

اللاهوت المعاصر

دراسات نقدية

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
 وتأثيره في العالم الإسلامي



الموضوع

التعددية الدينية



اللاهوت المعاصر

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي

التعددية الدينية

مجموعة مؤلفين



الجمعية العلمية للمقارنات

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية





اللاهوت المعاصر : دراسات نقدية = Contemporary Theology Critical assessment : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي : التعددية الدينية / مجموعة مؤلفين.- الطبعة الاولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.
320 صفحة ؛ 24 سم.- (سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر ؛ 8)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 318-320.
ردمك : 9789922625751
1. التعددية الدينية. 2. اللاهوتية -- مقالات ومحاضرات. أ. العنوان.

LCC : BP190.5.R44 L34 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

اللاهوت المعاصر (٨): التعددية الدينية

إعداد و تحرير: محسن الموسوي، محمد رضا الطباطبائي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢ م

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

telegram: @iicss

المحتويات

٧	مقدمة المركز
٩	التعددية الدينية / آية الله الشيخ عبد الله الجوادى الآملى (حفظه الله)
٧٥	التعددية الإستيمولوجية / د.عبد الحسين خسروبناه.....
٩٥	التسامح الاجتماعى والتعددية الدينية / د.حميد بارسانيا
١٣١	نظرية التعددية الدينية لجون هيك فى بوتقة النقد والتحليل / د. رضا أكبرى
١٥٣	دراسة نقدية حول رؤية جون هيك إزاء الدين والتعددية الدينية ... / سيد محسن موسوي
١٩١	نظرية العلامة الطباطبائي في الميزان حول تعدد الأديان / قاسم بور حسن
٢١٩	التنوع الديني: قابلية الاختراق المعرفي للإدراك الديني / د.حميد وحيد
٢٤٥	نظرة عقلانية - قرآنية إلى التعددية الدينية / د.حسن معلمي
٢٦٣	المستضعفون ومسألة النجاة / د.أبو الفضل ساجدي
٢٨٥	مسألة نجات أتباع الأديان وفلاحهم / د. علي كربلائي بازوكي

مقدمة المركز

يتم إنتاج ونشر سلسلة اللاهوت المعاصر في حقل تحليل ونقد الأبحاث الإلهية المعاصرة وانعكاسها في العالم الإسلامي. وقد تمّ حتّى الآن ضمن هذه السلسلة تحليل موضوعات، من قبيل: «الكليات والمبادئ التصوّريّة للإلهيات المعاصرة»، و«العلم والدين»، و«نقد نظريّة تعارض الدين والعلوم التجريبيّة»، و«العلم الديني»، و«الدين والعلوم المعرفيّة»، و«الهرمنيوطيقا»، و«التجربة الدينية». وفي سياق هذه السلسلة من الأبحاث يُعنى المجلد الراهن بموضوع في غاية الأهميّة، ألا وهو موضوع التعددية الدينية.

لقد أفرز التنوّع الديني¹ على طول التاريخ آراء متفاوتة في مسألة أحقيّة الدين، ومفهوم الخلاص أيضاً، فقد كان لأتباع الأديان السهاوية المختلفة - الأعم من الأديان الإبراهيمية - وأديان الشرق، بل وحتى الملحدّين مسائل نظرية وتحديات اجتماعية وعملية هامة في هذا الشأن. وقد قدّم المنظرون الدينيّون ولا سيّما فلاسفة الدين آراء مختلفة في التعامل مع مسألة التنوّع الديني؛ حيث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة اتجاهات عامّة، وهي: الانحصارية²، والشمولية³، والتعددية الدينية⁴. في هذه السلسلة من المقالات تمّ تناول مسألة أحقية الأديان، ومفهوم الخلاص، وكذلك - بشكل خاص - نظرية التعددية الدينية من مختلف الأبعاد، ولا سيّما المباني المعرفية والفلسفية لها، بالبحث والنقد والنقاش. ومن بين المسائل التي تمّ بحثها في هذا السياق، عبارة عن:

- التعددية الدينية في فكر جون هيك.

-
1. Religious Diversity
 2. Exclusivism
 3. Inclusivism
 4. Religious Pluralism

- النسبة بين التحمل الاجتماعي والتعددية الدينية.

- التعددية من الزاوية المسيحية.

- التعددية الدينية من وجهة نظر القرآن الكريم.

- التعددية الدينية والمفكرون المسلمون.

- التعددية المعرفية.

- نسبة أحقية الأديان إلى مسألة الخلاص.

- المستضعفون من حيث الفكر والعقيدة ومسألة الخلاص.

لقد تمّ تناول هذه الأسئلة بوصفها جزءاً من الهواجس والمسائل التي تُشكّل في موضوع التعددية الدينية مطمحاً للنظر، وتمت مناقشتها في مقالات هذا الكتاب. يتضمّن هذا الجزء مجموعة من مختلف الآثار والنظريات لعدد من المفكرين الذين يتبنّون مشارب فكرية متنوّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثية حول بسط شتى المسائل المرتبطة بالتعددية الدينية. وكما هو معهود فالمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ضمن التزامه بمبادئ الأمانة العلمية، قام المعنيون بالشأن فيه بجمع المقالات التي وقع عليها الاختيار واستعرضها بين يدي القراء الكرام دون تغيير وتصرف.

نتقدّم بالشكر الجزيل لكُتّاب المقالات التي وقع عليها الاختيار في هذه السلسلة، ونرجو من القراء والباحثين الكرام إتحافنا بانتقاداتهم وآرائهم القيمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله

اليامين.

التعددية الدينية

آية الله الشيخ عبد الله الجوادى الأملى (حفظه الله)

مقدمة

التعددية الدينية هي إحدى المواضيع الهامة في مختلف الدراسات الكلامية والفلسفية والدينية المعاصرة.

التعددية^٢ رؤية قوامها التعدد الديني^٣، وفي مقابلها رؤية قوامها الوحدة الدينية تجسد نمطاً من التفرد الديني^٤ وفي هذا السياق قسّم المفكر الغربي جون هيك وجهات النظر المطروحة على صعيد تنوع الأديان إلى ثلاثة أقسام هي كالتالي:

- رؤية قوامها حصرية (تفرّدية) دينية

- رؤية قوامها تعددية دينية

- رؤية قوامها شمولية دينية^٥

أصحاب الرؤية الحصرية يعتقدون أنّ الحقيقة والسعادة والنجاة والكمال عبارة عن قضايا موجودة في دين واحد على نحو الحصر والتفرد، وعلى هذا الأساس يعتبرون هذا

١. المصدر: هذه المقالة هي الفصل السادس من كتاب «دين شناسي»، نشرت بالفارسية بعنوان «پلوراليسم ديني»، للعلامة آية الله عبد الله الجوادى الأملى (حفظه الله)، نشر: الإسرائ، ١٣٩٢، إيران: قم. ترجمة: د. أسعد مندى الكعبي.

2. Pluralism

3. Religious Pluralism

4. Religious Exclusivism

٥. للاطلاع أكثر، راجع: مباحث بلوراليزم ديني (باللغة الفارسية)، ص ٦٤ - ٦٦.

الدين هو الحقّ وفي رحابه فقط يمكن للإنسان أن يبلغ الغاية التي خلق لأجلها، لأنّ الدين وحده يحكي عن الحقيقة ويمنح البشر سعادةً واقعيةً.

وأصحاب الرؤية التعدّدية يعتقدون أنّ جميع الأديان تضمن النجاة والكمال لأتباعها، ومعنى ذلك أنّ الأديان كافةً تحكي عن الحقيقة وتمنح البشرية سعادةً واقعيةً.

وأما أصحاب الرؤية الشمولية فيعتقدون بوجود سبيل وحيد للنجاة والسعادة، وهذا السبيل لا يُعرف إلا في رحاب دينٍ محدّدٍ، وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ كافة الناس بإمكانهم نيل هذا الهدف شريطة أن يذعنوا للأحكام التي يفرضها عليهم هذا الدين الحقّ ليصبحوا سالكين حقيقيين في سبيل النجاة الذي أرشدهم إليه. أصحاب هذه الرؤية يشاركون أصحاب الرؤية التعدّدية من حيث اعتقادهم بأنّ لطف الله تعالى قد تجلّى في العديد من الأديان ضمن جوانب مختلفة، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كلّ إنسانٍ بإمكانه نيل النجاة حتّى إذا لم يكن على علمٍ بالعقائد الحقّة، وهذا الكلام يعني ضرورة اعتقاد المتدين بما يلي: ما ناله الآخرون من سعادة ومعرفة بالحقيقة يقابل ما لدي من سهمٍ في هذا المجال، لذا اعتبرهم إلى جانبي في طريقي نحو النجاة والسعادة بحيث لا يُختلفون عني^١.

تجدد الإشارة هنا إلى وجود أشكالٍ أخرى من الفكر التعدّدي الديني، لكنّها لا تندرج ضمن نطاق بحثنا.

أهمّ الأسئلة التي تطرح بخصوص بحثنا يمكن تلخيصها بما يلي:

١. هل المفترض هو تعدّد الأديان أو وجود دين واحد لا يقبل التعدّدية؟
٢. هل يمكن ادّعاء تعدّد المعتقدات الحقّة بحيث يمكن للإنسان اتّباع أيّ دينٍ شاء وسلوك عدّة طرقٍ لبلوغ مرحلة لقاء الله تعالى؟
٣. هل بإمكان المتدين أن يتعايش مع أتباع سائر الأديان بسلامٍ وطمأنينةٍ؟
٤. عندما تتعدّد الأديان هل يمكن لأتباع كلّ واحدٍ منها ادّعاء أنّهم سائرون في سبيل النجاة؟ أي هل يمكن لكلّ إنسانٍ نيل النجاة وبلوغ المقصد المنشود بغضّ النظر عن

١. للاطلاع أكثر، راجع: المصدر السابق.

