة الاسطورة من الدين، وليس المقصود هنا إلغاء الأمور المجعولة، بل العمل على حمل القضايا الواردة في النصوص الدينية، التي لا يمكن حملها على المعنى الحقيقي، على المعنى المجازي، الاستعاري، والتمثيلي، والتشبيهي، والكنائية، والرمز، ينبغي أن نقوم بصدق وجدية بالحفر في النصوص لاستخراج ما تستبطن من المعاني الحقيقية ونصل إلى رسالتها الأصلية، لا أن نفرض معاني مجعولة عليها.

س / هل مقصودكم هو ما قام به رودولف بولتمان، أي تجاوز ظاهر الاسطورة للوصول إلى معنى أسمى؟

ج / نعم، فنحن في الواقع مدينين له من هذه الجهة، فعملية إزاحة الاسطورة يجب أن تجرى بالمعنى الدقيق للكلمة.

السادس: ينبغي تطهير كل ما علق بالدين من الأمور المحلية والتاريخية المتعلقة بلغة وثقافة وذهنية الناس في ذلك العصر الذي ظهر فيه الدين لأول مرة، ولا شك أن جميع الأديان العشرة المذكورة آنفاً ظهرت

فيما قبل عصر الحداثة، وفي مقام البيان فإنّ مؤسسي هذه الأديان والمذاهب كانوا يعيشون مضيقّة لغوية وذهنية، بمعنى أنّهم يجب أن يأخذوا بالحسبان ذهنية المخاطبين ولغتهم، وذهنية هؤلاء المخاطبين مندمجة ومتأثرة بثقافة ومعارف ذلك الزمان، ويجب علينا تشذيب وتهذيب الدين من هذه الثقافة والمعارف التاريخية كيما نصل للمعنوية.

العمل السابع: الذي ينبغي علينا القيام به، تطهير الدين من الرواسب المتعلقة بالوضع الجغرافي، كالمنطقة التي ظهر فيها ذلك الدين، ولا شك أنّ كل دين ظهر في منطقة جغرافية خاصة، غاية الأمر أنّ هذه المنطقة الجغرافية تستدعي وتفرض لوازمًا معينة، مثلاً الجزيرة العربية لها وضع خاص في منطقة الاستواء، والسماء هناك صافية وبالتالي يمكن رؤية غروب الشمس وطلوعها بالعين العادية، وهذا يعني إمكانية تعيين اليوم الأول للشهر، بحيث إنّ الإنسان البدوي البسيط يمكنه تشخيص ذلك، ولكن لنفترض أنّ الإسلام ظهر في البلدان الاسكندنافية، ففي هذه

الصورة لا يأمر بالصلاة عند زوال الشمس، وعند طلوع الفجر و...، هذه الأحكام إنما يكون لها معنى في ذلك الجو فقط، وقس على هذا، مثلاً لو أنّ الإسلام ظهر في بلد كبريطانيا فلا يستطيع أن يعد الناس بجنة تجري من تحتها الأنهار دائماً، فالبريطانيون يقولون: إنّ الجنة التي تعدني بها نحن نعيشها في هذه الدنيا، وهذا الكلام لا يعني أننا نشيع اللامبالاة، بل من أجل أن نتمكن من اصطياد جوهر الدين الكامن وراء هذه الظواهر، يجب علينا إزاحتها لنرى ماذا يختفي وراءها، ماذا يختبئ خلف الوعد بـ «الجنة التي تجري من تحتها الأنهار» من خطاب ورسالة لنا؟ فهذا الماء الجاري من شأنه أن يرتبط تماماً بالمنطقة الجغرافية التي ظهر فيها الإسلام.

العمل الثامن: الذي ينبغي علينا القيام به، أن نتحرك مهما أمكن على صعيد استيحاء الدروس من رموز الدين وشخصياته الأولى، لا أن نتحرك على مستوى إيجاد هالة من التقديس والأسطورة لتلك الشخصية، أو (Cult)، وبدلاً من التدقيق في

كلمات مؤسسي الدين المذهب، نقوم بإيجاد هالة من القداسة حول تلك الشخصية، وبذلك نبتعد عن المعنوية، إنّ المعنوية إنّما يحصل عليها الإنسان فيما لو التفت إلى أنّ كل ظاهرة ومنها مؤسسو الأديان من شأنها أن تمنحنا درساً في الحياة، فمؤسس الدين بالنسبة لي بمثابة لوحة لعلامات المرور وفيها سهم يشير للطريق، وأنا بدوري كالسائق، فإذا أراد السائق أن يقصر نظره على تلك اللوحة، ولا يلتفت إلى السهم الذي يشير إلى الطريق فربّما يصطدم بهذه اللوحة ويتلف نفسه، ونحن أيضاً ينبغي علينا النظر إلى هذه الشخصيات المرموقة بوصفهم السهم الذي يشير للطريق أو أعلام الهدى، التي تبين لنا الطريق نحو السلامة في الروح، والاستقامة في الحياة والخلص من التوتر والقلق.

والآن إذا أنجزنا هذه الأعمال الثمانية فإننا نستطيع الوصول إلى الجوهر الأصلي للدين الذي يقبع وراء كل هذه التنوع والتعدد في الأديان والمذاهب، وإذا كان مرادنا من الدين هو المعنوية، فأعتقد

أنّ ظاهرة العولمة لا تلحق أي ضرر بالدين، ولكن إذا قنعنا بأقل من المعنوية، فحينئذ نسقط في ركام القشور وزحمة الظواهر، وأعتقد أنّ العولمة والوفاق العالمي لا ينفع مثل هذا الدين شيئاً.

س / هل تعتقدون أنّ الطريق السلبي، أي القيام بالأعمال الثمانية المذكورة فقط يوصلنا إلى المعنوية، أو ثمة طرق إيجابية للمعنوية أيضاً وتشترك فيها جميع الأديان؟

ج / كلاً، أعتقد بأنّ هذه المعنوية تتوفر على عنصر ما بعد الطبيعة، وهو الجانب الفلسفي منها، وعناصر معرفة الإنسان والقيم الأخلاقية، وبعبارة أخرى أنّها تملك عناصر الوجود، ومعرفة الإنسان، ومعرفة الوظيفة، وأول عنصر لهذه المعنوية هو أنّ عالم الوجود لا ينحصر بعالم الطبيعة بل هناك عالم أو عوالم وراء عالم الطبيعة، والنقطة الأخرى أنّ جميع عالم الوجود تحكمه قوّة أو موجود أو جوهر، مهما كان التعبير عنه، يملك علماً مطلقاً، وقدرة لا محدودة وهو خير

مطلق، العنصر الثالث: أنّ عالم الوجود يملك هدفاً وغاية، ويملك نظاماً أخلاقياً، يعني أنّ موقف عالم الوجود ليس حيادياً فيما لو صدر منك كذب أو صدق، فإنّ هذا العالم يدرك أولاً هذا الكذب أو الصدق، وثانياً: تصدر منه ردّ فعل معينة تجاه هذا الحدث، سواءً في هذا العالم أو في ذلك العالم، وتختلف جزئيات وتفصيل ردّة الفعل هذه في الأديان المختلفة.

أمّا النظام الأخلاقي في العالم فيعني أنّ هذا العالم يدرك القيم الأخلاقية وأيضاً يتخذ منها موقفاً مناسباً.

والعنصر الأول في معرفة الإنسان أنّ معنوية الإنسان تهيمن تماماً على مصيره، وأنّ الإنسان لا يجد في طريقه إلا نتيجة ما صنعه بيده، فجميع الحسنات والسيئات تتعلق بالإنسان نفسه، وعلى حدّ تعبير القرآن: **(لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...)** (١)، وأيضاً فالمعنوية تقرر أنّ الإنسان متحد في أعماق مساحات وجوده مع جميع عالم الوجود.

١- سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

والنقطة الثالثة: أن الإنسان من جهة علم الأنسنة، يملك قدرة أكثر مما يتصور، والرسالة الأصلية لجميع الأديان والمذاهب أنك تملك قدرة أكثر مما تتصور، ومن هذه الجهة فإن جميع التصورات عن قدرتي أقل بكثير من طاقاتي وقدراتي التي أملكها واقعاً.

النقطة الرابعة: في معرفة الإنسان المعنوية هي أن جميع أفراد البشر لا يطلبون التغيير الباطني بذات النسبة، وطبعاً لا يصلون إلى مرتبة واحدة، ولكن في ذات الوقت فإن الطريق مفتوح لجميع الأفراد بمقدار ما يريدون، وعلى هذا الأساس لا أحد يصل إلى النهاية، ولكن لا أحد محروم من البداية.

وأما من جهة معرفة الوظيفة، فالمعنوية تتضمن ثلاثة عناصر أيضاً، فالمعنوية تدعونا أولاً: للعدالة، وثانياً: للاحسان، وثالثاً، للمحبة، أي تقول: إن أول وظيفة لك أن تتحرك في مجال التعامل مع الآخرين بالعدالة ولا تسحق أي حق للآخرين، الثانية: أن تتواصل مع الآخرين من مواقع الاحسان، بمعنى أن تتنازل عن حقك وتمنحه

للأشخاص الآخرين، والثالثة: أن تحب الآخرين، العدالة والاحسان يمثلان البعد الخارجي لهذه الوظيفة، والمحبة تمثل البعد الباطني لها، وبشكل إجمالي، إنَّ أبعاد المعنوية في بعدها الإيجابي هي هذه الأمور، وفي الواقع إذا قمنا بهذا العمل بالنسبة لأي دين تاريخي، عندها نصل إلى المعنوية المشتركة، والعولمة بهذا المعنى لا تزاحم هذه المعنوية ولا تثير أمامها مشكلة، ولكن يختلف الحال في الأديان التاريخية من جهة الشدة والضعف، وربما تظهر بعض المشاكل في حقول مختلفة من هذه الظاهرة.

س / هل أن العناصر الرئيسية للأديان متساوية في جميع الأديان؟ مثلاً هل أن مفهوم حرية الوجدان في المسيحية الحديثة تقع بديلاً عن الأديان الأخرى؟ يعني هل بإمكاننا، مع غض النظر عن المعنوية، العثور على عناصر في الدين التاريخي، يمكن على أساسها أن يكون ذلك الدين عالمياً؟

ج / إذا كان المقصود من الدين جوهر الدين ولُّبابه، فأعتقد أن حرية الوجدان

في تاريخ المسيحية، وبعد سجلات كثيرة، أضحت فكرة مقبولة، ويمكن العثور على نظائرها وبدائلها في الأديان الأخرى، وأعتقد أنّ حرية الوجدان عنصر مشترك في جميع الميول الدينية، ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار الدين التاريخي فمن هذه الجهة لا يمكن العثور على بديل لها، وهنا يختلف ميزان وحدود مفهوم حرية الوجدان في الأديان التاريخية، فالدين الذي يقبل في تعاليمه هذا المفهوم أكثر هو دين بوذا، وبعد دين بوذا، يأتي دين دائو، وبعده الأديان الهندوسية، وفي الأديان الغربية، التي تأتي في مرحلة لاحقة، فالمسيحية تتضمن مفهوم المداراة وحرية الوجدان أكثر من غيرها، وبعد ذلك يأتي الإسلام، وفي الأخير اليهودية، وفي الواقع أنّه كلما اتجهنا من الأديان ذات الشريعة الخفيفة نحو الأديان ذات الشريعة الثقيلة، أي نتحرك من الأديان التي تملك فقهاً ضعيفاً ونحيفاً، باتجاه الأديان التي تملك فقهاً متضخماً ومتورماً، فإنّ مقدار التسامح وقبول حرية الوجدان ستكون أقل، فمن هذه الجهة فاليهود

والإسلام من بين الأديان العالمية العشرة أقل من سائر الأديان تسامحاً ومداراة، ولكن أعود للتأكيد على أنّ المقصود التحقق التاريخي للأديان، وأمّا لو نظرنا إلى المعنوية التي هي جوهر وعصارة جميع الأديان، فإن جميع الأديان تقع في أفق واحد من جهة التسامح وحرية الوجدان.

س / ما هي الاتجاهات الموجودة في فلسفة الدين في العصر الحديث؟ وما هي العناصر، التي تتسبب في تقوية أو وهن حركة الإنسان في طريق الرشd والتعالى والأخلاق وتقارب الناس فيما بينهم؟

ج / لا يمكن إيجاد تقسيم في اتجاهات فلسفة الدين في العصر الراهن لأوّل وآخر مرّة، وأحسب أنّ أفضل تقسيم هو ما طرحه «بول ريكور» والذي قمت بترجمته إلى اللغة الفارسية، ولكنني أنظر من زاوية أخرى، فالاتجاهات المختلفة في فلسفة الدين، فيما تقصدونه، لا تختلف فيما بينها، فالرؤى المختلفة للدين بعضها يقبل الدفاع أكثر وبعضها الآخر أقل، وبعضها تقرّب أفراد البشر فيما بينهم وبعضها تبعدهم، مثلاً يعتبر دين بوذا

أكثر الأديان العالمية مداراة وتسامحاً، ولكن في ذات الوقت يمكن استخلاص تفسير ورؤية من هذا الدين تدعم جانب العنف وعدم التسامح، ومن جهة أخرى فإن اليهودية أقل الأديان العالمية تسامحاً، ولكن قد نستوحي منها تفسيراً مرناً كتفسير «مارتين بوبر»، للعهد القديم، حيث استخلص منه رؤية تعتبر أكثر الرؤى مداراة وتسامحاً في القرن العشرين، وفي نظري الرؤية هي المهمة، ومن بين الرؤى والقراءات توجد ثلاث رؤى وقراءات رئيسية يمكن أن ترتبط بأي دين، والاختلاف فيما بينها يرتبط بنوع الرؤية التي نملكها عن ذلك الدين، وهذه الرؤى أو القراءات عرفانية ومن شأنها أن تقرب أفراد البشر فيما بينهم، وهي شمولية وموحدة، هنا ندخل باب الإلهيات العرفانية التي تملك أكبر قدر من التسامح والتساهل وعدم العنف، فحتى لو استخلصنا إلهيات عرفانية من الدين اليهودي، وقمنا بتفسير الدين تفسيراً أخلاقياً، بمعنى أن عقائدهم اللاهوتية تكون أخلاقية، فإن المداراة من هذه الجهة بالنسبة للإلهيات

العرفانية ستكون أقل، ولكن إذا استخلصنا من الدين تفسيراً فقهياً، فإنّ المداراة ستصل إلى حدّها الأدنى، وهكذا نواجه إلهيات مختلفة واتجاهات مختلفة للدين، تختلف فيما بينها من جهة مقدار التقريب والتوحد بين أفراد البشر، ومقدار سريان العاطفة والمحبة بين الأفراد وخلق حالات التساهل والتسامح فيما بينهم.

س / إذن هل تعتقدون بوجود تفاوت بين الفلسفة وعلم الكلام في حقل الإلهيات؟

ج / نعم، هناك تفاوت بين فلسفة الدين وعلم الكلام من جهة الموضوع والمنهج والهدف، وحتى لو قلنا بأنّ التمايز في العلوم من جهة أحد هذه الموارد، فإنّ المتكلم في ذات الوقت الذي يسعى لإقامة الدليل الفلسفي وينطلق في إثبات العقائد من موقع البرهان والدليل، ولكنه مرتبط نفسياً بدين معين ومذهب خاص، بمعنى أنّه إمّا أن يعلم من بداية الأمر ماذا يريد إثباته أو يعتمد في نهاية المطاف على النصوص المقدسة في

تعزير آرائه، فهذا المفكر هو متكلم وليس فيلسوفاً.

س / هل أنّ الاشتراك في الهدف بين الفيلسوف والمتكلم، يعني أنّ كل واحد منهما يريد الوصول إلى الحقيقة وإن اختلفا من حيث المنهج، يستدعي القول أنّهما من سنخ واحد؟

ج / كلاً، فإنّ هدف المتكلم - كما أتصور - الدفاع عن القضايا والمعتقدات الدينية والمذهبية، أمّا هدف الفيلسوف هو الكشف عن الحقيقة، وربّما يصلان إلى نتيجة واحدة، ولكنهما في بداية الأمر يتحركان باتجاهين مختلفين.

س / نعود إلى أصل الموضوع، فأياً من هذه الاتجاهات في الإلهيات أو فلسفة الدين، تشعرون أنّه أقرب إليكم من غيرها؟

ج / أشعر دوماً بأنني متأرجح بين اتجاهين ولم أستطع اختيار أحدهما، فمن جهة المنهج كنت منذ بدايات مرحلة الشباب أميل لفلسفة التحليلية البريطانية، حتى وصل الأمر أن قلت إنّ المنهج الوحيد المسموح به في الفلسفة

هو منهج الفلسفة التحليلية، أمّا من جهة المحتوى فإنني أميل دوماً نحو الفلسفة الوجودية، فالفلاسفة التحليليون الانجلوساكسونيون، أي بريطانيا، أمريكا الشمالية، كندا، وتقريباً استراليا، يملكون منهج فلسفي راق، ويتحركون دوماً في عملهم الفلسفي لإنجاز أمرين: أحدهما: إيضاح المدعى، والآخر، تقوية الدليل، أمّا الأول فإنهم يبيّنون مدعاهم بأوضح صورة فيما يريدون قوله وفيما يدعون، وبعد ذلك يستخدمون لإثبات هذا المدعى أقوى الأدلة، وهذه الدقة في المنهج لا توجد في أي مدرسة فلسفية أخرى، أي أنني أبيّن جميع مفردات مدعائي، واتحرك لإثبات هذا المدعى على صعيد تقوية الدليل، ولم استطع في أي وقت أن أتجاوز هذا المنهج بل كنت أميل إليه دوماً، ولكن الفلاسفة التحليليين لم يتوجهوا بهذا المنهج نحو مسائل الفلسفة الوجودية، مثلاً لم يتحدّثوا بهذا المنهج عن حالات الأمل والغربة وسائر المسائل الوجودية الأخرى، بل استخدموا هذا المنهج غالباً في معرفة العالم أكثر من معرفة النفس، ويميلون

لمعرفة الوجود أكثر من معرفة الإنسان،
وبالنسبة لي فإنني أتفاعل مع مسائل من
قبيل الأمل، اليأس، القلق، السكينة،
الفرح، الحزن، الوحدة، والسأم، ومن هذه
الجهة لابد في هذه المسائل من الرجوع
إلى الفلاسفة الوجوديين، المتألهين منهم
والملحدين، ولهذا السبب أشعر بارتباط
قلبي مع الفلاسفة الوجوديين المتألهين
منهم كي ير كجورد، وجابريل مارسل،
وياسبرس، وكذلك الفلاسفة الملحدين مثل
نيتشه، وأتقبل محتوى بحوثهم لا منهجهم
الفلسفي، ولكنني أتفق مع منهج الفلاسفة
التحليليين، لا مع محتوى بحوثهم.

**س / هل أنّ هذين الحقلين متنافيان؟
وكيف يمكن الجمع بينهما؟**

ج / أشعر بارتباط وعلاقة وثيقة
بالفيلسوف البريطاني جارلز دومبار براد
وهو غير معروف في إيران، لأنّه أراد
الجمع بينهما، هذا الفيلسوف في نظري
أراد أن يبحث المسائل الوجودية من خلال
المنهج التحليلي، وطبعاً فإنّ استخدام
المنهج التحليلي لغرض التوغل في باطن
الإنسان مشكوك في نجاحه، ومن هذه الجهة

فأنا متأرجح بينهما، وأشعر فيما يتصل
بفلسفة الدين أنني أقرب من فلاسفة
الدين أكثر، ولكنني لا أستطيع اختيار
أحدهما بشكل حاسم، ولكن دومبار براد لم
يكن فيلسوفاً بالمعنى الأخص للكلمة وأنا
أرتبط معه من جهة فلسفية فقط، ولا أعرف
من بين فلاسفة الدين أفضل من مرال دو
وستفال، الذي تحرك بالمنهج التحليلي
نحو المسائل الوجودية، ومن هذه الجهة
أقبل بآرائه، والهاجس الأساس الذي أعيشه
يتمثل في الجمع بين العقلانية
والمعنوية، وفي تقديري أنّ الحضارات
العالمية الكبيرة إمّا أنّها ضحت
بالعقلانية لصالح المعنوية، أو ضحت
بالمعنوية لصالح العقلانية، ولو استطاع
البشر الجمع بين العقلانية والمعنوية
فأعتقد أنّ الكثير من المشكلات التي
تواجهها الحضارة الغربية الحالية، أو
المشكلات التي كانت موجودة في حضارة
الصين أو الهند في الماضي ستنحل وتزول،
ففي حضارة الهند القديمة كان الاهتمام
الشديد والعميق بالمعنوية، ولكن
العقلانية لم تكن متوفرة، وفي الحضارة

الغربية الحديثة نرى عكس الحالة، أي أنّ العقلانية مترسخة وعميقة ولكنها على حساب المعنوية، مثلاً يقوم الأبناء بوضع آباءهم وأمهاتهم في دار العجزة ويعيش هؤلاء الآباء والأمهات في تلك الدور بحالة روحية صعبة جداً، وهذا مثال ملموس بسيط جداً على الفراغ المعنوي للأبناء، وكذلك تشير إلى الفراغ المعنوي للأب أو الأم، فبمجرد أن ينته به المطاف إلى دور العجزة فإنّ حياته ستنتهي بفترة وجيزة، في حين أنّهم لو أرسلوا أحد العرفاء لدار العجزة، فلا يختلف حاله عن أي مكان آخر، وتوجد مظاهر مؤسفة من الفراغ الباطني والجفاف الروحي في الإنسان الغربي أكثر من ذلك، فلو أستطعنا احترام العقلانية بشكل كامل، بمعنى أننا مستعدون لعرض آرائنا على مقتضيات البرهان والدليل وفي مواجهة الواقع أو مواجهة الطرف المخالف، ونقبل بعد ذلك كل رأي يكون دليله أقوى، وعندما نجد ضعفاً في كلامنا ورأينا فإننا نتركه بشكل صريح وسريع، ومن جهة أخرى إذا استطعنا أن نحترم الرؤية المعنوية للعالم

والحياة، واستطعنا الدفاع عنها دفاعاً عقلانياً، ففي هذه الصورة سيتمّ تعزيز وشائج الانسجام بين هذين الأمرين.

س / على هذا الأساس هل تعتقدون أنّ الجمع بين العقلانية والمعنوية من شأنه أن يفرز رؤية كونية معنوية معقولة؟

ج / أعتقد أنّ هذا صحيح تماماً، ولتحقيق هذا الغرض يجب أن يجتمع الأشخاص الذين يعيشون التدين وكذلك الأشخاص الذين يعيشون العقلانية، ويقوموا بانتاج أفكار تلامس العمق الإنسان وتثير فيه عناصر الوجدان بقدر ما تفعل فيه أدوات العقل، وهذا هو الحيار الوحيد لحيوية الانطلاق في آفاق الحياة، إنّ العقلانية الغربية ليست عقلانية شمولية وعالمية، فأحياناً تعيش الازدواجية وتكيل بمكيالين.

س / هل يعني أننا من أجل اعادة انتاج رؤية كونية نحتاج إلى عقلانية؟ وعلى ضوء ذلك هل أنّ العقلانية الاقتصادية المحضة، والتي تعني تسلط طرف معين على الطرف الآخر، بإمكانها أن تكون طريقاً للحل؟

ج / ذكرتُم مثلاً جيداً، فأنا أقرأ في الاقتصاد كتابات شومار في كتاب «صغير وجميل» أو في كتاب «مرشد القدمات»، وأرى عالماً اقتصادياً من الطراز الأول يقول: نحن لا نستطيع أن نتحرك بنجاح في الاقتصاد إلا من خلال العقلانية الحاكمة على الاقتصاد الحالي أو المقترنة بالمعنوية، وفي هذا الكتاب «صغير وجميل» وفي عنوان فرعي فيه «الاقتصاد بالأبعاد الإنسانية» نرى أنه يقصر همه للحيلولة دون اختزال العقلانية في أمر الاقتصاد، ولكن في ذات الوقت ينبغي الالتفات إلى أن الاقتصاد يملك بعد إنسانياً أيضاً، وهذا الاقتصاد نريده من أجل الإنسان المستهلك وكذلك الإنسان المنتج والموزع، وعلى هذا الأساس يجب الأخذ بنظر الاعتبار شاكلة الإنسان، ومن جهة المعنوية ما هي آماله وتمنياته التي تتوغل في محتواه الإنساني في خصائصه الذاتية، وهذا هو مقصودي في الواقع، يعني الجمع بين المعنوية والعقلانية.

