د. عبد الكريم سروش

لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين أبارك لكم أيها الأخوة المؤمنين والأخوات المؤمنات هذا اليوم المبارك بمناسبة ولادة النبي الأكرم محمد المصطفى (ص)، وكذلك ولادة الإمام الصادق (ع) وأسأل الله تعالى أن تكون جميع أيام المسلمين وأوقاتهم مباركة وسعيدة بذكرى نزول الوحي والصلح بين السماء والأرض وتأييد العقل بواسطة الوحي في تدبير الحياة الإنسان وتأمين سعادته الأخروية.

إن السؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا هو: ما الغرض لمجيء الأنبياء؟ وما هي حاجة الناس إلى النبي؟ وما هو المحور والأصل في تعاليم الأنباء للبشر؟ أي ما هي المعرفة التي إذا لم يعلّم الأنبياء الناس هذه الحقيقة فإننا كبشر لا يمكننا اقتباسها من مصدر آخر، فنبقى نراوح في مكاننا ولا نتحرك في خط الكمال المعنوي؟

فماذا أراد الأنبياء أن يقولوا للناس وماذا أعطوا للناس؟

لأجل الإجابة على هذه الأسئلة لا بأس بذكر هذه الحقيقة، وهي أنّ جميع الأنبياء علموا الناس معنى

الحرية وخلقوا أعظم تحول في شخصيتهم، وهذا العمل العظيم هو الذي جعل الإنسان يحلّق في معراج الملكوت بعد أن خلع عن نفسه قيود التعلقات التي كانت تقيد يديه ورجليه.

ولا ينبغي أن نغفل عن أن معراج النبي الأكرم كان بمثابة نداء ورسالة لجميع المسلمين لكي يتحركوا في خط المعراج، ونحن أتباع هذا النبي العظيم ومن أفراد أمته، ونعتقد أن جميع حركات هذا النبي الكريم وسلوكياته لها طابع الرمز بالنسبة لنا، ومن ذلك معراج النبي، فالمعراج لا يعني سوى قلع التعلقات الدنيوية عن القلب وتحرره من القيود وتطهير الروح وتهيئتها للورود إلى عرصة السماء والعرش الإلهي وما على هذا الأساس نقول إن الأنبياء جاؤوا إلينا ليعلمونا ترك التعلقات أي تعليم الفقر بمعناه الدقيق، وكل علم أو حركة تزيد من تقييدنا بالتعلقات الدنيوية فإنها تتنافى مع رسالة الأنبياء.

وقد وردت الحرية في كلمات العرفاء مثل مولانا الرومي في غير معنى الحرية في النظريات السياسية والفلسفية السائدة، وطبعاً أن النبوة والمعارف الوحيانية لا تتقاطع مع الحرية السياسية، ولكن الحرية التي أرادها الأنبياء للمؤمنين بالدرجة الأولى هي التحرر من قيود الأهواء تمزيق الحجاب للتعرض لنور الشمس، فالنكتة الأصلية في رسالة

الأنبياء هي هذه المسألة وما سواها هي فروعات لها، فعندما يتحرر هذا الصقر من القيود ويستعد للطيران، ففي هذه الصورة يرى جميع ما في الأرض تحت جناحيه، وعندما يجد الإنسان أن يده مقيدة في مقام العمل فإن ذلك معلول لتقييد قدم الروح على مستوى السلوك المعنوي، فالأشخاص الذين لا يعيشون الحرية في واقعهم النفساني ووجودهم الباطني ولم يتحركوا في تحرير أنفسهم من قيود التعلقات فإنهم لا يستطيعون في الخارج تحرير الآخرين، وفي هذا العصر الذي يسمع فيه الناس الحرية في كل مكان نرى خلاف ذلك في مقام العمل، فالكثير من الأشخاص يتحدثون عن حقوق الإنسان ولكنهم على مستوى العمل والممارسة يسحقون هذه الحقوق بأقدامهم، والسبب في ذلك أن هؤلاء المدّعين وإن تحدثوا بألسنتهم عن حقوق الإنسان إلا أنهم لا يعيشون الحرية في واقعهم ولا يدركون حقيقة هذه الحقوق في قلوبهم.

لا يمكن تحقيق الحرية في الخارج، أي في الواقع الإجتماعي إلاّ إذا تحرر الإنسان في واقعه النفساني، فالتناقض الأساسي للمدينة الجديدة يمكن في هذه الحقيقة، وهي أنهم طلبوا الحرية الظاهرية من دون الإهتمام بالحرية الواقعية في باطن الإنسان ؟؟؟ إذن فأهم نقطة في رسالة الأنبياء هي أن جميع ما يجده الإنسان في الظاهر والعالم الخارجي إنما هو انعكاس

لما يعيشه الإنسان في باطنه وعالمه الداخلي، فعندما يتحرك الإنسان على مستوى تطهير نفسه تزكيتها و تصفيتها ويتحرر من التعلقات فإن عالمه الخاجي يصبح متحرراً كذلك ويكون عالماً نورانياً ومشرقاً، لأنّ العالم الخارجي هو العالم الذي نصنعه بأنفسنا فلا شك في أنه يصطبغ بصبغتنا وكياننا.

ومع الالتفات إلى ما ذكرنا آنفاً ندرك جيداً معالم المسيرة التاريخية للدين وأننا في عرصة الدين إنما نتحدث عن المواجهة السياسية في العصر الحاضر، في حين أنّ أهل المعرفة في السابق كالمتصوفة كانوا يتحدثون عن ترك الورود إلى عرصة السياسة وتخلية المكان للسلطان، والحقيقة هي أن كلا النظريتين تجتمعان مع جوهر الدين والرسالة الإلهية، أي الحرية والتحرر، لأنّ كلا القائلين بهاتين النظريتين يطلبان الحرية التي جاء بها الأنبياء، ولكنّ الاختلاف إنما هو المصداق.

نحن نرى في التاريخ الإسلامي وتاريخ الأديان بصورة عامّة بعض الأشخاص طلبوا الحرية الباطنية فقط، فهؤلاء كانوا يرون أن الوصول إلى حقيقة الشرع إنما هو من خلال طلب الحرية الباطنية، ولهذا عاشوا بعيداً عن الحياة السياسية فلم يهتموا بالظلم والجور الذي كان يحيق بالمسلمين، فالعدو الأساس في نظرهم يكمن في باطن الإنسان

ويمثل نفسه الأمارة وعلى الإنسان أن يتحرك في حياته للتخلص من هذا العدو الغاشم.

وهذا كلام صحيح، فهؤلاء لم يخطئوا في تشخيص حقيقة الدين التي تتلخص في التحرر من التعلقات الدنيوية وتطهير النفس من أدران المادة ولكنّ حصرهم للحرية في عالم الباطن وعدم الاهتمام بالظاهر والخارج هو الخطأ حيث تصوروا أنّ القضاء على العدو الباطني يستلزم القضاء على العدو الظاهري، في حين أنهم بانعزالهم عن الحياة السياسية فسحوا المجال للعدو الظاهري ليتوغل أكثر في مفاصل المجتمع الإسلامي حتى أنه استطاع منعهم من جهاد عدوّهم الباطني، فالمسألة المهمة هي أن الجهاد الأكبر (جهاد النفس) يكمل ويدعم الجهاد الأصغر (جهاد العدو الخارجي) أي أنّ أحدهما يهيئ الأرضية للآخر ويعمل على ترشيده ودعمه.

ولكن في مقابل هؤلاء المتصوفة والعرفاء نرى بعض الأشخاص في هذا العصر لا يهتمون كثيراً إلى العدو الداخلي، وقد تحركوا بدل ذلك نحو التخلص من العدو الخارجي، وفي هذه الأيام نعيش مسألة الحريات السياسية التي تعد من أسمى القيم الإنسانية، فالناس عاشوا إلى درجة كبيرة ومأساوية في عالم الاستبداد والاختناق وعدم إمكانية التفكّر بحرية وإيجاد العلاقات الإنسانية وخاصة مع الشعوب الإسلامية من موقع العزّة والكرامة حيث

يعيش المسلمون ظروفاً قاسية وتحديات صعبة من جهة الحكام في الداخل وقوى الاستعمار والاستكبار في الخارج، ولهذا نجدهم يتحركون في خط طلب العدالة الخارجية أكثر من اهتمامهم بالحرية الباطنية، ولكن كما قلنا هذين العنصرين وجهان لعملية واحدة ولا ينفصلان، فنحن نطالب بشيء واحد وهو الحرية، ومن أجل تحصيل هذا الهدف علينا أن نتحرك بجدية نحو تحقيق العدالة في الخارج والاعتدال في الباطن.

عندما نقرأ البحوث التي ذكرها علماء الأخلاق نرى أنهم يتحدثون عن العدالة بمعنى الاعتدال الروحي وتوازن القوى النفسانية فقط، بل كانوا يرون العدل الخارجي انعكاس للاعتدال الباطني، فالسلطان العادل في نظرهم هو الشخص الذي يتمتع بحالة الاعتدال الباطني، فبما أنه معتدل نفسياً فإنه يتحرك على مستوى الحكومة من موقع العدالة أيضاً، فهؤلاء يرون أن المجتمع العامل هو المجتمع الذي يعيش جميع أفراده بصورة متعادلة في واقعهم النفساني ولكن النظريات السياسية في العصر الحديث جاءت بشيء آخر وتحدثت بحديثٍ آخر، حيث تصب نظريات المفكرين السياسيين في هذا العصر في أن الحكام والزعماء والمسؤولين يجب تحديد قدرتهم من الخارج ويجب أن يكون عليهم ناظرون قانونيون بحيث أنهم إذا أرادوا الإنحراف

عن جادة العدالة فإن جهاز الحكومة الحديث لا يسمح لهم بشيء من ذلك، إن التأكيد هنا ينصب على الناظر الخارجي، وطبعاً فإن كل عاقل لا يرى أنّ هذه التدابير تدابير تافهة وغير عقلائية، فمنذ أن طرحت مسألة تفكيك القوى إلى اليوم حدثت تعديلات واصلاحات كثيرة على هذا المفهوم حتى لا يستطيع أحد أن يتجاوز حدوده القانونية والخروج عن جادة العدالة، وعلى الأقل فإنّ هذا الأمر أصبح مشكلاً للغاية.

إن جميع هذه المساعي شريفة وقيّمة ولكنها غير كافية اطلاقاً لأنه مادام الإنسان لا يعيش الالتزام والتعهد بالفضيلة والاخلاق في باطنه ويخاف من الجهاز القضائي ومن الناظر الخارجي فقط فإن مسيرة العدالة والفضيلة لا تتحقق في عالم البشرية، فيمكن الانسان أن يتحرك للخروج من جادة العدالة بشتى الحيل القانونية ومن خلال استخدام أدوات الغش والمكر والنفاق، ولهذا السبب فعلى رغم الدقّة الكبيرة في النظريات الحقوقية والسياسية في عالمنا المعاصر نرى أنّ العدالة الحقيقية التي يمكنها إرضاء روح الإنسان وفطرته لن تتحقق في أجواء الحضارة الإنسانية المعاصرة.