الدين الذي يعتنقه والسبيل الذي يسلكه؟ هل من الممكن ادعاء أن أتباع كافة الأديان سائرون في الطريق الصحيح الذي هو طريق النجاة والسعادة؟

تعددية المذاهب وتعددية الأديان

التعددية الدينية على نوعين، فهناك فكر تعددي بشكل تنوع في دينٍ واحدٍ، وهناك فكر تعددي يطرح على صعيد تنوع الأديان. النوع الثاني معناه الاعتقاد بتعدد الأديان وادعاء أن كل واحدٍ منها على حقٍّ ويأخذ بيدي أتباعه إلى الحقيقة والسعادة؛ في حين أن النوع الأول معناه أن تعاليم دينٍ واحدٍ تفسر بأنماط متنوعة بحيث يتبلور مذهبٌ معينٌ على أساس كلِّ تفسيرٍ، لذا تتعدد المذاهب في هذا الدين الواحد، وأصحاب هذه الرؤية يعتقدون بأن كل هذه المذاهب على حقٍّ ومن شأن كل واحدٍ منها الأخذ بيد أتباعه إلى الفلاح والسعادة.

التعددية الدينية في رحاب علم الكلام

قبل أن نتطرق إلى بيان معنى التعددية في مباحث علم الكلام، نرى من الأنسب أولاً بيان النطاق الذي يجب أن يتم تسليط الضوء عليها في رحابه ثم معرفة أهم مبادئها كي نتمكن من معرفة ما إن كانت من الأفكار المتوارثة روائيةً أو أنها مجرد فكر تجريبي أو من النظريات العقلية.

لا شك في أن التعددية تعتبر من النظريات العقلية وليست فكراً تجريبياً، لذا تطرح في بوتقة النقد والتحليل ضمن مباحث علمي الفلسفة والكلام، وأما السبب في عدم كونها من المسائل التجريبية فيعود إلى أنها ذات ارتباط بالأسس الأيديولوجية، وكما هو معلوم فالمباحث الأيديولوجية غير خاضعة للتجربة، بل القول الفصل فيها للعقل والوحي (النقل الثابت صوابه بالدليل القطعي).

المقصود من العقل هنا ذلك العقل الذي يعتبر أعلا مقاماً من الحسّ والظنّ والخيال، أي العقل البرهاني (الاستدلالي) الذي له صلاحية التفكير بالقضايا الكلية ونحوه بإبداء الرأي إزاءها، والمقصود من النقل والوحي (النقل القطعي) هو القرآن الكريم أو أي خيرٍ يعتبر نصّاً قطعياً من حيث صدوره ودلالته على الموضوع، أي ذلك الخبر الدالّ بشكلٍ صريحٍ على

الموضوع ويكون متواتراً أو خبر واحد مدعوماً بقريضة قطعية، وكذا الحال إذا كان هذا النص آية قرآنية، إذ يجب أن تكون دلالته على الموضوع بشكلٍ صريحٍ أيضاً كي يعتبر نصاً عليه. استناداً إلى ما ذكر، إذا أفاد ظاهر نصوص الوحي الظن، لا يمكن الاكتفاء به حسب القواعد القرآنية، فقد أكد تعالى على أنّ الظن لا طائل منه على الصعيد الأيديولوجي: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾. (يونس، ٣٦؛ النجم، ٢٨)

لا يمكن للتجربة أن تتخذ كأساسٍ لتمييز الحق عن الباطل على الصعيد الأيديولوجي، لذا ليس من الصواب الاعتماد عليها لتقييم مدى صواب أو بطلان فكرٍ ما، فهي بمدلولها المتعارف في العلوم التجريبية لا تجدي نفعاً على صعيد العلوم غير التجريبية والفكر المجرد؛ إذ لو كان المقصود منها هو التجربة العملية، فالكثير من الحقائق في عالمنا لا تدرج في نطاق التجارب العملية لكونها مجرد مبادئ نظرية ومعتقدات فكرية، ومن المؤكد أنّ هذا النوع من الحقائق الغير خاضعة للتجربة لا يمكن إثباتها تجريبياً، لذا لو أردنا إثبات مدى صدقها أو سقمها بهذا الأسلوب سوف نواجه مشاكل فكرية جادة ثم لا نتمكن من معرفة ما إن كانت حقاً أو باطلاً.

المقصود مما ذكر هو أنّ التدين يندرج ضمن القضايا العقائدية والأخلاقية والسلوكية، والحقائق الدينية تتجلى جوانبها الأساسية وينال الإنسان ثمارها بعد الموت، وهي بكل تأكيد غير خاضعة للتجربة في الحياة الدنيا، فالأمور المرتبطة بعالم البرزخ والقيامة والجنّة والنار على سبيل المثال لا يمكن الاطلاع على حقائقها من خلال التجربة. وأمّا الأحكام الشرعية والأخلاق الدينية فلا يمكن إخضاعها للتجربة إلا في مجال فوائدها الدنيوية وذلك لأجل صياغة أنموذج أمثل للسلوك الدنيوي، حيث تتبلور فوائدها في الحياة الدنيا فحسب؛ لأنّ كافة آثارها الأخروية لا تدرج في نطاق التجربة، ومن ثم لا فائدة من إخضاعها للفكر التجريبي، فعلى سبيل المثال لا يمكن للإنسان تجربة أثر الصلاة بشكل ملموس إلا إذا كانت كلّ آثارها تتبلور في الحياة الدنيا فقط، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الصيام وسائر العبادات والعقود والإيقاعات وكافة المعاملات التي نؤدّيها امتثالاً لأحكام الشريعة، حيث يمكن إثبات آثارها تجريبياً فيما لو افترضنا أنّ هذه الآثار تتبلور في الحياة الدنيا فحسب، إلا أنّ

الواقع على خلاف ذلك لكون الدنيا بالنسبة إلى الآخرة كالحلقة في بديء، فقد وصفت: «كحلقة في فلاة»^١. المقصود من هذه العبارة أنّ الإنسان مسافر أبدي وحياته الدنيوية كالحلقة الموجودة في بديء مترامية الأطراف، فهو كالقطرة في بحرٍ عظيم.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ التجربة لا طائل منها على الإطلاق لمعرفة واقع الدين، بل لا بدّ في هذا المضمار من الاعتماد على العقل البرهاني (الاستدلالي) والنقل الثابت بالدليل القطعي كنصّ ثابتٍ كي نتمكّن من امتلاك معرفة صائبة بخصوص القضايا الأيدولوجية والمعارف الدينية.

استحالة تنوّع الأديان

أول سؤال يطرح للبحث والتحليل على صعيد التعددية الدينية - تنوّع الأديان - هو ما يلي: هل المفترض هو تعدّد الأديان؟ للإجابة نقول: فرضية تعدّد الأديان ليست صائبة، لأنّ الدين جاء بهدف تربية الإنسان، وقد تمّ إثبات أنّ الإنسان يجسّد حقيقةً واحدةً في عالم الوجود، ومن هذا المنطلق لا بدّ وأن يكون الدين الهادف إلى تربيته واحداً لا أكثر.

هناك ارتباط وطيد بين الأنثروبولوجيا ومعرفة الدين الحقّ لدرجة أنّنا لو استطعنا معرفة حقيقة الإنسان بدقّة متناهية سوف نعرف إثر ذلك الدين على حقيقته أيضاً، فعلى سبيل المثال إذا تمّ إثبات وجود تنوّع في حقيقة الإنسان على مرّ العصور وعدم امتلاكه حقيقةً واحدةً بصفته من ذرية آدم ﷺ، ففي هذه الحالة يمكن الإذعان إلى فكرة تنوّع الأديان أيضاً؛ لكن إذا تمّ إثبات امتلاكه فطرةً إلهيةً لا تغيير لها على مرّ العصور وفي شتى البقاع مهما اختلف جنسه وعرقه ولونه وبعض خصائصه البدنية وصفاته الطبيعية، فالنتيجة هي وجوب كون الدين واحداً وثابتاً، لأنّه ذو ارتباط تامّ بفطرة بني آدم، وإثر ذلك لا بدّ وأن تكون أصول الدين ثابتةً على مرّ العصور حتّى إذا تغيّرت فروعها التي تندرج ضمن الأحكام الشرعية الموسومة بالمنهاج والشريعة.

بنو آدم يشتركون بحقيقة واحدة مهما تغيّرت الظروف والأزمنة، لأنّ عقولهم وقلوبهم

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٤.