س / سماحة الاستاذ حبذا لو حدثتمونا عن تأليفاتكم الآن وبالمستقبل.

ج / الكتاب الذي انتهيت منه هو كتاب «الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية» وهو حصيلة دروس ألقيتها في معهد تربية المدرس في كلية الإلهيات بجامعة طهران، وفي هذا الكتاب تحدثت عن ثلاثة مواضيع، الأول: هل أنّ الأخلاق الدينية ممكنة أم لا؟ والثاني: هل أنّ الأخلاق الدينية مطلوبة أم لا؟ والثالث: ما هي نقاط الضعف في الأخلاق الدينية بالمقارنة مع العلمانية وبالعكس؟

وأما رأيي في هذا الموضوع فلا يندرج في أي مجموعة منها، لأنني أولاً: إنسان، وثانياً: أطلب الحقيقة، وبما أنني كذلك فلا أتصور أنّ الحركة ستنتهي في آخر المطاف، وبما أنني إنسان، فليس فقط أرى نفسي أحتمل الخطأ، بل واجب الخطأ، فالإنسان إذا كان إنساناً فيجب أن يخطيء.

المقالة السادسة عشر

الإيمان، الأخلاق، الشريعة

الإيمان، الأخلاق، الشريعة

الموضوع المطلوب مئي الحديث عنه في هذه الجلسة تحت عنوان «الإيمان، الأخلاق، والشريعة» ولا أقصد أن يكون البحث داخل الدين، أي من داخل الدين، ولا أقصد الاستناد للآيات والروايات، ولكن في مقام الجواب عن إشكالات المنتقدين، الذين يملكون رؤية خارج دينية، أرى نفسي مجبراً للاستشهاد قليلاً بالروايات، وإلا فإنّ البحث في مثل هذه المجالس أجدر أن يكون بحثاً عقلياً.

إنّ محتوى أحكام وتعاليم الدين يمكن تقسيمها بأشكال مختلفة، كما ورد في الأديان المختلفة كالإسلام، والمسيحية، والزرادشتية، والكنفوشية... في الكتب الدينية كمجموعة من تعاليم الدين، يمكن تقسيمها بصور عديدة، وهنا استعرض من

بين هذه التقسيمات ما يرتبط ببحثنا الحالي.

تقسم الأحكام والتعاليم الدينية

إنّ مجموعة التعاليم الدينية تنقسم إلى ثلاثة أقسام الرئيسية:

١. التعاليم الناظرة للواقع.

ثمة تعاليم دينية ناظرة للواقع الخارجي وتتحدّث عن الشيء الموجود وغير الموجود، وكيف توجد أشياء معينة وكيف لا توجد، وما هي الأشياء التي ترتبط برابطة معينة، ومجموعة هذه الأقسام الستة تمثّل قضايا ناظرة لعالم الوجود والواقع، وقسم من تعاليم الدين يبيّن سلسلة من الأمور الواقعية تبدأ من وجود الله إلى وجود سلسلة من الوقائع التاريخية.

٢. الأحكام الأخلاقية

القسم الثاني، الأحكام الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية لدين معين، وهي تقع في قوالب قضايا من قبيل: أنّ العمل الفلاني حسن أو سيء، صحيح أو غير صحيح،

ينبغي عمله أو لا ينبغي، فضيلة أو رذيلة، فمثل هذه الأحكام الأخلاقية تبين مذهباً خاصاً، وهي مشتركة في غالبية الأديان، وعادة ناظرة لتنظيم العلاقة في أربعة موارد: أ) علاقة الإنسان مع الله، ب) الإنسان مع نفسه، ج) الإنسان مع الطبيعة، د) الإنسان مع الآخرين، وهذه المجموعة من التعاليم تمثل أهم تعاليم دين من الأديان.

٣. الأحكام العبادية

القسم الثالث تعاليم العبادات، والعبادات في الواقع سلسلة من الأعمال لا نعلم لماذا يجب أن تؤدي بتلك الصورة، وبالتالي نحن مجبورون في أي دين العمل بتلك الصورة الخاصة من العبادة، وهذا هو الفرق الأساس بين عبادات الدين وأخلاق الدين، فالأمور الأخلاقية في الدين قابلة للفهم والتبرير «مثلاً لماذا ينبغي الصدق ولا ينبغي الكذب» أمّا العبادات فلا تقبل التبرير «مثلاً لماذا يجب إقامة صلاة الصبح ركعتين و...»، وأساساً فإنّ هذه الأمور غير قابلة للتبرير في قوى الإنسان

الإدراكية، والعبادات في الإسلام عبارة عن: الصلاة، الصيام، الحج، الوضوء والأحكام التعبدية أخرى، وأحياناً يقال إن هذه الأحكام ترسم العلاقة بين الإنسان والله، وهذا الكلام قد يكون غير دقيق، ولكنه قد لا يكون جزافاً.

س / ما هي حصيلة تبديل الدين إلى معنوية؟

ج / إن مجموعة ما ورد في النصوص الدينية يمكن تقسيمه إلى: التعاليم الناظرة للواقع، والتعاليم الناظرة للقيم، وهذه التعاليم الأخيرة تقسم إلى «أمور أخلاقية، وأمور تعبدية» والإنسان في البداية ومع قبوله النظري بتلك التعاليم والأحكام، التي تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة المذكورة، يكون متديناً، بمعنى أنك عندما تقبل التعاليم الناظرة للواقع، وتلتزم بتلك الطائفتين من التعاليم الأخرى تكون متديناً، ولكن الواقع أن التدين ليس غاية وهدفاً، وما هو الهدف للإنسان يتمثل في المعنوية، والمعنوية خطوة أعلى من التدين، فنحن نتدين لكي نكون معنويين من هذا الطريق،

وهذه المرحلة أعمق من التدين وأكثر فاعلية، وطبعاً هذا الكلام لا يعني التخلي عن الدين، بل بمعنى أنّ الدين يكون مقدمة للوصول إلى شيء آخر يسمى المعنوية.

ولكن ما هو الطريق الذي نسلكه من الدين إلى المعنوية؟ فنحن عندما نكون متدينين فإنّ كل شيء نستلمه من خارج ذواتنا، وفي الواقع أن مؤسس ذلك الدين هو الذي يصدر سلسلة من التعاليم والأحكام ويجب على المتدين استلامها والتحرك في مقام العمل على مستوى امتثالها، وهكذا نرى أن كل شيء في هذه الحالة يصدر من منبع خارجي، ولو سألك أحدهم: لماذا تلتزم بهذا الدين؟ فسوف تجيب: لأنّ الله تعالى أمر بذلك في القرآن، أو مثلاً إذا كنت شيعياً تقول: لأنّ المعصومين الأربعة عشر قالوا ذلك، فمادمت متديناً فأنت تصغي للأوامر الصادرة من قوى خارجة عن ذاتك، ومن هذه الجهة فإنّ صدق هذه القضايا واعتبارها وحقانيتها للمتدين ترتبط بسلطة وهيمنة عامل خارجي، من قبيل الطفل الذي يقول:

إِنَّ أَبِي أَمَرَنِي بِذَلِكَ أَوْ أُمِّي قَالَتْ ذَلِكَ، فالمتدين ينسب كل شيء إلى الله أو إلى مؤسس الدين، والمعنوية تتحقق فيما لو اتخذت جميع هذه الأحكام والتعاليم الدينية جهة باطنية، بمعنى أنني أدرك صدقها وحقانيتها بذاتي، أي أَنَّ الشيء الذي كنت أنسبه إلى قوّة خارج ذاتي أنسبها الآن إلى قوّة داخل ذاتي، ولن يقرع سمعي أي نداء يصدر من السماء، والمعنوية حالة باطنية للدين، والذي هو بذاته ظاهرة خارجية، وأحياناً نعبر عن ذلك بالاستبطن أو الباطنية.

والتعبير ليس مهماً، المهم هو هذا النقطة، يقول القرآن: (وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا) (١)، المقلد على أية حال أعمى، والشخص الذي يريد التخلص من العمى يجب أن يجعل ما كان يلقي إليه من الخارج من قضايا وأحكام علمية وتربوية، باطنية، وقد سمعنا أَنَّ الله يقول: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٢)،

١- سورة الإسراء، الآية ٧٢.

٢- سورة الحديد، الآية ٣.

ولكن يجب أن نجد في ذواتنا هذا المعنى لمقولة أن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، يقول تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (١)، والمتدين يقول: إن الله تعالى قال ذلك في القرآن، أمّا أهل المعنوية فيقولون: إنني أجد في نفسي أن أي ذرة سيئة لا تضيع، وأي ذرة حسنة لا تضيع أيضاً، ويقول تعالى: (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ... (٢)، وأهل المعنى يقولون نحن حالياً فرادى ونحن لوحدنا، ولا أحد معنا، ومن هذه الجهة فإنّ أي قرار نتخذه يجب أن يكون بشكل موحد في مقام العمل.

وهكذا نتحرك في خط التكامل من التدين إلى المعنوية التي هي غاية الدين، والمعنويون هم الأشخاص الذين يجدون الأشياء بحقيقتها، ويقول المسيح (عليه السلام) مخاطباً اليهود: قيل لكم أنّ فلان وفلان، أمّا أنا فأجده كذا، وبهذا المعنى فإنّ ما يرد عليه من الخارج أقل قيمة

١- سورة الزلزال، الآية ٧ و ٨.

٢- سورة الأنعام، الآية ٩٤.

مما هو موجود في الباطن، وفي قصة إبراهيم (عليه السلام) في القرآن يقول هذا النبي مخاطباً الباري تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْمِينُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...)^(١)، فالإيمان أن تصدق شيئاً لاعتبار شيء آخر، أما اطمئنان القلب هو ما تجده في قلبك، إذاً يجب غرس الإيمان في باطننا وقلوبنا، نحن نقول لسنوات مديدة أن مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة لأنّ معلم الرياضيات والهندسة قال ذلك، ولكن هذه الحقيقة لو ثبتت لنا في يوم من الأيام، فحتى لو عدل المعلم عن هذا الأصل وتراجع عنه فإننا نعتقد بهذه الحقيقة أيضاً، ولذلك يجب علينا الوصول إلى هذه الحالة.

التشبث بالفقه، أكبر مانع لتبديل الدين إلى معنوية

وثمة مشكلات مختلفة في طريق تبديل الدين إلى معنوية، وللأسف فإنّ التدين الذي يشاع الآن في فضاء مجتمعنا، هو

١- سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

التدين الذي ليس فقط لا يسهّل تبديل الدين إلى معنوية، بل يخلق مزيداً من المعيقات في هذا الطريق.

إنّ أكبر مانع من تبديل الدين إلى معنوية، هو حالة التشبث بالفقه والشريعة، فالفقه بوصفه علماً دينياً لازم بطبيعة الحال، وهذا العلم يهتم غالباً بالأمور التعبديّة يعني القسم الثالث من الموضوع الأول: «كالصلاة والصيام و...» وهو في حدوده ضروري، ولكن ثمة شيء آخر غير الفقه وهو حالة التمسك بالفقه، وثمة شيء آخر غير الشريعة، وهو التمسك بالشريعة.

ماذا يعني التمسك الحرفي بالفقه

إنّ التمسك الحرفي بالشريعة والفقه يعني الغفلة عن عنصرين مهمين في الأحكام العبادية، وعندما نغفل عن هذين العنصرين أو نتغافل عنهما، عندها نستبدل الفقه بحالة التشبث الحرفي بالفقه، وبدلاً من الشريعة نتحرك على مستوى التمسك الحرفي بالشريعة، ويمكن استيعاء هذين العنصرين من وظيفة الصلاة

والصيام والأحكام العبادية الأخرى، في واقع حياة الإنسان وحركته في خط الإيمان والتدين، فالأحكام العبادية للدين تتولى مهمتين:

١. الأعمال العبادية يجب أن تكون في خدمة الأخلاق.

الوظيفة الأولى للعبادات أنها يجب أن تقع في خدمة الأخلاق، فنحن نمارس العبادات لنكون أناس أخلاقيين من هذا السبيل كما يقول القرآن: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...) (١)، فالصلاة بذاتها عمل عبادي، ولكنها جاءت لغرض المساهمة في تقوية الأخلاق وتحرير الإنسان من العناصر السلبية التي تقوده في دروب الخطيئة ومهاوي الفحشاء والمنكر، وبالنسبة للصيام يقول تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (٢)، والتقوى ليس عملاً عبادياً تعبدياً بقدر ما هو حالة أخلاقية لتحسين المسلم من الوقوع في مزالق الأهواء والذاتية.

١- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

٢- سورة البقرة، الآية ١٨٣.

٢. وثمة وظيفة أخرى للأعمال العبادية، وهي أنّ الأعمال العبادية رمزية، وكونها رمزية، يعني أنّها تحكي عن شيء آخر غير ذاتها، أي تشف عن شيء له قيمة غير نفسها، مثلاً عندما يتلقى شخصان ويرفع أحدهما قبعته احتراماً للطرف الآخر، فهذا عمل رمزي، فعندما أرفع قبعتي لك فسوف لا تنتفع من ذلك بأي شيء، ولا أنتفع أنا بدوري، فأنا في الواقع أريد القول إنني أشعر في باطني بحالة معينة، وهذه الحالة الباطنية غير قابلة للتمظهر الخارجي إلا بهذه الصورة، فرفع القبعة علامة على وجود تلك الحالة الباطنية التي أشعر بها تجاهك من قبيل الاحترام والتعظيم، وجميع الأعمال الرمزية بهذه الصورة.

والفرق بين سؤالي عن صحتك عندما ألتقي بك وبين سؤال الطبيب عن صحتك بعد إجراء عملية جراحية لك، فسؤالي عن صحتك هو سؤال رمزي، وأريد من ذلك فقط أن أبين محبّتي تجاهك، ولكن سؤال الطبيب ليس عملاً رمزياً، إنّه يسأل عن صحتك لغرض عمل خاص فيجب أن تجيبه بدقة، والعبادات من

الأعمال الرمزية، أي أنني عندما أسجد فلا يوجد نفع من هذا السجود لي ولا لله، وأساساً فإنّ السجود لشخص لا يقع في دائرة الزمان والمكان، وعندما أركع في صلاتي فإنني أريد أن أقول إنني أشعر بحالة العبادة والتقديس، أي أنني أشعر بأنك إلهي مورد التعظيم والمحبة بالنسبة لي، وعندما تشعر بهذه الحالة فأنت تمارس العبادة من خلال الركوع والسجود وتبرز حالتك الباطنية في مقابل الله وجلاله.

وبهذه الصورة يكون هذا العمل رمزياً، فإذا زالت الحالة الباطنية فلا يترتب أي نفع من هذا العمل، فعندما أسأل عن صحتك ولا أشعر بأي محبة تجاهك فإنّ عملي هذا سيكون عبثياً، لأنه لا يوجد في باطني شيء لاظهره بهذا الكلام، وفي مجال الأعمال العبادية لا بدّ من وجود واقع باطني وحالة قلبية في الإنسان، وإلاّ فلا تنفع مقدار ذرة، يعني إذا لم تجد في قلبك محبة وتعظيماً لله فإنّك صلاتك لا تنفع قيد شعرة، أي أنّ صلاتك وعدم صلاتك سيان، لأنّ هذا العمل رمزي، ويختلف عن الأعمال غير

الرمزية بفارق أساس، وهي أنك في باطنك تشعر بشيء تريد الحكاية عنه.

وصفوة القول إنّ الأمور العبادية للدين لها وظيفتان: أحدهما أنّها مقدمة لصيرورتنا أخلاقيين، والثانية: أنّ هذه الأعمال رمزية وتعكس وجود حالة وجودية في باطننا، فإذا غفلنا عن هاتين الوظيفتين ففي ذلك الوقت نواجه حالة التمسك القشري بالفقه والشريعة، يعني إذا تصور شخص: (أ) أنّ العبادات ليس وسيلة لشيء آخر، وليست مقدمة لكون الإنسان أخلاقياً، بل إنّها هدف وغاية في حد ذاتها، والهدف أننا نصلي فقط، أو أنّ الهدف من الصيام فقط أن نصوم فقط... (ب) إذا غفل الشخص عن أنّ وراء هذه العبادات أمر باطني تحكي عنه، وأنّ هذه العبادات ترمز إلى ذلك الشيء الباطني، ففي هذه الصورة سنكون قشريين، وسيكون تديننا والتزامنا بالفقه والشريعة قشرياً، وفي الواقع أنّ هذا التمسك القشري بالفقه والشريعة يعني أولاً: أنّ الأعمال العبادية لا تكون رمزية، وثانياً: أنّ الأعمال العبادية تكون هدفاً بحدّ

ذاتها، وهذا التمسك القشري بالفقه والشريعة يعد من أكبر الموانع والمعوقات في طريق تبديل الدين إلى معنوية.

لماذا يمنع التمسك القشري بالفقه من تحوّل الدين إلى المعنوية؟

وقد ذكر بعض عرفاء الإسلام تعبيراً، ربّما يكون موهناً في الوهلة الأولى، ولكن في نظري يتضمن نقطة لطيفة جداً، فالمحدّثون يقولون عادة، حدثني فلان عن فلان و...، إلى أن يصل السند إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وعرفاؤنا يقولون بدل هذا التعبير، حدثني قلبي عن ربّي، أي بلا أية واسطة في البين، وهذا يعني أنّ غرض الدين هو أنّ نصل إلى حالة نقول فيها: أنا أجد ذلك، وأجد أنّ الله «هو بكل شيء عليم» وأجد أنّ الله خير مطلق وأنّه «هو يحيي ويميت»، والتشبث القشري بالشريعة لا يتيح لي الحصول على هذه الحالة، بل يجعلنا نتحرك طيلة عمرنا من موقع التقليد، ونعيش الغرور، لماذا؟ بسبب أنّ التشبث القشري بالشريعة ينتج أربع

نتائج وخيمة في مجال إعاقة تبديل الدين
إلى معنوية:

١. إشاعة وتكريس الرياء والنفاق.

النتيجة الأولى، أنّ التشبث القشري
بالشريعة من شأنه اشعال تنور النفاق
والرياء في واقع الإنسان، والأشخاص الذين
يعيشون التدين القشري، علموا أم لم
يعلموا، يجسدون في حياتهم حالات الرياء
والنفاق، لأنّه عندما يكون الأصل والأساس
في الأعمال الظاهرية قصر النظر عليها
فقط وكيف نتلفظ بكلمة «ولا الظالين» في
الصلاة، فذلك من شأنه اختزال شخصية
الإنسان وإيمانه في البعد الظاهري فقط،
وعندما يرتبط أفراد المجتمع، أنا وأنت،
من خلال الأعمال الظاهرية ونقيّم الأشخاص
من خلال هذه الأعمال، فذلك من شأنه غرس
النفاق والرياء في باطننا، والنفاق
والرياء يشتركان في وجه واحد، فالنفاق
يعني أنّ ظاهر الإنسان لا ينطبق على
باطنه، والإنسان يجب أن يكون صادقاً،
ويجب أن يتطابق ظاهره على باطنه، ولو
كنت أعيش في قلبي حالة معينة تختلف عمّا

أظهر بلساني وقلبي فأنا منافق، ومن أهل الرياء، والتشبث بالعمل فقط، والذي يقع نتيجة للتشبث القشري بالفقه والشريعة، يورث الإنسان هذه الحالة من النفاق والرياء والتي تعتبر أول مانع لمعنوية الإنسان، وقد ذكرت في مجال آخر بشكل مستدل أنّ أكبر مانع لحركة الإنسان في خط المعنوية عدم الصدق، وعدم الصدق يعني أننا من أهل النفاق والرياء وأنّ ظاهرنا لا يتطابق مع باطننا.

٢. عدم الالتفات إلى أنماط شخصية الناس

إنّ الاهتمام بالعمل فقط كنتيجة للتشبث القشري بالفقه، يؤدي إلى الغفلة عن نمط شخصية الأفراد، وهذه خسارة كبيرة جداً. نحن أفراد البشر لم نأت إلى هذه الدنيا بنمط واحد من الشخصية، وقد جننا إلى الدنيا مع اختلاف في لون العين والشعر والطول وأمثال ذلك، وكما أنا نختلف في خصوصياتنا الحيوية والبدنية فكذلك نختلف في خصوصياتنا النفسية، فبعضهم جاء إلى الدنيا وهو باطني، وبعضهم يعيش روحية فاعلة ونشطة، وثالث

بروحية منفعة، وقد ذكر علماء النفس ثلاثين نوعاً من أنماط الشخصية وذكروا تقسيمات عدّة لأنماط وطرز الشخصية للإنسان، وقرروا أننا نحن البشر مختلفون فيما يتصل بنمط شخصيتنا النفسانية، وعندما تلقى مجموعة من أحكام وتعاليم الدين في ظرفنا النفساني فسوف تتلون بلون شخصيتنا، فعندما نكون متدينين ومهما كنّا صادقين وواعين لهذه الحقيقة، فإنّ هذا التدين يختلف من شخص لآخر.

وقد ذكرت السيدة «ميلا» عالمة النفس البريطانية، تقسيماً خاصاً لنمط الشخصية، وفي مجال التدين أيضاً، فذكرت أنّ الناس ينقسمون في تقسيم أولي إلى: إنسان خارجي وباطني، وفي المرحلة الثانية ينقسمون إلى: إنسان فاعل ومنفعل، ومن هذه الجهة يحصل لدينا أربع أنماط من شخصية الإنسان: ١. خارجي فاعل، ٢. خارجي منفعل، ٣. باطني فاعل، ٤. باطني منفعل، وأشارت ميلا في تحقيقاتها إلى أن كل واحد من الأديان، سواءً الإسلام أو المسيحية أو... عندما يتم غرسه في نمط من أنماط الشخصية ويتقبل الإنسان هذا

الدين ويلتزم نظرياً وعملياً بشكل دقيق بأحكامه وتعاليمه، فسوف يكون لدينا أربعة أنواع من التدين.

فالأشخاص الذين من جهة نفسانية من نمط الخارجي الفاعل فهم متدينون يعيشون النشاط والحركة ويريدون من خلال الاستعانة بتدينهم تغيير وضع العالم والإنسان، وعادة يكونون متدينين ثوريين، تقول ميلا: إنَّ الدين بإمكانه أن يكون عنصراً مثيراً للنشاط والتغيير في فضاء المجتمع، هؤلاء المتدينون يقومون عادة بثورة ويريدون هدم كل شيء وبناء المجتمع على أساس التدين.

الطائفة الأخرى الشخصية الخارجية المنفعلة، هؤلاء عندما يكونون متدينين فلسان حالهم هو: «إنَّ العبادة ليست سوى خدمة الناس وليست بالتسبيح والسجادة والدعاء» هؤلاء يحصرون مساعيهم في أمور خيرية، من قبيل بناء دار الأيتام وأمثال ذلك، ولا يريدون تغيير العالم والإنسان أبداً، يريدون فقط التقليل ممّا تعيشه أنت من ألم ومعاناة، وهذا النمط من الشخصية يتحرك على صعيد انجاز أمور

خيرية وتشكيل مؤسسات خيرية في فضاء المجتمع، وقطعاً رأيتم مثل هؤلاء الأشخاص في مجتمعكم، هؤلاء يفهمون التدين بهذه الصورة، فربّما يغفل في بعض الحالات أنّه لم يؤدّ صلاته، ولكن لا يواجه مشكلة روحية من ذلك ويتصور أنّ هذا المقدار من العمل الخيري لا يقلّ درجة عن الصلاة إن لم يكن أعلى منها، وهذا النمط يعبر عنه بالمحب للآخرين والجيران والاصدقاء.