والسرّ في ذلك فيما لو أردنا سماع الحقيقة من لسان الأنبياء هو أن العدالة لم تتحقق بعد في باطن الإنسان وروحه، فنحن بحاجة إلى ناظر باطني أولاً

وهو الله تعالى، فجميع مشكلاتنا في عالمنا المعاصر هو وجود الأشخاص الذين يتحدثون عن الحرية والعدالة لكنهم لا يأخذون الحقيقة الإلهية بجدّية، وليس المقصود أن جميع الناس غير ملتزمين بالدين، بل أن هدف الأنبياء في الأصل هو أن يعيش الإنسان والمجتمع حالة الحضور الجدّي لله تعالى في الواقع النفسي والإجتماعي للناس بحيث يرى الإنسان نفسه في محضر الله تعالى، وهذا المعنى يختلف كثيراً عن مجرد التدين والإلتزام بالتكاليف الشرعية.

أجل إن الهدف الإساس للدين السماوي هو تحرير الإنسان من التعلقات ولكن الاختلاف إنما هو في تعيين وتشخيص المصاديق.

هل الدين للدنيا أو الدنيا للدين...؟

والآن بعد هذه المقدمة نصل إلى الموضوع الأصلي وهو: هل إن الدين هو من أجل الدنيا أو أن الدنيا من أجل الدين؟

هذا السؤال في الوهلة الأولى واضح الجواب جداً بحيث لا نتردد في الإجابة عنه وأنّ الصحيح هو أن الدنيا من أجل الدين، فمع أراد الدين لتحقيق دنياه فإن ذلك بمعنى مسخ الدين ونسيانه، ولا يقبل بهذا المعنى أيّ متدين، لأن تعاليم الأنبياء في الحقيقة تقدم على

أن الحياة الحقيقية للإنسان هي الحياة الآخرة، وأن وجودنا في هذه الدنيا هو وجود موقت والدنيا بمثابة قنطرة إلى الآخرة، فنحن نعيش في هذه الدنيا لنستعد إلى ذلك العالم، وعلى هذا الأساس فإن كلا الحياتين: الحياة في الدنيا والحياة في الآخرة تحظى بالأهمية بالنسبة لنا، ولكن السؤال الحقيقي هو:

أي واحد من هاتين الصورتين تابعة للأخرى وأيهما القشر وأيهما اللب؟ وأيهما خادم وأيهما مخدوم؟ فهل أن الأنبياء عندما طرحوا مفهوم التوحيد والآخرة بهدف أن نصل في هذه الدنيا إلى العزة والكرامة والقدرة والرفاهية وأن تكون للمسلمين دولة مقتدرة، أو أن المسلمين يجب عليهم أن يدبروا أمورهم المعاشية والسياسية في هذه الحياة لتأمين السعادة في تلك الحياة؟ ولتوضيح أهمية هذا السؤال نطرحه بصياغة أخرى ونقول: هل إننا نعبد الله تعالى ونعترف له بالعبودية ولهذا السبب لا نخضع لسيطرة الحكومات الظالمة وسلاطين الجور، أي أن العبودية لله تعالى تجعلنا نتسلّح أكثر ونتحرك على مستوى التصدّي للظلم والجور في هذه الدنيا، أو أننا تركنا الخضوع والخشوع للحكومات الجائرة لغرض تحصيل العبودية الحقيقية لله تعالى على أساس أن العبودية للحاكم الظالم تشكل مانعاً من العبودية لله تعالى؟ وهذا المعنى يشبه ما ورد في

المثل المعروف هل أن الإنسان يعيش ليأكل أو ليأكل ليعيش؟

إن هذا الكلام لا يمثل أمراً جديداً ودقيقاً للشخص الذي لا يعيش أجواء التفكير بالأهداف السامية فمعلوم أن الأكل وظيفة من وظائف الحياة اليومية، ولكن في الحقيقة أن الحياة والأكل بينهما علاقة خادم ومخدوم، فنتصور مثلاً أننا كنا نعيش كالملائكة أو يمكننا أن نعيش أيام عديدة بتناول قرص صغير من الأقراص المقوية، فحينئذٍ يتضح معنى هذا السؤال ونفهم أن هدف كل إنسان ما هو؟ فإذا كان يهتم للغذاء والأطعمة المتنوعة واللّذة من ذلك، فحينئذٍ لا يكتفي بهذا النمط من الحياة لأن اللذة من الطعام لها موضوعية بالنسبة له، ورؤية ألوان الأغذية وروائح الأطعمة تكون هدفاً بحد ذاته من الحياة، والكثير من أهل الدنيا لا يهتمون بأنهم لماذا يعيشون ولكن الحياة العقلانية كما يقول سقراط هي التي لها قيمة بحد ذاتها لتكون هدفاً للحياة.

نعود إلى السؤال الأصلي ولنعمل على إجراء تفكيك دقيق وعلاني على مستوى الإجابة عنه، فيجب في البداية أن نفصل بسكّين المنطق المقولات والمفاهيم السائدة عن الحياة ثم نوزنها بشاقول الأخلاق والدين ونعرف أيها التابع وأيها المتبوع، أيها اللب وأيها القشر، فهل أنّ عبادة الله تمثل وسيلة لتحقيق القدرة لدى الإنسان في التصدي إلى الظالمين

وتؤدي إلى نجاحه في رفع إشكال الظلم والجور في حركة الحياة، أو أن التصدي للظالم وإقامة العدل هو الوسيلة لتحقيق عبادة الله ويكون أداة ليعبد الإنسان ربه بصورة أفضل؟ فأيهما التابع وأيهما المتبوع، وأيهما الوسيلة وأيهما الهدف؟ نحن نرى بوضوح في كتابات بعض المعاصرين أنهم يؤكدون على أن حاجتنا إلى الدين هي أن نتحرك على مستوى إصلاح الحياة الدنيا، والمجتمع الديني هو المجتمع الذي لا توجد فيه سرقة ولا ظلم ولا غصب للأموال مضافاً إلى أن المتدين يمتلك القدرة على تحمل المشكلات والصلابة في الإستقامة في خط العدالة ومواجهة التحديات الصعبة ويكون من أهل الخير والصلاح، والإلتزام الديني يمنح الإنسان القدرة على عدم التسليم لوساوس الشهوات والمطامع الدنيوية والتكالب على الثروات، فعلى هذا الأساس فإن الغاية من الدين هي تعلم الناس على النظافة والإلتزام بالقيم الأخلاقية والتحرك في خط العدل وأمثال ذلك، وبذلك تكون الحياة الدنيا عامرة وسعيدة، أي يكون الدين خادماً والحياة الدنيا مخدومة، وهذا هو معنى (الدين العلماني) أي الدين الذي أريد منه أغراضاً دنيوية وأن يكون خادماً للدنيا وتابعاً لها، فالمعيار لحقانية الدين هو مقدار خدمته للحياة الدنيوية للإنسان، وهذا هو معنى مقولة (الدين الأيديولوجي) فالأيديولوجية لها غرض دنيوي لا أن غايتها هو

الدين فقط، وفرق شاسع بين هذين الأمرين، نحن نزرع الحنطة لنحصل على لبابها ولكن الإنسان الغافل قد يزرع الحنطة ليحصل على القشور والتبن، أو يصعد إلى المعراج ولا يرى الله تعالى لأنه مشغول برؤية السموات والأفلاك، وينقل المولوي قصة ظريفة من أحد العرفاء عندما زار أحد أتباعه في بيته فرأى نافذة صغيرة في أعلى الجدار فسأل تلميذه عن السبب في وجود هذه النافذة فقال التلميذ: لقد قمت بوضع هذه النافذة ليتسرّب نور الشمس إلى الغرفة، فقال له الشيخ: كلا، قل إنني جعلت هذه النافذة لأسمع صوت الأذان. وطبعاً سماع صوت الأذان لا يمنع من انسلال نور الشمس إلى الغرفة ولكن مقصود الشيخ إن على الإنسان أن يصعد بأهدافه ويسمو بغاياته إلى الأمور المعنوية والروحانية ولا يكتفي في أعماله لغايات دنيوية، فنحن نتصدى للظالمين ونتحرك في خط تحقيق العدالة لأن الظلم يشكل مانعاً أمام رؤية الله والإيمان به لأن الإيمان بالله هو الدافع لنا على التصدي للظالمين والجبابرة، فينبغي الإلتفات بدقّة إلى التابع والمتبوع والخادم والمخدوم في أغراضنا الدنيوية، وينبغي أن نلتفت إلى أهدافنا العليا في حركة الحياة في نفس الوقت الذي نمارس أعمالنا الدنيوية، وهذا المعنى لا يتنافى مع رسالة الأنبياء.

إن رسالة الأنبياء هي (التخلص من التعلقات الدنيوية والتحرر منها) وهذا يقتضي من الإنسان أن يهتم بالدنيا لا كما يتصور المتصوفة من أن ذلك يعني ترك الدنيا وعدم الإهتمام بالحاجات الدنيوية، بل مراد الأنبياء أن الإنسان يجب أن يأخذ حصّته من الدنيا ويعمل على إشباع حاجاته البدنية لكي لا تكون عائقاً أمام أهدافه العليا ولا تشغل ذهنه في أمور أخرى، فيجب اعطاء حصته البدن حتى لا يقف، مانعاً أمام الحاجات الروحية، فعندما نؤمّن حاجات البدن يمكننا أن نتفرغ لحاجات الروح، وهذا هو المعنى الدقيق لترك الدنيا والتحرر من متعلقاتها لا كما يظن المتصوفة، حيث يكون ترك الدنيا أحياناً هو عين التورط في طلب الدنيا ولكن باسم الدين وبقناع التدين القشري والظاهري.

نحن نعبد الله في الليل لا لنكون اشخاصاً جيدين وصالحين في النهار بل نعمل في النهار ونسعى لتأمين حاجاتنا البدنية والدنيوية حتى نتفرغ لعبادة الله في الليل، وإلاّ وقعنا في الأيديولوجية، وكلامنا في الأصل أن الدين الأيديولوجي لا هو ممكن ولا هو مطلوب، أي أن أدلجة الدين غير ممكنة أولاً، وثانياً نفرض أن هذا العمل ممكن ولكنه غير مطلوب وبإمكانه ، يمسخ الدين، ولابدّ لفهم هذه المسألة بدقة أن نفهم معنى الأيديولوجية من جهة، ومعنى الدين

من جهة أخرى ليكون بالإمكان معرفة الرابطة بين هاتين المقولتين.