وفطرتهم من سنخ واحد على الرغم من وجود تغييرات في نمط حياتهم وهيئة أبدانهم وكيفية ارتباطهم بعالم الطبيعة، فهذه التغييرات تحدث مع تنوع الأزمنة والأمكنة، وهذا التنوع يتجلى أيضاً في طريقة تعاملهم مع بعضهم وأساليب أسفارهم، فقد كانت المعاملات التجارية في قديم الزمان بنحوٍ يختلف عما عليه الحال في عصرنا الحاضر، كما كانوا يسافرون مشياً أو على الدواب إلا أننا اليوم نسافر بوسائل نقل حديثة كالسيارات والطائرات. هذه هي المتغيرات في حياة البشر، وأما الأمور الفطرية فهي ثابتة على مرّ العصور وفي كلّ مكانٍ من الكرة الأرضية، فعلى سبيل المثال الإنسان القديم كان يحبّ العدل ويستاء من الظلم، ويستحسن التواضع وحفظ الأمانة، ويسعى إلى نيل حرّيته واستقلاله بحيث يشعر بالسعادة إذا تمكّن من تحقيقها، كذلك كان يبغض التكبر والخيانة والاستعمار والاستغلال والعبودية والذلّ؛ وكلّ هذه الحالات تكتنف فكر الإنسان المعاصر أيضاً ولا تغيير فيها.

إذن، المبادئ العامّة للدين والأخلاق، كذلك المعارف التي لها ارتباط بالفطرة الإنسانية؛ ثابتة لا تغيير لها لكون الفطرة ثابتة ذاتياً وليست عرضةً للتغيير، وعلى هذا الأساس نستنتج وجود ارتباط وطيد بين التعددية الدينية والأنثروبولوجيا، ومن ثمّ لو اعتبرنا الإنسان صاحب فطرة ثابتة وحقيقة واحدة لا يبقى مجال لادّعاء وجود تعدّدية دينية على الإطلاق؛ لكن إذا قيل بتعدّد حقيقة الوجود الإنساني وعدم ثباتها يمكن حينها افتراض وجود تعدّدية دينية.

فرضية التعدّدية الدينية باطلة من أساسها، والقرآن الكريم رفضها بصريح العبارة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران، ١٩) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران، ٨٥)، مفهوم هاتين الآيتين هو أنّ الدين الحقّ واحد لا أكثر.

الحكمة من تعدّد الشرائع

البراهين العقلية والآيات والأحاديث كلّها تدلّ على امتلاك الإنسان روحاً واحدة فقط تضمّ عقلاً وقلباً وفطرةً وشؤون أخرى كثيرة، كذلك تؤكّد على أنّ بدنه ذو ارتباط ببيئته الجغرافية - الطبيعية - بينما روحه ذات ارتباط بعالم ماوراء الطبيعة ومن صفاتها أنّها ثابتة على مرّ

العصور بحيث لا يؤثر عليها تغيّر الزمان، فهي في الواقع ليست شرقيةً ولا غربيةً ولا شاليةً ولا جنوبيةً، بل عبارة عن شأنٍ ماورائي؛ ومن هذا المنطلق إذا أردنا معرفة العوامل المساعدة في رقيها لا بدّ وأن نستكشف خصائصها في عالم ماوراء الطبيعة. وأمّا البدن فهو مرتبط بالبيئة الجغرافية التي يعيش فيها بحيث يتأثر بها وتتغيّر خصائصه الطبيعية وفقاً لخصائصها من جهة كونها شرقيةً أو غربيةً أو استوائيةً أو معتدلةً، وما إلى ذلك من ظروف جغرافية أخرى؛ ناهيك عن أنّ قابليات البشر متنوّعة وفي تطوّر متواصل؛ لذا على ضوء هذا التنوّع ونظراً لوجود اختلاف في الخصائص الجغرافية لكلّ منطقة ووجود تباين في الآثار التي تتمخّض عنها، تتنوّع قابليات الإنسان وكذلك حاجاته من الناحية الجغرافية، ومن ثمّ لا بدّ من تلبية هذه الحاجات المتنوّعة بتنوّع أيضاً؛ وهذا هو السبب في تعدّد الشرائع (المناهج) فهي مرتبطة بالجوانب المتغيرة من حياة البشر.

لذلك نلاحظ وجود تناسقٍ بين المسائل الرياضية التي هي ذات ارتباط بالعقل، والمسائل الفلسفية والكلامية (العقائدية) التي هي ذات ارتباط بالعقل والفطرة معاً، وهذا التناسق ثابت سواءً في شرق الأرض وغربها وشمالها وجنوبها؛ بينما مسائل العلوم التجريبية مثل الطبّ والصيدلة - من حيث جہتها العملية وليست العلمية - تختلف مع اختلاف الناس.

أصول الدين والمبادئ العامة للأخلاق والقانون والفقہ ثابتةٌ لكونها ذات ارتباط بالجانب الثابت من وجود الإنسان، فهو صاحب فطرة ثابتة تقتضي ثبوت هذه الأمور: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم، ٣٠)، في حين أنّ الشريعة (المنهاج) متغيرةٌ ومتعدّدة من منطلق ارتباطها بظروف بيئته الطبيعية وأسلوب حياته.

وحدة المتعدّد وتعدّد الواحد

قد يسأل سائل: هل امتلاك الإنسان بُعدين وجوديين هما الروح والبدن، دليلٌ على وجود تعددية دينية؟

نقول في الإجابة عن هذا السؤال: لو كان المقصود إمكانية تحميل العديد من الأديان على فطرة البشر الواحدة، فهذا التحميل ليس صحيحاً لأنّه يستلزم القول بوحدة المتعدّد وتعدّد

الواحد، ومن ثمّ فالكثير بما هو كثير يصبح واحداً، والواحد بما هو واحد يصبح كثيراً؛ وكلاهما في الحقيقة مستحيل، وهذه الاستحالة دليل على بطلان التعددية الدينية. استناداً إلى ذلك يثبت لنا أنّ الروح من حيث عدم تعددها تقتضي وجود دينٍ واحدٍ لا غير، ومن ثمّ فالقانون الذي يسنّ لتربتها والرقبي بها إلى أعلا الدرجات يجب أن يكون واحداً إذا كانت بذاتها واحدة حقاً؛ وفي غير هذه الحالة فالقانون الواحد في عين وحدته يجب أن يكون متعدداً، والفطرة الواحدة في عين وحدتها يجب أن تكون متعدّدة؛ وهذا الأمر مستحيل بكل تأكيد.

إذن، بما أنّ فطرة بني آدم واحدة، فالدين الحاكم عليها والمربّي لها والمدبّر شؤونها واحدٌ أيضاً، ورغم أنّ كلّ نبي اتّبع أسلوباً تبليغياً خاصاً في بيئة جغرافية وظروف خاصّة تناسباً مع طبيعة حياة قومه وبنيتهم البدنية، إلا أنّ كافة الأنبياء متفقون على الأسس العامّة والمبادئ الثابتة؛ لذا لا صواب للرأي القائل بالتعددية الدينية بمعنى وجود أديان متنوّعة تتنوع مبادئها العقائدية والأخلاقية والشرعية سواءً في عصر واحد أو في عدّة عصور؛ كذلك لا صواب للرأي القائل بجواز اعتناق الإنسان عدّة أديانٍ في آنٍ واحدٍ أو اعتناق عدّة أديانٍ واحداً تلو الآخر بحيث تتوّع المبادئ العقائدية والأخلاقية والشرعية التي يعتقد بها؛ لأنّ الصواب فقط هو إمكانية تعدّد الشرائع مع تعدّد العصور في رحاب دينٍ واحدٍ.

أنواع التعددية

التعددية الدينية يمكن تصوّرها ضمن أنواع عديدة هي كالتالي:

هدف واحد وسبيل واحد

أحياناً تندرج أمور متعدّدة ضمن سبيل واحدٍ لأجل تحقيق هدفٍ واحدٍ، وهنا يمكن اعتبار هذا التعدّد ليس بعيداً عن الحقّ، فهو إمّا أن يكون حقّاً محضاً أو قد يكون قريباً من الحقّ نظراً لوحدة الهدف والسبيل العامّ، والاختلاف في هذه الحالة كامنٌ في السبل الفرعية فقط والتي يجب أن ترتبط بهذا السبيل العامّ، فهي على ضوء ارتباطها به تقود صاحبها إلى الهدف المنشود الذي لا وجود لهدفٍ غيره.

أهداف متعددة على امتداد بعضها

التعدّد يرتبط أحياناً بالهدف، وهذا يعني كثرة الأهداف وليس السبيل، لكن رغم ذلك تبقى هذه الأهداف مرتبطة بهدف متعالٍ واحد لا غير، لذا يمكن لكلّ إنسان أن يبلغ أحدها بنحو معين كي يبلغ هذا الهدف المتعالى الذي هو الغاية النهائية؛ وفي هذه الحالة يمكن قبول التعددية، لأن الاختلاف الكائن بين الأهداف الفرعية فرعي في واقعه وليس أساسياً.

أهداف متعددة في موازاة بعضها

أحياناً تكون الأهداف المفترضة متنوّعة ومتباينة، وفي موازاة بعضها لدرجة أن أحدها يدلّ على شيءٍ والآخر يفنّد هذه الدلالة من أساسها، كما لو أكّد أحدها على وجود مبدأ ومعادٍ لعالم الوجود والآخر يؤكّد على العكس من ذلك تماماً - والعياذ بالله - حيث يعتقد الإنسان حسب مدلول الهدف الأوّل أنّه سينعم بالحياة بعد موته وسيبعث في يوم القيامة حياً، في حين أنّه حسب مدلول الهدف الثاني يعتقد بأنّه سيفنى بالكامل ولا وجود لحساب وقيامه بعد موته.

لا شكّ في بطلان هذا النوع من التعددية التي تتعارض فيها الأهداف، إذ ليس من الممكن أن تكون حقّاً لأنّ الأفكار التي تتبلور في رحابه إمّا أن تكون متناقضة مع بعضها بالكامل أو أن تكون بمثابة النقائص، ونظراً لاستحالة الجمع بين النقيضين لذا ليس من الممكن مطلقاً أن يكون كلا الأمرين حقّاً، وفي الحين ذاته لا يمكن ادّعاء بطلانها معاً.