النمط الثالث: الأشخاص الذين يعيشون الشخصية الباطنية الفاعلة، وهم الأشخاص الذين إذا صاروا متدينين فيسلكون مسلك أهل الزهد والرياضة، فيعيشون دوماً مع ذواتهم وفي حالة مراقبة ومحاسبة وأنني لماذا أكلت اليوم طعاماً لذيذاً ولا ينبغي لي أن أتكلم كثيراً و أضحك بصوت عال، فدائماً يمارسون الرياضة مع أنفسهم، هؤلاء هم الأشخاص الذين غلبت عليهم حالة الزهد الديني.

الطائفة الرابعة: هم الشخصية الباطنية المنفعلة، هؤلاء عادة من أهل العرفاء والكشف والشهود، الذين يقولون دوماً: رأيت في الماضي رؤيا كذا وكذا، وحياتهم

عادة تدور حول محور المنامات والغيبيات.

وبدورك مهما دخلت في بحث وجدال معهم فلا تستطيع تغيير النمط الأول إلى النمط الثاني، ويجب علينا قبول هذه الحقيقة: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...**^(١)، وهذه الحقيقة لا تقتصر فقط على الوضوء والغسل ويجب عليك وضوء الجبيرة إذا كانت بيدك جراحة، بل تقرر أنّ الله تعالى يطلب من أي شخص بمقدار قدرته ووسعه، ومعلوم أنّ أكبر قدرة هي القدرة النفسانية والروحية للإنسان، فالشخص الذي جاء إلى هذه الدنيا بنمط معين من الشخصية فإنّ الله يتعامل معه وفق هذه القابلية، كيف يعقل أنّ الله يتعامل معنا وفق وسعنا المالي والمادي، والوسع الجسماني ولكنّه يغفل عن وسعنا وقدرتنا النفسانية؟ وعندما تحققون في سيرة العلماء الذين تعتقدون بصدقهم واخلاصهم، سواءً في القديم أو في مجتمعنا الحالي، فهل ترون أنّ تدينهم جميعاً على حدّ سواء؟ كلا، لأنّهم يختلفون في نمط شخصيتهم.

١- سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

والآن لو كنت، بسبب التشبث القشري بالفقه والشريعة، إنساناً عملياً وتتوقع من الجميع نمطاً واحداً من العمل والسلوك، فهذا يعني، أولاً: أنّ كل شخص لا يسلك بهذه الطريقة ويعمل ذلك العمل فأنت تعتقد بأنه غير متدين، ولكن أسلوب التدين يختلف من شخص لآخر، وثانياً: إذا كنت تركز على نحو خاص من العمل، فهذا يقودك إلى نوع من الاستبداد الاجتماعي، بحيث تريد أن يكون أفراد المجتمع مثل حبة الاسبرين، وأنّ ملايين الناس لا يختلفون قيد شعرة فيما بينهم، وكل شخص ينكر الاختلاف بين الناس فإنّ سلوكه هذا يقوده للاستبداد، والمستبد هو الشخص الذي ينظر للناس برؤية واحدة، ويريد منهم أن يكونوا كذلك.

جاء في الأدبيات الغربية أنّ غولاً يدعى «برويروسس»، هذا الغول وضع سريراً وسط الصحراء وكل إنسان يقبض عليه يضعه على ذلك السرير فإنّ كان طوله بمقدار ذلك السرير يخلي سبيله، ولكن إذا كان أقصر من السرير فإنّه يأمر بجره من رأسه وقدميه إلى أن يصير طوله بطول السرير،

وإذا كان أطول منه يقوم بقطع قدميه ليكون طوله بمقدار السرير، والتمسك القشري بالفقه حاله حال هذا الغول، يقول يجب على جميع الناس أن يكونوا بشكل يتطابقون مع أحكامي، وإلا فإنهم غير متدينين، وفيما لو وقعت السلطة بيد مثل هذا الشخص، فكل فرد لا يفكر بمثل تفكيره فهو غير متدين حسب تصوره، ويسعى لاقصائه وإزاحته بطرق مختلفة، في حين أن أول شرط للمعنوية الالتفات إلى النمط النفساني للناس، وينبغي معرفة أفراد المجتمع من جهة نفسانية ونرى بالتالي ما هو نمط شخصيتهم.

٣. عدم الالتفات للأديان والمذاهب الأخرى

النتيجة الثالثة، المتولدة من التمسك الحرفي بالفقه، أن هذا الشخص سيحرم من البركات المعنوية لسائر الأديان والمذاهب، لأنه يعتقد أن الدين لم يطلب منّا سوى العمل بهذه الأحكام الفقهية، ولم يطلب منّا معرفة ماهية هذا العمل، وعندما يرجع الإنسان لسائر الأديان والمذاهب الأخرى فإنّها تقرر وجود سلسلة

من المعارف والقيم الأخلاقية المطلوبة من الإنسان.

أمّا الإنسان المعنوي فإنّه يستثمر وجود الأديان والمذاهب الأخرى ويسعى للاستفادة من تعاليمها، ويرى أنّ كل إنسان يملك مقداراً من الحقيقة فيما تدعو له هذه الأديان والمذاهب، ولا ينبغي لكل إنسان أن يحصر نفسه في قالب دين معين أو مذهب خاص، وكل إنسان مؤمن فإنّه لا محالة متدين بدين ومذهب خاص، وقد قلت أكثر من مرّة أنّ الدين حاله حال اللغة، فعندما تريد أن تتحدّث مع أي شخص فلا سبيل لذلك سوى أن تتحدّث معه بلغة معينة ولا يمكن أن يتحدّث الجميع فيما بينهم بجميع اللغات، وتلك اللغة بدورها لغة واقعية، وهذا يعني أننا لابدّ أن نتحدّث بلسان يفهمه الطرف الآخر، والدين هو اللغة التي يتحدّث بها الإنسان مع الله، ولا توجد لغة شمولية، فكل شخص متدين يجب عليه أن يتبع دينه ومذهبه، وهذا لا يعني أنّ الإنسان بما أنّه متدين بدين خاص فلا يحتاج إلى الرجوع لأي دين ومذهب آخر، لابدّ لنا من الاستفادة من مجموع التجارب

الدينية التي تركها لنا مؤسسو الأديان
والمذاهب الأخرى، والحقيقة تستدعي منا
اقتناصها من أي مكان وجدت وبمقدار
وسعنا، فعندما تفقد خاتماً ثميناً أو
جوهرة، فلا يمكنك أن تقول إنني إذا عثرت
على خاتمي في الحديقة أو البستان
فسأخذه، أمّا لو وجدته في المستنقع أو
المزبلة فسأتركه، بل تقول إنني أين ما
أجد خاتمي فسأخذه، سواءً كان في غدير أو
مستنقع، يقول الإمام علي(عليه السلام):
**«الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها
أخذها»** ولا يقول إنني أستمع للحكمة فقط
إذا تحدّث بها الشخص الفلاني، بل يستقبل
الحقيقة وينفتح على الحكمة من أي جهة
صدرت، فالحقيقة ليس لها مكان ولا زمان،
ومن هذه الجهة فهي لا شرقية ولا غربية،
ونرى الكثير من الأشخاص الذين يقبلون
بفكرة معينة لمجرّد أنّها جديدة، أو
ينبذون فكرة معينة لأنّها جديدة، ومن جهة
أخرى نرى الكثير من الناس أيضاً يقبلون
بالفكرة بسبب أنّها قديمة والعكس صحيح،
نحن نطلب الحقيقة بغض النظر عن كونها
قديمة أو جديدة.

وهكذا بالنسبة للبعد المكاني للحقيقة، فبعض الناس يرفضون قبول فكرة معينة لأنها غريبة، والبعض الآخر بالعكس، هؤلاء حالهم حال من يقول: إنني لا أتدرك الاوكسجين الذي يهبّ علينا من باريس، نقول له: إنك جاهل لأنه لا تفهم أنّ ما يجعلك على قيد الحياة هو الاوكسجين، والأشخاص المتمسكون بالشرعية والفقهاء لا يلتفتون إلى أنّ الحقيقة فوق الزمان، ونحن لا نركض خلف الجديد أو القديم، ومن هذه الجهة فالالتفات إلى المعنوية المتوفرة في الأديان الأخرى ضروري لنا لإزالة نقاط الضعف والقصور فينا، وكذلك لاكتساب نقاط القوة لدى الآخرين وكذلك لغرض فهم ذواتنا بشكل أفضل.

ولكن ينبغي الالتفات إلى وجود فرق بين:
أ) اكتساب نقاط القوة لدى الآخرين وتزريقها في ثقافتنا الدينية، وإزاحة نقاط الضعف والخلل عن ثقافتنا الدينية،
ب) فهم ثقافتنا الدينية، يجب علينا الالتفات إلى هذه الحقيقة وهي أنّ النجاة لا تنحصر بدين معين ومذهب خاص، فكل متدين بدين معين إذا سلك سبيل الصدق

والجدية فإنّه من أهل النجاة، ومن هذه
الجهة لا ينبغي أن نشعر بالاستغناء عن
سائر الأديان والمذاهب المختلفة.

٤. عدم الالتفات للسلوك الباطني

الآفة الرابعة للتشبث بالفقه أنّ هذه
الحالة تجعل الإنسان غافلاً عن مسيرته
الباطنية في خط الحياة المعنوية،
وبالتالي لا يحصل من أعماله الظاهرية
على حياة معنوية، فالحياة المعنوية
تستدعي سيراً وسلوكاً باطنياً، والسير
والسلوك الباطني هو المنبعث من ثلاثة
أمور باطنية: (أ) الحقيقة، (ب) العشق، (ج)
الخير، وعندما نقول السير والسلوك
الباطني فالمقصود طلب الحقيقة، الشعور
بالعشق والحب، وطلب الخير للناس، فحتى
لو كانت الحقيقة مُرّة فينبغي تحصيلها
واجتناب الغرق في الأفكار التجريدية
والتمنيات الطوباوية.

ينبغي أن أعيش العشق لكل موجود، وحياة
العشق تستدعي رياضة كبيرة ليكون الإنسان
من أهل المعنى، والاقتصار على العمل
بالأحكام الفقهية، من شأنه أن ينتج

العنف بدلاً من العشق، فالعشق يعني أنّ كل ما في عالم الوجود إمّا الله أو مخلوق لله، والله ومخلوقاته كلاهما جميل، وكل شيء جميل محبوب، والإنسان يجب أن يصل إلى مرتبة يقول عنها غاندي في خطابه المعروف بعد انتصار نهضته: «لقد وصلت إلى مرتبة أنني أشعر بالنفور من أي عمل سيء مهما كان صغيراً، ولكنني لا أشعر بالكراهية والنفور من أي فاعل للشر والسوء، فكل فاعل للشر هو إنسان، وأنا أحبّ الإنسان، وأنا لا أشعر بالكراهية لفاعل الشر بل من فعل الشر...» ينبغي أن نتساءل لماذا نكره عمل الشر؟ فأنت تقول إنني أكره الظالم الفلاني بسبب أنّه إنسان ظالم، إذن يتبيّن من ذلك أنّ كراهيتك للظالم بسبب أنّك تحب الناس، ويتبيّن أنّ كراهيتك لعمل الشر بسبب أنّك تحب الناس، والآن أنت تقول: أنا أكره ذلك الظالم لأنّه يظلم الناس وأنا أحب الناس، ألم يوجّه هذا الظالم بهذا العمل الظلم لنفسه؟ سوف تقول نعم، فهو إنسان، ومن هذه الجهة فالظالم أيضاً بما أنّه إنسان يقع مورداً لحبنا، فنحن نكره ونبغض ظلمه،

وهذا الشخص يظلم نفسه بظلمه للآخرين، ولا ينبغي أن نربي فينا هذه الحالة بأن نكره أفراد البشر، وعلى حدّ قول سعدي الشاعر: «هل تعيب النقاش أو النقش».

على أية حال فهؤلاء أناس ومخلوقون لله، وينبغي أن نشعر بالحب للناس لمجرد كونهم أناس، فضلاً عن يقول بوجوب حب الحيوانات لأنها حيوانات والنباتات لأنها نباتات، نحن نعتقد بالأخلاق والقيم الأخلاقية، أي أننا نستاء من العمل، ولكننا لا نستاء من العاملين لذلك العمل ولا نكرهم، فالعاملون هم أفراد الإنسان، والإنسان بشكل عام محبوب.

العنصر الثالث: حبّ الخير للناس، وربّما تقول إنّ حبّ الخير للناس هو العنصر الثالث للمعنوية فماذا يختلف عن العشق، إنّ الفرق بين حبّ الخير والعشق من قبيل الفرق بين الطبيب والوالد، ولو أخذنا بنظر الاعتبار طبيباً مخلصاً، فعندما يجري هذا الطبيب عملية جراحية لطفل فهو يعيش حب الخير له، أنّ هذا الطبيب يبذل قصار جهده بأن لا يلحق ضرراً بهذا الطفل بل يسدي له نفعاً ومعروفاً، وهذا يفترق عن

والده الذي يشعر بالعشق لولده، فحب الخير يعني أن لا نضحى بمصلحة الآخرين في مقابل أي شيء، والعشق يعني أن نحبهم من صميم القلب، الطبيب الذي يجري عملية جراحية لأبنه يختلف عن الطبيب الذي يجري عملية جراحية لطفل آخر، وهكذا فيما نحن فيه، فالطبيب إنسان، ولا يختلف حاله في حب الخير عن الآخرين، ولكن من جهة العشق، لو أن هذا الطبيب أجرى عملية جراحية لطفله فإنه سيشعر باحساس آخر يختلف عما لو أجرى عملية لطفل آخر. نسأل الله تعالى أن يقوي ويثبت في قلوبنا هذه الأركان الثلاثة للمعنوية، طلب الحقيقة، العشق، حب الخير ونسأل الله تعالى أن لا يسلب منا العناصر الثلاثة لإنسانيتنا، أي الهدوء، البهجة، الأمل.

المقالة السابعة عشر

الفلسفة الإسلامية: الوجود والماهية

الفلسفة الإسلامية: الوجود والماهية

حوار مع الاستاذ مصطفى ملكيان^(١)

فصلية نقد ونظر: ما هي فلسفة الإسلامية؟

ملكيان / الفلسفة الإسلامية تقريباً مفهوم بدون مصداق، وعلى هذا الأساس سأشير فيما يلي إلى عدّة نقاط في هذا الموضوع، ثم أستعرض الأدلة على هذا المدعى.

أ) أعتقد كما أنّ الفلسفة الإسلامية مفهوم بلا مصداق فالفلسفة المسيحية والفلسفة اليهودية والهندية وبشكل عام الفلسفة الدينية «الإسلامية» وغير الإسلامية» هي مفهوم بلا مصداق، ومن هذه الجهة لا ينبغي أن يتصور أحد أني أتهم

١ - فصلية نقد ونظر، السنة ١١، العدد ١ و ٢، ربيع وصيف ٢٠٠٦.

بشكل خاص على الفلسفة الإسلامية، كلاً، فهذا نقد عام يشمل جميع الفلسفات الدينية الناجحة وغير الناجحة.

(ب) النقطة الثانية فيما يتصل بالهواجس التي أعيشها شخصياً تجاه الفلسفة الإسلامية، وهذه الهواجس لا ترتبط بحقانية أو عدم حقانية أفكاره ونظرياته، بمعنى أن رأيه، سواءً كان صحيحاً أو غير صحيح، فهذه الهواجس باقية، فالهواجس مسألة مستقلة، والحديث المنبعث من هذه الهواجس مسألة أخرى ولها حكم آخر. بدوري أشعر بهاجسين رئيسيين، الأول، وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة هواجس جزئية، ومن هذه الجهة تتكون لدينا أربعة هواجس في هذا الكلام والرأي:

١. مشكلة القداسة

الهاجس الأول، إذا كان مفهوم الفلسفة الإسلامية يملك مصداقاً كما هو رأي علماء الإسلام، فهذا يستوجب نوعاً من القداسة غير المبررة للفلسفة الإسلامية، فالإسلام في نظر المسلمين دين مقدس، وعندما يكون الإسلام مضافاً إليه لكلمة فلسفة «فلسفة

الإسلام» أو صفة «الفلسفة الإسلامية»، ففي هذه الصورة تسري القداسة إلى الفلسفة، وحينئذ لابد من النظر لهذه القداسة المنبعثة عن المضاف إليه أو الصفة، برؤية سيكولوجية، وبالتالي لو تحرك شخص من موقع المخالفة لفلسفة الإسلام فسوف يتصور البعض أنه يتهجم على الحصن الحصين للدين الإسلامي، في حين أن الأمر ليس كذلك، وثمة أشخاص كثيرون في تاريخ الثقافة الإسلامية اتخذوا موقفاً سلبياً جداً من الفلسفة الإسلامية، ومع هذا الحال فإنهم بقوا معتقدين، نظرياً وعملياً، بالدين الإسلامي وملتزمين بتعاليم الإسلام ويعيشون النزاهة والطهارة بدرجة عالية، وأعتقد هناك بعض الأشخاص في جميع الثقافات الدينية، سواءً الإسلام أو سائر الأديان الأخرى، رفعوا لواء المخالفة بشكل مطلق لفلسفة الدين، ومن جهة أخرى عاشوا الالتزام بتعاليم الدين وأحكامه على مستوى النظر والعمل، واليوم نرى من حق أي مسلم أن يقول: أنا لا أقبل بالفلسفة الإسلامية من الأساس، أي أنني مع كوني مسلماً ومعتقداً بالدين وبـ

«ما أنزل الله وبالوحي» فإنني لا ألتزم بكلام صدر المتألهين الشيرازي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، وعلى ضوء ذلك فهاجسي الأول أنّ المخالفة للفلسفة الإسلامية لا ينبغي أن تعدّ مخالفة للدين والمذهب، وأنّ حساب الدين والالتزام النظري والعملي بأحكام الدين يجب أن يبتعد عن حساب الفلسفة التي نطلق عليها بـ «الفلسفة الدينية» ومنها الفلسفة الإسلامية.

٢. مشكلة التناقض

الهاجس الثاني، في الواقع هاجس نظري لا أخلاقي، فعندما تلتزم بالفلسفة الإسلامية سوف تواجه ثلاث مشاكل: المشكلة الأولى: التناقض وعدم الانسجام بين المسائل المستوردة من التراث اليوناني القديم، والمسائل الواردة في الآيات القرآنية والروايات الدينية، وبالتالي ستجد نفسك مضطراً إلى الجمع بين هذين المنهجين، وستبرز مشكلة من هذا الجمع، وربما تجد فيلسوفاً إسلامياً لا يهتم ولا يلتفت إلى مثل هذه المشكلات، ولكن المحقق في هذه المسائل يدرك جيداً أنّ بعض المقولات

الفلسفية تتناقض مع كلام الوحي، ولا يمكن الجمع بينهما، هذا من جهة....
ومن جهة أخرى، بما أنك تريد التمسك بهذين المنهجين، أي تقبل وتحترم تراث اليونان وكذلك تراث الروم وفي الوقت ذاته تلتزم وتعتقد بما ورد في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، وحينئذ ستكون مصداق الآية الكريمة: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا...) (١)، وبما أن التراث اليوناني والروماني يتقاطع في كثير من الموارد مع التراث الإسلامي، فسوف نسقط في دوامة التناقضات، فعندما يريد المسلم تقديس واحترام شيء معين فلا بد أن يقصر نظره على القرآن ولا يلتزم بأقوال افلاطون أو ارسطو أو تعاليم اليونان أو الروم، وربما يعيش شخص آخر بهواجس أخرى ومنهج آخر، أي أنه لا يلتزم بالقرآن والروايات ويعتقد بما ورد في فلسفة اليونان والروم، ففي هذه الصورة لا يواجه كلا هذين الشخصين تناقضاً، وربما يقع في شبك تناقضات أخرى، ولكن إذا

١- سورة الزمر، الآية ٢٩.

أراد شخص الجمع بينهما فيجب أن يعلم أنّهما من قبيل «أرباب متشاكسين» أي أنّهما متنازعون، وعملية الجمع بينهما تعني الجمع بين المتناقضين، أو الجمع بين أمور غير متجانسة ولا منسجمة.

فماذا ينبغي العمل للخلاص من هذا النوع من التناقض؟ ينقل عن الاسقف المسيحي «ترلتوليان» (١١٥٥ - ١٢٢٢ ق م) أنّه قال: «ما علاقة اورشليم بأثينا» فهو يرى أنّ اورشليم مظهر الدين وقد بعث منها أنبياء بني اسرائيل والسيد المسيح (عليه السلام)، وأثينا مظهر الفلسفة اليونانية والروم القديمة، فأورشليم تتحدّث بكلام خاص وأثينا تتحدّث بكلام آخر، فلو التفتنا إلى هذه الحقيقة فسوف لا نسقط في دوامة التناقض، ولا يمكننا الاحتفاظ بكلا الأمرين، لأنّهما متنازعان وغير منسجمين، يقول أرسطو في أخلاق «نيكوماهوس»: إنّ سعادة الإنسان تتكون من ثلاثة عناصر، بمعنى أنّ الإنسان السعيد هو الذي يملك ثلاثة عناصر: ١. الجسم الجميل، ٢. الرفيق الشفيق، ٣. المال والثروة، وهذا الرأي لا يمكن جمعه أبداً

مع السعادة في نظر الإسلام، لأننا في فلسفتنا الأخلاقية لا نلتفت عادة لما قاله أرسطو، والفلاسفة المسلمون اقتبسوا من أرسطو فقط مفهوم الحدّ الوسط، ومن هذه الجهة فإنّ نظرية ارسطو والسعادة التي يقترحها الإسلام متنافيان، فكيف يمكن التوفيق بينهما؟

هذا بالنسبة للأخلاق الارسطية، أمّا في موارد العقائد فقلّما يتفطن علماء الإسلام لهذا التقاطع، مثلاً بالنسبة للذات المقدسة فحسب رأي هؤلاء الفلاسفة أنّ واجب الوجود لا تعترضه حالات الانفعال والتغيير أبداً، وهذا مخالف لمفاد الآيات الكريمة التي تقول: **(فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ)**^(١)، «على الأقل في مقام الظاهر» فكيف يمكن تصور أنّ الذات المقدسة منزّهة من حالات والانفعال والتغيير وفي ذات الوقت يغضب وينتقم؟ فما ورد في هذه الآية «آسفونا» و«انتقمنا» تثير التأمّل، وبعبارة أخرى أنّ الشخص الذي يريد الجمع بين اوشليم وأثينا لا يستطيع الجمع بين هذين

١- سورة الزخرف، الآية ٥٥.

المفهومين لأنهما غير متجانسين، وهكذا الحال في المسائل الأخرى، وهي لا تنحصر بهذا المثال، في مسائل معرفة العالم، معرفة الوجود، معرفة الله، ومعرفة الإنسان... توجد الكثير من التجاذبات والاختلافات بين هذين المنهجين.

٣. مشكلة تفسير النصوص

قد يتحرك البعض، بعد إذعانه لوجود هذا التناقض، على صعيد رفع هذا التناقض والقيام بعملية تجسير وربط بين تراث اليونان والروم وبين ثقافتنا الدينية، ولكن سيواجه مشكلة ثانية، وسيضطر معها لنبذ أصول وقواعد تفسير النصوص وعدم الالتزام بها، مثلاً من أجل إرساء الوئام بين مفاد الآية: **(فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ...)**، من جهة وبين أن تكون الذات المقدسة بسيطة ولا تطراً عليها حالات الانفعال والتغيير، فسوف يتحرك لتفسير الآية: **(فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ...)**، بعيداً عن الالتزام بضوابط علم التفسير، وفي كل علم، يوجد اجماع واتفاق بين علماء ذلك العلم في القسم الأعظم من

مسائله وأقسامه رغم وجود خلاف ونزاع في موارد جزئية وفرعية منه، على سبيل المثال، جميع علماء الفيزياء، رغم اختلافهم في بعض الموارد الجزئية والصغيرة، يتفقون على الهيكلية العامة للفيزياء، ومن هذه الجهة تماماً، أي من جهة قبولهم للهيكلية العامة لهذا العلم ومسائله الكلية، فإنهم يختلفون في الموارد الفرعية، أي أنّ اختلافهم متفرع على اشتراكهم وتوافقهم في تلك المسائل، مثلاً إذا وافقنا على عشر قضايا، فبإمكاننا أن نختلف على القضية الحادية عشر، وإذا لم نكن متفقين حتى ولو في مورد واحد فإنّ اختلاف الرأي هنا لا معنى له.