المفهوم من الأيديولوجية في بلادنا وفي غيرها من المجتمعات البشرية هو ما ورثناه من الماركسية وليس هذا المفهوم من إبداع الماركسية ولكن الماركسية طرحت مقولاتها بقوالب أيديولوجية وبذلك سعى الإسلاميون لطرح الإسلام بقالب أيديولوجي أيضاً، وهذا لا يعني أن ماركس كان يدافع عن الأيديولوجية، بل كان مصطلح (الأيديولوجية) يستعمل بمعناه المذموم، فقد توصل ماركس طبقاً للمعايير في دائرة فلسفته إلى وجود سلسلة من الأفكار لا تحكي عن الحقيقة بل هي حقيقة بظاهرها فقط، أي أنها لا تحكي عن الواقع ولكننا نتصور أنها تحكي عن الواقع، وبعبارة أخرى فإن ماركس يرى أن الأيديولوجية نوع من الشعور الكاذب، أي الجهل المركب، وهو أن لا يعلم الشخص أنه لا يعلم ويتصور أنه يعلم، ولذلك فهي في الحقيقة وعيٌ كاذب وتصور خاطئ، ومن هذه الجهة كانت الأيديولوجية مساوية للتفكيرات الباطلة والوهمية، ولكن هذا النوع من التصورات الباطلة تتضمن خصوصية معينة والأخبار الكاذبة ولكن كل باطل لا يعني ايديولوجية، فهناك نوع خاص من الأباطيل تسمى لدى الماركسية بمصطلح (ايديولوجية) وهي جهاز من الفكر الباطل ونوع من

الشعور الكاذب والجهل المركب والمقترن مع العمل والتحرك السياسي، إذن فالأيديولوجية أولاً هي مجموعة من الأفكار المنتظمة وليست المتناثرة وتقوم هذه الأفكار على الوهم والباطل، ثانياً: إن هذه الأفكار تكون في خدمة منافع طبقة خاصة وتستغلها قدرة معينة في المجتمع لتحكيم وتعميق سلطتها وتحميق أفكار الآخرين بحيث إنها تغلب النظرة إلى العالم لدى صاحبها وتجعله موافقاً لمصالح تلك الطبقة، فمثل هذه الأفكار تسمى (ايديولوجية).

وفي نظر ماركس فإن جميع الأفكار والتصورات والتصديقات التي كانت موجودة في مجتمعات العبودية والإقطاعية والرأسمالية كلها من قبيل الأفكار الأيديولوجية، ففي جميع هذه المجتمعات والمراحل التاريخية يتصور الناس أن الأوضاع طبيعية تماماً وأنهم يعيشون في أفضل نظام اجتماعي وسياسي ممكن إلى درجة أنهم لم يفكروا يوماً في الاعتراض، ومن هنا قال ماركس كلمة شهيرة في هذا الصدد: (إنّ أفكار الطبقة الحاكمة هي الحاكمة).

ونحن لدينا نظير ذلك في الأمثلة العرفية، مثلاً (الناس على دين ملوكهم) فالحكام يرضون أفكارهم ودينهم بشكل رسمي على الناس ويستخدمونه كنوع من السلاح لتكوين سلطتهم مضافاً إلى استخدام السيف والقوة، بل إنّ الأفكار الأيديولوجية مؤثرة أكثر من استخدام الأسلحة، فالحكومات لا يمكنها أن

تخضع الناس إلى سلطتها بالقوة وعلانية فأن ذلك يمكن أن يؤدي إلى ثورة الناس وعصيانهم وتمردهم، ولهذا فإن الطريق المؤثر أكثر في اخضاع الناس هو سلاح الفكر حيث يوهمون الناس بأنهم يعيشون في أفضل وضع ممكن، وبهذه الطريقة يعملون على إخضاع الناس والإذعان لسلطتهم، إذن فالأيديولوجية نوع من السلاح في يد الطبقة الحاكمة كسلاح البندقية والمدفع.

ومن هنا فإن الماركسية لا ترى أنها مذهبٌ أيديولوجي بل هي الأيديولوجية وضد الأفكار التي يستخدمها الحكام لتبرير قدرتهم وسلطتهم على الناس، ولكن تدريجياً تحول هذا المصطلح وزالت عنه الصفة الذميمة وأخذ يستعمل مع تصورات إيجابية حتى أن بعض الإسلاميين مثل شريعتي ومطهري يتحدثون عن الأيديولوجية الإسلامية بكل احترام وتبجيل فعندما أقول بأن الدين لا يمكن أن يصبح ايديولوجياً فإن مقصودي من الأيديولوجية هو ذلك المعنى المذموم في أصل هذه المفردة، أي أن الإسلام لا يمكن أن يكون ديناً باطلاً لا حكي عن واقع معين، ومقصودي من الايديولوجيات هو المعنى المذموم الذي يمكن أن يستخدم لخداع الناس وفي خدمة منافع طبقة معينة على حساب الحق والعدل، وفي الحال الحاضر تستخدم كلمة (أيديولوجية) في الغالب على مجموعة الأفكار

المنظمة التي تلتقي في هدف واحد وترسم الطريق والمسلك لقوم أو حزب أو شعب من الشعوب حيث تسلحهم بسلاح العقيدة وتعمل على صياغة أفكارهم ونظراتهم حول العالم والموجودات والمجتمعات الأخرى والمذاهب البشرية المختلفة، فهي عبارة عن سلاح قوي بيد اتباعها في مقابل المخالفين والمفكرين، فمن هنا نتسائل: هل أن الدين بهذا المعنى ايديولوجي أم لا؟ وهل أن تحويل الدين إلى أيديولوجية فيه منفعة للمسلمين أم لا؟ وهنا لابد أن نتسائل أيضاً بأننا إذا لم نطرح الدين كأيديولوجية بين الناس فكيف نستطيع أن نحارب الأعداء؟ وكيف نقف بوجه المخالفين والمدارس الفكرية الأخرى؟

وما هو واجبنا تجاه العالم وكيف تكون نظرتنا إلى العالم الخارجي؟

وكأن الذين يسألون هذه الأسئلة يرون أن الدين إنما هو وسيلة وأداة لتحقيق هذه الأغراض وليست بصدد الإجابة عنها بل أردت أن أطرح هذه التساؤلات ليعلم الناس بأن الأيديولوجية تستخدم سلاح ضد الآخرين من المخالفين، ولهذا يتصور البعض أننا إذا طلبنا من الدين عنصر الأيديولوجية تحول الدين إلى عنصر محايد أو خنثى لا تأثير له على المستوى الاجتماعي والسياسي ولا ينفعنا في الدنيا ولا في الآخرة، وأقول: إن هذا التصور باطل، ففي نظري أن الدين أوسع من الأيديولوجية وأن

تحويل الدين إلى ايديولوجية لا يفضي إلا إلى مسخ الدين وهزاله، فلو أننا نظرنا إلى الدين بجميع شؤونه وتفاصيله لرأينا أنه أغنى وأسمى من الأيديولوجية.

وهنا سؤال مهم يطرحه بعض المتدينين وهو أن الدين ماذا يحقق لنا من أغراض وأهداف؟ هل أنه جاء لحل مشاكلنا الدنيوية وكأداة لتحقيق الغايات الدنيوية، أو هدفه شيء آخر وراء ذلك؟

وللإجابة على هذا السؤال يمكن القول بوجود أربع صور للجواب:

الصورة الأولى: أن الدين لم يأتِ لحل المسائل الدنيوية ولا الأخروية وهذه الفرضية باطلة طبعاً ولا يقول بها أحد من المسلمين.

الفرضية الثانية: هي أن نقول إن الدين جاء لإعمار الدنيا فقط، وهذا هو معنى تحويل الدين إلى (أيديولوجية).

الفرضية الثالثة: أن الدين إنما جاء لإعمار الآخرة فقط، ولهذا نرى أن التعاليم الدينية ترشد الناس إلى المبادئ والأصول التي تؤمن لهم سعادتهم في آخرتهم.

الفرضية الرابعة: أن الدين جاء لتأمين سعادة الدنيا والآخرة.

وقلنا أن الفرضية الأولى باطلة، الفرضية الثانية وهي أن الدين لا يهتم للآخرة، فحسب الظاهر أنها غير مقبولة لدى جميع المؤمنين والمتدينين، وهذا

الرأي هو الذي ينتهي إلى (العلمانية)، غاية الأمر أن الدليل العلماني هو الدين الذي يقتبس تعاليمه من الوحي لغرض إعمار الدنيا وتدبير أمور هذا العالم، كما قلنا أن هذا المفهوم للدين يتنافى مع معتقداتنا الدينية، أما الفرضية الثالثة التي لابد من التأمل فيها وهي أن الدين إنما جاء لهدف تأمين الحياة الأخرى للإنسان ولا علاقة له بالدنيا، فإذا اعتقدنا بأن الدين إنما هو للآخرة، ففي الحقيقة لا يمكننا إطلاق كلمة (أيديولوجية) على الدين؛ لأن الأيديولوجية كما تقدم في المراد منها هي الأفكار التي تهتم بأمور الدنيا ولغرض حل المشاكل الدنيوية، وفي الواقع أن من بين الفرضيات الأربع المتقدمة فإن الفرض الرابع هو الذي يمكن دخول الأيديولوجية منه إلى الدين، أي بأن يكون الدين للدنيا وللآخرة معاً، وأتصور أنّ عامّة المؤمنين عندما يواجهون هذه الفرضية يقولون أن الدين خاصة الدين الإسلامي له صبغة دنيوية وأخروية، أي أن الدين جاء لسعادة الإنسان في الدنيا وفي الآخرة، ومن هنا تتسرب الأيديولوجية مع دخول الدنيوية في مفهوم الدين، فعندما ندعي أن الدين للدنيا والآخرة فنحن عملاً فتحنا نافذة لدخول الأيديولوجية إلى داخل المفهوم من الدين.

وعلى فرض أن الدين للدنيا والآخرة فلابد أن ندرك قبل ذلك المفهوم من هذه الجملة قبل التصديق بها، فنحن بحاجة إلى تحقيق دقيق في هذه المسألة،

فالإنسان ما لم يكن له تصور صحيح عن الدنيا والآخرة والنسبة بينهما لا يمكن أن يدعي هذا الإدعاء وأن الدين للدنيا وللآخرة.

العرفاء الإسلاميون يمثلون نسبة الدنيا إلى الآخرة كنسبة حياة الجنين في بطن أمه إلى العالم الخارجي، فالجنين في الرحم لا يعلم أن غذائه وقوته يصل إليه من العالم الخارجي ولا يعلم أنه يعيش في العالم الخارجي في نفس الوقت الذي يعيش في رحم أمه، أي أنه يعيش في عالمين معاً، وهذه ملاحظة مهمة فليست حياة الجنين أن يقبع في رحم أمه وينمو ويكبر ثم يتولد، فالخصوصية المهمة هنا أن الطفل يعيش في رحم أمه وفي هذه الدنيا أيضاً غاية الأمر أن هذه الدنيا ذات مراتب وأحد مراتبها هو الحياة في بطن الأم والمرتبة الأخرى الحياة خارج الرحم، فعندما كنا في الرحم لم نكن نرى هذا العالم الدنيوي ولا نعلم أن أمنا تعيش بهذا العالم وأن غذائنا يصل ألينا من هذا العالم الخارجي، فكان هناك حجاب بيننا وبين هذا العالم حيث لم نكن نشاهد سوى العالم الصغير في الرحم، وأما العالم الكبير وهو العالم الخارجي والدنيوي فكان مجهولاً ومحجوباً عنّا، فعندما سقط هذا الحجاب دخلنا إلى عالم آخر وتركنا العالم السابق، ونحن الآن نعيش في هذا العالم وفي عالم الآخرة أيضاً إلا أننا محجوبون عنها كالطفل

الذي يقبع في رحم أمه، فنحن نرى ظاهر هذا العالم ونغفل عن باطنه، وهو الآخرة كما قال تعالى:

(لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) فأنت لا ترى هذه الحالة بل أنت تعيش الغفلة عن الآخرة ولكن يقول القرآن نحن كشفنا عنك هذا الحجاب فأصبحت ترى الواقع المستور خلف الحجاب، أي أن ذلك العالم الآن موجود ولكننا لا نرى، وعندما يزول الحجاب عن أبصارنا فسوف نرى باطن هذا العالم، إذن فالمهم هو تعيين النسبة بين الدنيا والآخرة حيث تتواشج الرابطة بينهما بشدة ولكن أحدهما ظاهر والآخر باطن.