وحدة الهدف وتعدّد السبيل

أحياناً يكون الهدف واحداً إلا أنّ السبيل التي تقود إليه عديدة وفي مقابل بعضها على نحو التضادّ والتعارض، أي أنّها سبيل فرعية لا تنبثق من مبدأ واحد ولا تنتهي إلى سبيل عامّ واحد بحيث يتّجه أحدها على سبيل المثال إلى شرق الأرض والآخر إلى غربها أو إلى القطب الشمالي أو القطب الجنوبي.

الجدير بالذكر هنا أنّ اتّجاه هذه السبيل ليس منحنيّاً على غرار انحاء الكرة الأرضية، لأنّها لو كانت كذلك سوف يلتقي بعضها ببعض في نقاط معيّنة، لذا كلّ واحدٍ منها يجري على

امتداد معين نحو جهة خاصة بحيث لا يمكن أن يلتقي بغيره على الإطلاق. هذا النوع من التعدد غير مقبول طبعاً، إذ لا يمكن بتاتا ادعاء أن كافة الطرق تنتهي إلى الحق، فهذا الادعاء عبارة عن تعددية تقتضي الجمع بين النقيضين، ومن البديهي أن الجمع بينهما مستحيل كما هو ثابت عقلياً ومنطقياً.

تعدد الثقافات والأعراف والتقاليد

يعتقد البعض أن الثقافة ذات الدين، وعلى هذا الأساس استدلووا على تعدديته، حيث قالوا بما أتمها متعددة فهو متعدد أيضاً، مما يعني أن الاعتقاد بالتعدد الديني هو نفس الاعتقاد بالتعدد الثقافي. هؤلاء غفلوا عن أن التعددية الدينية تختلف عن تعددية الثقافات والأعراف والتقاليد، لأن كل قوم عادة ما يتبنون نمطاً ثقافياً خاصاً له مميزاته الفريدة من حيث الأعراف والتقاليد التي تتناسب مع واقع حياتهم وبيئتهم الجغرافية، لذلك نلاحظ وجود فوارق بين مختلف الشعوب والأمم في شتى المجالات مثل طريقة تناول الطعام ونمط الثياب وطريقة السفر والحضر، فكل أناس لهم أعرافهم الخاصة في هذه المجالات وسائر مجالات الحياة العملية.

هذا النوع من التعدد الثقافي مقبول ولا حاجة للبحث عن دليل لإثبات حقيته مصاديقه أو بطلانها، إذ ليس هناك أي مانع يحول دون تعدد الثقافات والأعراف والتقاليد، كذلك لا يوجد أي سبب يدل على ضرورة حدوث وحدة ثقافية شاملة بين كافة البشر بادعاء أن الثقافة الحقّة واحدة لا غير؛ لذا هذا التعدد خارج عن نطاق التعددية الدينية.

هنا ملاحظة جديرة بالذكر على صعيد موضوع البحث، وهي أن عدم وجود ضرورة فكرية تدعونا لأن نتطرق إلى شرح وتحليل تفاصيل كل ثقافة بما فيها من أعراف وتقاليد لإثبات ما فيها من حق وباطل، إلا أن مسائل الكفر والإيمان تختلف، إذ لا بد من شرحها وتحليلها لإثبات الحق والباطل فيها. السبب في المورد الأول يعود إلى كون الثقافات والأعراف والتقاليد عبارة عن قضايا متفق عليها اجتماعياً، أي أتمها عقد اجتماعي، في حين أن السبب في ضرورة التعمق فكرياً على صعيد المسائل من النوع الثاني يعود إلى أن الكفر والإيمان ليسا أمرين

اعتبارين يقرّهما الناس في إطار عقد اجتماعي بحيث دون أن تكون لهما خلفية واقعية، بل الحقيقة هي أنّ أحدهما حقّ والآخر باطل، كما أنّ السبيل إلى بلوغ الحقّ سالكٌ للجميع بحيث يتسنى لكلّ إنسان معرفة الحقّ عن طريق البحث والتحليل وتبادل وجهات النظر بشكل متواصل لأجل معرفة الدين الواحد الشامل.

بناءً على ذلك لا تقتضي الضرورة البحث والتحري بخصوص الثقافات وما فيها من أعراف وتقاليد، في حين أنّ مسألة الإيمان والكفر ذات ارتباط وثيق بالواقع وبمصير الإنسان وسعادته في حياته الآخرة، لذا تقتضي الضرورة البحث والتحري بخصوصها.

إمكانية التعايش السلمي بين أتباع مختلف الأديان

ليس المقصود من التعددية الدينية إمكانية التعايش السلمي بين أتباع أديان ومذاهب متنوّعة في رحاب مجتمع واحد، إذ من الممكن أن يتعايش الناس مع بعضهم في رحاب حياة مشتركة بأمنٍ وسلامٍ رغم تنوّع أفكارهم ومعتقداتهم ومذاهبهم وأديانهم.

كذلك ليس المقصود من تعايش الناس بشكل سلمي مع اختلاف أجناسهم وأعرافهم وألوانهم هو تفرّد كلّ قومٍ بعقيدتهم وادّعاء أنّ غيرهم على باطل ومصيره جهنّم وبئس المصير بحيث ينبذ بعضهم البعض لكنّهم يضطّرون لأن يتعايشوا في رحاب حياة مشتركة، فربّما يعتبر كلّ قومٍ غيرهم على باطلٍ لكنّ هذا الغير برأيهم معذورٌ لأنّهم لا يعتبرون كلّ باطلٍ مصيره جهنّم وبئس المصير من منطلق احتيالهم وقوعه في خطأ على صعيد تشخيص الحقّ؛ إذ لو أخطأ إنسان في معرفة الهدف الصحيح بعد السعي والمحاولة قد لا يكون مصيره العذاب في الآخرة حتّى إذا حرم من نيل بركات فيض الربّ تعالى.

إذن، الحياة السلمية بين أتباع مختلف الأديان والمذاهب هي في الواقع كالإمسك بجمرة، أي أنّها مجرد تظاهر بالسلم، وهي ليست سلماً سياسياً وإنّما سلم إنساني، إذ قد يكون أحد الأطراف على حقّ والآخر على باطلٍ إلا أنّ من اتّبع الباطل ربّما لم يكن مقصراً في تشخيص الحقن بل عجز عن تشخيصه، أي أنّه بذل ما بوسعه في هذا المضمار دون أن يتمكّن من تحقيق هدفه، لذا حتّى إذا كان كلامه باطلاً فهو ليس من أهل جهنّم، لأنّه معذور ومصدق لمن وصفهم الله

تعالى بالمرجون لأمره في الآية المباركة التالية: ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة، ١٠٦).

معيار الحياة السلمية

نستشف من مضمون آي الذكر الحكيم أنّ أتباع مختلف الأديان بإمكانهم التعايش مع بعضهم في إطار حياة سلمية فيما لو اتفقوا على المبادئ العامة للأديان التي يعتنقونها، وبعبارة أخرى يمكنهم التعايش بأمن وسلام مع بعضهم فيما لو كان الدين الحاكم واحداً وأتباع سائر الأديان خاضعين لأحكام هذا الدين على صعيد القضايا العامة الحاكمة في البلد رغم أنّهم في شؤونهم الشخصية تابعين لأحكام أديانهم؛ ومن هذا المنطلق خاطب رسول الله ﷺ أهل الكتاب قائلاً: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران، ٦٤). مفهوم كلام رسول الله ﷺ في هذه الآية هو أننا موحدون وينبغي أن لا نفرض رأينا على بعضنا وأن نؤمن بالمبادئ العامة لوحى السماء. من المؤكد أنّ هذا الكلام لا يدلّ على التعددية الدينية التي يدّعي القائلون بها صواب تعاليم جميع الأديان وكون كافة العقائد على حقّ حتى إذا تعارضت مع بعضها، بل الواقع هو أنّ التعاليم والمعارف التي تتطابق مع التعاليم والمعارف الإسلامية هي الحقّ، أي الحقّ هو ما تتطابق مع الإسلام بصفته خاتم الأديان السماوية وحاكماً عليها.

غير المسلمين لهم الأمان ومن حقّهم العيش تحت كنف الإسلام لكنّ النجاة في المعاد لطائفة واحدة من منطلق أنّ سبيل الحقّ واحد لا غير، فالسبيل الذي يقود الإنسان نحو السعادة الأبدية في الحياة الآخرة ليس متعدداً.

في هذا السياق يطرح سؤالان أساسيان هما كالتالي:

السؤال الأول: هل من الصواب أن نعيش بسلام مع أتباع سائر الأديان والمذاهب؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لأتباع مختلف الأديان والمذاهب التعايش مع بعضهم بسلام كي يحافظوا على أمن بلادهم واستقراره؟

الإجابة عن هذا السؤال تفاصيلها خاصّة سوف نذكرها لاحقاً.