وبديهي أنّ التفسير يملك سلسلة من القواعد والأصول التي يجب على الجميع مراعاتها، وطبعاً ثمة خلاف في بعض الجزئيات بين علماء الهرمنيوطيقا والمفسرين، ولكن الهيكلية الكلية مورد اتفاق وتوافق.

وعندما نتحرك على مستوى تفسير النصوص الدينية، وعلى أساس الموازين والمعايير

اليونانية والرومانية القديمة فإننا نسحق في تفسيرنا الهيكلية العامة ونتعامل مع النص، على حدّ قول المعاصرين «Deformed»، وسيكون حالنا حال الشخص الذي يريد وضع شيء معين في حقيبة أصغر منه، فمن أجل هذا العمل يجب إجراء عملية «فرمته» أي يجب القيام بحذف بعض أجزائه والضغط على أجزاء أخرى لنستطيع وضعه في تلك الحقيبة، وعملية فرمته النص تعني التلاعب والتصرف بالنص، وهذا هو السائد في عملية تفسير النصوص الدينية.

ومنذ قديم الزمان وعندما دخلت فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامي، مارس علماءنا دوماً تحريف معنى النصوص الدينية المقدسة، وعملوا على هدم هيكلها وشكلها، وإذا أردنا أن نفسّر الآيات القرآنية التي تتحدّث عن الله بشكل ينسجم مع أصول وقواعد التفسير فأعتقد أنّ هذا العمل لا يتجانس ولا يتلائم مع تراث اليونان والروم، على سبيل المثال ما ورد في مسألة الشر، ففي التراث اليوناني القديم كان البعض يرى أن الشر أمر عدمي وأنّ الله تعالى لم يخلق الشر،

وهذا المعنى أفلاطوني أكثر ممّا هو أرسطي، والآن لو أردنا أن نعرض هذا المفهوم للشر على آيات القرآن الكريم فسوف نرى أنّ القرآن يتحدّث عن الشر بوصفه متعلّقاً للخلق الإلهي وأنّ الله خلق الشر أيضاً، في حين لو أنّ الشر كان أمراً عديمياً كالظل، فلا يصح القول إنّ الله خلق الشر، وعلى ضوء ذلك، ولرفع التناقض الموجود بين هذين المعنيين، نضطر لسحق أصول التفسير وعدم الالتزام بقواعده، وأعتقد أننا لو كنّا نعيش هاجس الالتزام بأصول التفسير فلا نستطيع عندها الالتزام في الوقت عينه بالتراث اليوناني والروماني القديم.

وكمثال على ذلك ما ورد في كتاب العلامة الطباطبائي بعنوان «الإنسان في الدنيا، الإنسان قبل الدنيا، والإنسان بعد الدنيا»، فالطباطبائي في هذه الرسائل الثلاث تحرك على صعيد إيجاد التلائم بين ما ورد في القرآن والروايات وما ورد في تراث الفلسفة، وطبعاً مع كثير من التكلّف والتعسف، مثلاً يتحدّث عن مسألة النفس كما ورد في كتابات الفلاسفة المسلمين،

والحال أنّ النفس الواردة في القرآن الكريم ليست هي بذلك المعنى الوارد في كتابات فلاسفة اليونان، لأنّ النفس في الآية: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)^(١)، ليست هي النفس التي يتحدّث عنها أرسطو.

هذه الآية تقرر وجود ثلاث حالات للنفس، وفي حالتين منها لا يكون لدى الإنسان نفس، وفي حالة واحدة يملك الإنسان نفساً، فالآية الشريفة تقول: عندما تكونون أحياء ومستيقظين فإنكم تملكون نفساً، ولكن عندما تنامون فليست لكم نفس، وعندما تموتون لا تملكون نفساً أيضاً، والآن هل أنّ هذه النفس تتطابق مع النفس التي يتحدّث عنها الفلاسفة؟ الفيلسوف عندما يشير إلى الإنسان النائم يقول إنّّه يملك نفساً، في حين أنّ القرآن يقول إنّّه لا يملك نفساً، وعلى ضوء ذلك فالكلمة المتشكلة من «ن، ف، س» في القرآن تختلف عن كلمة «ن، ف، س»، في كتب الفلاسفة

١- سورة الزمر، الآية ٤٢.

المسلمين، والكلام ليس في صحة أو عدم صحة رأي الفلاسفة أو المفسرين، بل الكلام عن وجود فهمين لهذه المسألة، سواء كان أحدهما صحيحاً والآخر باطلاً، أو كانا صحيحين معاً، أو باطلين معاً، فعبارة، (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...)، الواردة في الآية الشريفة تعني أنّ الإنسان حين الموت لا يملك نفساً، وعبارة: (...وَأَلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...)، تعني أنّ الإنسان في حال النوم لا يملك نفساً، ثم تقول الآية: (فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ...)، يعني أنّ الله يقبض هذه النفس أو الروح عند الموت ولا يعيدها لصاحبها، وعبارة: (وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى...)، تعني أيضاً أنّ الإنسان في حال النوم إذا لم يتقرر موته فإنّ الله سيعيد إليه تلك النفس، أي أنّه عندما يستيقظ ستعود إليه نفسه، ومن هذه المنطلق فإنّ الإنسان لا يملك نفساً في حال النوم، ولكننا عندما نقرأ تفسير وتأويل العلامة الطباطبائي لهذه الآية نرى خلاف هذا المعنى، فلماذا سلك هذا المفسر هذا المسلك في تفسيره وتأويله؟

٤. مشكلة نمو الفلسفة والعقائد الدينية

النقطة الرابعة أننا عندما نتحدث عن الفلسفة الإسلامية فنحن بصدد إيجاد وحدة بين الفلسفة والإسلام، وهذا يتسبب في ضمور وتحجيم الفلسفة والإلهيات الإسلامية معاً، فالفلسفة إنّما تنمو وتزدهر فيما لو تحررت من قيود النصوص الإسلامية المقدسة، والإلهيات أو العقائد الدينية إنّما تنمو وتزدهر فيما لو لم ترتبط بوفاق الفلسفة اليونانية والرومانية القديمة، فكل من الفلسفة والإلهيات الإسلامية يملك ثقافة مستقلة بإمكانها النمو والرشد، وفي تقديري أنّ الفلسفة عندما أدغمت بعلم الكلام على يد علي الخواجه نصير الدين الطوسي والغزالي والإمام الفخر الرازي، فقد سلب منها الحياة والحيوية، لأنّ نمو الفلسفة مرتبط بالحركة العقلانية الحرة، فلو كانت الفلسفة تغازل الآيات والروايات وتسعى لإرضائها، بحيث إنّها في موارد التعارض لا تتحدّث عن شيء ولا يسمح لها بالحديث لما تيسر لها النمو والرشد، وكذلك في نمو الإلهيات المشروط بأن تكون متحررة من

قيود أفكار افلاطون وارسطو والرواقيين، فالإلهيات بذاتها باب مستقل، وعلى هذا الأساس، فالقرآن والروايات هي التي تصوغ لنا عقائدنا وإلهياتنا، إذن فالهاجس الثالث هو أننا بهذا العمل سنعيق نمو الفلسفة والإلهيات.

أمّا في الغرب، فالفلسفة وعلم اللاهوت تحركا في خط النمو والازدهار عندما استقل كل منهما عن الآخر «وربّما يدعي أحد أنّهما كانا منفصلين من البداية»، فالأشخاص الذين تحدّثوا عن اللاهوت المسيحي وتحّدثوا عن مقولات الكتاب المقدس للمسيحيين في الوجود، والله، والعالم، والإنسان، القيم، والواجبات، فإنّهم تحدّثوا عن هذه المجموعة من المسائل كما وردت في منظار الكتاب المقدس، ومن هنا انبثق علم اللاهوت المسيحي، وكان من الممكن أن يطرح «لاهوت إسلامي» أو علم الكلام الإسلامي في العالم الإسلامي، يشبه ما ورد في اللاهوت المسيحي.

ومن جهة أخرى، فإنّ الفلسفة أيضاً ستتحرك في طريقها وبدون النظر إلى ما

ورد في الالهيات أو علم الكلام الإسلامي، فحتى لو لم تتفق مع النصوص الدينية المقدسة فلا مشكلة ولا مانع من ذلك، ومن هذه الجهة نرى نمو وتطور كل من الفلسفة والإلهيات في الغرب، فعندما تحررت الفلسفة من قيود الدين وتحررت الإلهيات من قيود التراث الفلسفي لليونان والروم، انفتح الطريق أمامهما للتطور والانطلاق في الركب الحضاري.

إنّ نمو علم معين لا يعني أنّ كل ما يقوله ذلك العلم حق، ولا يعني حقانية جميع قضاياه ومسائله، بل إنّ نمو العلم وازدهاره يعني اقترابه أكثر فأكثر من الحقيقة، ونمو الإلهيات أو الفلسفة لا يعني زيادة حدّة الاختلاف وعدم التجانس، فربّما تكون فيلسوفاً وتعتقد ببعض الآراء الفلسفية من جهة كونك فيلسوفاً وتكون هذه الآراء مطابقة لدينك ومذهبك، وهذا الأمر لا إشكال فيه بتاتاً، ومن جهة أخرى فقد يعتقد الإنسان المتدين ببعض الأمور المتوافقة مع الفلسفة اليونانية، وهذا لا إشكال فيه أيضاً، والكلام أنّ كل واحد من هذين الأمرين مستقل عن الآخر، كما أنّ

الإنسان عندما يقرأ الرياضيات والفيزياء، فهذان العلمان متغايران، فالرياضيات غير الفيزياء، والفيزياء غير الرياضيات، وهذا لا يعني أنّ كل واحد منهما يتعارض مع الآخر، وبينهما نزاع دائم، بل بمعنى أنّ لكل واحد من هذين العلمين منهجاً خاصاً للتحقيق، أي في نفي وإثبات مسأله، وفي قبولها وردّها، فلكل واحد من هذين العلمين طريقه ومنهجه الخاص.

رؤية المدافعين عن الفلسفة الإسلامية

لا شك في ظهور أشخاص على امتداد ألف وأربعمائة سنة، كانوا مسلمين وفلاسفة أيضاً، ومن جهة أخرى لا شك أيضاً أنّ كل أو بعض مدونات وأعمال هؤلاء الفلاسفة المسلمين، مثل كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا، هي أعمال فلسفية ونطلق عليها بالفلسفة الإسلامية.

وببيان آخر، لا شك في وجود مثل هذه التسمية في تاريخ المسلمين، ولكن المسألة والاختلاف في تعريفنا للفلسفة، فهل نستطيع من خلال ما نملك من تعريف

للفلسفة أن نجمع بين التفلسف وبين ما ورد في القرآن والروايات؟ وبعبارة أخرى، إذا كنا نعتقد بأن الفلسفة هي حركة عقلانية وحرّة، وقررنا أن نتحرك في هذا الخط، فلا ينبغي أن نعيش هاجس التطابق أو الاختلاف مع القرآن، كأن يقول القرآن في الجبر وأنا أقول بالاختيار، أو أن يقول القرآن بوجوب الوحي وأنا لا أعتقد بالوحي.

إذا تقرر أن تكون الحركة عقلانية حرّة، فلا بدّ من قبول كل ما يثبته البرهان «نحن أبناء الدليل، كيفما سار نسير» سواءً كان ذلك الدليل موافقاً للقرآن أو مخالفاً، فلو تقرر أن تكون الفلسفة حركة حرّة في خط العقلانية، فهل نستطيع القول: إنني بوصفي فيلسوفاً يجب عليّ أن أعيش هاجس تطابق أو عدم تطابق الاستدلال الفلسفي مع الحديث النبوي الفلاني أو الحديث القدسي الفلاني أو الآية الكريمة الفلانية؟ أعتقد أننا إذا قررنا أن نعيش هذا الهاجس، فلا ينبغي إطلاق اسم الفلسفة والتفلسف عليه، بل هذا علم الكلام، ومن جهتي لا أطلق عليه علم الكلام، لأنّ مساحة

علم الكلام أضيّق من الإلهيات في نظري، أو في نظر فيلسوف الدين، وعندما أهدف للتوافق مع القرآن والروايات، فهذه المعرفة الدينية التي تنبثق من هذا المسعى هي نوع من الإلهيات، وطبعاً لا إشكال في وجود مثل هذا العلم، بل يجب أن تكون لدينا إلهيات إسلامية، كما يجب أن تكون لدينا فلسفة أيضاً، ولكن في الفلسفة لا نستطيع الدفاع عن العقائد الدينية، لأنّ كل ما يرد في الفلسفة من نفي وإثبات، أو نقض وإبرام، أو أخذ وردّ، يجب أن يكون مبنياً على أساس العقل، ولا شيء غير العقل يصلح في مسائل هذا المعترك.

والمراد من الحكمة في فلسفة الغرب هو ذلك الشيء الذي يتحدّث فيه الفيلسوف عن رأيه فيما يتصل بحالة الشهود لديه، وذلك الشهود غير الوحي وغير القرآن والروايات، وهنا لا نبحت هذا الموضوع وهل أنّ الحكمة بهذه المعنى صحيحة وقابل للدفاع أم لا، ولكن على أية حال فبين الحكمة (Wistom) والفلسفة (Philosophy) فرق، بل أحياناً يوجد فرق بين «Theodophy» و«Philosophy»

أيضاً، لأنهم يعتقدون بأنّ المعترف في الفلسفة هو الاستدلال العقلي فقط، أمّا في الحكمة فحالات الشهود للشخص تندرج في مسائلها أيضاً، وفي أوساطنا، عندما يجعل مفكر كصدر المتألّهين الشيرازي الشهود مقدمة للبرهان، فسوف نقبل منه ذلك، ولكننا لا يمكننا أن نطلق عليه اسم فلسفة.

تأثير الإسلام على الفلسفة

يرى بعض المدافعين عن الفلسفة الإسلامية، مثل السيد «عبوديت» أنّ مسيرة الاستدلال الفلسفي يجب أن تركز على العقل، وقال: إنّ الفلاسفة المسلمين في مقام الحكم ورد وقبول الآراء، لا يستندون لآيات والروايات كيما يقال بعد ذلك أنّ الفلسفة الإسلامية ليست بفلسفة، بل إنّهم يستفيدون من الآيات والروايات في فلسفتهم في أربعة موارد أخرى:

المورد الأول: أنّ الدين بإمكانه أن يؤثر في رسم الاتجاه للفلسفة، وأنا أيضاً أعتقد أنّ أحد الأعمال التي يستطيع الدين القيام بها هو رسم الاتجاه لعملية

التفلسف للفيلسوف، بمعنى أن الدين يرشده إلى أي مسألة وإلى أي موضوع يتجه نحوه وأي مسألة لا يتجه نحوها، وبعبارة أخرى بما أن عدد المسائل الفلسفية غير محدود، وأن عمر الإنسان وامكاناته محدودة، والفيلسوف لا يستطيع تغطية واستيعاب جميع المسائل الفلسفية، فمن هذه الجهة يعتقد البعض، كالسيد عبوديت أن الدين يقترح على هذا الإنسان، الذي لا يستطيع التحقيق في جميع المسائل الفلسفة، أن يقوم بعملية انتقاء واختيار، فيبحث مسألة التوحيد والمعاد بصياغة فلسفية، فالدين يعين المهم والأهم من المسائل للفيلسوف ويساعده في اختيار نوع المسائل الفلسفية التي يروم بحثها ودراستها، لا أن الدين يلزم هذا الشخص في بحث هذه المسائل الفلسفية دون تلك، وبما أن الفيلسوف لا يستطيع التحقيق في جميع المسائل الفلسفية وعليه أن يختار وينتقي منها، هنا يأتي دور الدين في ارشاد هذا الفيلسوف، مثلاً الإسلام يدعو الفيلسوف إلى اختيار مسائل

التوحيد والمعاد وإدراجها ضمن أولويات عمله الفلسفي.

المناقشة

في مقام نقد هذا الكلام نشير إلى ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: إنَّ هذا الكلام غاية ما يثبته هو وجود «فلسفة دينية» لا فلسفة إسلامية، لأنَّ التوحيد والمعاد من المسائل التي تقع مورد اهتمام جميع الأديان، فلا يوجد أي دين لا يتحدَّث ولا يهتم بمسألة وجود الله والآخرة والحياة بعد الموت، وقد يوجد خلاف بين الأديان والمذاهب فيما يتصل بمفهوم الله.

النقطة الثانية: عندما يقترح الدين على الفيلسوف التحقيق في مسألة خاصة دون مسائل فلسفية أخرى، فإنَّه لا يضمن صحة جميع ما يتوصل إليه ذلك الفيلسوف في عمله الفكري، على سبيل المثال إذا قلت لابني: عليك بتحصيل العلم في فرع الرياضيات لا في فرع الفيزياء والكيمياء، وفي فرع الرياضيات التحقيق في فرع الجبر لا نظرية الأعداد، فلو أنَّ

ابني تحرك في هذا الخط، فحتى لو كان الأب محترماً وعالماً فهذا لا يعني أنّ التحصيل العلمي للابن كله صحيح، فربّما يكون تحصيله خاطئاً.

وعلى ضوء ذلك فحتى لو اقترح الدين على الفيلسوف أن يتوجه نحو تلك المسألة الفلانية، فلا يترشح من ذلك أن هذا الفيلسوف سيحصل على نتائج صحيحة، وفي نظري أنّ مجرد التشويق للتوجه نحو المسألة الفلانية أو التحذير من التوجه نحو تلك المسألة، غير صحيح، بمعنى أنّ الفيلسوف المسلم عندما يتوجه نحو مسألة التوحيد أو المعاد وبتشويق من الدين، فهذا لا يعني أنّ النتائج التي يحصل عليها ستكون صحيحة، وبالتالي فهذه المسألة لا تملك قداسة دينية، أي أنّ عمل هؤلاء الفلاسفة في هذا المضمار لا يدل على قبول الدين لنتائج عملهم فربّما يحصلون على نتائج خاطئة، ولعل السيد عبوديت يذعن لهذا الأمر، فهو لا يقول إنّ كل ما يقوله الفلاسفة حول الدين والمعاد صحيح، وينتج عن ذلك أنّ التحقيق الفلسفي في تلك المسائل لا يملك هوية دينية، وربّما

يرى الإسلام في مسألة التوحيد رأياً معيناً، ولكن الفلاسفة الذين تحركوا نحو هذه المسألة بتشويق من الإسلام، توصلوا إلى رأي مخالف للدين، فكيف يمكن مع ذلك تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية؟

ومجرد أن يحدثنا الله أو النبي على البحث في مسألة التوحيد، لا يستلزم القول إن كل نظرية توصلنا إليها فهي مطابقة لرأي الشارع المقدس، وربما يصل الفلاسفة المسلمون في مسألة وجود الله وصفاته إلى رأي لا يقبله القرآن.

النقطة الثالثة: إذا إقترح الدين على الفيلسوف التوجه نحو تلك المسألة أو الإعراض عنها، فيتبين أن هذا الشخص ليس فيلسوفاً، لأنه لو تقرر إثبات القبلية، التي تمنح للشارع حق التشويق أو التحذير من مسائل معينة، بالمنهج العقلي والفلسفي فلا شك أن نتيجة هذه القضايا هي أن للشارع الحق في الأمر بمسائل معينة أو النهي عنها، وطبعاً لا إشكال في ذلك، ولكن من الواضح أن هذا غير ممكن.

وعلى هذا الأساس لا دليل على أنّ الدين يقول للفيلسوف أنك ينبغي أن تبحث المسألة الفلانية وتجتنب البحث عن المسألة الأخرى، فعندما يقال في الأحاديث في مسألة القضاء والقدر: «بحر عميق لا تلجوه» أو ما ورد في بعض الروايات والأحاديث من النهي عن البحث في مسألة الجبر والاختيار، فلو أننا امتثلنا هذا الأمر أو النهي فنحن متألّهون مسلمون، لأننا أطعنا كلام «علي بن أبي طالب»، ولكن لا شك أننا لسنا فلاسفة حينئذ.

التأثير الثاني للدين على الفلسفة

ويعتقد السيد عبوديت أنّ الدين يؤثر أيضاً في طرح المسألة الفلسفية، وهذا الكلام يشبه ما تقدم من تأثير الدين في رسم الاتجاه، وهنا نرى أنّ الدين يوجد الدافع على التحقيق في مسألة معينة أو عدم التحقيق فيها، بمعنى الفيلسوف عندما يقرأ الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، فسوف يحصل على الباعث للتحقيق في مسألة خاصة، وهذا المعنى يختلف عن إيجاد الاتجاه العام الذي ألمحنا عليه

آنفاً، وكما يقول السيد عبوديت في تلك المقالة أنّ هذا التأثير ناظر إلى مقام الجمع لا إلى مقام الحكم. يقول صدر المتألّهين: عندما كنت أقرأ الآية: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...)^(١)، تبادر إلى ذهني الحركة الجوهرية، أي أنّ هذه الآية ساهمت في إلهامي نظرية الحركة الجوهرية، وعادة يطلق على هذا الإلهام (Inspiration)، والكثير من الفلاسفة أشاروا إلى هذه النقطة، يقول اتين جيلسون: إنّ قسماً من الفلسفة المسيحية عبارة عن إلهامات من النصوص المقدسة، أي يتبادر إلى ذهن الفيلسوف شيئاً معيناً من هذه الآية ثم يتوجه للتحقيق في تلك المسألة وربّما يكتشف مسألة جديدة.

المناقشة

أولاً: إذا تقرر أن يكون للإلهام اعتبار، وعلى أساسه نطلق على تلك الفلسفة بالفلسفة الإسلامية، إذن يجب أن نطلق على الفلسفة الإسلامية فلسفة زرادشتية،

١- سورة النمل، الآية ٨٨.

وأساطيرية، ويونانية، ورومانية وغيرها، لأنّ الفلاسفة المسلمين استلهموا معارف كثيرة من قنوات غير إسلامية، فلماذا نؤكد فقط على كون هذه الفلسفة فلسفة إسلامية؟ ولماذا نرجح كونها إسلامية على غيرها؟ إذا كان المقصود هو مجرد الاستلهام، فالفيلسوف المسلم يستقي إلهامات من مصادر كثيرة أخرى، فهل أنّ عملية الإلهام هذه مختصة بالقرآن الكريم؟ إنّ الكثير من القضايا الاسطورية من شأنها إلهام المفكر والفيلسوف بمسائل معينة، من قبيل: مسألة ربّ النوع، مسألة تعدد الآلهة، ومسألة الملائكة ومسائل أخرى كثيرة، بل إنّ الفلسفة ربّما تستلهم بعض المعارف من الفهم العرفي أيضاً، وعليه فلماذا نطلق على هذه الفلسفة فلسفة إسلامية؟

وثانياً: إنّ مجرد الإلهام لا يستلزم تتطابق نتائج هذا الإلهام مع مفاهيم القرآن والسنة، فقد يلهم القرآن أو الروايات فكرة معينة في دائرة الفكر الفلسفي، ولكننا في نتيجة التحقيق

الفلسفي لا نصل إلى ما يتطابق مع مقاصد القرآن والسنة.