العلمانيون يفصلون الدنيا عن الآخرة ولا يهتمون بالآخرة وفي نظري أن أهم واقعة حدثت في الحضارة الغربية هي أنهم غفلوا عن الحياة الأخروية أو أنكروها، وعلى أية حال أنهم لم يعتنوا بتلك الحياة ولم يحسبوا لها حساباً: (رضوا بالحياة الدنيا واطمئنوا بها).

أي أنهم تحركوا نحو إشباع حاجاتهم الدنيوية ولم يجدوا مجالاً للتفكير في آخرتهم التي لا يشاهدونها فلماذا يتعبون أنفسهم في سبيل ما لا يشاهدون؟ وهذا هو المعنى الدقيق للعلمانية.

وعلى أية حال فإن الخطوة الأولى في توضيح هذه المسألة هي بيان معنى أن الدين للدنيا وللآخرة وقد

رأينا أن النسبة بينهما هي نسبة الظاهر إلى الباطن ولكنها متواشجة ومختلطة ومندمجة تماماً.

أما الملاحظة الأخرى في النسبة بين الدنيا والآخرة هي أن نتساءل: أيهما مقدم على الآخر وأيهما خادم وأيهما مخدوم؟

ونتساءل أيضاً هل أن هذين العالمين في رتبة واحدة. أو أن أحدهما مترتب على الآخر؟ وطبعاً لا ينبغي الغفلة عن اهتمام بكل واحدٍ منهما واعطاء سهمه في حركة الحياة والواقع ولكن هذين العالمين ليسا في غرضٍ واحد، وعلى سبيل المثال تمثل بالجسم والروح، هل إن الروح هي لخدمة الجسد أو أن الجسد خادمٌ للروح؟ ومن الواضح أنكم ترون أنه لا ينبغي التفريط بحق الجسد. وهناك روايات كثيرة تؤكد على هذا المعنى **(إن لبدنك عليك حقاً)**.

ومع ذلك فنحن نعتقد أن أحدهما مقدمة وخادم للآخر ولا ينبغي أن نعامل الخادم معاملة المستقل والمخدوم.

وكما يعبر العرفاء أن بعض الناس جسدهم روحهم وبعض الآخر بالعكس، أي أن روحهم جسمهم، فالبعض ارتقى منهم حتى وصل إلى مرتبة روحانية، أي أن البدن كان خادماً للروح، فبعض آخر تنزلت أرواحهم إلى مستوى الجسد أي أنها كانت خادمة للجسد.

ومن هنا نريد أن نعرف أيهما الأصل وأيهما التابع؟ وبهذا يتضح أن الأيديولوجية هي أطروحة تجعل من الدنيا هي الأصل وإذا تحدثوا عن الآخرة فإن حديثهم بالتبع، بخلاف حقيقة الدين فهو عندما يتحدث عن الآخرة يتحدث عنها بالأصالة وعندما يتحدث عن الدنيا يتحدث بالتبع، ومن هنا أريد توضيح هذا التناقض الذي وقع فيه بعض المثقفين الإسلاميين، وأساساً لماذا طرح مفهوم أيديولوجية الدين ومن أين نشأت هذه المشكلة؟

في نظري أن منشأ ظهور مشكلة الأيديولوجية الدينية في صفوف المثقفين الإسلاميين هو علاقتهم الشديدة بالدين وفي نفس الوقت بالحياة العزيزة والكريمة في هذا العالم، فعندما كانوا يرون أن غير المتدينين توجهوا لإعمار الدنيا و استفادوا من قوى الطبيعة لإيجاد حياة أفضل في نظامهم الإجتماعي وفي مقام تقنين القوانين في المجتمع البشري وكثير من المعطيات الحضارية الجديدة، وفي نفس الوقت فإن حكوماتهم لا تهتم للدين حيث وضعوا الدين في الكنائس والمعابد وطرحوه من ميدان السياسة والإقتصاد والإجتماع و تركوا ذلك للعقل، ومن هنا واجه الإسلاميون وعلماء الدين هذه الحالة فأثارت فيهم الإهتمام في الحياة الكريمة في الدنيا أيضاً.

ومن هنا نرى أن ترك الدنيا بالمعنى السابق الذي نجده في كلام علماء الأخلاق والمتصوفة غير ممكن

فعلاً، فقد كان البعض من المتدينين يعيشون الإفراط في طلب الآخرة ويغفلون عن الأمور الدنيوية، وطبيعي أن المثقفين الإسلاميين لا يمكنهم أن يكونوا كالغربيين في توجههم إلى الدنيا ويتحركوا على مستوى بناء منظومة فكرية دنيوية فقط، فمثلاً جمال الدين الأفغاني أو علي شريعتي وأمثالهما كانوا يريدون العزة والكرامة للمسلمين في هذه الحياة وكانوا يعتقدون أن هذا هو الدين الواقعي فلم يتمكنوا من رفض المدنية الجديدة بكل ما تحفل به من رفاه وعلم وتكنولوجيا والقول بأن كل ذلك من زبد البحر وأوهام وزخارف وعلى الإنسان أن يفكر بالآخرة فقط كما يدعي المتصوفة، المحور الأساس في دعوة جمال الدين الأفغاني هي أن ترك الدنيا بالمعنى الصوفي أصبح غير ممكن للمسلمين ولا يصح التفوه به، فنحن نعيش في هذا الزمان وفي العالم هناك الكثير من الشعوب تستخرج معادنها وتستخدم قوة الطبيعة لإحياء وإعمار هذا العالم، فلا يصح للمسلمين أن يبقوا على الحاشية والهامش ويكتفوا بالنظر والمشاهدة، ولهذا نحن مضطرون إلى الوصول في ميدان المسابقة والتخطيط لحياتنا الدنيوية.

ما أريد أن أقوله هنا هو أن الدين في الخطاب الحضاري الجديد سواءً في العالم الإسلامي أو العالم المسيحي قد واجه تحولاً كبيراً، وهو عبارة عن

صيرورة الدين دنيوياً، أي بقاء الدين مع تحوله إلى أمر دنيوي، وهذه الواقعة لها جذور عميقة في التاريخ البشري، وفي نظري أن جذور علمانية الدين تمتد إلى التراث اليوناني، وقد نضج هذا التفكير على عهد توماس اكونياس وأمثاله من رجال الدين المسيحي حيث خلط المسيحية مع الفكر الأرسطي وجعل التعاليم الدينية عقلانية، ثم استمر هذا التحول التدريجي والبطيء الذي لم يلتفت له إلا بعض أرباب الفكر والعقل في العالم الغربي في القرون الوسطى، وهكذا الحال في عالمنا الإسلامي فالتجربة مشتركة بين الأديان، وبالطبع فأنا أقصد تطبيق ثقافتنا على ثقافة الغرب ولكن هناك بعض النقاط المشتركة التي لا بأس باستعراضها والاستفادة منها، فانتم تلاحظون أن الدكتور علي شريعتي كان يقول كلمة دقيقة في مسعاه وحركته الفكرية والإجتماعية، يقول:

إن الدين الذي لا ينفع الإنسان قبل الموت لا ينفعه بعد الموت أيضاً، فهنا لا نجد إنكاراً للآخرة ولكن تحويل الدين إلى خادم للسعادة الدنيوية، فإذا حصلنا على السعادة الدنيوية من هذا الدين فإن الآخرة أيضاً سنحصل عليها، إذاً فالآخرة، الله، المعاد، القبر، الحساب، الجنة والنار وأمثال ذلك من المقولات الدينية موجودة في هذا الخطاب، ولا نجد أن هذا الخطاب يدعوا الناس لترك الآخرة وإنكارها بل إنه يعرف النسبة بين الدنيا والآخرة بأن تكون

الآخرة رهينة الحياة الدنيا، ولابد من التأكيد على أن الآخرة وكونها رهينة الدنيا وردت في الخطاب الديني بمعنيين: أحدهما هو المعنى المتداول وهو أن الشخص في هذه الدنيا يعمل الأعمال الصالحة ويصلي ويصوم ويحج ويساعد الفقراء وأمثال ذلك فإنه يستوجب الثواب الأخروي وينال الجنة، فطبقاً لهذا المعنى فنحن نشتغل في هذه الدنيا بأعمال الآخرة وهناك نحصل على الثواب الأخروي، ولكن المعنى الثاني لتبعية الآخرة للدنيا هو أن يعيش الإنسان في الحياة الدنيا عزيزاً ومقتدراً وفي رفاهية وسعادة، والسعادة الأخروية تابعة لهذه السعادة في الدنيا فالدين الذي لا يضمن السعادة والعزة والاقتدار لأتباعه في هذه الدنيا فإنه ليس ديناً حقاً، وهذا هو معنى أيديولوجية الدين، وهذا المعنى لا يتنافى مع كون الإنسان متديناً وملتزماً في الأحكام الشرعية.

والرأي المقابل لما ذكرنا من أيديولوجية الدين هو أن الدين جاء بالأصل لضمان الآخرة، فالغاية الأصلية للدين هي تأمين سعادة الإنسان بالآخرة، وأمّا اهتمام الدين بالدنيا فإنما يكون في دائرة عدم تعارضها مع الآخرة وعدم كون العمل للدنيا مزاحماً لحياة الإنسان في الآخرة، فهنا توجد نسبة أخرى بين الدنيا والآخرة ويكون هدف الدين والرسالة السماوية شيئاً آخر، فالدين يأمر الإنسان في العمل لتأمين سعادته الأخروية ولكن بما أن طريقنا إلى الآخرة

يمر من خلال هذه الدنيا فإن الدين اهتم بالدنيا بما أنها قنطرة وجسر للآخرة، فالإهتمام بالدنيا يأتي بالتبع وبحكم الإضطرار، ومعنى هذا الكلام أن الإهتمام بالزراعة مثلاً أو بإيجاد المصانع لا يعتبر جرماً في الشريعة ولكن لا يوجد برنامج خاص للتقدم المادي والعملي في تعاليم الدين، فالدين كما كان في القرن الخامس ينسجم مع معيشة الإنسان في الدنيا كذلك هو في عصرنا الحاضر لأن التقدم والتمدن وبناء المدن والمصانع لا تعتبر أساساً من مقاصد الدين الأصلية بل يمكنها أن تساعد الإنسان في طريق ضمان سعادته الأخروية، ولكننا نعلم أن التمدن والتقدم العلمي والصناعي لا يؤثر إيجاباً أو سلباً على سعادة الإنسان في الآخرة وأن المسلمين كانوا يعيشون في القرن الخامس بلا كهرباء وبلا طائرة أو صناعة ثقيلة ومع ذلك كانوا مأجورين على إيمانهم ولم يكونوا محتاجين في سعادتهم الأخروية إلى العلوم الدنيوية، ومن هنا نرى الخطأ الذي وقع فيه البعض وهو أنهم تصوروا أن الفقه هو البعد الدنيوي للدين والذي يتكفل عمران الدنيا، نعم إن الفقه علماً دنيوياً والفقهاء علماء في الدنيا وأمورها (كما يقول الغزالي بفكره الثاقب) وكون الفقه علماً دنيوياً بمعنى أن علم الحقوق دنيوي أيضاً وهدفه رفع المخاصمات والمنازعات وليس فيه برنامج للتقدم الزراعي والصناعي وبناء السدود

وتعبيد الطرق والصحة والكهرباء وأمثال ذلك، الفقه هو علم الأحكام (الحلال والحرام) لا علم التخطيط للمستقبل.