السؤال الثاني: هل العامل الحقيقي لتكامل الإنسان واحد أو متعدّد؟ ويمكن تقرير هذا السؤال بتعابير أخرى هي كالتالي:

- هل يتسنى للإنسان بلوغ كماله المنشود على ضوء الاعتقاد بحقيقة واحدة لا ثاني لها وسلوك سبيل واحد لا وجود لغيره؟

- هل العامل الذي يقود الإنسان نحو تكامله عبارة عن حقيقة واحدة أو حقائق متعدّدة؟
- هل القيامة هي المصمّر الذي تتجلّى فيه كمالات تلك الحقيقة الواحدة؟

للإجابة نقول: إذا أردنا الحديث عن الكمال الحقيقي ومسألة القيامة، لا بدّ لنا من الإذعان إلى وجود سبيل واحدٍ يضمن للإنسان هذا الكمال ولا وجود لسبيل غيره، لكنّ الأمر بالنسبة إلى إدارة البلد وجمع آراء كافة العلماء والمفكرين تحت مظلة واحدة يختلف، إذ هناك سبيلان في هذا المجال هما كالتالي:

١. اعتناق الشعب ديناً واحداً فقط.

٢. يمكن لأتباع مختلف الأديان الحفاظ على معتقداتهم إلى جانب احترام المقرّرات التي يتمّ إصدارها وفق تعاليم دينٍ واحدٍ، وعلى هذا الأساس يتسنى لهم العيش مع بعضهم بأمنٍ وسلامٍ، إذ لا سلطة لأحدٍ على معتقداتهم وأفكارهم في حياتهم الدنيوية، ولا يمكن لأحدٍ نبد أفكار غيره وزعم أنّ الفكر مختصّ به على نحو الحصر وكلّ ما يقوله حقّ بحيث يلزم الآخرين باتّباع ما يمليه عليهم ويجبرهم على أن يفكروا مثله، بل الفكر حقّ للجميع ولا يمكن لأحدٍ منعهم منه؛ لذلك قال تعالى في كتابه الكريم على لسان رسول الله ﷺ: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا﴾. مغزى هذه العبارة القرآنية هو عدم جواز فرض الإنسان فكره على الآخرين، بل لا بدّ من قبول كلّ فكر متقن ودقيق أيّاً كان صاحبه.

مسألة الحياة السلمية مع أتباع سائر الأديان ومنحهم الحقّ في حرّية الفكر وطرح الآراء التي تتمخّص عن أفكارهم، تختلف عن مسألة النجاة والسعادة في الحياة الآخرة، فهي لا تعني أنّهم جميعاً ناجون وسعداء في الحياة الآخرة، فالهدف من الحلقة واحدٌ والفرطة الإنسانية واحدةٌ والسبيل إلى النجاة والسعادة واحدٌ أيضاً كما ذكرنا آنفاً، وعلى هذا الأساس يجب على

الإنسان أن يسلك سبيلاً واحداً بغية تحقيق هدفٍ واحدٍ وفق ما تمليه عليه فطرته الواحدة. بناءً على ذلك لو أردنا استقصاء واقع الآراء والعقائد من حيث ارتباطها بالحياة الآخرة، فلا بدّ من الإذعان إلى أنّ السبيل الذي يضمن النجاة والسعادة في تلك الحياة واحدٌ، أي أنّ سبيل الحقّ واحد لا ثاني له؛ لكن لو أردنا استقصاءها من حيث تعايش البشر في الحياة الدنيا، نقول يمكن لكافة الناس - مهما تنوّعت أديانهم - العيش بأمن وسلام والتفكير بحريّة، ومن ثمّ بإمكانهم السير في السبيل الصحيح دون أن يتجاوزوا الأسس المستوحاة من العقل والنقل بحيث يتسنّى لهم تحقيق مقاصدهم الدنيوية.

الدعوة الإسلامية لحياة سلمية

تعاليمنا الإسلامية تؤكد على ضرورة أن يعيش المسلمون مع أقرانهم المسلمين ومع أتباع سائر الأديان السماوية وغيرهم بأمنٍ وسلامٍ وأن يتعاملوا بعدلٍ، وهذا ما نلسمه جلياً في القرآن الكريم وقد تمّ تطبيقه في رحاب الحكم الإسلامي، والآيات الدالّة على هذا الموضوع نستتج منها ما يلي:

١. يجب على المؤمنين والمؤمنات أن يتعايشوا مع بعضهم بأخوّة وسلمٍ، فقد قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ (الحجرات، ١٠). فحوى هذه الآية هي أنّ المؤمنين إخوة في الدين، لذا لا بدّ من الإصلاح بينهم.

٢. يجب على المؤمنين والمؤمنات أن يتعاملوا بسلمٍ مع الموحّدين الذين يعيشون تحت مظلة الحكومة الإسلامية مثل اليهود والنصارى الذين يؤمنون بالله ونبوّة الأنبياء، لأنّهم موحّدون من جهةٍ معينةٍ باستثناء الذين يعتقدون عامدين بالتثليث أو التشبيه.

٣. يجب على المؤمنين والمؤمنات أن يتعاملوا بسلمٍ مع الكفّار والملحدّين الذين استحوذ عليهم الفكر المادّي الإلحادي وحال دون توحيدهم واعتقادهم بالمبدأ والمعاد شريطة أن لا يكونوا متأمّرين للإطاحة بالحكومة الإسلامية، بل مستعدّون لأن يتعايشوا مع المسلمين بأمنٍ وسلامٍ؛ ولو حاولوا الإطاحة بالحكومة الإسلامية فلا بدّ حينئذٍ من التصدّي لهم وفق تعاليمنا الإسلامية.

قال تعالى في سورة الممتحنة بهذا الخصوص: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي

الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٨-٩﴾. استناداً إلى هاتين الآيتين، يجب التعامل بقسطٍ وعدلٍ مع الكفار الذين لم يكن ماضيهم إجرامياً تجاه المسلمين ولا حاضرهم إجرامي، أي أولئك الكفار الذين لم يلحقوا الضرر بالمسلمين ودينهم قبل انتصار الإسلام ولا بعد انتصاره.

نستنتج من هذا الكلام أنّ التعايش بسلامٍ واجبٌ مع الذين لم يؤذوا رسول الله ﷺ حينما كان مضطهداً في مكة، ولم يتعرّضوا له ولدينه ولسائر المسلمين بعد أن هاجر إلى المدينة وأسس فيها حكومةً إسلاميةً. كذلك يمكن التعايش بسلامٍ مع الكفار المحايدين الذين لا يجارون الإسلام ولا يعينون من يجاربه ولا يحاولون فعل شيءٍ ينصبّ في ضرره من مختلف النواحي الفكرية والمالية والعسكرية والسياسية بحيث يتمسكون بهذا الحياد بشكل دائم؛ لذا يجب التعامل معهم بأسلوب إنساني، أي لا يقتصر الواجب على عدم ظلمهم فقط، بل لا بدّ من معاملتهم بقسطٍ وعدلٍ وإحسانٍ، لأنّ هذه السلوكيات تعكس الخصال الحميدة للإنسان المسلم حتّى إذا طبّقها مع كافرٍ؛ وفي الحين ذاته يستتبع لكلّ مسلم التعامل بجور وظلم حتّى مع الكافر.

إذن، العيش بسلامٍ مع أتباع سائر الأديان والمذاهب أمرٌ مقبول حسب التعاليم القرآنية، وأمّا مسألة عاقبة البشر في الحياة الآخرة من حيث النجاة والعذاب، فهي بحثٌ آخر. الجدير بالذكر هنا أنّ القاصرين - غير المقصرين - معذورون، وأمرهم موكولٌ إلى الله عزّ وجلّ.

رفض التسامح في الدين

التعايش بسلامٍ مع الآخرين يختلف عن التسامح، فقد أمر الله تعالى المسلمين بأن يتعايشوا مع الكفار والمشركين بسلامٍ وفق شروطٍ خاصّة وفي ظروفٍ معينة لكن لم يأمرهم بالتسامح على الإطلاق، إذ لم يقل لهم تعاملوا معهم بتساهلٍ وتسامح، بل الركيزة الأساسية في القرآن

الكريم هي عدم مهادنة الباطل وأتباعه، فقد قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِيعِ الْمُكذِّبِينَ* وَذُوا لَوْ تُذْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم، ٨ - ٩)، لا تطع المكذبين، إنهم يرغبون في أن تتساهل بأحكام دينك كي يتساهلوا معك، لكن هذا التساهل فيه انحراف عن الحق. إذن، هذه الآية تدل على أن الله عز وجل حذر النبي الأكرم ﷺ من إبداء أدنى مرونة أمام اقتراح المشركين الباطل، وأمره أن لا يداهنهم.

أهل الحق لديهم أهداف مقدّسة راسخة بحيث لا يسامون عليها مطلقاً ولا يهادنون أحداً بخصوصها بأي شكل كان، ولا يمنحون الطرف المقابل امتيازاً لا يستحقه، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«ولعمري، ما عليّ من قتال من خالف الحق وخابط الغي من إدهان وإيهان»^١.

المتدين لا يبدي أي ضعف أو ليونة من الناحيتين العملية والاعتقادية أمام الأعداء وأهل الباطل، فهو لا يتراجع مطلقاً عن مبادئه الأيديولوجية والاعتقادية، ولا يتخلّى عن مواقفه الأصيلة في كلّ سلوكياته.

الأحاديث المباركة وصفت الإسلام بأنه دين الشريعة السمحة السهلة، ولم تعتبره ديناً متسامحاً متساهلاً، وهذا يعني أنه دين يتناغم مع الفطرة الإنسانية السليمة، وهذا التناغم الفطري سببه يعود إلى سهوله الأحكام الشرعية الإسلامية بحيث يمكن للإنسان والمجتمع تحمّلها، فالإسلام لم يشترع أحكاماً شاقّة لا تتناغم مع القابليات الفردية والاجتماعية للبشر.

الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عليه السلام روى في كتاب الكافي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

«جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن عثمان يصوم النهار ويقوم الليل؛ فخرج رسول الله ﷺ مغضباً يحمل نعليه حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله ﷺ فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية ولكن بعثني بالحنيفة السهلة السمحة، أصوم وأصلي وأمس أهلي، فمن أحب فطرتي فليستن بسنتي، ومن سنتي النكاح»^٢.

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٤.

٢. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٩٤، الحديث رقم ١.

كذلك روى عنه:

«إن الله تبارك وتعالى أعطى محمداً ﷺ شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ﷺ: التوحيد والاخلاص وخلع الأنداد والفترة الحنيفية السمحة ولا رهبانية ولا سياحة؛ أحلّ فيها الطيبات وحرّم فيها الخبائث ووضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»^١.

وقد أكد الله عزّ وجلّ على يسر الذكر في كتابه الحكيم قائلاً: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ» (القمر، ١٧).

معارف القرآن الكريم تتضمن أحكاماً يسيرة يطبقها الناس كافة، لذلك وصفه الله عزّ وجلّ بالكتاب ميسر الذكر، وإلى جانب ذلك وصفه بالقول الثقيل، ممّا يعني أنّه رغم يسره لكنّه ليس فارغاً - خفيفاً - عديم المضمون، بل ذو مضمون عظيم - ثقيل - لذا فالسهولة في هذا المضمار يقصد منها الجهة المقابلة للصعوبة والمشقة، لأنّ مواضع الكتاب الحكيم سهلة وأداؤها يسير ليس فيه مشقة، لكنّها مع ذلك ثقيلة كما قال تعالى: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (المزمل، ٥). المقصود من الكلام الثقيل في هذه الآية الشري والعميق والمتعالى في مضمونه، لذا فالقرآن الكريم بداعي اتصافه بهذه الميزة، لا يعدّ خفيفاً أو موهوماً أو ظنيماً أو فارغاً من المضمون، بل هو كتابٌ أعلا شأناً من عرف عامّة الناس رغم إمكانية التنزّل بمعارفه السامية إلى مستوى فهمهم وإدراكهم على ضوء بيانه لهم بأسلوبٍ سلسٍ وبسيطٍ.

الإسلام بناءً على ما ذكر دين سهل يسير، لكن ليس فيه تسامح لأنّ التسامح من صفات البشر، وهو مذمومٌ في القرآن الكريم الذي وصفه بالمداهنة، وإنّما الممدوح في الدين هو السباحة والسهولة؛ كذلك وصف الله عزّ وجلّ القرآن بالثقيل، وهذا الوصف ممدوحٌ بالنسبة إلى القرآن نفسه لأنّ التثاقل وصفٌ مذمومٌ للإنسان كما قال تعالى: «مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْفَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (التوبة، ٣٨).

التسامح في أدلة السنن

أدلة السنن فيها تسامح، لكنه لا يعني التساهل في العمل، بل المقصود منه هو أن كافة السنن والمستحبات يجب أن تستند إلى مرتكز علمي يقيني تكون حجته ذاتية باعتبار أن كل أمرٍ عرضي لا بدّ وأن ينتهي بشكل حتمي إلى أمرٍ ذاتي؛ لذا بما أن الأدلة القطعية اليقينية هي الركيزة الأساسية للأحاديث التي نستخلص منها المستحبات، فالضرورة تقتضي استقصاء أسانيد بعضها بدقة متناهية.

الجدير بالذكر هنا أنّ علم أصول الفقه المبارك هو الذي يتطرّق إلى بيان تفاصيل هذا الموضوع، إذ بواسطته يتعرّف الباحث على ما إن كانت أحاديث «من بلغ...» تثبت استحباب مضمون الروايات الضعيفة أو أمّا تثبت الثواب الذي يتحقّق من الانقياد لها فحسب أو تثبت شيئاً آخر.

استناداً إلى ذلك ليس هناك ارتباط بين مسألتَي التسامح في أدلة السنن والتسامح إزاء سلوك الآخرين، فالإسلام في واقعه دين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا من خصائص الأمة الإسلامية دعوة أبنائها بعضهم البعض إلى عمل الخير والمعروف والتحذير من كلّ عملٍ غير لائق، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«وَمِنْهُمْ تَارِكٌ لِإِنكَارِ الْمُنْكَرِ بِلسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَيَدِهِ، فَذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ»^١

من يتسامح إزاء القبيح من سلوك الناس هو في الحقيقة ميّت في قلب متحرّك، أي أنّه جنازة واقفة بشكلٍ عمودي، فهو حيٌّ في رحاب حياة حيوانية نباتية ولا ينعم بنصيبٍ من الحياة الإنسانية.

احترام آراء الآخرين

من المستحسن للإنسان أن يفسح المجال للآخرين كي يعربوا عن آرائهم ويطرحوا أفكارهم وبدوره يجب أن يستمع لهم ويتعرّف على طبيعة فكرهم، وهذا التنوع الفكري في الواقع محدود في نطاق التفاهم وتبادل وجهات النظر ولا يدلّ على وجود تعددية فكرية حقيقية،

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٧٤.

لأن الحقيقة واحدة لا أكثر ويجب على كل إنسان بذل ما بوسع معرفتها. الواجب على كل إنسان أن يؤمن بضرورة السعي الحثيث بغية معرفة الحقيقة، وفي هذا المضمار بإمكانه الاستعانة بأراء الآخرين كي يتاح له استكشاف الحقيقة الأصيلة، فلربما كانت عقيدته متقومة على مبادئ خاطئة وعقيدة الآخرين قوامها حق، لذا من المفترض به الاستفادة من آرائهم.

نستشف مما ذكر أن التعددية الحقّة هي التي تعني السماح للآخرين في أن يطرحوا آرائهم على الصعيد الفكري، إذ هناك العديد من الأساليب - السبل - التي يمكن للإنسان أتباعها لأجل معرفة الحقيقة الأصيلة التي لا وجود لغيرها، ومن هذه الأساليب ما هو صائب يقود من يتبعه إلى الهدف المنشود، ومنها ما هو سقيم وخاطئ لا يكشف الواقع لمن يتبعه على الإطلاق؛ لذا إن أراد الإنسان معرفة الحقيقة ينبغي له الاستماع إلى آراء الآخرين ثم يختار منها النظر الصائب، أي القول الأحسن حسب التعبير القرآني، فقد قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر، ١٧ - ١٨). إضافة إلى المعنى الظاهر من نص الآية، فهي تستبطن أيضاً معنى لطيفاً آخر فحواه أن الإسلام يتضمّن الكثير من الأحكام، وكلّ هذه الأحكام تمتاز بالحسن المطلوب إلا أن فيها ما هو أحسن. من يستقصي المعارف الإسلامية بكلّ جزئياتها وأنواعها ثم يختار ما هو أحسن منها، فهو يستحقّ الجنة والبشرى.

التعددية التشكيكية أو نسبية الأديان

حينما نستقصي مختلف الأديان نلاحظ أن تعددها كائن على نحو التشكيك، أي أنّها لا تنوب عن بعضها، فهي تشترك في الكثير من المبادئ الاعتقادية والفقهية والأخلاقية والقانونية لكنّها على درجات متباينة، إذ منها ما هو كامل ومنها الأكمل.

وبيان ذلك كما يلي: البحث في هذا المجال يتمحور حول موضوعين أساسيين، أحدهما وجود تشكيك على صعيد الحقائق الخارجية والمعارف البشرية، والآخر عدم نسبية هذه الحقائق والمعارف.

نسبية الشيء بمعنى عدم استقلاله بذاتٍ معينة، بل عبارة عن أمرٍ يتبناه الإنسان عن

طريق المقارنة أو الحساب أو الاعتبار، حيث يعتقد بمختلف أنواع القضايا على هذا الأساس، مثل القرب والبعد، والأمام والخلف، واليمين واليسار، وما إلى ذلك من قضايا مشابهة، فهي نسبية ولا تتسم بأي معنى ما لم يقارنها الإنسان بقضايا أخرى، ناهيك عن أنها عرضة للتغيير والتحوّل تناسباً مع التغييرات والتحوّلات التي تطرأ حولها، كالشجرة التي توصف بكونها قريبة من هذا الشيء وبعيدة عن ذلك الشيء.

هذا النوع من النسبية لا يصدق على الحقائق الخارجية، لأنها موجودة بذاتها - بواقعها - في عالم الخارج، فما هو في حقيقته مجرد يبقى دائماً في تجرّده وما هو مادي يبقى دائماً في مادّيته، لذا لا يتغيّر بالمقارنة أو الحساب أو الاعتبار؛ كما أنّ المعارف البشرية ليست نسبية، فهي صائبة إن تطابقت مع الواقع، وإن لم تنطبق معه تعدد باطلّة، وبالتالي لا تتغيّر عن طريق المقارنة؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن ادّعاء أنّ الحقائق الخارجية أو المعارف البشرية نسبية بهذا النحو؛ لكن التشكيك - اختلاف الدرجات - واردٌ على الأمرين، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ كلّ شيء له مقامه الخاصّ به، فبعض الأشياء تعدّ عللاً وبعضها معلولات، ومنها ما هو أفضل، كذلك منها ما هو فاضل.