وثالثاً: في غالبية الموارد التي يدعى أنّ القرآن هو الذي ألهم الفيلسوف هذه المسائل، كما يعتقد السيد عبوديت في مورد الآية الشريفة: **(وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...)**، نرى أنّ مثل هذا الإلهام خاطيء، وقد ذكر آيات أخرى يستوحي منها الفيلسوف أو المفسر مفهوماً خاطئاً، والآية **(وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...)**، وقعت في سياق آيات المعاد، وليست ناظرة للحركة الجوهرية.

وأعتقد أنّ الإلهام في هذه الموارد يستبطن نوعاً من سوء الفهم بالنسبة لمفاد ومعنى الآية الشريفة، فلو تمعّن في هذه الآية بشكل صحيح فسوف لا يقول إنّ هذه الآية تختزن في سياقها نظرية الحركة الجوهرية، بل إنّ معنى الآية هو أنّ الوضع في ذلك الزمان إلى درجة من التغيير والانفلات بحيث إنّك ترى الجبال الثابتة والراسخة الآن، تضطرب وتتحرك و**(تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...)**، وعلى فرض أنّ مثل هذا

الإلهام لا يواجه إشكالاً، ولكن ينبغي -
كما أسلفنا - التدقيق في النتائج
الحاصلة منه وهل أنّ هذه النتائج تتوافق
مع مفاد الآيات القرآنية أم لا؟

التأثير الثالث للإسلام على الفلسفة

ويقرر السيد عبوديت في بيان التأثير
الثالث للإسلام على عملية الاستدلال
الفلسفي، ويقول: كمثال على ذلك دليل
برهان الصديقين الوارد في القرآن
الكريم، كما في الآية: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا
آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...) (١)، وآيات أخرى
مثل: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...) (٢)،
و... (لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ
اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (٣).

المناقشة:

في جميع هذه الموارد وقع خلط بين
المدعى، والاستدلال لصالح ذلك المدعى.

١- سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٢- سورة القصص، الآية ٨٨.

٣- سورة النساء، الآية ٨٢.

وفي الواقع إذا أردنا تمييز القسم الثالث عن القسم الأول والثاني كما قام بذلك السيد عبوديت فينبغي أن يكون الإستدلال متوفراً في هذه الآية نفسها، وإلا ستكون المسألة من مقولة الإلهام أو رسم الاتجاه المذكور في القسم الأول والثاني، إذن فالاستدلال في هذا المورد ينبغي أن يكون متوفراً في الآية القرآنية ذاتها، وأعتقد بعدم وجود أي استدلال فلسفي في القرآن الكريم، ولا ينبغي خلط المدعيات مع الاستدلال ففي هذه الآيات ورد إدعاء محض بدون استدلال

إِنَّ مَفَادَ الْآيَةِ (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...) مجرّد ادعاء ولم يرد دليل على ذلك في القرآن، ومن هذه الجهة تندرج هذه المسألة في الفائدة الأولى والثانية، وقلت أكثر من مرّة أنّ أي دعاء فلسفي لم يرد إثباته في القرآن بل حتى لم ترد ملازمة أيضاً بين هذه المقولات، مثلاً في آية (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...)، و(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...)، لا توجد أي ملازمة، وعليه فإنّ هذا الوجه يعود إلى ما ذكر في الوجه الأول والثاني، وهكذا الحال في الآيات الأخرى، بل لو

أردنا التدقيق في بعض هذه الآيات، فسوف نرى وجود خلل فلسفي في نفس هذه الآية ولا أتعرض الآن لهذا البحث، وعلى فرض قبولنا بهذا الكلام، فإنّ هذه الحصيلة أو النتيجة يمكن نسبتها للإسلام، وطبعاً فهي غير مقبولة في نظري.

التأثير الرابع للإسلام على الفلسفة

ويعتقد السيد عبوديت أنّ الآيات والروايات الشريفة من شأنها إزاحة عناصر الزيغ والخطأ من الفكر الفلسفي، يقول: إنّ الأحكام الواردة بشكل صريح أو بشكل تلويحي، في الآية نفسها أو في نتائج الآيات والروايات تساهم في رفع الخطأ والاشتباه.

وأعتقد أنّ منتج عملية التفلسف يملك طرقاً متعددة لتصحيح أذهاننا، فلو لم تكن هناك معايير في الفلسفة لتصفية الأفكار الفلسفية من الشوائب ومن موارد الخطأ والاشتباه فلا يمكننا اطلاقاً أن نتحرك في طريق الفلسفة والتفلسف، وبعبارة أخرى أنّ لكل علم وفرع علمي، ومن ذلك العلوم العقلية والرياضيات والمنطق، معايير وملاكات لبيان صحة أو

خطأ الأحكام والنتائج الفكرية في عملية التفلسف الناظرة إلى واقعية وصحة تلك المدعيات، وينبغي علينا الاحتكام لتلك المعايير لرفع الاشتباه المحتمل، ويطلق على بعض هذه المعايير: المنطق المادي، وعلى معيار آخر: التفكير النقدي، والمعيار الثالث: انسجام واتساق تلك المنظومة الفلسفية، فلو لم يكن فيها اتساق و انسجام فلا بدّ من إصلاح ذلك القسم أو تلك المسألة.

وهذه المسألة متوفرة في جميع الموارد، وأحدها ما أشار إليها السيد عبوديت أيضاً، قال: أحياناً تنبهنا الآية إلى خطئنا، وهذا المورد يختلف عن الموارد الأخرى، وذلك عندما تلفت الآية نظرنا إلى خطئنا فإننا نؤمن مسبقاً بمفاد هذه الآية، على سبيل المثال يقول: كان القدماء، أي فلاسفة اليونان والروم، يرون المادة قديمة، ولكن بعض الآيات والروايات تشير إلى أنّ المادة حادثة، وثمة فلاسفة كصدر المتألهين يعتقد بصحة هذه الآية، وعلى أساسها قام بتصحيح

عقيدة القدماء، وذهب إلى أن للمادة نوع من الحدوث.

وفي مقام مناقشة هذا الكلام أقول:
أولاً: إنَّ هذا النوع من التصحيح لا يختص بالآيات والروايات، فنحن نستطيع تصحيح الكثير من مدعيات الفلاسفة من طرق أخرى، إذن لماذا نطلق عليها فلسفة إسلامية، ولماذا لا نلتفت إلى تلك الطرق الأخرى المساهمة في تصحيح الآراء الفلسفية؟
ثانياً: متى يمكن الحديث عن عملية التصحيح؟ ولماذا لا نقول، ولا يمكننا القول «نعوذ بالله»، أن الفلاسفة أثبتت أن الآية نفسها خاطئة؟ لماذا قلتم إنَّ الآية تشير إلى خطأ الفلاسفة؟ في الموارد الأخرى لا يبرز أمامنا هذا الإشكال، لأنَّ كلاً منهما يملك المنهج والمضمون، ولا يمكن القول بأنَّ كل واحد من القضيتين يصحح الأخرى، فهنا لو قالت قضية إنَّ القضية الأخرى تتناقض معي إذن فهي خاطئة، ولكن في نفس الوقت فإنَّ القضية الأخرى تقول هذا الكلام أيضاً.

فالقضايا لا تستطيع أن تصحح أحدها الأخرى، بل إنَّ المنهج هو الذي يتولى

تصحيح القضايا، وهناك سلسلة من المناهج في العلوم التجريبية والطبيعية، وسلسلة من المناهج في العلوم التجريبية والإنسانية، وكذلك توجد سلسلة من المناهج في العلوم التاريخية أيضاً، وهذه المناهج هي التي تتولى تصحيح القضايا الخاطئة في العلوم، وبالتالي يتبين خطأ القضية الفلانية بهذه المناهج، ولكن القضية نفسها لا تستطيع تصحيح القضية الأخرى، وبإمكانها بيان وجود تضاد أو تناقض فيما بينها وبين القضية الأخرى، بمعنى وجود نوع من التقابل لا يقبل الجمع، فلماذا تقولون إنَّ فكر صدر المتألهين، أو بعبارة أخرى فكر القدماء يمكن تصحيحه بهذه الآيات، في حين يمكن القول إنَّ صدر المتألهين الشيرازي قام بتصحيح الآية من خلال الاستناد لكلام الفلاسفة.

الطريق السليم

إذا قلنا بفصل الإلهيات عن الفلسفة وسمحنا لكل واحد منهما بوصفه علماً بالتحرك والنمو، ففي هذه الصورة ينمو

ويزهر العلمان معاً ونستفيد بالتالي من كليهما بشكل أفضل، فعندما استقلت الرياضيات عن الفيزياء، والفيزياء عن الرياضيات، فإنّ كل واحد من هذين العلمين ساعد الآخر في تطوره، ولكن إذا أردنا أن نجعل من أحدهما تابعاً للآخر، فسوف نقوم بتكبير هذين العلمين فلا يستطيع أحدهما مساعدة الآخر في نموه ورشده.

إنّ مساعدة الفلسفة لعلم الإلهيات، وكذلك مساعدة الإلهيات للفلسفة أمر مقبول على حد تعبير أحد المتألهين المسيحيين، بمعنى مساهمة الفلسفة في صياغة الإلهيات وبالعكس، ولكن من غير المقبول بقاء الدين على عتبة الفكر اليوناني، وهذا المعنى نستقيه من كتابات فيلسوف الدين الأمريكي «هود» الذي ألف كتاباً جيداً في هذا الموضوع باسم «هل يجب أن يبقى الله يونانياً» يقول هود: ألا يمكن أن يكون الله إلهاً مسيحياً، هل يجب أن تكون صفات الله يونانية؟ هل يجب أن يكون إلهنا باقياً تحت تأثير اليونان والروم؟ وطبعاً أنا لا أعتقد بأنّ هذا

المعنى يساق ما ذهب إليه أتباع «مدرسة التفكيك» وأعتقد أنّ مدرسة التفكيك مدرسة أخرى.

س / أرى وجود غموض في كلامكم، لأنّكم قلتم في مورد أنّ الأشخاص الذين يرومون الجمع بين الإسلام والفلسفة هؤلاء يعيشون هاجس احترام القرآن وفي ذات الوقت احترام تراث اليونان، ولكنكم قلتم في مورد آخر في مقام تعليل هذا التعارض: إنّ الفلسفة يجب أن تتبع البرهان والدليل والعقل، وفي الواقع، هل أنّ الفلسفة والتفلسف يعني التبعية للدليل أو التبعية لتراث اليونان؟

ج / سؤال جيد، أنا أعتقد في تعريف الفلسفة أنّها حركة الفكر بشكل حر وعقلاني، أي أعتقد أنّ هذه الحركة الفكرية أولاً: يجب أن تكون حرّة، وثانياً: أن تكون عقلانية، أي لا تكون تجريبية، وعلى ضوء ذلك لا أقول: إنّ هذا النمط من حركة الفكر غير قابل للجمع مع الدين، وعندما تتحدّث عن فلسفة إسلامية، فالمصداق لهذه الحركة الحرة العقلانية في العالم الإسلامي كان موجوداً في تراث

اليونان والروم، ومن هذا المنطلق أتحدّث عن الفلسفة الإسلامية بوصفها ذلك المسار الفكري الحر العقلاني، وحينئذ، لو تقرر وجود أتباع لهذا المسار الفكري لمصر القديمة أو الصين القديمة وغيرها، فإنّ ذات الإشكال سيرد على هذا الكلام أيضاً، وأمّا كلامي عن اليونان والروم فذلك بسبب أنّ الأفكار التي يريد الفلاسفة من المسلمين والمسيحيين واليهود توفيقها مع تعاليمهم الدينية، هي ميراث فكري لليونان والرومان، وعلى هذا الأساس فالإشكال الرئيسي هو: كيف نستطيع إيجاد توفيق بين المسار الحر العقلاني في الفلسفة الذي ينتمي بعضه إلى أرسطو وبعضه الآخر إلى افلاطون، مع التعاليم الدينية؟ أنا أعتقد أنّ أفكار افلاطون وأرسطو، والتي تنبثق من المسار الحر والعقلاني لهما، لا تنسجم مع مفاهيم القرآن والروايات.

س / هل تعتقدون بأنّ الفلسفة المسلمين لم يضيفوا شيئاً على تراث الفلسفة اليونان والرومان، وأنّهم توصلوا في هذا المسار الحر العقلي

إلى ذات القضايا التي توصل إليها فلاسفة اليونان والرومان؟

ج / أن السيد عبوديت في مقالة «هل لدينا فلسفة إسلامية» أشار إلى المسائل الجديدة التي أبدعها الفلاسفة المسلمون، وأنا لا أنكر هذه الابداعات لهؤلاء الفلاسفة، ولا أريد القول إن الفلسفة الإسلامية لا تحتوي على مسألة جديدة، بل أريد القول إن أساس هذه المسائل الجديدة تستقي مقوماتها من فلاسفة اليونان والرومان.

نحن لم نلتفت إلى أننا نتحرك في نمط تفكيرنا على غرار الفكر اليوناني والروماني، لأننا لم نطلع على الفلسفات الهندية والصينية القديمة ونرى بالتالي الفرق بين هذه الفلسفات وبين الفلسفة اليونانية، وعلى سبيل المثال فالفلسفة اليونانية تقرر أن العلة يجب أن تقترب مع المعلول، في حين نرى أن الفلسفة الصينية تقرر أن المعلول متقدم وجوداً على العلة، وهنا لا أريد القول إن هذا الكلام صحيح، فلو طالعت كتاب في الفلسفة اليونانية والرومانية «أي

فلسفة عالم الغرب» وكذلك قرأتم كتاباً في فلسفة الهند والصين «أي عالم الشرق» فسوف تعرفون مقدار الشبه بينهما، وهذه المسألة حالها حال شخص إيراني لم يشاهد أي شخص غير إيراني، فمن الطبيعي أنه يعرف جيداً ملامح الوجوه الإيرانية، والياباني الذي يعيش في اليابان يرى أن جميع الإيرانيين متماثلون في الشكل واللامح، كما نرى اليابانيين متشابهون في ملامحهم، في حين أن اليابانيين أنفسهم لا يرون مثل هذا التشابه فيما بينهم، وثمة مثل من أمريكا اللاتينية: «كلما لم تطلع على جيرانك، فسوف يزداد اختلافك مع إخوتك وأخواتك» وعلى ضوء ذلك يبدو أننا واقعون تحت تأثير فلسفة اليونان والرومان القديمة، فمسألة القوة والفعل، الثبات والتغيير، ومسألة الأنواع، والحركة والسكون، وموضوع الماهية وتفكيك الماهية عن بعض المسائل المشابهة لها، وموضوع الذات والذاتي، وموضوع التعريف في المنطق وكذلك الكليات و...، كلها مسائل ورثناها عن فلاسفة اليونان ولا شيء منها موجود في

فلسفة الشرق، «فلسفة الهند والصين واليابان».

س / أنتم تعتقدون أنّ فصل الفلسفة عن الدين والإلهيات يساهم في نمو وتطور الفلسفة والدين معاً، ولكن لماذا لا يجدر انتساب الفلسفة إلى أي دين؟

ج / إنّ ذلك يعود إلى أنّ كل علم لا ينمو ويتطور إلا من خلال اتباع منهج خاص، فإذا تقرر أن يتبع علم معين مناهج العلوم الأخرى، فلا شك أنّه سيواجه مشكلة، وربّما تقول: ما المانع في أن تتحرك الفلسفة الإسلامية تبعاً لمنهجها «اتباع الاستدلال والبرهان» وفي ذات الوقت يستلهم الفيلسوف بعض المعارف من الإسلام والدين، ولكن إنّما يكون هذا الكلام صحيحاً فيما إذا سلكنا في مسائل الفلسفة الإسلامية بواقعية وحيادية ولا يكون الكيل بمكيالين، بمعنى أن يجري التحقيق في الأمور والمسائل الموافقة للدين بقدر ما يجري في الأمور المخالفة للدين، ولكن الواقع أنّ الفلاسفة المسلمين لم يبحثوا في هذين المجالين بمقدار واحد من

التشدد أو التساهل، يقول أحد تلامذة بوبر في كتاب «الأخلاق والدين»: إنني أتعجب من الفلاسفة كونهم يتحرون منتهى الدقة والعمق عندما يحققون المسائل الفلسفية، ولكنهم عندما يدخلون فضاء الدفاع عن الدين يتحدثون بكلام لا يقبله أي طفل في المدرسة الابتدائية.

وهنا أذكر مثلاً بسيطاً، فقد تحدّث بعض الأكابر في سياق بيان أحد الأدلة على وجود الحياة بعد الموت، وقال: إننا أحياناً نرى في المنام شخصاً قد فارق الحياة منذ سنوات ونتحدّث معه ويتحدّث معنا، وهذا يدلّ على أنّه حي!! وهكذا نرى إنّ الفيلسوف الذي يدقق في المسائل الفلسفية، ويقرر أنّ للماهية ثلاثة أقسام: الماهية اللا بشرط القسمي، والماهية اللا بشرط المقسمي و... ولكنه في ذات الوقت يتحدّث عن الدليل على وجود الحياة بعد الموت بمثل هذه السذاجة والسطحية.

إنّ هذا الدليل لإثبات وجود الحياة بعد الموت أقل ما يقال عنه إنّهُ دليل سخيف، فلماذا نرى هذا الفيلسوف الذي يبحث

بمنتهى الدقة في المسائل الفلسفية ولكنه يتحدث بمنتهى السذاجة في المسائل الدينية؟ وكيف يقسم الماهية إلى الماهية اللا بشرط القسّمى، واللابشرط المقسّمى ولا يخلط بينهما وفي ذات الوقت يقبل بمثل هذا الكلام السخيف؟ هذا ما نقوله من الكيل بمكيالين، فالفيلسوف الإسلامي إذا تحرك في بحثه بحيادية وبمقدار واحد من الدقة في جميع المسائل الموافقة للدين أو المخالفة، ويحقق في المسائل المخالفة في الدين بقدر ما يحقق في المسائل المخالفة له فإنّ كلامه سيكون مقبولاً ومتيناً، ولكن الواقع لا يعكس هذه الحالة من الإنصاف لدى هؤلاء الفلاسفة، فالفلاسفة المسلمون دققوا كثيراً في مسائل من قبيل: هل أنّ الحركة هي خروج من القوة إلى الفعل أم لا؟ ومسألة الكمال الأولي والكمال الثانوي، ومسألة هل أنّ الخلاء محال أم لا، وأمثال ذلك، ولكنهم لم يتعبوا أنفسهم ولو قليلاً في مجال المسائل الدينية.

أقول: إنّهُ لا مانع من الاستلهام من الدين واكتساب الباعث من الدين، كما

أننا نستلهم أموراً من عالم الطبيعة، مثل نيوتن عندما استلهم قانون الجاذبية بسبب سقوط تفاحة من الشجرة، ولكن نيوتن لم يذهب إلى أنّ سقوط التفاحة يعدّ دليلاً على ادعائه، بل إنّ سقوط التفاحة هو الذي أوعز إلى ذهنه مسألة الجاذبية.

إذا أردنا رصد حركتنا في هذا المسار فلا بدّ من التحقيق في جهتين: أحدهما، أن نتأمل في بحوثنا هل أننا ندقق في المسائل الموافقة للدين بنفس المقدار الذي ندقق في المسائل المخالفة للدين؟ والثانية: هل نميل لغلق ملف كل مسألة فلسفية تتفق مع ديننا وإيصاد باب الحوار فيها، أم لا؟ هل أنكم مستعدون للاستماع إلى كلام جديد والتفكر فيه، أم لا؟ مثلاً إذا قال شخص أنّ علم الأنسنة المعاصر لا ينسجم من علم الأنسنة الوارد في القرآن، وأنّ التصوير الذي يطرحه القرآن للإنسان غير صحيح، فهل نحن مستعدون للإصغاء لهذا الكلام؟ هل نحن من أهل التسامح والمداراة ومستعدون لسماع كلام المخالف؟ وعندما نستمع بكل راحة بال إلى الانتقادات الموجهة لبرجسون

وكانت والمدارس الغربية ونبحت في أدلتهم من موقع النقد والمناقشة، فهل نعيش مثل هذه الحالة عندما نستمع لنقد موجه لمسألة المعاد في القرآن؟ وهل نستمع برحابة صدر إلى من يقول بالتناسخ خلافاً لرأي القرآن؟

ومن هذا المنطلق نحن لا نقول إنَّ الشخص إذا صار فيلسوفاً فيجب أن يتخلى عن الدين، بل نقول إنَّ هذا الشخص إذا أراد أن يثبت كونه فيلسوفاً فأولاً: يجب أن لا يعلن عن ختم المسألة التي تصب في صالح دينه بدون تأمل، بل ينبغي عليه الاصغاء لكل كلام جديد يطرح في هذه المسألة، وثانياً: أن يأخذ موقف الحياد في تقييم الأدلة.

على سبيل المثال نرى أن صدر المتألهين الشيرازي يتساهل في رده على مسألة التناسخ ويرفضها بسذاجة لأنها لا تنسجم مع تعاليم دينه، وهذا ليس منهج الفيلسوف، بل منهج عالم في الإلهيات وعلم الكلام، وطبعاً فلا عيب في هذا المنهج في غير الفلسفة ولا حاجة لأن يكون الإنسان في جميع الموارد فيلسوفاً، فعالم

الكلام ربّما يكون قوياً في منهجه وأسلوبه، ولكن الخطأ عندما يضع الفيلسوف نفسه محل عالم الكلام، أو يضع المتأله نفسه مكان الفيلسوف، وأعتقد أنّ صدر المتألّهين الشيرازي هو متأله كبير لا فيلسوف، وأنا أقبل بعلم الكلام ولا أرى عيباً في أن يكون الإنسان عالم كلام، ولكن لا ينبغي الخلط بين مسائل علم الكلام والفلسفة.

س / المقصود من الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة التي تقتبس هويتها الخاصة من عناصر دينية ومتأثرة بالتحاليم الإسلام، وحتى لو دخلت عناصر يونانية مثلاً في تشكيل هذه الهوية للفلسفة الإسلامية، فمع ذلك تبقى متميزة عن الفلسفات الأخرى، وبعبارة أخرى أنّ المقصود من إسلامية هذه الفلسفة هو امتلاكها لهوية خاصة تجعلها متميزة عن سائر الفلسفات الأخرى رغم المشتركات الكثيرة مع الفلسفات الأخرى، وهذه الهوية مقتبسة من الإسلام، فهل تقبلون بهذه التعليل؟

ج / أعتقد أننا إذا أردنا تسمية فلسفة بأنها إسلامية، فينبغي أن تكون مسائلها وموضوعاتها متأثرة بالإسلام، وفي هذه الصورة، فالفلسفة الإسلامية، مع الالتفات إلى ما ورد عن معرفة النفس في الأحاديث والنصوص الدينية تكون أشبه بالفلسفة الوجودية، ومن هذه الجهة فإن أكبر وأضخم موضوع في هذه الفلسفة هو بحث معرفة النفس.