نحن هنا نلاحظ وجود تعبيرين ينبغي الإلتفات إليها، فتارة نقول إن الشخص المتدين يكون إنساناً صالحاً وجيداً في هذه الدنيا، أي أن الدين يساعد الإنسان في حياته الدنيا، وأخرى نقول أن الدنيا الجيدة تساعد التديّن، أي أن الشخص إذا فرغ من إشباع حاجاته الأولية سوف يتوجه بصورة أفضل إلى حاجاته الثانوية، و مرادي هو الثاني، ولكن بعض كبار المفكرين الإسلاميين يرون الرأي الأول، أي أنهم يقولون أن الإنسان إذا كان يعيش التدين والعبودية لله تعالى فإن حياته الدنيا ستكون جيدة وسعيدة، لماذا؟ لأنه سوف يتحرك على مستوى العلاقات الاجتماعية من موقع الإحسان إلى الآخرين وعدم الغش والخداع والكذب والإسراف ويتصدى أيضاً للظلم والظالمين ويتحرك على مستوى كشف أسرار وقوانين الطبيعة، وببيان آخر أن الدين يؤمن لكم حياةً دنيوياً جيدة، وفي الواقع فإن أكثر المثقفين الإسلاميين عندما يريدون الدفاع عن الدين يتخذون هذا المسلك الدنيوي و يتكلمون بهذه الكلمات ويقولون: ألم يدعو الدين الناس إلى إعمار الدنيا، ألا نجد في تعاليم الدين الحث على التساهل والمداراة والصبر والشكر والمقاومة والأمر بالمعروف

والجهاد وصلاة الجمعة والجماعة وصلة الرحم والتعامل وأمثال ذلك؟ فعليه فإننا لو التزمنا بالدين فلا شك في أن ذلك سيعيننا على العمل والسعي والمداراة وحسن الخلق وغير ذلك.

وعلى أيّة حال فإن هؤلاء الأشخاص تصوروا أن الخطاب الديني يدعو الإنسان إلى بناء وإعمار الدنيا، وهكذا كان المرحوم المهندس بازرجان في الدورة الأولى من النهضة الإسلامية في إيران، وكذلك الدكتور علي شريعتي حيث كان متمسكاً بهذا الرأي وكان يعلن بصراحة أن الدين الحق هو الذي يؤمن التقدم والسعادة والعزّة في هذه الدنيا، وأفضل ما يقال عن هذا الدين أو هذا التفكير الديني هو (أدلجة الدين) أي السعي إلى إظهار برنامج الدين موفقاً وناجحاً في إعمار الدنيا، وطبعاً لا أقصد من هذا الكلام أن هؤلاء قصدوا تحريف الدين أو إهانته، فإن جميع إهتمامهم كان لغرض إظهار أن الدين ناجح في برنامجه الدنيوي، وعلى المتدينين أن يستمدوا عزيمتهم في إعمار الدنيا وإيجاد التمدن الدنيوي بالإقتباس من تعاليم الدين، وحينئذٍ لا نحتاج إلى أيديولوجية من الخارج ولا ينبغي أن نسترفد تعاليمنا وأفكارنا من الغرب أو الشرق بل إن جميع ما نحتاجه لإعمار الدنيا موجود في الدين الإسلامي، أي أن المتدين والملتزم بالشريعة يجد نفسه مستقلاً عن الاعتماد على الغرب والتبعية الفكرية للخارج،

فالهدف الأساس بهؤلاء هو خدمة الدين من هذه الجهة بالذات.

والخلاصة أن هؤلاء المفكرين أرادوا أن يقولوا أننا لا نحتاج إلى أيديولوجية دنيوية من الخارج بل يجب أن نصنع أيديولوجية دنيوية تتضمن جميع خواص الأيديولوجيات الدنيوية، وهذا عمل صعب وشاق وخاصة أن التاريخ الإسلامي شهد سيطرة الفكر الصوفي بشكل عجيب على الخطاب الديني، فعلى طول تاريخ الفكر الديني للمسلمين وخاصةً عندما قاد العرفاء والفلاسفة الإسلاميين مسيرة الفكر الديني فإن مسار الدين كان يتلخص بالإعراض عن الدنيا وأن الإنسان يعيش في هذه الحياة الدنيا في سجن ويجب عليه أن يتخلص منه بشتى الصور، فنحن نتعلق بحياة أخرى وإن كنا نعيش في هذه الدنيا، ولهذا لا ينبغي أن ننظر إلى حركة جمال الدين الأفغاني وبازرجان وشريعتي وأمثالهم بنظرة استصغار، فهؤلاء كانوا يسبحون ضد التيار ونحن جالسون هنا إنما نجلس على مائدتهم، هؤلاء هم الذين غيّروا مسار حركة الصوفية وواجهوا الكثير من الصعاب ومن هجوم الأفراد الجهلاء الذين لم يكونوا يملكون تحليلاً صحيحاً عن الأوضاع، ولهذا السبب لم تثمر حركة هؤلاء الجهال في التصدي لحركة الإصلاح الديني سوى الإخلال بالمسيرة والتشويش على الثقافة الدينية لدى المسلمين، وعلى

أية حال فإن المشكلة التي واجهها هؤلاء المصلحون كانت في بيان النسبة بين الآخرة والدنيا، ولهذا عملوا على (تقوية الدين بالأيديولوجية) والمراد من تقوية الدين هو أن هذا الدين يمكن استخدامه لأغراض دنيوية ولإعمار هذه الدنيا، فكانت أيديولوجية الدين عبارة عن سوق المفاهيم والقيم الدينية والتعليمات السماوية نحو أهداف دنيوية ولتحصيل الفائدة الدنيوية منها وحتى أن الآخرة يتم التوصل إليها من هذا الطريق، أي أن إعمار الآخرة يتم من خلال إعمار الدنيا، وأما في الجهة المقابلة لهذا الكلام فيدّعى أن الهدف الحقيقي للتعاليم الدينية والرسالات السماوية هي إشعارنا بالتوجه إلى الآخرة والاستعداد للعمل على ضمان السعادة الأخروية، وأمّا الحياة الدنيوية فهي طريق وقنطرة لتأمين السعادة الأخروية ولهذا فإن الأغراض الدنيوية للدين تكون بالتبع وبالعرض، وإذا كان الدين يضع برنامجاً للحياة الدنيوية فذلك بمعنى رفع الموانع التي تصد الإنسان عن التفكير والإهتمام بحياته الأخروية، فمن الواضح أن هذا المقدار من الإهتمام بالدنيا لا يعني بالضرورة إعمار الدنيا ولتحصيل القدرة والرفاهية فيها ولا يعني خلاف ذلك أيضاً، وأما مسئولية المتدينين في هذه الحياة وتجاه إعمار الدنيا فيجب أن يرجعوا إلى عقولهم ويتحركوا من موقع التخطيط العقلاني والإستفادة من التجارب

البشرية، فالدين هنا لا يكون رقيباً للعقل ولا خليفته، أي أن الدين لم يأتي إلينا ليواجه العقل وينافسه أو يضاده، فمع ورود الدين لا يتم تهميش العقل ولا تجميده، فالدين مكمّل للعقل، فنحن اشخاص عقلاء ومتدينين في وقت واحد، ولهذا يجب علينا أن نفهم رسالتنا الدينية بصورة صحيحة وكذلك نفهم مقتضيات العقل أيضاً ونعمل على الاستفادة من كلٍ منهما، ومعنى (التعقل) لا ينحصر بفهم الروايات والنصوص، فالآيات والروايات والنصوص، فالآيات والروايات أحد متعلقات التعقل، وهكذا كتاب الطبيعة يجب أن يكون موضوعاً للتعقل، وقد بذل إقبال اللاهوري الذي يعد من المصلحين الاسلاميين في العصر الجديد جهداً كبيراً في كتابه (احياء الفكر في الاسلام). كيما يفهم المسلمين أن الطبيعة ليست شيئاً تافهاً أو قبيحاً بل هي من مخلوقات الله وتستحق أن يبذل الإنسان جهده للتعرف عليها و الاستفادة من قوانينها، فلاحظوا التخلف الشديد الذي أحاق بالمسلمين بحيث إن مفكراً إسلامياً يبدأ حركته الإصلاحية من هذا الموقع، وطبعاً نحن في هذا العصر نجد أن الإهتمام بالعلوم الطبيعية بمثابة بديهة ولكن هذه المسألة لم تكن بديهية في السابق بل كانت مشحونة بالمناقشات والمساجلات عظيمة إلى أن انكشفت غيوم الجهل تدريجياً، إذن فلا ينبغي تحديد معنى التعقل بمورد الآيات والروايات والتدبر في

مضامينها بل يجب على الإنسان أن يتأمل ويتعقل في خلق السموات والأرض، وعندما يدعو الدين إلى هذا النحو من التعقل فيجب الالتزام أيضا بلوازمه، فإذا تحرك الإنسان يتأمل الطبيعة ويبحث في قوانينها ومعطياتها فيجب أن يلتزم بتبعاتها ولوازم هذه العلوم والإنكشافات، فلا يصح أن يأمر الدين بالعسي في خط معين ثم يقول إن النتائج والمعطيات الحاصلة من ذلك باطلة أو تافهة.

إذن ففي الرؤية الثانية نجد أنّ رسالة الدين في الأصل هي لتأمين السعادة الأخروية بالأصل وليس السعادة الأخروية تابعة للسعادة الدنيوية بل مستقلة عنها وطبعاً هناك انسجام بينها، فالهدف من الدين في الأصل إنما هو هدف أخروي لا دنيوي فهذا لا يعني عدم أيديولوجية الدين، فالدين يتطرق إلى السعي الدنيوي في دائرة عدم إيجاد المزاحمة للآخرة و لدفع الموانع التي تمنع الإنسان في حركته المعنوية بطلب السعادة الأخروية، فيعطي حصة الدنيا حتى لا تزاحم الآخرة، وكما يقول الغزالي أننا نطعي حصّة الجسد حتى لا يزاحمنا في توجهاتنا المعنوية والروحانية، فننام حتى لا يصيب بدننا التعب والإرهاق، فهناك من يقول أننا نأكل لنعيش، ولكن البعض يقولون أننا نعيش لنأكل فهؤلاء وضعوا الهدف بدل الوسيلة، أجل فإن تعيين الهدف والوسيلة هو من أهم تكاليفنا في هذا العالم، ولكن كما يقول

المولوي أن تشخيص ذلك مشكل جداً في حين أننا لا نرى حقيقة وباطن هذا العمل إلاّ من خلال الظواهر، وخلاصة الكلام أنّ الهدف من الدين غير الأيديولوجية، ويتلخص هذا الهدف بتأمين السعادة الأخروية، وأمّا الحياة الدنيا فإنما هي مطلوبة بتبع الحياة الأخروية ولهذا فلا ينبغي أن تكون مزاحمة لها، وبهذه الصورة تكون مورد اهتمام الدين، وهذا المعنى من الاهتمام لا يعني وضع البرامج الاقتصادية والسياسية لإعمار الدنيا من قبل الدين كما يتصور أصحاب الدين الأيديولوجي، ففي هذا العصر يتم التخطيط لإعمار البلاد والنهوض بالإقتصاد والتعليم والصحة والصناعة والتنمية الزراعية وأمثال هذه الأمور باستخدام التدبير العقلائي، ولا يحل الدين محل العقل في هذه الموارد ولا يمكن تأطير الدين بإطار أيديولوجي ظيّق.