هناك أربعة عناصر معتبرة في التعددية التشكيكية، وهي كالتالي:

١. تعددية حقيقية

٢. وحدة حقيقية

٣. تعددية تعود في أساسها إلى وحدة حقيقية

٤. وحدة تسري إلى تعددية حقيقية

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التعددية التي تعود في أساسها إلى وحدة حقيقية تعتبر أمراً حقيقياً من الناحية التشكيكية وليست مجازاً.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الحقائق الخارجية تنظم على هيئة تشكيك، والمعارف البشرية هي الأخرى ذات درجات تشكيكية، إذ لو انطبقت هذه المعارف مع الواقع فهي تتمتع بحظّ من الوجود وتعدّ حقاً وصواباً، لكنّها إن لم تنطبق معها فهي باطلّة كاذبة.

الحقّ هو الآخر ذو درجات، إذ قد يتمكّن أحد العرفاء في عصرٍ ما من تحصيل معرفة

شهودية تنطبق مع الواقع، أو قد تكون الواقع بذاته، ثم يأتي بعده عارف آخر يدرك هذا الواقع على ضوء معرفة شهودية أكثر دقة وعمقاً، لذا يعتبر شهوده أحقّ من شهود الذي سبقه. من المؤكّد أنّ كلا العارفين حدث لهما شهود صادق هو عين الحقّ، لكنّ شهود الثاني أحقّ من شهود الأوّل؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى العلم الحسولي.

التعددية الموجودة على صعيد الأديان والشرائع السماوية تعدّ نسبيةً في واقع الحال، وهذه النسبية ليست حقيقيةً ولا معرفيةً، بل تشكيكيةً، فهي عبارة عن تشكيك على صعيد الحقائق الخارجية والمعارف البشرية، لأنّ كلّ شريعة سماوية تتناسب مع متطلّبات العصر التي أقرّها الله تعالى له، لذا على الرغم من اشتراكها إلا أنّها تحتوي على الكثير من التشريعات والقوانين التي تتنوّع بتنوّع الزمان ويمكن تشبيهها بالدواء المتنوّع الذي يصفه الطبيب البارع للمريض، حيث يأمره في كلّ مرحلة بتناول نوع معيّن من الدواء على أساس أنّ الفائدة تتحقّق في كلّ مرحلةٍ من أحد الأنواع؛ وهذا الأمر يدلّ بكلّ تأكيد على أنّها كلّها مفيدة ولا يدلّ مطلقاً على فائدة بعضها وعدم فائدة البعض الآخر.

إذن، الاختلاف في الشرائع السماوية ناشئ من التشكيك الكائن على صعيد الحقيقة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى المعارف البشرية، إذ بما أنّ إدراك الناس للواقع ذو درجات متباينة، فهي ذات طابع تشكيكي، وهذا هو السبب في الاختلاف بين الفقهاء والمفسّرين على صعيد بعض المسائل.

أسس التعددية

التعددية تضرب بجذورها في نمط معرفة الإنسان وتوجّهاته الأيديولوجية، وعلى ضوء هذه المعرفة تسري إلى الفكر الديني، وهذا يعني أنّ الأيديولوجيا هي المصدر الأساسي للتعددية، لذا إن اقتضت معرفة أحد الناس وتوجّهاته الأيديولوجية أن يعتقد بكون الحقيقة والفكر أمرين نسبيين، فهو يتبنّى هذه الرؤية على صعيد المعتقدات الدينية أيضاً بحيث ينظر إلى الدين بأسلوب نسبي وتعددي.

وفيما يلي نتطرّق إلى بيان مناشئ الرؤية التعددية:

١. نسبية الفهم وارتباط هذه النسبية بالتعددية

المقصود من النسبية في الفهم هو عدم وجود شيء يمكن للإنسان فهم حقيقته سواء كان نسبياً أو نفسياً، أو كان محدوداً أو مطلقاً، إذ لا قدرة له على معرفة واقعه.

أتباع بعض الأيديولوجيات يعتقدون بأن الحقيقة عبارة عن أمر غير محدودٍ - مطلقٍ - بينما عقل الإنسان وفكره محدود، وعلى هذا الأساس استنتجوا عدم قدرة العقل على إدراكها لكون المحدود عاجزاً عن فهم كنهه اللامحدود، وهذا يعني أن كل إنسان بإمكانه إدراكها حسب قابليته العقلية. بعد هذا الاستنتاج ادّعوا أن فهم كل إنسانٍ للحقيقة صائبٌ، ومن ثمّ يجب اعتبار كافة الآراء والنظريات صحيحةً، وكلّ المدارس الفكرية على حقّ.

٢. تأثر الحقيقة بفهم الإنسان

يعتقد البعض أن المنشأ الآخر للنسبية هو الاختلاف بين طبيعة فهم البشر للحقائق الخارجية، وقصدتهم من ذلك أن هذه الحقائق تختلف عما يتصوره الإنسان لكونها ذات طابع معين وميزات خاصّة بها، لذا حينما تلج في منظومته الإدراكية وتتغلغل في خلايا دماغه ثمّ تجري في ممراته التي تتبلور على هيئة فكرٍ في نهاية المطاف، سوف تتسم بطابع آخر وميزات مختلفة عما كانت عليه في عالم الخارج؛ ونظراً للاختلاف الكائن بين البشر على صعيد منظوماتهم الإدراكية وخلاياهم الدماغية فكل واحدٍ منهم يدرك الحقيقة وفقاً لقابلياته بحيث تتسم بصبغة ما لديه من أفكار.

بناءً على ما ذكر لا يمكن لأيّ إنسانٍ إدراك الحقيقة المطلقة بواقعها، بل غاية ما في الأمر أنه يدركها تناسباً مع قابلياته الفكرية وليس كما يدركها غيره وليس كما هي في عالم الواقع، فالحقيقة بحدّ ذاتها عبارة عن أمرٍ واقعٍ مطلقٍ لا يمتاز بأيّة خصوصية، لذا يدركها كل إنسانٍ على أساس خصائص إدراكية مجازية.

هذه الرؤية التعددية على الصعيد الأيديولوجي تغلغت في باطن المعارف الدينية، حيث طَبّق أصحابها رؤيتهم إزاء عالم الطبيعة على الشريعة الدينية، وثمره ما توصّلوا إليه في هذا المضمار هي ادّعاء أن كل إنسانٍ يفهم الدين حسب قابلياته، وبالتالي فهم كافة الناس حقّ.

نقد نسبية الفهم

المبدأ الأول للتعددية هو اعتبار الحقيقة أمراً مطلقاً، لكن ما هي هذه الحقيقة المطلقة؟ لو كان المقصود من الإطلاق لا محدودية حقائق إمكانية معينة مثل الماء والتراب والأشياء التي يسعى الإنسان إلى معرفتها بداعي ارتباطها به، فهذا الكلام باطل، إذ ليس من الصواب بمكان اعتبار الشجرة حقيقة مطلقاً بحيث لا يدرك كُنْهها حتى المهندس الزراعي، كذلك لا يمكن ادعاء أن الميكروبات كائنات مطلقة لا يدرك حقيقتها حتى الطبيب المتخصص في الطب الميكروبي؛ والسبب في ذلك طبعاً يعود إلى أن كافة الحقائق الخارجية محدودة وليست مطلقة، لذا ليس هناك محذور من معرفة كُنْهها، والإنسان بدوره قادر على ذلك.

أضف إلى ذلك هناك تعارض في بادئ وخاتمة القول بإطلاق الحقائق الخارجية، إذ لو كان الشيء مطلقاً فليس من الممكن أن يوجد شيء في مقابله، أي لا يمكن القول على سبيل المثال «الماء حقيقة مطلقة، والذهب أيضاً حقيقة مطلقة»، إذ لو كان الماء حقيقة مطلقة حقاً فلا يبقى أي مجال لوجود حقيقة مطلقة غيره؛ وعلى هذا الأساس فالجمع في شيء واحد بين التعدد والإطلاق هو في الواقع جمع بين نقيضين، وهو باطل طبعاً.

إذن، كل شيء موجود في عالم الخارج يعدّ محدوداً في الواقع - غير مطلق - ومن المؤكد أن كل محدود يمكن للإنسان إدراك كُنْهه، أي أن معرفة حقيقته ليست بالأمر المستحيل.

لكن إذا كان المقصود هو إطلاق كافة الحقائق الموجودة في العالم فهذا الكلام صائب، لكن ليس هناك من يدعي إمكانية فهم كافة الحقائق الماضية والحاضرة والمستقبلية.

كذلك لو كان المقصود هو إطلاق ذات البارئ تبارك شأنه، فهذا الكلام وإن كان حقاً لكن لا أحد يمكنه ادعاء قدرته على الإحاطة بمكنون هذه الذات المقدسة.

نقد القول بتأثر الحقيقة بفهم الإنسان

المبدأ الثاني للتعددية كما ذكرنا آنفاً هو أن كل إنسان لديه منظومته الإدراكية الخاصة به ويمتلك خلايا دماغية مستقلة، لذا تختلف عناصر الاستقبال الدماغية والفكرية لديه عما لدى الآخرين، وإثر ذلك تختلف المعارف المكونة في ذهنه عن معارف غيره.

هذا الاستنتاج غير صحيح لأن إدراك الإنسان لا يتوقف على الدماغ وخلاياه فحسب، بل الخلايا الدماغية مجرد وسيلة لعملية الفكر، فالروح المجردة هي التي تتولّى مهمّة القطع واليقين العلمي وهي صاحبة القرار العملي الذي يتّخذه الإنسان.