والآن لو ألقينا نظرة على الفلسفة الإسلامية، وعلى سبيل المثال مجموعة أعمال ابن سينا في مباحث النفس، فسوف نرى أنّ هذا الموضوع لم يشغل سوى سُبُع جميع المواضيع والمسائل الواردة في أعمال هذا الفيلسوف، وحتى لو ألقينا نظرة إلى نهاية الحكمة للسيد الطباطبائي فلا نرى حتى فصلاً واحداً يبحث في موضوع النفس، فهل يمكن تسمية مثل هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية؟

إنّ الفلسفة إنّما تكون إسلامية فيما إذا ركزت بحوثها حول المسائل المهمة في نظر الإسلام، مثلاً مسألة الإيمان التي كانت من أهم المسائل الكلامية إلى عصر الإمام

الغزالي وبعده إلى ثمانين أو مائة سنة، ولا نرى للسكينة والراحة النفسية أثراً في الفلسفة الإسلامية، ولا نرى لمسألة الوحدة والتغرب والقلق مكاناً في فلسفة الإسلام، فلم تبحث هذه الفلسفة مسألة ارتباط الإنسان مع نفسه، ألا ينبغي أن تطرح في هذه الفلسفة معرفة النفس التي تعتبر من «أنفع المعارف» في نظر الدين؟ إنَّ العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة ونهاية الحكمة بحث موضوع الجواهر وعددها وأشار إلى النفس أيضاً، ولكنه يطرح آراءه وبحوثه على غرار ما طرحه القدماء، وعلى سبيل المثال نرى في الوجودية المعاصرة أنَّ الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس «في المنتصف الأول من القرن العشرين» يكتب سبعة آلاف صفحة حول النفس، وهكذا حال غيره من الفلاسفة الوجوديين أيضاً، فالنفس ليست بمعنى النفس المجرد الناقصة، بل تلك النفس التي تعني «الذات»، والنفس في عبارة: **«من عرف نفسه فقد عرف ربه»**، تأتي بمعنى النفس الأفلاطونية لا النفس الأرسطية، يقول افلاطون: «إعرف نفسك»، ولكن هذه النفس

تحولت بعد افلاطون مباشرة وفي فلسفة ارسطو إلى معرفة الإنسان، ومعرفة هذه النفس البشرية على المعنى الارسطي لا ترتبط بمعرفة المبدأ والمعاد للمسلم، فمثل هذا النوع من معرفة النفس غير موجود في الفلسفة الإسلامية، وأعتقد أنّ الإنسان إذا أراد اليوم صياغة فلسفة إسلامية فستكون هذه الفلسفة أشبه شيء بالفلسفة الوجودية، فالوجوديون تحدّثوا كثيراً عن مسألة المواقع الحدودية أو المواقع الاستثنائية، وقلت أكثر من مرّة أننا إذا أردنا إيجاز فلسفة ياسبرس بجملة واحدة فهي ما ورد في مفاد الآية الشريفة: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)^(١)، لأنّ ياسبرس يعتقد أنّ الحالة الوحيدة التي يستطيع فيها الإنسان التعرف على الله هي حالة الموقع الحدّي، وهذه الآية الكريمة تقرر أيضاً أنّ التفقه في الدين لا يتيسر إلّا في جبهات القتال، وفي غيرها لا يتسنى للإنسان التعرف على الله

١- سورة التوبة، الآية ١٢٢.

والتفقه في الدين، وهذا الكلام يمثل
عصارة كلام ياسبرس، فهل وردت مثل هذه
المسألة في الفلسفة الإسلامية؟ إذا لم
تتعرف على أحكام الماهية، والحركة
والسكون، والثبات والتغيير، الوحدة
والكثرة، القوّة والفعل، الواردة في
الفلسفة الإسلامية فهل سيتعرض الدين
والإيمان للخلل؟ المهم أن نعلم من نحن،
ولماذا نعيش، وما معنى التوكل على غير
الله؟ ومن هذه الجهة أعتقد أنّه بالإمكان
العثور على ٤٨ مسألة من هذه المسائل
الوجودية في القرآن الكريم والروايات
الشريفة غير موجودة في فلسفتنا ولم
يبحثها فلاسفتنا المسلمون.

**س / هنا لا نعرف مقصودكم من العقل،
وقد أشرتم في كلامكم إلى العقل
والعقلانية بمعنى الاستدلال والبرهان،
فهل أنكم في هذا الاستدلال تنظرون إلى
محتوى القياس أو صورة القياس؟**

**ج / بالنسبة للصورة، فأنا أقبل بما
يقع مورد اتفاق المنطقيين، وبالنسبة
للمادة أقبل بما يتفق عليه علماء
المعرفة، والاستدلال الذي أعترف بكونه**

استدللاً «وطبعاً إذا تحركت على مستوى العمل بمقتضى الدليل فإنني أسلك الطريق العقلاني»، أولاً: أن يكون من جهة الصورة مورد اتفاق المنطقيين، وثانياً: أن يكون من جهة المادة من المنابع الستة مورد اتفاق علماء المعرفة، بمعنى أنّ المواد الخام لهذه القضايا تستقي مقوماتها من تلك المنابع الستة، وطبعاً هناك منابع أخرى ليست مورد اتفاق الجميع، ولكن الحس، الذي يطلق القدماء بـ «الحس الظاهر» وكذلك «الحس الباطن» وكذلك الحافظة مع بعض القيود والشروط، والشهادة مع بعض القيود، والشهود أيضاً، والعقل بالمعاني الثلاثة له وهي عبارة عن: القياس، الاستقراء بشكله الخاص و (Adduction) فهذه المنابع الستة للمعرفة مورد اتفاق علماء المعرفة، ويعتقد هؤلاء العلماء أنّ المسألة التي تستند إلى هذه المنابع الستة وعندما يلتزم بها الإنسان فلا يقال عنه بأنه تحرك على خلاف العقلانية.

وطبعاً هناك منابع أخرى من قبيل: التلباتي، الوحي الإلهامات، ولكن ثمة

خلاف في اعتبارها مصدراً معرفياً للإنسان،
ومن أجل تعيين مقصودي من هذا الكلام
أقول: عندما تتحدث بشكل مستدل فاللزام
أن تستمد مقومات استدلالك من المواد
الخام التي تحصل عليها من هذه المنابع
السته، وكذلك فيما لو كان استدلالك
ملتزماً بالقوانين العقلية والاستنتاجية
في المنطق والتي هي محل اتفاق واجماع.
النقطة الأخرى التي يجب الالتفات إليها،
أنّ النزاع في هذا المورد ليس نزاعاً
لفظياً، وعليه لا ينبغي الاستناد في هذه
البحوث إلى المسائل الأدبية، وإذا كان
استدلالنا يستند إلى ما قاله الفلاسفة
المسلمون، ونكتفي بهذا المقدار للقول
بأنّ هذه الفلسفة إسلامية، فإنّ النزاع
هنا يتنزل إلى نزاع لفظي، ولا شك أنّ
غالبية من كتب في الفلسفة في تراثنا
الإسلامي هم من المسلمين، وهذا لا يسوغ
القول بأنّ هذه الفلسفة إسلامية، بل
ينبغي الالتفات إلى سلسلة من الأمور التي
تترتب عليها آثار علمية مهمة.

التزام الفلسفة بالدين

نحن ندعي في هذا البحث أنّ الفلسفة في مسيرتها الفكرية لا ينبغي لها الالتزام بأي دين ومذهب خاص، فلو أنّ الفيلسوف، في حركته الفلسفية، توصل إلى نتائج معينة فعليه أن يقبلها ويلتزم بها، سواءً كانت منسجمة مع النصوص المقدسة للدين، أو لم تكن، ومن هذه الجهة إذا توصلنا في البحث الفلسفي لقضايا فلسفية معينة تنسجم مع الدين فلا إشكال في ذلك، ولكن الإشكال أن يتحرك الفيلسوف منذ بداية سلوكه وسيره الفلسفي من موقع الدفاع عن دين خاص، فهذه الأمر يخرج عن مسيرته الفلسفية.

لا ينبغي في الفلسفة الخضوع لتعاليم أي دين ومذهب خاص، ولا أن تتولى الدفاع عن أركان عقائدية لذلك الدين، فربّما تتوافق معطيات الفلسفة مع تعاليم الدين وربّما لا تتفق معها، فلو قال شخص إنني أستخدم الفلسفة للدفاع عن الدين فهو ليس من أهل الفلسفة، ولا إشكال في ذلك، فبإمكانه أن يكون عالماً بالكلام والإلهيات، وعندما نقول إنّه ليس بفيلسوف فنقصد من ذلك أنّه غير فيلسوف في هذه

الدائرة، وبالتالي عندما يقول أحد أنّ ابن سينا أو شيخ الاشراف أو صدر المتألهين الشيرازي ليسوا بفلاسفة فلا يعتبر ذلك اهانة لهم، فالحقل المعرفي لهؤلاء المفكرين شيء آخر سنشير إليه لاحقاً، وعلى هذا الأساس فالفلسفة التي تهدف للدفاع عن دين أو مذهب خاص فليست بفلسفة، ولا مانع من توافق المعطيات الفلسفية لفيلسوف معين مع الدين، وكذلك لا إشكال في أن تكون تلك المعطيات الفلسفة مخالفة لتعاليم الدين.

وببيان آخر، إنّ المهم هو المنهج والمسلك الذي يسلكه الفيلسوف لا العبرة بالمعطيات، سواء كانت متوافقة مع الدين أو مخالفة، المهم أن يتحرك الفيلسوف في مسيرته الفكرية من مواقع العقلانية وحرية التفكير، لا أن يكون شعاره «تبت يدا فلسفة لا تكون أقاويلها مطابقة للمذهب الحق».

**لزوم وجود الإلهيات والتفكيك بينها وبين
الفلسفة**

ومع كل ذلك، من الأفضل أن تكون لدينا معرفة تتولى شرح وتفسير وبيان قضايا الدين والدفاع عنها، وهذا الحقل المعرفي ينبغي أن يكون مستقلاً في تولي هذه المهمة ويطلق على هذا الحقل المعرفي: الإلهيات (Theology).

ومع الالتفات إلى ما تقدّم يتبيّن وجود حقلين مختلفين: أحدهما: حقل الفلسفة، الذي لا يكون مفيداً لأي دين ومذهب خاص، والآخر: حقل الإلهيات، والذي ينفع دوماً في مجال الدين والمعتقدات الدينية، والآن سواءً كان هذا القيد «الإلهيات» مضافاً إليه أو صفة، يعني سواءً قلنا «إلهيات الإسلام»، أو قلنا «الإلهيات الإسلامية» أو «إلهيات الشيعة» أو «الإلهيات الشيعية» فلا يختلف الحال، فهذه الدائرة الفكرية والمعرفية دائرة مستقلة وشريفة، وأعتقد أنّ سبب نمو وإزدهار الإلهيات وكذلك الفلسفة في الثقافة الغربية هو التمايز الموجود بينهما واستقلال كل واحد منهما عن الآخر، وأيضاً السبب في عدم نمو الفلسفة وكذلك الإلهيات في العالم الإسلامي هو أننا

سعيانا دوماً إلى دمج وإدغام أحدهما بالآخر، وبعبارة أخرى أنّ كلامنا فلسفي، وفلسفتنا كلامية، ومن هذه الجهة أتصور أننا لم نتقدّم في هذين المجالين، رغم أننا نطلق شعارات كثيرة، ولكن عقلاء العالم يفهمون أنّ الفلسفة الإسلامية، وطبعاً بشكلها الحالي، ليس لديها ما تقوله، ولكن إذا تقرر التفكيك بين هذين الحقلين واستقلال كل واحد منهما عن الآخر، أي تحركنا في هذا المسار كما كان الحال قبل الخواجة نصيرالدين الطوسي والإمام محمد الغزالي والإمام الفخر الرازي، ونظرنا إلى الفلسفة بشكل مستقل عن الإلهيات، وكان المتكلمون يبحثون في مسائل الدين بعيداً عن الفلسفة والتفلسف، فأعتقد أنّ هذا المسلك يمنح الإلهيات النمو والازدهار من جهة، وكذلك يمنح الفلسفة الدينامية والحيوية والعمق من جهة أخرى.

وفي العالم المسيحي أيضاً، وإلى مطلع القرن الرابع عشر، حيث اختلقت الفلسفة بالإلهيات لم نشاهد نمواً وازدهاراً في كلا الحقلين، ولكن في القرون المتأخرة

شاهدنا نمواً وتطوراً كبيراً وخاصة في الإلهيات، والسبب في ذلك يعود إلى استقلال كل واحد منهما عن الآخر، فالفلسفة لا تريد أن تكون إلهيات، والإلهيات لا تريد أن تكون فلسفة، وفي ذات الوقت قد يساعد أحدهما الآخر، كما أنّ الفيزياء ربّما تساعد الرياضيات، والرياضيات تساعد الفيزياء، ولكن الفيزياء ليست رياضيات، والرياضيات ليست فيزياء.

يمكن للإنسان أن يكون مسلماً ولا يقبل الفلسفة الإسلامية

ومما تقدّم يتبيّن أنّه لا ينبغي أن نتصور أنّ كل من لا يقبل بالفلسفة الإسلامية فهو فاسد الاعتقاد، لأنّه كما أسلفنا أنّ الفلسفة ليست إسلامية، وعليه إذا لم يقبل شخص برأي ونظرية فلسفية أو لم يقبل بمدرسة فلسفية أو اتجاه فلسفي، فلا ينبغي إتهامه بالمروق من الدين والانحراف من المذهب، فيستطيع المسيحي أن يبقى مسيحياً ولا يقبل بآراء توماس الأكويني، ويستطيع المسلم أن يبقى مسلماً

ولا يقبل بآراء صدر المتألهين الشيرازي، وهذا المعنى لا يهدد دين المسلم، كما أنّ الكثير من عرفائنا والكثير من المتصوفة لم يقبلوا بكلام الفلاسفة، ولكن هذا الشيء لا يدعو لإتهامهم في دينهم، فالكثير من علماء الإسلام كانوا ضد الفلسفة، وليس فقط لم يقبلوا بآراء الفلاسفة الإسلاميين بل كانوا لا يقبلون أساساً بالمنهج الفلسفي، ولكن في ذات الوقت لا نقول عنهم إنّهم غير مسلمين، فجلال الدين الرومي أنشد أربعمائة بيت في ذم الفلسفة ولا أحد يستطيع القول بأنّه غير مسلم، وهكذا حال عين القضاة الهمداني، أو ناصر خسرو، أو النسائي والغزنوي، رغم أنّهم خطأوا الفلاسفة في أعمالهم وآرائهم الفلسفية بل تهاجموا عليهم بعبارات شديدة وقاسية.

وفي ضوء ذلك إذا أردت اليوم أن أكون مسلماً، فلماذا يجب عليّ القبول بآراء صدر المتألهين؟ إنّ فساد أو صلاح عقيدتي الدينية لا تمت بصلة إلى آراء الفلاسفة الإسلاميين، فلو أردت أن أكون مسلماً

وشيعياً يجب عليّ أن أقبل القرآن والسنة
وأحاديث المعصومين لا شيئاً آخر.

التفكيك بين الفلسفة والإلهيات أمر مبارك
إنّ عملية الخلط بين الفلسفة والإلهيات
من شأنه حرماننا من كثير من بركات
ومعطيات الفلسفة والإلهيات، يقال في
الأساطير الغربية، إنّّه كان هناك غول
يسكن الصحراء ويقبض على المسافرين
ويضعهم على سرير، فمن كان جسمه أقصر من
السرير فإنّهم يسحبونه من يديه ورجليه
إلى أن يصبح بدنه بمقدار السرير، وإذا
كان أطول منه فإنّهم يقومون بقطع قدميه
حتى يكون بذلك المقدار، وهكذا حال
الفلاسفة عندما يدخلون دائرة الدين،
فإنّهم يقومون بتقطيع أوصال الدين ليصير
بمقدار نظامهم الفلسفي، بمعنى أنّه
يقومون بتأويل النصوص الدينية لتتفق مع
مبانيهم وأصولهم، وبهذه الصورة يقومون
بعملية جراحية للقرآن والروايات لتكون
على غرار تلك الأصول الفلسفية، وكل
إنسان منصف ويعرف بدائيات التفسير وعلم
الهرمنيوطيقاً يعلم بأنّ مثل هذه

العمليات متوغلة في التكلّف والتعسف، فلم يكن معنى الآية في الأصل متوافقاً مع ذلك الأصل الارسطي أو الأصل الرواقي، ولكن الفلاسفة المسلمين عندما أرادوا إخضاع النص الديني لتعاليم ارسطو أو افلاطون أو الرواقيين، قاموا بعملية تأويل للآيات القرآنية، ولو لم يكن مثل هذا الالتزام بالفلسفة فربّما نكتشف معاني أعمق وأهم للآيات القرآنية، وبالتالي نفهم منها معنى أصح، ولكن عندما نريد أن نبقى أوفياء للفلسفة فسوف نجد أنفسنا مضطرين لتأويل مفاهيم الدين عن الخلق، ولطف الله، وجود الله، والمعاد والنبوة بما ينسجم مع رغبتنا، وفي الواقع أننا نعيش العشق لمعشوقين، ولدينا قلب واحد ومعشوقان، والنتيجة أننا نقوم، ولغرض كسب مودة وعطف الفلاسفة اليونانية والرواقية و...، بتشويه الآيات والروايات والتمثيل بها، ولو أردنا الالتزام بتعاليم القرآن والسنة بشكل سليم فلا ينبغي أن نضع أصول وقواعد التفسير تحت أقدامنا، فلا أحد من الفلاسفة استنبط من الآية: **(وَتَرَى الْجِبَالَ**

تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ... (١)،
كما استنبط صدر المتألهين الحركة الجوهرية منها، ولم يفهموا منها هذا المعنى بل فهموا منها شيئاً آخر، ولكن بما أنّ صدر المتألهين يريد تقوية نظريته في الحركة الجوهرية فإنّه فهم من هذه الآية بما يتفق ومرامه، والحال أنّ هذه الآية غير ناظرة أبداً إلى الحركة الجوهرية، بل وردت في سياق آيات المعاد، ولو كانت ناظرة ولو بإشارة إلى الحركة الجوهرية، فلا داعي لتشبيهها بالسحاب لأنّ الحركة الجوهرية للجبال أيضاً تتحرك بسرعة الحركة الجوهرية للسحاب، ومن هذه الجهة ستفقد النصوص الدينية المقدسة طراوتها وحلاوتها، وعندما نريد احترام الدين وحفظ قداسته يجب علينا الاعراض عن الالتزام الجاد المنطقي بالفلسفة ومقتضياتها، أي الاستدلال العقلاني الحر، وببيان آخر، نحن نضحى بالدين لصالح الفلسفة، والفلسفة لصالح الدين، وفي هذا الجو لا يبقى شيء

منهما، أي أننا في الواقع نعمل على تفتيت وتشويه كل من الدين والفلسفة.

الفلسفة والخدمة للدين

النقطة المهمة الأخرى في هذا الكلام، وجود قبلية يراد إثباتها في مقولة الفلسفة الإسلامية والدينية، وهي أنّ الفلسفة يجب أن تكون في خدمة الدين، ولكن فيما لو صارت الفلسفة دينية فماذا تقدّمه من خدمة للدين؟ هل سيزداد عدد المعتقدين بالدين؟ لا شك أنّ كل شخص يهتم بشكل جاد بالفلسفة فسوف يبتعد عن الدين، والأشخاص الذين يعيشون التدين ويلتزمون بالدين فإنّهم يسلكون هذا الخط من خلال الفهم العرفي للدين، لا الفهم الفلسفي، فماذا يمكن للفلسفة اعطائه للدين بحيث نعشق مثل هذه الفلسفة ونخلطها بماء الدين، والحال أننا نرى أنّ الفلسفة كلما وردت إلى حقل معين وتوغل البعض في بحثهم للمسائل الدينية بالدقّة الفلسفية أكثر، فإنّ حالات التشكيك ستزداد لديهم في المباني الدينية، ولا أحد يقول إنّه كلما اشتدت

وقويت فلسفتنا فإنّ اعتقادنا بالدين سيزداد ويشتد، وهذا هو السبب الذي دفع بالغزالي وأمثاله للإعراض عن الفلسفة، حيث يعتقدون بأنّ الفلسفة من شأنها أن تزلزل عقائد الناس الدينية وتثير الارباك والقلق في قناعات المسلمين، وأتصور أنّ الاحصاءات أيضاً تؤيد هذا الادعاء، بمعنى أنّ الإنسان كلما ازداد الإنسان تفلسفاً ازداد ابتعاداً عن الدين، ولو قال أحد بأنني عند قرائتي للفلسفة أصبحت أكثر تديناً، فيجب إجراء احصاء، فربّما كان شخص أو شخصان على هذه الشاكلة، ولكن بشكل عام، اعتقد أنّ الذهنية الفلسفية تغرق الإنسان في ضباب الأفكار التجريدية التي تقوده بعيداً عن التدين والالتزام الديني.

أعتقد أنّ النبي(صلى الله عليه وآله) لو أراد من أبي ذر وسلمان وغيرهما أن يكون مسلمين من خلال الفلسفة، فسوف نرى سلمان يقول: يا رسول الله، أنّ المقدمة الأولى لكلامك تتعارض مع المقدمة الرابعة، وأساساً فإنّ الأنبياء والأئمة لم يتحركوا بهذا المنهج وبهذه الصورة في تحصين

عقيدة المسلم من الشكوك والشبهات، واليوم إذا أرادنا ابقاء المسلمين على دينهم أو كسب غير المسلمين إلى الإسلام فلا ينبغي لنا سلوك هذا الطريق.

قبل أيام كنت أقرأ كيفية اعتناق الدكتور «لگن هاوسن» للإسلام كما تحدّث هو عن نفسه «في أحد الصحف» وكان الأمر مثيراً لي جداً، قال: إنّ الفلسفة لا تستطيع أبداً إثبات أي أصل من أصول الدين، ولكنني ومن خلال الفلسفة الوجودية أصبحت مسلماً، لأنني قلت لنفسي أنّه لا يمكن أن يكذب علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فلو قال علي بن أبي طالب (عليه السلام): إنّ الله موجود، فالله موجود قطعاً، وهذا النمط من الاستدلال، ضعيف ومعيوب في المنظار الفلسفي، ولكن في نظري أنّ البعد النفساني الديني له صحيح جداً، فعندما نرى إنساناً كعلي بن أبي طالب (عليه السلام) يؤمن بدين معين فلا يستطيع الإنسان أن يملك نفسه في عدم اعتناق هذا الدين، لأنّه لا يمكن لمثل هذا الإنسان الطاهر والنزيه والصادق، أن يكذب ويدعي وجود شيء لا وجود له.

ولكن إذا تقرر وضع علي بن أبي طالب (عليه السلام) مع خصوصياته الإنسانية والشريفة جانباً، ويقال للناس: اجتمعوا لنحدثكم عن رؤية كونية وعقلانية بما نثبت بها الأصول الحقّة للدين والمذهب، ففي نظري لا بدّ من الانتظار إلى يوم القيامة لإثبات قضية «أنّ الله موجود».

عندما نحاول الدفاع عن الدين بهذه الطريقة فسوف لا يحالفنا التوفيق، بينما لو كنت إنساناً متواضعاً وصادقاً وأخدم الآخرين ولم أكن من أهل الرياء والنفاق والتزوير، أي أن أكون مصداقاً للحديث الشريف: **«المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»**، بحيث لا أعيش الكبر والأنانية في ذاتي ولا يخشى منّي أحد، فسوف أتحرّك في عملي هذا لترغيب غير المسلمين لاعتناق الإسلام بشكل أفضل، رغم أنّ هذا المسلك صعب جداً.

إنّ أساليب أولياء الدين في تبليغ الإسلام لا تشير في الواقع إلى استخدامهم للجدل والنقاش في مجال العقائد لدعوة الناس لاعتناق الإسلام، وهذه النقطة في غاية الأهمية وخاصة لعلماء الدين الذين

يرومون نشر الدين واشاعة روح الإيمان في
فضاء المجتمع.

لا تكون الفلسفة إسلامية بمجرد إثباتها العقائد الإسلامية

أحياناً يدعي البعض أنّ الفلسفة الإسلامية
تتولى إثبات العقائد والتعاليم الدينية
للإسلام، وليس المهم في أن يكون هذا
الإثبات موفقاً أو غير موفق، وعلى فرض
أنّه كان موفقاً، فهل أنّ الفلسفة بهذا
العمل ستكون إسلامية، أو تكون دينية؟
وما هو الأمر الخاص الذي أثبتته هذه
الفلسفة لتكون إسلامية؟ ما تستطيع
الفلسفة إثباته فإنّ الأديان والمذاهب
الأخرى تعتقد به أيضاً، إذن لا وجه لاختصاص
الفلسفة بكونها إسلامية لمجرد إثباتها
وجود الله أو المعاد، وطبعاً ستكون دينية،
لأنّ المسيحية واليهودية تقبلان بالمبدأ
والمعاد أيضاً.