والحمد لله رب العالمين

جون هيك

عدة أديان تدّعي الحقانية:

كانت الأديان إلى زمن قريب تعيش الجهل المطلق بالنسبة إلى كل واحدٍ منها، وقد أدّى التطور العلمي والتقارب المعلوماتي بين بلدان الشرق والغرب إلى ارتباط كبير بين الأديان، والأهم من ذلك نلاحظ في تاريخ الدين البوذائي أنه انتشر بشكل واسع في القرون الثلاثة ما قبل ميلاد المسيح والقرون الأولى من المسيحية وامتدّ إلى جميع بلاد الهند والجنوب الشرقي من آسيا وإلى داخل الصين واليابان، ثم إنّ الديانة الهندوسية تحركت فيها الحياة من جديد وطغت على الدين البوذايي في هذه المنطقة ولهذا لا نرى أثراً مهمّاً للبوذائية في شبه القارة الهندية، ثم إن المسيحية الأولى في الامراطورية الرومانية، ثم انتشر الإسلام في القرن السابع والثامن من الميلادي في الشرق الأوسط واروبا ثم الهند، وفي القرن التاسع عشر نشاهد اتساع رقعة المسيحية مرّة ثانية في أعمال المبلغين المسيحيين، لكن كل هذه الحركات الكبيرة وخاصة بالنسبة إلى المسيحية والإسلام كانت تقوم على أساس التعارض والنـزاع لا على أساس البحث والحوار، فلم يكن لدى كل

طرف معرفة عميقة بالطرف الآخر، ولكن منذ مائة سنة الأخيرة بدأت التحقيقات العلمية تأخذ مجراها الطبيعي في دائرة الأديان العالمية وسمحت في أن يتعرف الإنسان على حضارات وأديان أخرى، ومن هنا ازدادت معرفتنا بالنسبة إلى موارد النزاع والتعارض بين المذاهب والأديان المختلفة، وفي هذا الزمان اتخذ هذا البحث أهمية كبيرة في فلسفة الدين حيث يحتاج إلى دراسة دقيقة من مختلف جوانبه.

ويمكن طرح هذه المسألة بصورة موضوعية أكثر بهذا الشكل، وهي أنني على فرض كنت قد ولدت في الهند فيحتمل أنني سأكون من المهندوس، ولو كنت قد ولدت في مصر أو سريلانكا فيحتمل أن أكون مسلماً أو بوذائياً ولكن ولدت في بريطانيا، ولهذا كما هو المتوقع صرت، مسيحياً (وطبعاً المثال لا يختص بي وإنما هي حالة عامّة) فهذه الأديان حسب الظاهر مختلفة ومتناقضة في ماهيتها وحقيقتها الغائية، وتتحدث بصورة مختلفة عن انحاء التأثير الإلهي وأفعاله أو عن ماهية الإنسان ومصيره، فهل أن وجود الله متشخص أو غير متشخص؟ وهل أن الحقيقة الألوهية متجسدة في هذا العالم؟ هل أن الوجود الفردي للإنسان هو وجود واقعي يحظى بالقرب من الله تعالى في الحياة الأبدية، أو أنه ظهور موقت قد يمتزج مع الوجود المتعالي الأبدي؟ هل أنّ

الكتاب المقدس للمسيحية أو القرآن أو بهجودجيتا كلام الله؟

إذا كانت المسيحية صائبة في إجابتها على هذه المسألة، أفلا يعني هذا أن الديانة الهندوسية باطلة إلى حدٍ كبير؟ وإذا كان الدين البوذايي صحيحاً في مقولاته، أفلا يعني هذا أن التعاليم والمفاهيم الإسلامية ؟؟؟ للصواب؟

إن لحن هذه الأسئلة التشكيكية أعمق بكثير، لأنّ المقولة التي تقرر أن الأديان المختلفة لا يمكن أن تكون جميعها على حق قد يفضي إلى هذا التصور أو الاحتمال وهو أنها لا تطابق الحق جميعاً، فليس هناك فاصلة كبيرة بين هذين الادعائين، ومن هنا نرى (هيوم) تطرق إلى أصل الموضوع وهو أن الموضوعات الدينية متفاوتة فيما بينها، ومن غير الممكن أن تكون الأديان الروحية القديمة في تركيا، وفي الهند والصين كلها تقوم على أساس متين، ولهذا السبب فإنه يتحدث عن المعجزات بعنوان أنها دليل حقانية دين معين ويقول: على هذا الأساس فإن كل معجزة ظهرة في كل واحد من هذه الأديان وكلها مليئة بالمعجزات هي الهدف الأساس الذي يفضي إلى إثبات دينٍ خاص، وبالتالي تكون لها تلك القدرة بحيث تستطيع بشكل غير مباشر أن تطلب نظاماً آخراً.

وعلى أساس هذا الإستدلال فإن كل نوع من الدليل والبرهان لغرض الإيمان بحقيقة دين معين يستلزم قطعاً أن يكون دليلاً بنفسه على بطلان الأديان الأخرى، ومن هنا فإن كل دين معين مشحون بدلائل كثيرة جداً بهدف التصديق بعدم صحة ذلك الدين الآخر أكثر من الأدلة التي تقوم على صحة وحقانية هذا الدين، وهذا البرهان المشكك يؤكد التعارض بين الأديان المختلفة في دائرة الحقانية.

تحقيق W.A كريستين

يقول كريستين في كتاب «المعنى والحقيقة في الدين» أنني أبدأ البحث حول مفهوم خاص وهو «اقتراح في دائرة الإيمان» فهنا نرى اختلاف معرفي بين الإيمان والمعرفة، فلو نظرت إلى ساعتي وقلت لك الوقت المعين، أو نظرت من النافذة إلى الخارج وقلت بأن السماء تمطر، فإني قد اخبرتك عن اطلاعي ومعرفتي، وكما يقول كريستين إنني لم أقترح عليك الإيمان، أمّا الأرضية التي يمكن اقتراح الإيمان فيها فهي أرضية العلاقة المشتركة في السؤال الذي لا يعرف أيّاً من الطرفين الجواب عنه، ومن هنا ينفتح المجال للنظريات المتكثرة التي تحاول الإجابة عن هذا السؤال، هذه النظريات التي

تمهد لتحصيل اليقين في الإيمان المقترح عبارة عن الأمثلة المشهورة لإيمان الديني:

ـــ أن عيني هو المنقذ.

ـــ آتمن هو برهمان.

ـــ إن الله غفور رحيم.

ـــ جميع من كان بوذا هو واحد.

هذه الأمثلة وحسب الترتيب طرحت من قبل المسيحية، الهندوسية، الإسلام، البوذائية، ومن الواضح أن هذه المقترحات الإيمانية ومتباينة فيما بينها ولكن هل أنها مانعة الجمع وهل أنها معارضة فيما بينها كما نراه في اطروحات الأديان المختلفة؟

في البداية نبحث عن قضية مختلفة بشكل كبير وصريح بين الأديان، مثلاً المسيحية تقول: عيسى هو المنقذ، في حين أن اليهود يقولون أن عيسى ليس هو المنقذ وأن المسيح الحقيقي سيظهر في المستقبل، لكن ويليام كرستين ذكر بأننا عندما ندرس كلا المقولتين يتضح جيداً أن كل واحدٍ منهما لا ينقص الآخر لأن مراد اليهود من المسيح هو موجود غير الإلهي حيث يعود إلى وطن الآباء والأجداد بالإسرائيليين في نهاية التاريخ، ومراد المسيحيين من المسيح المنقذ هو الموعود الذي يتكفل بإنقاذ الإنسان من تبعات الذنوب، فهنا نرى مفهومين مختلفين للمسيح ولهذا فهاتان المقولتان يثبتان حكمين مختلفين، وعلى هذا الأساس فإن إنكار عيسى من

قبل اليهود لا ينقض قول المسيحيين بأن عيسى هو المنقذ.

ومن هذه المسألة يمكن أن يتبادر إلى الذهن المفاهيم الخاصة بدين معين كشرط للإيمان بذلك الدين وأنها خاصة بذلك الدين، فالمسيحيون يرون في المسيح أن «منقذ إلهي» واليهود يرون في مفهوم المسيح «إنسان يتحرك بمشيئة الله» والبوذائيون يرون في مفهوم النيروانا مثل ذلك، والهندوس بالنسبة إلى مفهوم برهمان والمسلمون بالنسبة إلى مفهوم الشرع مثلاً، وكل واحدٍ من هذه التصورات يختص بالمعنى المقصود منه في دائرة ذلك الدين المعين والواردة في النصوص الدينية لدى اتباع هذا الدين، ومن هنا فهي خاصة بذلك الدين وتدلّ على المعاني المستخدمة في الأبحاث الكلامية لاتباعه، وعلى هذا الأساس فإنّ الأديان لا تستخدم مفهوماً واحداً وأقوالاً متناقضة في موردٍ معين، فالمسيحيون على سبيل المثال لا يقولون أن الله غفور رحيم لأن الله غير وارد في المفهوم المسيحي والكلام المسيحي لا يشمل أي نوع من القضايا والأحكام في دائرة الله، وهكذا نرى أن المسلمين لا يقولون بوجود إسمه آتمن برهمن، لأنه لا يدخل في دائرة الأبحاث الكلامية لعلماء الإسلام.

ويمكن أن نجد تفصيل الكلام في أبحاث (ويت كينيشتاين) المتأخرة ويمكن القول أن كل دين يحتوي

نوعاً من «الصورة الحياتية» أو «الألعاب اللسانية» فاللغة المسيحية والتي تتضمن مفاهيم متميزة من قبيل التجسد، إبن الله، التثليث وأمثال ذلك تلعب دورها في حياة المسيحي والملاك في ما تفرضه من معانٍ و مفاهيم إنما يكون له حقيقة خاصّة في ضمن المنظومة الإعتقادية لهذا الدين، فهذه القوانين للألعاب اللسانية لدى المسيحية وفي الكتاب المقدس تعتبر منابع مهمّة للتعرف على هذه المنظومة المسيحية، ولكن ما يمكن قوله على مستوى الإيمان المسيحي هو أنه لا يتعارض أو يتوافق مع الإيمان الديني في الأديان الأخرى، وعلى سبيل المثال فإن المسيحي والبوذائي كل منهما؟ يرتبط بقوم ومجتمع خاص له سنن وأعرف دينية متفاوته ويتحدثون بلغةً دينية مختلفة، وكل واحدةٍ من هاتين اللغتين تعطي معناها الخاص ضمن مجموعة الاعتقادات في ذلك الدين، ومن هنا فليس البحث عن وجود رقيبين ومنظومتين متنافستين للايمان المقترح، وهذه النظرية لها جاذبية خاصة لأنها تمكن الإنسان من اجتناب مسألة الدعاوي المتعارضة ظاهراً وتسمح له في الوصول إلى الحقيقة الواحدة ضمن مجموعة الأديان المختلفة.

ولكن ويليام كريستين يصرخ في هذا المجال أن كل نوع من أنواع الحلول لهذه المسألة إنما هي حلول ظاهرية، وهنا نعود إلى المثال الأول، فصحيح

أن مقولة أن عيسى المسيح هو المنقذ ومقولة أنه هو المنقذ لا ينقض أحدهما الآخر بصراحة، ولكن يمكننا تجاوز هذين المفهومين للمسيح، أي يمكننا التحث عن الشخص الذي وعد الله تعالى بأن يبعثه لإنقاذ بني إسرئيل، ولكن يبقى أن هذا الموجود هل هو إنسان أو موجود إلهي بدون جواب، ولكن إذا نظرنا إلى المقترح الإيماني «ب» الذي يقول أن عيسى هو الذي وعد الله تعالى أن يبعثه لنجاة بني إسرائيل، هو الاقتراح مقبولٌ لدى المسيحيين ولكنه غير مقبول لدى اليهود، وهنا نلاحظ عدم التوافق بين هاتين المقولتين عن حقيقة عيسى، وعدم التوافق هذا يمكن التغطية عليه بتأويل المفهوم من كلمة المسيح بصورة مؤقتة، وفي الواقع لو لم يكن هناك اختلاف عميق واساسي بين هاتين المقولتين فلا معنى لوجود الانشعابات الأولية للمسيحية عن اليهودية ولا مجال للمساجلات الدينية الذي حصلت بينهما، فهذا الاختلاف المترسخ والثابت لا يستلزم أي نوعٍ من الخصومة و النزاع، فالاختلاف لا ينبغي أن يعكّر صفوة حياة المسيحيين واليهود في أن يعيشوا سويةً بصورة مسالمة ومتعاطفة نظراً لوجود المشتركات الكثيرة بينهما، وهذا المعنى ينسجم مع الارتباط القريب وعناصر الأخوة والتعاون بينهما، ولكن هذا مع ذلك لا يلغي اعتقادات كل واحدٍ منهما وتصوراته

المتفاوتة والمختلفة عن طبيعة عيسى ومعناه، وهكذا ما في سائر المعتقدات والموارد الأخرى أيضاً.

ومن هنا فعندما نرى في قضية «أن عيسى هو المنقذ» معانٍ متفاوتة لدى كلٍ من المسيحيين واليهود فعندما نقول بالمقولة الثانية وهي أن «عيسى هو الشخص الذي وعد الله تعالى إرساله لنجاة بني إسرائيل» فيتحصّل هنا أساس الاختلاف الصريح بين المسيحيين واليهود مضافاً إلى أن W.A كريستين ذهب إلى أن هذه القضية يمكنها أن تفصح من جهة عن جذور الاختلافات بين المسيحية واليهودية، ومن جهة أخرى تبين اختلافهم مع المذاهب الأخرى كالرواقية مثلاً، لأنّ القضية «ب» تختلف مع القضية «ج» وهي هناك وجود حاكم على العالم وأن حكمه نافذ في تاريخ العالم» لأننا قلنا أن هذا الوجود موعود بأن يكون مبعوثاً إلى بني إسرائيل لإنقاذهم، في حين أن الفيلسوف الروافي فكر أن يكون الله قادراً على الاتيان بهذه الأمور، وفي الواقع يفكر أن يكون مؤثراً في التاريخ بأية صورة فهو ينظر إلى الحقيقة الإلهية بمنظار مختلف تماماً بحيث أنه لا معنى لطرح قضية في المفهوم الرواقي تقرر أن الله تعالى يؤثر في الوقت الفلاني أثراً معيناً، لأن الحقيقة الإلهية لا دخل لها في التاريخ على مستوى التأثير اطلاقاً ولهذا معنى البحث أن الله سيبعث عيسى في وقت معين من التاريخ البشري.

ويمكن تجاوز هذه الفرضيات لمحل النـزاع الديني والتوسع فيها، فالمسيحي واليهودي والرواقي يعتقدون بوجود موجود حاكم على الكون، ولكن اليهود والمسيحيين يعتقدون أن هذا الحاكم مؤثر في تاريخ البشرية في حين أن الرواقيين يعتقدون بعدم تأثيره، ولكن هناك أديان أخرى تنكر هذه الفرضية، أي أن هناك موجود يحكم على جميع عالم الوجود، وعلى سبيل المثال فالأفلاطينيون الجدد ينكرون هذه الفرضية كما أن البودائيين والهندوس يعتقدون بموجود غير متّصف بهذه الأوصاف.

مضافاً إلى أن ويليام كريستين يعتقد بوجود اختلافات أخرى بين الأديان مضافاً إلى هذا النوع من الاختلاف الذي لا تكون المحمولات في القضية تعود على موضوع واحد والتي يسميها بالاختلافات الاعتقادية، وهذه الاختلافات لا تعود الى موضوع واحد بل إن المحمولات فيها تعدد على موضوعات مختلفة، ويطلق على هذا النوع من الاختلافات «بالاختلافات الأصولية بين الأديان» وعلى سبيل المثال فالانسان الموحد يقول بأن الله هو مبدأ عالم الوجود، أما من يقول بوحدة الوجود يرى بأن الطبيعة هي منشأ الوجود، وهناك محمولات أصولية أخرى في الأديان المختلفة تعود إلى موضوعات مختلفة أيضاً من قبيل الهدف والغاية من الحياة وأنها

السعادة الأخروية في المسيحية والنيروانا في البوذائية.

وعلى أية حال فإن ويليام كريستين يطرح نظرية معقدة وجذابة في مجال الارتباط بين القضايا الإيمانية والعقائدية في الأديان، ولكننا هنا لا نجد مجالاً لاستعراض عنده النظرية سوى ادعائه في كيفية ازالة الاختلافات بين الأديان والفرضيات التي تعتمد عليها، فالقضية السابقة التي ذكرناها في بداية البحث لها معنى الخاص في كل دين من الأديان، فنلاحظ وجود اختلافات عميقة في باب المقترحات الإيمانية لاتباع أي دين من الأديان، أي أن هناك قضايا إيمانية كثيرة يعتقد بها اتباع كل دين وينكرها اتباع الدين الآخر، وعلى هذا الأساس نعود إلى أصل المسألة حيث لن نجد جواباً مقنعاً لها، ولكن هناك طرق أخرى تستحق الدراسة والبحث.

نقد نظرية الدين الواحد.

ويرى ويلفرد كنت ويل اسميث في كتابه المهم ((معنى وغاية الدين)) أن مقولة ((الدين الواحد)) ليس لها أساس من الصحة والواقع ويؤكد إلى حد كبير مسألة القضايا المتعارضة في باب حقانية هذه الأديان ويؤكد على أن ما نسميه ديناً مستقلاً إنما هو بلحاظ التاريخ البشري يعود إلى الاختلافات الثقافية والجغرافية للأقوام البشرية فهي مصنوعات ثقافية

بشرية وإن مفهوم كل دين إنما هو ظاهرة تاريخية، وعلى سبيل المثال فالمسيحية في حركتها التاريخية قد أصابها الكثير من التحول والتكامل بسبب العوامل الدينية وغير الدينية فالأفكار المسيحية نشأت في داخل أجواء الثقافة اليونانية التي فلاسفة اليونان، وأن الكنيسة المسيحية بعنوان أنها محور الديانة المسيحية وقعت تحت تأثير الأمبراطورية الرومانية والنظام الحقوقي لها، والذهنية الكاتوليكية هي نوع من انعكاس الوضع الثقافي للشعوب اللاتينية في الحوض المتوسط، في حين أن الذهنية البروتستانتية هي انعكاس عن طبيعة العرق الآلماني في الشمال وأمثال ذلك، ولهذا لا يصعب فهم نوعية الارتباط بين المسرحية التاريخية والحياة المستمرة للمجتمعات البشرية القاطنة في البقعة الغربية من الكرة الأرضية، وطبعاً هذا المعنى يصدق على جميع الأديان لدى الشعوب البشرية المختلفة.

وهذا يعني أننا لا نتمكن واقعاً من التحدث عن حقانية أو عدم حقانية دين معين كما لا يمكن التحدث عن صحة أو عدم صحة حضارة بشرية معينة، لأنّ الأديان تعني التيارات الدينية والثقافية التي تجري في عمق التاريخ البشري ولها انعكاسات وتأثيرات متنوعة على طبايع البشر وأفكارهم، وهذه الاختلافات تجلّت بصورة واضحة على الذهنية

الشرقية، والعربية في صور مختلفة: عقلية ولغوية، اجتماعية، سياسية، ثقافية وغير ذلك.

ويرى كنت ويل اسميت في كتابه المذكور أن التحويل الذي جرى على الفكرة الدينية الأولى، سواءً كانت عبارة عن شهود بوذا أو حياة عيسى، أو سيرة محمد، فقد طرئت تحولات كثيرة على هذه الظاهرة الأولى للأديان التي تمثل المحور والأصل لها وتفرعت إلى نظريات كلامية ومجموعة من القوانين والتشريعات السلوكية التي شكلت فيما بعد المنظومة النظرية والعملية لهذا الدين.

نحو ايجاد طريق للحل:

ومع ملاحظة الضرورة التاريخية في كثرة وتعدد الأديان في الماضي وعدم ضرورتها في المستقبل يجب علينا الآن في هذا المسير الواسع من الحياة الدينية للبشرية الالتفات إلى هذه الحقيقة وهي أن الانسان موجود متدين بالطبع وله ميل ذاتي نحو إصباغ ما حوله الدين وذلك لاحساسه بالحاجة اليه في حركة الحياة، وهذا الميل الفطري بشكل عام نشاهده في الأقوام البدائية حيث يعتقدون بموجودات مقدسة وأرواح متعددة لدفع الشر عنهم، فالحقيقة الإلهية في المعتقدات البدائية كانت على شكل تعدد

في القوى الغيبية وكان الإنسان يدركها إدراكاً شبه حيواني، والظاهر أن المراحل اللاحقة من اجتماع القبائل والمجاميع البشرية لتشكيل مجتمعات أكبر أدّى إلى ظهور آلهة كبيرة نظير ((اشتار السومري)) في الشرق الأوسط، وكذلك ((آمون ويهوه بني إسرائيل، ومردوخ البابلي، زئوس اليوناني، وفي الهند نلاحظ وجود آلهة كبيرة نظير دئوس ((درب السماء)) ورونا ((رب الملكوت)) وأجني ((رب النار)) وأمثال ذلك وكانت هذه الآلهة المحلية في صراع من الطبيعة وأحياناً تكون قاسية وتطلب القربان البشري، وكل ذلك كان انعكاساً لمعارف البشر عن حقيقة الألوهية قبل ثلاثة آلاف سنة.