ومن أجل أن تكون الفلسفة الإسلامية يجب
علينا في هذه الفلسفة إثبات ما يختص به
الإسلام، وهذا الأمر يقودنا إلى هذا
السؤال: أساساً ما هي مختصات الإسلام؟ لا
الإسلام «بما هو الدين»، بل الإسلام «بما

هو دين خاص»، وما هو الأمر الذي يميز الإسلام عن غيره من الأديان؟ إذا استطاعت الفلسفة إثبات هذه الموارد التي تميز الإسلام عن غيره من الأديان فهي فلسفة إسلامية، وإلا فهي فلسفة دينية.

ماذا يوجد في الإسلام ولا يوجد في غيره من الأديان الأخرى؟ لا شك أنّ أي هيئة تأليفية تختلف في أجزائها مع هيئة تأليفية أخرى، ولكن البحث في كل واحدة من هذه الأجزاء، والسؤال هو: ما هي الأمور التي يختص بها الإسلام من بين هذه الأجزاء لا توجد في أي دين آخر؟ فلو استطاعت الفلسفة إثبات هذه الأمور المختصة بالإسلام بشكل برهاني فحينئذ يقال عنها أنّها فلسفة إسلامية.

صفة الإسلامية للفلسفة والخوف من الفلسفات

الأخرى

إنّ الهاجس الذي يعيشه البعض، وأنا منهم، أنّهم عندما يطلقون اسم «الفلسفة الإسلامية» فإنّهم في هذه الحال يشعرون بالغربة والابتعاد عن أي فلسفة أخرى، ويشعرون تجاهها بنوع من الخصومة ولا

يسمحون لدخول بعض المفاهيم من تلك الفلسفات إلى دائرة الفلسفة الإسلامية، وربّما يقول البعض إنّ لدينا علم أصول الإسلامي، ولكنني لا أتصور أنّ أي عاقل يعرف مباحث الألفاظ في علم الأصول ويقول عنها إنّها إسلامية، فدلالة الأمر على المرّة أو التكرار، والفور أو التراخي لا هو إسلامي ولا غير إسلامي، لأنّ الفهم العرفي لأهل كل لغة يفهم هذا المعنى، ومع كل ذلك إذا قلنا عن علم الأصول بأنّه إسلامي، فإننا سنتخذ موقفاً سلبياً مقابل أي تحوّل جديد في فلسفة اللغة أو علم الألسنة أو الفلسفة التحليلية، وهذه المسألة تعد مانعاً أمام نمو وتطور علم أصول الفقه.

وببيان آخر، إنّ أحد الهواجس التي يعيشها البعض أنّهم يعتقدون أننا عندما نسمي شيئاً بالإسلامي، ففي هذه الصورة لابدّ أن نعيش الخوف والخصومة تجاه أي نوع آخر، وهذا يؤدي إلى الشعور بالانكماش والانغلاق في مقابل المكتسبات العلمية غير الإسلامية وبالتالي يعيق هذه العلوم عن النمو والحركة، وأمّا لو لم نصف هذا

العلم بالإسلامي فسوف لا نتخذ موقفاً سلبياً في مقابل المكتسبات غير الإسلامية للعلوم الأخرى، مثلاً، في علم الفيزياء لا توجد صفة إسلامية وغير إسلامية، ومن هذه الجهة نتقبل آخر معطيات العلم في هذا المجال ولا نقف موقفاً سلبياً منها، وعلى هذا الغرار فيما يتصل ببعض العلوم الأخرى وخاصة العلوم التجريبية، فهذه العلوم ليست إسلامية وغير إسلامية، وبذلك نجد أنفسنا أحراراً في تقبل كافة المعطيات الجديدة لهذه العلوم، ولكن في علم الأصول والفلسفة، وعندما نصفها بأنها إسلامية، فسوف نفقد الحرية وشرح الصدر في قبول المعطيات والمتغيرات الجديدة والمكتسبات المعرفية التي توصل إليها علماء تلك العلوم.

وفي ضوء ذلك فمن الأفضل أن نسلك مسلك الرياضيات والفيزياء والكيمياء في الفلسفة أيضاً، وعندما نطلق على الفلسفة «فلسفة إسلامية» فإن جميع الفلسفات الأخرى ستكون غير إسلامية وبالتالي سنحرم من معطياتها وبركاتها، ومن هذه الجهة فلو استطعنا حذف كلمة إسلامية من

فلسفتنا، فسوف تقل الهواجس وحالات
الخصومة بالنسبة للفلسفات الأخرى، أو
يكون مقصودنا من الفلسفة الإسلامية هو ما
كتبه الفلاسفة المسلمون، ففي هذه الصورة
ستكون المسألة معقولة ومقبولة.

س / لم ترد في القرآن والسنة أدلة
فلسفية كثيرة، وربما أمكن العثور على
بعض الأدلة الفلسفية في الروايات،
ولكن إذا أردنا أن تكون التعاليم
إسلامية معقولة ومنسجمة مع معطيات هذه
الفلسفة «الفلسفة الإسلامية» فحينئذ
يمكن القول عنها بأنها فلسفة إسلامية،
وبعبارة أخرى، ألا يمكن القول بأن وصف
الفلسفة بالإسلامية من مقولة التشكيك
وأنها ذات مراتب؟

وعلى أية حال إن الفلسفة المتأثرة
بفلسفة اليونان أو الفلسفات الأخرى،
وفي ذات الوقت تنسجم معطياتها مع
تعاليم الإسلام (كفلسفة صدر المتألهين)
ألا يمكن تسميتها بفلسفة إسلامية؟

ج / قد أوافق على هذا الكلام بشكل قضية
شرطية، وأنا أطلب من القائل بهذه
المقولة أمرين، وحينئذ لا مشكلة مع هذا

الطرح: الأول: أنّ الشخص الذي يريد الدفاع العقلاني عن مفاهيم القرآن والروايات، فمن الطبيعي أن يكون له في دائرة علم المعرفة رؤية خاصة في مورد العلم وفي فلسفة المنطق وفي مجال نظرية الصدق وفي مجال معرفة الوجود، وعلى الأقل يملك رؤية عن مسألة العلة في نظام الوجود، أي أن يعتقد بأنّ نظام العالم مبني على نظام العلة والمعلول، وعندما يدعي هذا الفيلسوف مع امتلاكه تلك الرؤية في فلسفة المنطق، وعلم المعرفة، أو علم الوجود، بأنني أتحرك في طريق العقلانية على أساس هذه المباني ووجدت أنّ هذه القضية الفلانية تنسجم مع القرآن والروايات، وأنني لم أجعل القرآن والروايات مبني لمعرفتي الفلسفية، ففي هذه الصورة لا مانع ولا إشكال في ذلك، بشرط أن تكون المباني المستوحاة من فلسفة المنطق، وعلم المعرفة، وعلم الوجود هي التي قادتني إلى هذه النتائج، ولو أنّ هذه المباني تعرضت للنقد والتساؤل وعجز عن ردّ عن هذه الانتقادات فلا يمكنه أن يدعي بعد ذلك أنّ هذه

المسائل ثابتة في القرآن والروايات وبالتالي يصر على تلك المباني والقضايا، وحينئذ لا يمكن اطلاق كلمة فيلسوف عليه، إذا كان فيلسوفاً واقعاً فينبغي أن يتحمل النقد والمناقشة في تلك المباني، بمعنى أنه يستطيع الدفاع في فلسفة المنطق عن نظرية الصدق المطابق للواقع، وفي علم الوجود يدافع عن مقولة العلة والمعلول، و إذا لم يتمكن من ا لدفاع عن هذه المقولات يجب عليه طرحها ونبذها.

والنقطة الثانية: إنني لا أوافق أن يقال بما أن «ثمانين بالمئة مثلاً من فلسفة ذلك الفيلسوف متوافقة مع القرآن والروايات، إذن فهي فلسفة إسلامية، وأتصور أنه حتى لو كانت النسبة ثمانين بالمئة تتفق مع النصوص الدينية ولكن النصوص ساكتة عن العشرين في المئة الأخرى، فلا مانع من ذلك، لأنه ربّما لا أستطيع بيان جميع ما ورد في القرآن والروايات من خلال استخدام المقاييس العقلانية، ولكن فيما لو كان العشرين بالمئة الباقية بل حتى لو فقرة واحدة

متضادة للعقل، ففي هذه الصورة لا تكون مقولة الفلسفة الإسلامية مقبولة، فلو قبلنا بهذين الشرطين نستطيع القول: إننا نملك فلسفة دينية.

وفيما لو استطعنا اثبات المسائل الخاصة بالدين الإسلامي بآليات عقلانية فحينئذ يمكن القول إنها فلسفة إسلامية، وإلا فهي مجرد فلسفة دينية.

س / ربّما كان الاستاذ يرى القداسة في الفلسفة الإسلامية كما أنّ الإسلام مقدس، في حين أنني لا أعتقد بمثل هذه القداسة لهذه الفلسفة، لأنّه في الفقه والتفسير الذي لا شك فيه أنّهما علما إسلاميان، ولكن قداسة الإسلام لا تسري لهما، فبطريق أولى لا تسري للفلسفة أيضاً.

ألا يمكن القول بأنّ تأثير الإسلام في صياغة هيكلية هذه الفلسفة الإسلامية يجعل معطياتها مورد قبول ورضا الشارع المقدس؟

ج / كما أننا بحاجة للدفاع عن الدين، فالعلم بدوره يحتاج إلى دفاع أيضاً، وفي ضوء ذلك إذا قصدنا من كلمة المسير الحر

والعقلاني بالمعنى المطلق للكلمة، فلا يمكن لأي فلسفة أن تكون محدودة، وعلى أية حال فالبشر محدود ولا بد له من عملية اختيار، وفي هذه العملية تتدخل الكثير من العناصر غير المعرفية وغير العقلانية، وفي هذا المجال فإن الإسلام والعقائد الدينية يمكنها أن تكون أحد هذه العوامل والعناصر المؤثرة في الانتخاب.

أمّا قولك إنّ الفلاسفة المسلمين لم يذهبوا لتقديس الفلسفة، وحتى علم الفقه مع أنّه إسلامي أكثر من الفلسفة إلاّ أنّه غير مقدس، ففي مقام الجواب نقول إنّ الأسناد والوثائق التاريخية تشير إلى أنّ الكثير من الناس منذ عصر الكندي ولحد الآن وقفوا موقفاً سلبياً من الفلسفة ما لم يقفوا من الفقه، وأعتقد أنّ رؤيتكم للتاريخ متفائلة جداً ولكن واقع التاريخ يشهد لما أقول لا لما تقول، فلو تم منح القداسة للفلسفة الإسلامية فسوف لا نجد كل هذه المشاكل والمخاوف.

والسؤال المهم هنا: هل أن السير الحر العقلاني بالمعنى المطلق للكلمة ممكن أم لا؟ هنا لابد من الإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: أنني عندما أتحرك نحو بعض المسائل «بعلل وعوامل معرفية» وأنت تتحرك نحو مسائل أخرى «بتلك العلل والعوامل أيضاً» فإن حركتنا هذه لا تتنافى مع السير العقلاني، وهنا لابد من التأكيد على هذه الحقيقة، وهي أننا نسلك اتجاهات مختلفة بسبب وجود أربعة عوامل مختلفة، فتارة نختلف في نمط الشخصية النفسانية، وأخرى بسبب التعليم والتربية، وبخاصة التعليم والتربية في مرحلة الطفولة، وثالثة بسبب وجود مسائل دينية، ورابعة بسبب اختلاف السن.

هذه العوامل الأربعة لها تأثير كبير في اختيار نوع المسائل وانتخاب الاتجاه، مثلاً اتحرك في الفلسفة نحو مسألة الجبر والاختيار، وأنت تتحرك نحو مسألة وجود الله، والآخر يتحرك نحو مسألة الحرية والعدالة، وهذه العوامل الأربعة أو بعضها هي التي تحدد اتجاهنا واختيارنا، فالحرية في الحركة الفكرية لا تعني أن

نتفق في اختيار المسائل، فربّما تختار بعض المسائل الفلسفية وأنا أختار غيرها، فمسألة الحرية تعني أنني عندما أختار البحث في مسألة الجبر والاختيار ثم اطالب بالدليل أكون مستعداً لتقديم الدليل، وإذا انتقد البعض هذا الدليل فأستطيع أن أسعى لتعميقه أكثر، أي أقوم بإثبات مقدمات الدليل والبرهنة عليها، فحرية التفكير لا تعني أننا نتوجه نحو مسألة معينة، بل بمعنى أننا في أي مسألة فلسفية نستطيع إثباتها بالبرهان الفلسفي، فأنا أعيش هاجساً نحو بعض المسائل وأنت تعيش كذلك نحو مسائل أخرى، وكل واحد منّا يعيش هواجس خاصة في مسائل الحياة، وهذا لا يتنافى مع كون حركتنا عقلانية وحررة، المنافاة إنّما تتحقق فيما لو طرحت رأياً خاصاً ولم تثبته بدليل، أو أتيت بدليل ضعيف ومع ذلك بقيت مصراً على ادعاءك ورأيك، فهنا لست فيلسوفاً ولست حرّاً.

النقطة الثانية: إنّ الحرية المطلقة غير ممكنة، بمعنى أننا لا نستطيع الخروج والتحليق إلى خارج ذواتنا وشاكلتنا

الأصلية، فنحن نستطيع التحليق داخل هذه الشاكلة وهذا الاطار النفساني والذاتي، والفرق بين الفيلسوف وغير الفيلسوف أنّ الفيلسوف عندما يريد الاعتقاد بعقيدة معينة لا من موقع الدليل بل بمقتضى عناصر غير معرفية، فإنّه يتجه نحو العثور على الدليل لهذا المعتقد، ولكن غير الفيلسوف يبقى مصرّاً على اعتقاده، وبعبارة أخرى أنّ الفرق بينهما، رغم اشتراكهما أحياناً في عقائد لا تستند إلى أدلة بل إلى علل غير معرفية، أنّ الشخص الذي يسلك منهج الفلسفة عندما يعلم بعدم وجود دليل على مدعاه وأنّه اعتقد بهذه العقيدة لأسباب وعلل غير معرفية فإنّه يعترف بأنّه لا يملك دليلاً على هذا المعتقد، ويسعى لتوفير أدلة على اعتقاده، أمّا الشخص الذي لا ينحو منحى الفلسفة فلا يعترف بوجود علل غير معرفية قاداته للاعتقاد بهذه العقيدة.

وببيان آخر، لو كنت أسلك المنهج الفلسفي ووجدت أنّ بعض العلل غير المعرفية قادتني للاعتقاد بالعقيدة الفلاني، فسوف لا أجد في نفسي حالات

الفوقية والرفض للأشخاص المخالفين لعقيدتي، لأنني أقول أنا لا أملك دليلاً لإثبات عقيدتي وأنت أيضاً لا تملك الدليل على ذلك، فنحن متساوون من هذه الجهة، فالعلل غير المعرفية وخاصة الأربعة المذكورة آنفاً تتدخل كثيراً في قبولنا أو رفضنا للمعتقدات، وبالنتيجة إنَّ المنهج الفلسفي يلزمني أن أتعامل مع الآخر المخالف لعقيدتي من موقع المداراة والاحترام لأنَّ حاله حالي في تأثير العلل غير المعرفية على عقائده.

س / إذا قمنا بسلب مباني المدعيات الدينية، فماذا نقدم للناس بديلاً عنها؟ أتصور أنكم بالمنهج الذي اخترتموه، قوّضتم المعتقدات الدينية التي توقّر للإنسان الهدوء والسكينة ولم تمنحوه بديلاً عنها.

ج / في معرض الجواب نتساءل: هل أنَّ العقائد الدينية هي التي تمنح الإنسان السكون والطمأنينة، أم الاستدلال الفلسفي لإثبات العقائد الدينية؟ أعتقد أنَّ العقائد الدينية هي التي تمنحنا الهدوء والسكينة (...ألاً بذكر الله تَطْمَئِنُّ

الْقُلُوبُ)^(١)، ولا يمكن القول بدلاً من هذه الآية «ألا بإثبات وجود الله بالبرهان تطمئن القلوب»، أحياناً يكون تدخل العقل في هذا المجال يثير الشك والضباب في مجال العقائد، فلا ينبغي سلب مثل هذا الاطمئنان لدى الناس بادخال الفلسفة في فضاء العقائد الدينية بحجة الدفاع عنها بآليات العقل والبرهان، والغالب أن التحرك الفلسفي الجاد في مجال العقائد يسلب من الإنسان هدوء الخاطر ويثير الشكوك في الذهن، فالدين هو الذي يمنح السكينة والاطمئنان لا الفلسفة التي تزعم الدفاع عن الدين.

أنا أتفق معك بأنّ العقائد الدينية هي التي تمنح الإنسان الهدوء والسكينة لا الفلسفة، وقد أشرت في مقالة «تقرير الحقيقة أو تقليل المرارة» إلى هذه النقطة المهمة، وهي: هل أنّ الهدوء والاستقرار والطمأنينة هي المطلوبة بالذات، أو الطمأنينة الناشئة من اكتشاف الحقيقة، لا من خلال التوهم؟ هل أنّ الهدف هو حصول الناس على الطمأنينة

١- سورة الرعد، الآية ٢٨.

حتى لو كان ناشئاً من الخيال والوهم والاساطير والخرافات، أو الطمأنينة المطلوبة المنبثقة عن الحقيقة؟ هذه مسألة في غاية الأهمية وتستدعي مزيداً من التأمل، فربما يستلزم بيان الحقيقة المرارة والألم ويثير القلق في واقع الإنسان، فهنا ماذا ينبغي أن نضع؟ فلو أنّ تقليل المرارة والمعاناة هو الراجح أخلاقياً فينبغي كتمان الحقيقة، أمّا لو كان بيان الحقيقة هو الراجح فينبغي بيان الحقيقة حتى لو اقترنت بالألم والمعاناة، وهذا الموضوع، موضوع معقد لدى فلاسفة الأخلاق وكذلك لدى علماء النفس الأخلاقي، على سبيل المثال لنفترض امرأة مسجاة على فراش المرض ولم يبق من عمرها سوى أيام معدودة وكانت تتصور أنّ ولدها حي يرزق، مع أننا نعلم أنّ ولدها قد مات أو قتل، ولا نخبرها بهذه الحقيقة لئلا يزيد هذا الخبر من معاناتها وتموت وهي تقاسي الغصة والألم، فهنا هل ينبغي قول الحقيقة أو كتمانها؟ أي هل أنّ كتمان الحقيقة هو الأرجح للتخفيف من ألمها ومعاناتها، أم أنّ قول الحقيقة هو

الأرجح؟ هنا بحوث معقدة لا مجال لبحثها ومناقشتها.

المسألة الأخرى في مجال الدفاع عن الدين بآليات الفلسفة، هو أنّ الدفاع أحياناً يؤدي إلى خسارة بشكل عام أكثر من النفع، لنفترض أنني أملك حديقة في داري، وأنت أيضاً تملك حديقة في دارك، وأنا أدعي أنّ حديقتي أجمل من حديقتك وفيها من الزهور والرياحين العطرة أكثر من حديقتك، وأنت تدعي عكس ذلك، ونستمر في الجدل والمباحثة حتى يصل الأمر إلى النزاع والعراك، وحالما ننتهي من النزاع ويعود كل واحد منا إلى حديقته بعد هذا النزاع الطويل فلا يشعر بالراحة من الجلوس في الحديقة ولا يستنشق من العطور والرياحين سوى رائحة العرق المتصّبب من بدننا، فهل يستدعي هذا الدفاع كل هذه الخسارة بحيث لا يتيسر لنا الاستمتاع بالحديقة والأزهار والرياحين؟ وهكذا هو الحال في مسألة الدفاع عن الدين من خارجه، وهذه هي نظرية الغزالي، وطبعاً المثل مئّي، ونحن في مجال الدفاع الفلسفي والكلام عن

الدين نغرق في دوامة الجدل والمنافسة وحبّ الغلبة والكشف عن نقاط ضعفوقصور الطرف الآخر بحيث إننا حتى عندما نثبت وجود الله ونحقق الغلبة على الخصم المنكر لوجود الله ونعود إلى أنفسنا نشعر بالنفور والكراهية من ذواتنا ونفقد ذلك الصفاء واللذة المعنوية المترشحة من حالات الإيمان والارتباط مع الله.

وأعتقد أنّ الشخص الذي يدافع عن الدين من خارجه ويتوغل في هذا الأمر حتى يكون استاذاً ماهراً في هذا الدفاع، فإنّه لا يلتذ بمعطيات الدين المعنوية فيما يخلقه للإنسان من حالات الانشراح والبهجة والرضا الباطني، ففي عملية الدفاع العقلاني والكلامي عن الدين تتدخل حالات الحسد والتنافس والأخلاق الذميمة ممّا تتسبب للإنسان تشويش خاطر وتلوث القلب وتوتر الأعصاب.

وعلى ضوء ذلك فلو رأينا أنّ نفقات الدفاع الخارجي عن الدين باهظة وتستلزم تلوث الباطن وفقدان الشعور بالطمأنينة والراحة، فمثل هذا الدفاع الخارجي لا ثمرة فيه، فلو فكر الإنسان في سلامته

الروحية أو كان يعيش الاهتمام بالتكامل الأخلاقي أو المعنوي أو يريد الجمع بينهما، فينبغي أن يتجنب حالات الدفاع الخارجي عن الدين، لأنّ مثل هذا الدفاع يستلزم دوماً نوعاً من التلوّث الباطني وعدم سلامة النفس والضياع في متاهات الفروض الحائرة التي تثير التشنج والتوتر.

وأعتقد أننا إذا أردنا التحرك في خط الكمال المعنوي، فيجب تطهير غابة أفكارنا من أشواك الجهل والتلوّث، ثم نبدأ برزق أشجار الحقيقة فيها، والآن لو قام شخص بتهذيب حديقة أفكاركم وعقائدكم من الخطأ والشكوك والأسئلة المربكة، ولكنّه في المقابل لم يغرّس فيها شجرة الحقيقة، فلا ينبغي ذمه وتوبيخه بسبب إزاحة الأشواك والاعشاب الضارة من الحديقة، والفيلسوف عندما يتحرك لانقاذك من السقوط في وادي الخطأ ودوامة الأوهام فهو قد قدم خدمة إليك وبينّ موارد الخطأ والاشتباه في عقيدتك ومنهجك، فلا ينبغي أن تقول له: يجب أن تغرّس بدلها شيئاً آخر، فيقول: أنا لا أعلم، فلا ينبغي أن

تقول له: لقد ارتكبت خيانة لعدم وضعك
البديل لتلك الأوهام، أقول: إنني على
الأقل قمت بخطوة نحو الأمام وطهرت حديقة
أفكارك من الأخطاء والشوائب والأوهام،
فلو لم أستطع غرس شجرة الحقيقة بدلاً من
ذلك فإنني على الأقل قمت بالخطوة الأولى،
ومن هذا المنطلق أسعى بهذه الطريقة
للدفاع عن الإمام الفخر الرازي، فالرازي
في الواقع بيّن لنا الكثير من الأخطاء في
فلسفتنا وقدّم لنا خدمة كبيرة رغم أنّه
لم يتمكن من غرس الحقيقة بدلها.
والنقطة الأخيرة التي أود التذكير بها
هنا، أنني وأنت نعتقد بأنّ الله واحد، ومن
هذه الجهة لا ينبغي عبادة غير الله، ولا شك
في وجوب عبادة إله واحد، ومن المعلوم
أنّ الاعتقاد بوجود إله واحد، ليس هو الله،
وبعبارة أخرى العقيدة بوجود الله غير الله،
وعلى ضوء ذلك إذا أردنا أن نعبد الله فقط،
فلا ينبغي أن نعبد حتى العقيدة بوجود الله
فكيف الحال بالعقائد الأخرى، ومن هذه
الجهة فإنّ كلمة «الله» أيضاً لا ينبغي أن
تكون منافسة لله، فلو تقرر أن نعبد الله
فقط، فإنّ عقيدتي بوصفها عقيدة ليست هي

الله، وعقيدك أيضاً، وإذا كنا لسنا الله فعقيدتنا أيضاً ليست هي الله ولا ينبغي عبادتها.