ولكن الاعتقادات والأديان لم تبق على هذا الحال فقد تطورت وظهر أنبياء مثل موسى يدعون للتوحيد.

ومضافاً إلى ملاحظة هذه العناصر التاريخية في مقولات الاديان يجب علينا من جهة أن نتحرك على مستوى التمييز المهم في دائرة مواجهة الانسان للحقيقة الإلهية في صورها المختلفة في التجربة الدينية، ومن جهة أخرى نتدبر في النظريات والآراء الكلامية التي خلقها الإنسان لإدراك مضمون ومحتوى هذه المواجهة الوجدانية، فهذان العنصران الأساسيان للمقولات الدينية بالرغم من اختلافها

الكبير إلاّ أنهما لا ينفصلان عن البعض وهما كالمثل المشهور في أيهما الأول، فهذان العنصران في القضية الدينية يرتبطان بحركة جدلية من التأثير و التأثر بينهما، فالتجربة الباطنية توفر لنا الأرضية للاعتقادات الذهنية، وهذه الاعتقدات والتصورات تمد التجربة الدينية وتؤثر فيها، فالأديان المختلفة عبارة عن تيارات متفاوتة من التجربة الدينية التي احتلت موقعاً معنياً في تاريخ المجتمعات البشرية ولكل واحد منها يتعامل ويتأثر بالإطار الثقافي و الإجتماعي الذي خلق فيه.

وضمن دراسة هذه الفرضية وهي أن جميع الأديان الكبيرة تشترك في جذورها مع التجربة الباطنية وتتضمن حقيقة الألوهية في محتواها وماهيتها، ولكن التجارب القلبية المتفاوتة تجلت طيلة قرون متمادية بصور فكرية وثقافات فكرية متفاوتة وثقافات بشرية متنوعة، بحيث أن الديانة الهندوسية مثلاً تعتبر ظاهرة متفواتة جداً مع المسيحية وتحكي عن انحاء وأنماط مختلفة من التجربة مع حقيقة الألوهية ولكن في هذا العصر والذي نجده من معطيات التقارب الثقافي بين الشعوب بحيث نلاحظ الوعي الكامل والإحترام المتقابل للأديان الأخرى والتحرك على مستوى الحوار والمناظرة بين اتباع الأديان البشرية، وهذا الأمر يحكي عن اماكنية حدوث تحولات تدريجية في المستقبل في خط

الارتباط الوثيق بين الأديان، فيحتمل خلال القرون الآتية أن تحدث تغيّرات كبيرة في كل المذاهب والأديان ومن الممكن أن يصل الأمر في وقت لاحق إلى أن تقترب هذه الأديان أكثر وأكثر بحيث لا نعد نرى أسماء من قبيل (المسيحية) و (البوذائية) و (الإسلام) و (الهندوسية) فهذه الأسماء سوف لا يكون بإمكانها أن تتحلى بِأشكال وصور دينية تتضمن اعتقادات وتصورات متباينة، وأنا لا أفكر هنا بزوال الحس الديني لإنسان المستقبل ولا أتصور أن العالم المستقبلي سيكون فاقداً للدين، ومن الممكن بالطبع أن يقع هذا الشيء كما يتصور الكثير منّا، ولكن إذا وجد الإنسان نفسه مرتبطاً بالدين بشكل لا يقبل بالانفصال فإنه سيشعر حتى في أشد صور الثقافات الإلحادية أنه يعيش نوعاً من التجربة الدينية في مواجهة الأمر المتعالي بحيث يوجب ذلك من جهة القلق والإضطراب النفسي ومن جهة أخرى يصعد بالإنسان إلى مستويات راقية في التكامل الإنساني، وعلى هذا الأساس فإنني أتصور أن المستقبل يحكي عن بقاء الأديان الموجودة حالياً مع التنوع الذي نلاحظة في هذه الأديان.

وهذه المسألة يمكن بحثها من ثلاثة جهات: من جهة التفاوت والاختلاف في التجربة الدينية مع الأمر المتعالي والمقدس، ومن جهة ثانية التفاوت والاختلاف في النظريات الفلسفية والكلامية التي

تبحث في هذه الحقيقة أو في باب نتائج التجربة الدينية، ومن جهة ثالثة التفاوت والاختلاف الموجود في التجارب أو المكاشفات التي توحّد من تيار التجربة الدينية والفكر الديني.

وأهم مثال على التفاوت من النوع الأول هو التفاوت بين التجربة الإلهية بعنوان أنها واقعة متشخصة أو غير متشخصة سواءً في اليهودية أو في المسيحية أو الإسلام، الاصل الغائي لهذه التجارب بعنوان الخير المتشخص هو الغاية التي تتجلى في السماء مختلفة مثل: يهوه، الله، كريشنا، شيوا وأمثال ذلك في حين أن الهندوسية تقوم على أساس المذهب التوحيدي غير المتصف، ومن جهة أخرى فمن الصعب أساساً أن تكون لدينا تصديقات من تجارب واقعية متشخصة وغير متشخصة للغاية الكلية، فهذه الواقعيات يمكن أن تكون رباً متشخصاً وأيضاً يكون مبدأ عالم الوجود غير متشخص، وعلى أية حال يمكن أن يكون من قبيل (المنطق اللامحدود) حيث يشير إلى الواقعية اللامتناهية والتي لا تكون مانعة الجمع والنوع الثاني من التفاوت في النظريات أو الآراء الفلسفية والكلامية، ففي الحقيقة أن مثل هذا الاختلاف والتعارض وإن كان ظاهراً ومتجلياً في تاريخ الفكر البشري إلا أنه في حالة من التكامل بحيث يمكن في طول الزمان أن ترتفع هذه الاختلافات، لأنها تتعلق بالجانب التاريخي والثقافي

للأديان والذي يكون في معرض التغيير والتبدل، فعندما نرى على سبيل المثال التغييرات الكبيرة في الفكر المسيحي طيلة المئة عام الأخيرة فإنها انعكاس للتحقيقات الجديدة في الكتاب المقدس وتأثيرات العلوم الحديثة في الفيزياء والأحياء وغير ذلك، فلا يمكننا أن نتصور حداً معيناً لهذه التحولات في الفكر البشري حيث يمكن في المستقبل أن تحدث تحولات أكثر في هذا المضمار، ولو تصورنا أن المتكلم المسيحي المعاصر (في مرحلة ما بعد داروين وانيشتاين وفرويد) الذي يتحرك من منطلق نقد مبلغ الكتاب المقدس و نلاحظ أنه يقبل كثيراً من عناصر تطهير الكتاب المقدس من الأساطير ـ فهذا المعنى لم يكن متصوراً قبل قرنين من الزمان في دائرة الكلام المسيحي، ومثل هذا التغيير والتحول بدأ أيضاً في لاهوت الأديان الأخرى في العالم، ويحتمل أن جيمع التعاليم والسنن في مواجهتها للعلم الجديد أن تصاب بالتحول والتغيير الداخلي بمقدار ما أصاب المسيحية، مضافاً إلى تأثير كلّ دين على دينٍ آخر عندما يصبحان في واقع المواجهة والحوار في هذا العالم الواحد الذي يعيشه الإنسان في هذا العصر ويعيش التحولات العظيمة في جميع المفاصل المعرفة والحياة النظرية والعملية.

ولكن الاخلاف من نوع الثالث هو الذي يشكل أكبر مشكلة في طريق الوفاق الديني، فكل دين

يختص بمؤسس وكتاب مقدس يعبر عن انكشاف الحقيقة الإلهية فيه، وداها، التورات، بوذا، عيسى المسيح والكتاب المقدس، القرآن وكل واقعة تجلى فيها الأمر القدسي تطلبت نوع من الجواب الذي يتلخص بالإيمان و التعبد المطلق والعبادة الدينية وذلك بمعنى أن الإجابة على كل نوع من أنواع انكشاف الأمر القدسي متفاوتة، ففي داخل الدائرة المسيحية على سبيل المثال كانت الإستجابة شاملة وقوية ومتجلية في ماهية عيسى المسيح الإلهية وأنه ابن الله وأنه متحد مع الله والشفيع الوحيد بين الله والإنسان.

ولكن هذه النظرية التقليدية التي عاشت في مراحل الجهل الملطق بالنسبة إلى الحياة الدينية الواسعة للبشرية تواجه اليوم نوعاً من التعارض والتصادم الجدي، ضمن جهة أن تعاليم المسيحية تقول بأن الله خالق الموجودات جميعاً ويريد لها الخير الملطق والنجاح والفلاح لنوع الانسان، ومن جهة أخرى تقول أن الطريق الوحيد للاستجابة والإيمان بهذا الله لا يمكن الا بواسطة المسيح، وهذا الكلام يعني تحديد العشق الإلهي المطلق للبشرية بقناة واحدة فيخرج بذلك أكثيرة أفراد البشر عن طريق النجاة المرسوم، لأن القسم الأعظم من البشرية كانوا يعيشون قبل ولادة المسيح أو في خارج دائرة العالم المسيحية.

ومن هنا سعى أرباب المسيحية والمتكلمين منهم إلى إزلة هذا التناقض وبسط النظرية المتطابقة إلى العشق الإلهي إلى خارج دائرة الإيمان المسيحي ليشمل الفلاح والنجاة أكثرية أفراد البشر، وعلى سبيل المثال فإن الشورى الثانية للفاتيكان وهو الكنيسة الكاثوليكية الرومية ((في سنة ١٩٦٣ إلى ١٩٦٥)) أعلنت أن جميع الأشخاص الذين يعيشون حالة الجهل اللإختياري بالنسبة إلى انجيل المسيح والكنيسة ومع ذلك يطلبون الله باخلاص ويستمدون العون من اللطف الإلهي ويعملون طبق إرادته بما يدعوهم اليه وجدانهم، هؤلاء يمكنهم تحصيل السعادة الأبدية.

هذا التحول الكبير يبين حركة واقعية في عملية الاستجابة للأمر الواقع وحل هذه المشكلة ومع هذا فهذه النظرية تواجه نوعاً من الإنغلاق من النظام العقائدي ولا يمكنها أن تصل إلى قلب الحقيقة، فهذا الإطار المغلق إنما يشمل الموحدين الذين (طلبوا الله بإلخلاص) ولم يساعدهم الحظ ليعتنقوا الديانة المسيحية، ولكن ماذا يمكن أن نقول بالنسبة إلى البوذائيين والهندوس من غير الموحدين؟ وماذا يمكن أن نقول بالنسبة إلى المسلمين، اليهود، البوذائيين، الهندوس، الزردشتية الذين يوجد فيهم خريطاً من الموحدين وغير الموحدين الذين سمعوا نداء

المسيحية ولكنهم فضلوا البقاء على إيمانهم أن يبقوا أوفياء لدين آبائهم.

وعلى هذا الأساس فالظاهر أنه إذا أردنا رفع التعارض والتقاطع الموجود في قلب التعاليم المسيحية بالنسبة إلى الأديان غير المسيحية فمن اللازم أن يتحرك المتفكرون المسيحيون بجدية أكثر على مستوى حل هذه المشكلة، وتفصيل الكلام في هذا الموضوع لا تسعه هذه المقالة.