ولكن عندما نقول لا ينبغي أن نعبد العقيدة بوجود الله، فهذا لا يعني أن نتخلى عن عبادة الله، أي لا ينبغي أن تحلّ العقيدة بوجود الله مقام الحق والألوهية، وعلى ضوء ذلك إذا تحرك شخص لنقد العقيدة بوجود الله، فلا ينبغي أن نعيش حالة الانفعال والتوتر ونتحرك على مستوى توبيخه، بل لا ينبغي اتخاذ موقف متشدد منه، بل يجب الاصغاء لدليله والتحدّث معه، وعدم عبادة العقيدة لا يعني التخلي عن العقيدة والدين، لأنّ أهم هوية ثقافية للإنسان تتمثل في عقيدته، والشخص الذي يتخلى عن عقيدته لا يمكن القول إنّه يملك الهوية، وعدم عبادة العقيدة يعني أنك إذا واجهت نقداً لعقيدتك، فينبغي الاصغاء والاستماع، فلو لم تتمكن من الاجابة على هذا النقد والانتصار لصالح عقيدتك فعليك قبول ذلك النقد واجراء تعديل على تلك العقيدة أو تركها، ولكن للأسف نرى في حياة المتدينين حالات متناقضة، فمن جهة

يقولون نحن نعبد الله فقط، ومن جهة أخرى لا يسمحون بأي شخص بانتقاد عقيدتهم، وهنا يتبين أننا نعبد العقيدة بوجود الله ولا نعبد الله نفسه، بحيث لا نسمح لأي نقد يوجه لعقيدتنا، أي نرى القداسة للعقيدة، وهذان الأمران متعارضان وغير منسجمين، وعلى ضوء ذلك إذا أردنا تطهير أنفسنا من الشرك والوثنية يجب التخلي عن عبادة العقيدة.

إنّ الاعتقاد بتوحيد الله يختلف عن عبادة الله، وبعبارة أفضل، إنّ معرفة الله غير عبادة الله، وما أكثر الأشخاص الذين يملكون معرفة بالله ولكنهم لا يعبدون الله، ومن جهة أخرى ما أكثر الأشخاص الذين يعبدون الله ولا يملكون معرفة بالله، فالاعتقاد بوجود الله يختلف عن عبادة الله، وعبادة الله مختصة بالله تعالى، أمّا الإيمان والعقيدة بوجود الله فهو أمر محبذ وجميل ولكنه لا ينبغي الارتقاء به إلى حدّ العبادة والقداسة.

المقالة الثامنة عشر

المثقف: الرؤية السياسية
والرؤية الثقافية

المثقف: الرؤية السياسية والرؤية الثقافية

بالإمكان إدراج مجموعة الرؤى عن المثقف تحت عنوانين كليين، أو رؤيتين رئيسيتين: الرؤية السياسية والرؤية الثقافية، وبما أنني أدافع عن الرؤية الثقافية للمثقف، فأعتقد أنّ المقارنة بين هاتين الرؤيتين لبيان بعض وجوه الاختلاف النظرية والعملية للمثقفين، وكذلك لغرض توضيح بعض المسائل والمشكلات التي نعيشها في مجال الحكم المسبق على الأمور، نافع بل لازم أيضاً، ولا شك أنّه من أجل كسب معرفة من خلال المقارنة يجب علينا اختيار مصاديق تتوفر فيهما أكبر قدر من التقابل والتباعد، وفي ذات الوقت يجدر الالتفات في مقام العمل إلى أنّ هذه المصاديق لهاتين الرؤيتين لا ينبغي أن تكون متباعدة وغير متجانسة.

أ) المثقف الذي يعتقد بالرؤية السياسية يرى أنّ أكبر مشكلة وعلّة العلل لجميع المشكلات، أو أنّ المشكلة الوحيدة في المجتمع تتمثل في النظام السياسي الحاكم على ذلك المجتمع، ومن هذا المنطلق فإنّ أهم وأنفع عمل يقوم به يتمثل في التصدي لذلك النظام ومجابهته، لأنّه يتصور أنّه لو استطاع تغيير النظام السياسي أو اصلاحه فإنّ جميع مشكلات المجتمع أو القسم الأساسي منها سيرتفع ويزول، وأمّا في الرؤية الثقافية فالمثقف يرى أنّ أكبر مشكلة أو علّة العلل للمشكلات، أو المشكلة الوحيدة في المجتمع تتمثل في النظام الثقافي الذي يعيش في رحابه المواطنون في ذلك المجتمع، ويلتزمون به عملياً، وأنّ أية سوء نيّة وجهل وخطأ يطرأ على النظام السياسي فهو انعكاس لظاهرة الفساد الثقافي المستشرية في ذهنية الناس، إذن ينبغي قبل كل شيء الاهتمام بتغيير وإصلاح العناصر الفاسدة وغير السليمة في الثقافة العامة، ولا شك أنّ هذه الرؤية

الثقافية لا تعني المداراة والمهادنة والمصالحة مع النظام السياسي الفاسد وتسويخ التعاون مع هذا النظام، ولكن فساد هذا النظام يقف في مرتبة دانية، ومواجهته والتصدي له يكون في المرتبة اللاحقة ويأتي بعد خوض المواجهة الرئيسية في الحقل الثقافي.

ب) المثقفون الذين يعتقدون بالرؤية السياسية، فإنهم يعتبرون أنفسهم ناقلين فقط للنظام السياسي، ويقفون على منصة النيابة عن الناس ويحدثون من موقع الناطقين الرسميين باسم الناس، وبعبارة أخرى أنهم يتصورون أنفسهم نواباً عن الناس، ومن هذه الجهة يتحركون على صعيد نقد النظام السياسي، وأمّا في الرؤية الثقافية فالمثقف بالدرجة الأولى ناقد للناس، وفي نقده الثقافي للمواطنين في المجتمع يتحرك على صعيد الفات نظرهم أنّ العدو ليس فقط في بيوتكم بل في باطنكم ونفوسكم، وهو يتحرك من موقع إثارة الارتباك والقلق في عمق الوعي وقناعات الأفراد، فالمثقف في هذه الحالة يملك

رؤية ثقافية لا تجعله يرتفع بمستوى الناس إلى مستوى العرش ويرى أنهم مجمع الحسنات ويلبسهم لباس المعصومين والأبرياء وأنهم من سوء حظهم وقعوا في مصيدة الذئب، بل إنه يتحرك من مواقع طلب الحق والخير لهم، ويبين لهم أن الذئب الواقعي موجود في باطنكم وأذهانكم، وهو السبب في ما تواجهونه من أذى وألم ومعاناة في الخارج، وطبقاً لهذه الرؤية فالأمر لا يدور مدار: قبول النظام السياسي، أو الانحياز للناس، فبالإمكان رفضهما معاً، وبالإمكان بل يجب نقد كليهما، وفي هذا النقد يجب الالتفات إلى نقد ثقافة الناس والمفاهيم التي تركز عليها ثقافتهم، وغني عن البيان أن المثقف نفسه يعتبر فرد من أفراد المجتمع، وبالتالي يجب أن يحتمل بل يكون على يقين أنه يمكن أن يقع هو أيضاً في وادي الخطأ والجهل، ومن هذه الجهة يجب أن يكون مستعداً بل متوقفاً ومشتاقاً إلى نقده من قبل الآخرين والحكم عليه، والأعلى من ذلك أن يقوم بنقد نفسه بنفسه

ويكشف نقاط الضعف والقصور في أفكاره وسلوكياته.

ج) الشخص الذي يرى في الثقافة رؤية سياسية فإنه مستعد تماماً للإبتلاء بحالة التعويم «من العوام» وخداع الناس، وحالة التعويم (وهي غير الاستعوام) تعني أن يتماشى مع ثقافة الناس بعامة ويتحرك على مستوى مداراتهم ويقبل بمقبولاتهم ويذعن لمسلماتهم وحتى لمظنوناتهم وموهوماتهم ومخيلاتهم ويجعلها أساس الموضوع الذي ينطلق منه في حركته السياسية، ولا يتحرك على صعيد التشكيك أو المناقشة فيها اطلاقاً.

أمّا خداع الناس فيعني أنّ جميع حركاته خاضعة لميزان قبول الناس أو رفضهم ويكون هدفه رضا الناس والحذر من مخالفتهم والاعتراض عليهم بما يستأوون منه، في حين أنّ الرؤية الثقافية للمثقف، فتقرر أولاً: أنّ جميع المشكلات تكمن في هذه المقبولات والمسلمات والمظنونات والموهومات والمخيلات في أذهان الناس ويتلخص عمل المثقف في الأصل

في نقد هذه الأمور، فالمثقف يرى أنّ الواجب العيني عليه أن يواجه عقائد عامة الناس بحالة سقراطية ويضعها على مشرحة النقد ويعمل على تحليلها وتمييز الحق والباطل، المعتبر وغير المعتبر، الصحيح والسقيم، الصادق والكاذب منها ويبين ذلك للناس.

وثانياً: أنّ المحترم والمقدس لديه هو مصالح الناس ومفاسدهم لا رضاهم وسخطهم، وهدف المثقف هو سوق الناس لما يصلحهم وابعادهم عمّا يفسدهم، والتأكيد على هذه النقطة ضروري للغاية وهي أنّ تشخيص مصالح ومفاسد الناس ينبغي أن يقوم على أساس الدليل والبرهان ومن خلال الاستفادة من التجربة، لا على أساس المرجعيات الايديولوجية وأقوال وآراء فئوية وتعسفية وبلا دليل، فلو استمد المثقف تشخيصه من الدليل والبرهان والتجربة فسوف يقترب تدريجياً من إيجاد مصالح بين مصالح الناس وبين طموحاتهم، ونتيجة عمل المثقف تقوده لكسب ودّ الناس وتعاطفهم معه، لأنّ ما يفصل بين المصالح

والمفاسد من جهة وبين ما يفرح الناس ويستأؤون منه، هي عوامل الجهل والخطأ، ويستطيع المثقف التقليل من هذه العوامل التي تقود الناس في دورب التخلف من خلال تقديم الدليل والبرهان والتجربة، ولكن على أية حال فالهدف غير النتيجة، فهدف المثقف ينبغي أن يتركز على مصالح الناس، ونتيجة عمله في المآل كسب تعاطف الناس معه وادخال السرور على قلوبهم، ولا يتيسر له تحقيق هذا الوضع المثالي إلا إذا تواصل مع الناس بالدليل والبرهان.

(د) إنّ المثقف الذي يتحرك وفق الرؤية السياسية، بما أنّه يرى نفسه نائباً عن الناس في انتقاده للنظام السياسي، فمن الطبيعي أن يستخدم في لغته مصطلحات يفهمها رجال السياسة وأصحاب السلطة، لأنّ هؤلاء هم المخاطبون الواقعيون له، ومن هذه الجهة لا يلتفت ولا يهتم لإفهام الناس، ولكن في الرؤية الثقافية للمثقف فإنّ المخاطبين الواقعيين له هم الناس، وعليه لا بدّ من استخدام كلمات ومصطلحات

مفهومة لدى الناس، واللغة الخاصة بالنخبة لا يفهمها عامة الناس، بل هي عبارات ومصطلحات مغلقة ومعقدة ومفعمة بالفوقية والتعالي مما يعكس أنّ المتكلم أو الكاتب لا يرى الناس مخاطبين له، هذا الأسلوب المعقد قد يكون مقبولاً في الأوساط الجامعية والأكاديمية بل ربّما ضروري ولازم، ولكن في مجال عمل المثقف الذي يريد تغيير واصلاح الوضع الثقافي للناس، وبما أنّ هذا التغيير والاصلاح يعني تغيير واصلاح العقائد والاحساسات والعواطف، فإنّ هذا العمل يتوقف أن تدخل آراء المثقف وأدلته إلى الذهنية العامة للناس وتطرح عليهم بلغة مفهومة حتى الإمكان ليتعرّف الناس على أفكاره وآرائه، وحسب الرؤية الثقافية للمثقف، فإنّ اللغة التخصصية بمقدار ما تكون مفيدة في الوسط الجامعي، فإنّها زائدة ومضرة في الوسط العام، ومن هذه الجهة ينبغي للمثقف السعي لتحاشي أي ابهام وغموض في كلامه وكتاباته ويتحدّث مع الناس بلغة شفافة وواضحة ويقوم بتفكيك مدعياته والتمييز

بينها بشكل دقيق، وتمييز التوصيف عن التحليل والتمييز بينهما وبين التعليل ولا يطرح كلامه إلا من خلال الدليل والبرهان، وفي هذه الحالة فقط يستطيع اطلاع الناس على الوضع الثقافي لهم والعمل على اصلاحه من خلال بيان نقاط الضعف والقوة وعناصر الثبات والاهتزاز في هذه الثقافة والحركة على مستوى إعادة المنتج الثقافي وازاحة الشوائب والرسوبات التاريخية منه، وهذا التغيير والاصلاح الثقافي يمهد الأرضية لأي تغيير واصلاح اجتماعي، وبعبارة أخرى إن التغيير الأنفسي مقدمة للتغيير الآفاقي، في مجالات مختلفة، في الأسرة، في التعليم والتربية، والحقوق، والاقتصاد، والسياسة.

(هـ) المثقف الذي يعتقد بالرؤية السياسية للثقافة يبتلي بنوع من التساهل والتسرع، التساهل، لأنه يتصور أن إصلاح وضع المجتمع يتحقق بمجرد تغيير النظام السياسي الحاكم على ذلك المجتمع، ونزعة التسرع، لأنه يريد بهذا

العمل أن يحصل على نتيجة نهائية في سنوات معدودة، ولكن في الرؤية الثقافية للمثقف، فإنّه يعتقد من جهة أنّه إذا بقي الوضع الثقافي للناس بهذه الحالة فحتى لو تغيّر النظام السياسي مائة مرّة فإنّ هذا التغيير لا يتسبب في اصلاح واقعي ومثمر للمجتمع، ومن جهة أخرى، يفترض أنّ تغيير الوضع الثقافي صعب جداً وبطيء، ومن هذه الجهة لا يغفل هذا المثقف عن إمكانات السلطة المادية ومقدار استخدامها للعنف والقوة القهرية في مواجهة عملية التغيير، ولكن ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة وهي أولاً: أنّ هذه الأنظمة ليست فاعل لما يشأ، وثانياً: إنّ أكبر عامل لنجاح هذه الأنظمة السياسية يكمن في جهل الناس وفقدهم الثقافي، وعلى ضوء ذلك إذا تقرر التصدي للنظام السياسي من خلال إغناء ثقافة الناس واصلاحها وتزريقها بالوعي والمعرفة، فالمثقف لا يفرح من سقوط أي نظام سياسي ومجيء أي نظام سياسي آخر بل يصرف اهتمامه لتغيير ثقافة الناس

ووعيمهم كخيار وحيد للانطلاق نحو حياة أفضل.

(و) المثقف الذي يعتقد بالرؤية السياسية، فإنّ كل همّه وغمّه يرتبط بنجاحه و إخفاقه، ومن هذه الجهة فإنّ مسلكه وطريقته مصلحية غالباً، والحال أنّ المثقف في الرؤية الثقافية يهتم أكثر بمسألة الحق والباطل والبحث عن الحقيقة واكتشافها، وفي هذه الرؤية لا يهدف المثقف في عمله الثقافي لحفظ هوية الناس بأية قيمة والمطالبة بحقوقهم الاجتماعية المنسية أو المسحوقة من قبل النظام السياسي، بل يتحرك من مواقع وزن هذه الهوية بميزان الحقيقة والعمل على تعديل أجزائها وعناصرها بما ينسجم مع طلب الحقيقة.

الآن حان الوقت لنتمسك بهذه التعاليم المشتركة لجميع الأديان والمذاهب، لأنّه مادام الوضع الباطني والأنفسي للناس لم يتغيّر بالشكل المطلوب فإنّ وضعهم الخارجي والظاهري والآفاقي لا يتغيّر نحو الأفضل.

يقول الشاعر والمسرحي النمساوي «هوكو فون هوفمانستال» (١٩٢٩ - ١٩٧٤): «يجب على الفلسفة أن تكون ناقدة لعصرها، فإذا تبذلت إلى ناطق رسمي عن روح العصر فسوف تزداد الأمور سوءاً»، ويمكن القول بالاستيحاء من هذا الكلام: إن المثقف يجب أن يكون ناقداً لثقافة الناس، فإذا تبدل إلى ناطق رسمي عن هذه الثقافة فسوف تزداد الأمور سوءاً.

عبادة العقيدة

ومن مجالات عمل المثقف صاحب الرؤية الثقافية هو مجال العقيدة، ويعتقد أريك فروم «الفيلسوف وعالم النفس الاجتماعي الأمريكي من أصل ألماني ١٩٠٠ - ١٩٨٠» في كتابه «الدين والطب النفسي» أن ذات جوهر الوثنية ليس سوى الاعتقاد بمطلقية الأمور المقيدة والمشروطة، ورؤية الأمور الناقصة في كائنات العالم كاملة والتسليم والخضوع لها ومنحها مقام الألوهية، وعلى هذا الأساس فإن كل موجود وظاهرة مقيدة ومشروطة وناقصة إذا

اعتقدنا بأنّها مطلقة وكاملة ويستلزم ذلك بالتبع الاذعان والتسليم لها، فإننا قد وقعنا في فخ الوثنية، ولا يختلف الحال من هذه الجهة من يكون ذلك الوجود والظاهرة، والحد الفاصل بين الوثنية والتوحيد الصحيح هو أنّ نميز بين ما هو مطلق وكامل واقعاً وما ليس كذلك، لا أنّ الوثنية تعني ماذا نعبد، ولا شك أنّ الناس في هذا العصر قلّما يعبدون الشمس أو القمر أو النجوم أو التماثيل الخشبية أو المعدنية، ولكن هذا لا يعني أنّ الوثنية وعبادة الأصنام قد انقرضت وصارت من الماضي بل إنّ أشكال الوثنية تبدلت إلى أشكال أخرى، فاليوم لا نجد أحداً يعبد تمثالاً حجرياً، ولكن ربّما يعبد البعض المال أو السلطة والشهرة والمحبوبة والحيثية الاجتماعية أو اللذة أو العلم أو الأفكار العامة، أو فئة سياسية خاصاً أو نظاماً سياسياً، وعلى سبيل المثال يقول آلدوس هاكسلي الأديب والناقد البريطاني (١٨٩٤ - ١٩٦٣) في كتابه «الحكمة الخالدة»: «إنّ الأشكال

البدائية للوثنية فقدت جاذبيتها للأشخاص المتعلمين» وفي ذات الوقت يعتقد بوجود أنواع عديدة من الوثنية أعلى مرتبة من ذلك، و«يمكن بداية تقسيمها إلى ثلاث طبقات: الوثنية الفنية، الوثنية السياسية، الوثنية الأخلاقية».

ولكن حسب رؤية كاتب هذه السطور فإن أبرز مصداق للوثنية وربما يمكن القول بأنه علة العلل لسائر مصاديق الوثنية، هو عبادة العقيدة، والإنسان في عبادة العقيدة يرى بداية لنفسه مقام الاطلاق والكمال، يعني أنه يجلس في مقام الألوهية «= عبادة الذات» ثم كما يقول أريك فروم «في كتاب قلب الإنسان» يبتلي بالعجب والغرور، يعني يعجب الإنسان بأفكاره وعقائده لا بأعماله وسلوكياته، وأخيراً فإنه يرى في عقائده جزءاً من ممتلكاته، ونتائج هذه المراحل الثلاث أن يتحرك الإنسان على صعيد عبادة عقائده، يعني أولاً: أنه يجعلها في مكان أعلى من الزمان والمكان والأوضاع والأحوال وغير متأثرة بالعوامل التاريخية والاجتماعية

والثقافية، وبعبارة أخرى ماورائية ولا يوجد فيها ذرة من النقص والقصور، وثانياً: يتحرك على صعيد فرض هذه العقائد على العالم والناس ويجعلهم منسجمين معها ومستسلمين لها، وبما أنّ الغالبية الساحقة من الناس لا تدعن ولا تستسلم لهذه العقائد، فإنّه يتحرك على مستوى فرض هذه العقائد والأفكار بآليات العنف والتعامل مع الآخرين بلغة الخصومة والاستعلاء.

إنّ عبادة العقيدة أكبر منافس لعبادة الله، والأشخاص الذين يعيشون هاجس عبادة الله ويريدون أن يعيشوا في أجواء العبودية لله يجب عليهم الانتباه إلى هذا المنافس، بمعنى أنّهم لا يستبدلون الله بأي شيء آخر حتى بالاعتقاد بوجود الله، وأؤكد أنّه حتى العقيدة بوجود الله ليست هي الله، ولا ينبغي عبادتها، بل يجب عبادة الله الواحد لا كلمة التوحيد، والمؤمنون يجب أن يتواصلوا ويتعاملوا مع الله الواحد لا مع كلمة التوحيد، بمعنى يجب أن يعتقدوا بأنّ الله فقط فهو المطلق والكامل والمقدس، فحتى

العقيدة بوجود الله غير مقدسة وغير كاملة ومطلقة، فلا ينبغي عبادة مثل هذه العقيدة بوجود الله وتوحيده فهي ليست الله، ويتبين من ذلك حال سائر العقائد الأخرى، ألا يستلزم الاعتقاد بتوحيد الله أن نرى جميع ما سوى الله غير مطلق وغير كامل، أليست هذه من جملة عقائدنا أيضاً؟

إنّ ما يوجب التأسف ويستدعي الاحساس بالخطر أن تكون عبادة العقيدة منافساً وخصماً لعبادة الله وتصور أنّ هذه العقيدة هي الله، والشخص الذي يعيش هذا التوهم أو يريد من الآخرين أن يبتلوا بمثل هذا التوهم فإنّ أفق حياته الباطنية والفردية والخصوصية ملوثة بالشرك، وساحة حياته الخارجية والجمعية العامة تبتلي بأشكال الخلل والارباك والألم المعاناة.

ومن أجل انقاذ أنفسنا من الابتلاء بعبادة العقيدة ليس أمامنا سوى أن نتحرك على صعيد نقد أي عقيدة وجعلها في معرض نقد الآخرين لمعرفة صدقها وكذبها، وحقانيتها وبطلانها، واعتبارها وعدم

اعتبارها، وذلك من خلال وزنها بميزان التفكير النقدي، وبمجرد أن نشعر بالامتعاض من وضع إحدى عقائدنا في ميزان النقد، أو لا نجد في أنفسنا رغبة لسماع أدلة أصحاب العقائد المخالفة، يعني بمحض أن نشعر بعدم الرغبة في الانفتاح على عقائد وأقوال الآخرين، فهنا يتبين أننا نتحرك في وادي عبادة العقيدة وقد ابتعدنا عن عبادة الله، في حين لا بدّ أولاً من معرفة تلك العقيدة التي صممنا على الالتزام بها وعدم التنازل عنها، «تصميم، في الأصل العربي مأخوذ من مادة صمم ويعني الصم وعدم السماع». وقد حان الوقت أن نفكر في أنفسنا جيداً ونضع هذه القواعد نصب أعيننا:

(أ) لست مطلقاً وكاملاً ومقدساً، أي أنني لست الله.

(ب) أنّ معارفي لا تمثلني بل إنّ أعمالي وسلوكياتي هي التي تمثلني.

(ج) إنّ عقائدي ليست من جملة الممتلكات التي يجب أن أُدفع عنها بأي قيمة حتى لو كان ذلك بقيمة نفسي والآخرين، بل

إنّما يكون لها قيمة إلى حدّ معين وزمان معين، وذلك، فيما لو كانت أرجح من حيث الدليل على ما سواها من العقائد والمعارف.

وكلمة أخيرة، أنّ الاعتقاد بعدم وجود الله أفضل بكثير من الاعتقاد بوجود آلهة متعددة.

—