الإدراك عبارة عن أمرٍ مجردٍ وهو ليس من وظائف القلب والدماغ الماديين، بل تقتصر وظيفتهما على كونها وسيلتين تؤثران وتتأثران، وحينما يواجهان مسائل علمية تهياً الأرضية المناسبة للروح المجردة كي تقوم بعملية الإدراك، وعلى هذا الأساس عندما تبلغ الروح حدود الفكر فهي تجد نفسها غير مقيّدة بمكانٍ معين، بل تشعر بعدم تعلّقها بأيّ مكانٍ. المقصود من هذا الكلام هو أنّ الإنسان من الناحية البدنية يمكنه أن يقول الآن «أنا موجود الآن في هذه المدينة وهذا الزمان» لكنّ روحه ليست كذلك، حيث هي تطوي مسيرتها في السماء والبرّ والبحر، فالتقني المتخصّص في دراسات أعماق البحار على سبيل المثال يجلس في محلّ عمله الخاصّ بالدراسات والبحوث العلمية لأجل أن يرسم تصميماً هندسياً لصناعة غوّاصة تجوب أعماق البحار، لذا عادةً ما يسخّر وقته لدراسة خصائص هذه الأعماق في كلّ مكانٍ من الكرة الأرضية، حيث يؤديّ هذه الوظيفة دون أن يغوص بنفسه في أعماق كافّة البحار والمحيطات لاستطلاع أوضاعها، بل يجلس أمام طاولة وأمامه كتاب أو مجموعة من الكتب إلا أنّ روحه تجوب أعماق البحار والمحيطات؛ وكذا هو حال عالم الفلك الذي يستكشف المجرات بكلّ براعة.

إذن، روح الإنسان ليست في الأرض ولا في السماء لأنّ الكائن المجرد غير مقيّد بحدود الزمان والمكان، لذا هناك كائنات محدودة بنطاق الزمان أو المكان، وهناك كائنات غير محدودة بذلك.

بما أنّ الأرض ذات ارتباطٍ بمسألة الزمان، لذا يمكن للسائل أن يسأل «كم سنّة عمرها؟» لكن لا يمكن السؤال مطلقاً عن عمر المسائل الرياضية، إذ ليس من المنطقي أيّ يسأل سائل «كم سنّة عمر المعادلة الرياضية التالية: $2 * 2 = 4$ ؟» أو يسأل «كم سنّة عمر القاعدة القائلة بأنّ مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين؟»، كذلك لا صواب للسؤال عن عمر القاعدة الفلسفية القائلة بوجود علّة لكلّ معلول.

كذلك يمكن للسائل أن يسأل عن وزن الأشياء، كما لو قال «كم غراماً وزن هذا الكتاب؟»، إذ توجد إجابة لهذا السؤال وما شاكلة، لكن ليس من الصواب مطلقاً السؤال عن وزن روح الإنسان أو فهمه أو إيمانه أو عدله لكون هذه الحقائق مجردة ولا تتسم بطابع مادي أو وزني كي يتم تقييم وزنها بالغرام أو غيره من المقاييس المادية؛ كما أن كل مجرد لا مكان ولا زمان له على الإطلاق؛ ناهيك عن أن الروح التي تدرك هذه المعاني والمعارف المجردة من الزمان والمكان، لا يمكن أن تخضع لقيود الزمان والمكان.

نستنتج مما ذكر بخصوص المعرفة البشرية أن وسائل الإدراك الموجودة لدى بني آدم مختلفة وإثر ذلك تتنوع حالات الفعل والانفعال الدماغية من شخص لآخر، إلا أن هذا الاختلاف الكائن في الجانب المادي لا يعدّ دليلاً يثبت لزوم وجود اختلاف على صعيد الإدراك لكون الفكر لا يقتصر على هذه الوسائل المادية فقط، ويمكن تشبيه هذا الأمر بمن يستخدم عدّة أفلام لكتابة موضوع واحد.

لو افترضنا أن كافة المعلمين والأساتذة تمكنوا من نقل ثمرة أفكارهم إلى تلامذتهم بنجاح بحيث قبل الكثير منهم في الامتحانات النهائية، فهذا الأمر يدلّ على أن هؤلاء الناجحين قد فهموا ذات الشيء الذي أدركه أساتذتهم؛ ويمكن تشبيه المسألة بقراءة كتاب، أي أن قارءه يفهم ذات ما فهمه مؤلفه ولم يفهم منه معنى آخر لا ارتباط له بما تمّ تدوينه، فلو كان الفهم غير المقصود لانتقطع الارتباط بين الفهم والتفهم.

إذا كان إدراك الحقائق لدى كل إنسان حسب خصائص فهم دماغه وخلاياه، كيف يمكنه حينئذٍ نقلها بذاتها إلى الآخرين؟! من المؤكّد أنّ الخلايا الدماغية مجرد وسيلة للفهم والتفكير وليست مدركاً حقيقياً، لأنّ الإدراك من وظائف الروح التي ليس لها لون ولا رائحة أو أية ميزة مادية أخرى، وعلى هذا الأساس فما تدركه لا يتّصف أيضاً بأية ميزة مادية ولا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي تترتب على الأمور المادية.

التعددية وليدة النزعة الشكّية والفكر السوفسطائي

المبادئ الأساسية التي تركز عليها الرؤية التعددية وليدة للنزعات الشكّية والأفكار السوفسطائية، فمن يقول: «الحقيقة هي كل أمر مطلق، بينما الإنسان كائنٌ محدودٌ، لذا لا

يمكنه إدراكها لأنّ المحدود لا قدرة لها على فهم المطلق»، هو في الواقع مبتلى بمعضلة السفسطة، لأنّ الوجود المطلق مختصّ بالذات الإلهية المقدّسة فحسب، وكافة الكائنات في عالم الوجود محدودة، ولا أحد يدّعي أنّ الإنسان قادر على إدراكها كافةً.

الإنسان على ارتباط بما يحيط به، فالخبير المختصّ بصيد الأسماك بطبيعة الحال يعرف مختلف أنواع الأسماك وأسماءها، كما أنّ المهندس المختصّ بتصميم السدود لديه علم بموادّ البناء اللازمة لإنشائها مثل نوع الإسمنت وسائر المكونات التي يجب استخدامها في تشييدها وطبيعة الأرض التي تشيّد عليها. هذا النوع من العلم ممكن للبشر لكون موضوعه عبارة عن أمرٍ محدودٍ، وروح الإنسان من منطلق تجرّدها قادرة على إدراك هذا الموضوع المحدود بكلّ جزئياته.

الجدير بالذكر هنا قد يحدث اختلاف على صعيد فهم الأمور المحدودة، وإذا كان هذا الاختلاف على نحو التناقض فهذا يدلّ على أنّ أحد النقيضين حقٌّ والآخر باطلٌ، وإن لم يكن على نحو التناقض من الممكن أن يكون كلا الطرفين حقّاً أو باطلاً أو أن يكون أحدهما حقّاً والآخر باطلاً، فعلى سبيل المثال لو أبدى عشرة أشخاص آرائهم إزاء مسألة ما من الممكن أن تكون كلّ هذه الآراء صائبةً، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ كلّ واحد منهم فهم المسألة من إحدى نواحيها؛ كذلك من الممكن أن تكون كلّ آرائهم باطلةً لكونها تتعارض مع الحقّ، إلا أنّ الرأيين المتناقضين اللذين ينفي أحدهما المسألة والآخر يثبتها، لا يوجد حدّاً وسطاً بينهما، لذا لا بدّ أن يكون أحدهما صائباً - على حقّ - والآخر باطلاً وفقاً للقاعدة القائلة باستحالة اجتماع النقيضين واستحالة رفعهما.

معرفة الإنسان الكامل بعالم الوجود

قدرة الإنسان على امتلاك معرفة عن طريق قابلياته الإدراكية وبواسطة ما أدركه أقرانه البشر، تدلّ بوضوح على أنّ معظم البشر لديهم قابليات معرفية محدودة ولا علم لهم بالكثير من الحقائق؛ فالقليل منهم لهم قدرة على الإحاطة التامة بالكثير من الأشياء بفضل قربهم إلى الله عزّ وجلّ وتلقّيهم الفيض القدسي منه أسرع من سائر البشر.

وبعبارة أخرى: بعض الكائنات خلقت قبل غيرها، أي أمّها الصادر أو الظاهر الأوّل في عالم الخلقة، فقد ذكرت نصوصنا الدينية أنّ أوّل نور خلقه الله تبارك وتعالى هو نور النبي محمد ﷺ وأهل بيته الكرام ﷺ ثمّ خلق سائر الكائنات.

الصادر الأوّل في عالم الخلقة لديه إحاطة تامّة بسائر المخلوقات، لأنّ وجود كلّ ما خلق بعده يعدّ أدنى درجةً وأضعف من وجوده.

الكائن الذي على رأس هرم خلقة الكائنات، هو الإنسان الكامل وخليفة الله ومظهر اسمه الأعظم، وله القدرة على معرفة مظاهر الأسماء الحسنی، لذا لا يمكن ادّعاء عدم وجود أناسٍ لديهم إحاطة تامّة بكافة علوم عالم الإمكان، بل من الممكن أن يوجد إنسان كامل لديه هذه الإحاطة لكنّه رغم ذلك لا يُحيط بكنهه الله تعالى وأسمائه الذاتية، بل يدرك أسمائه الحسنی على قدر قابليّاته الوجودية، وفي الحين ذاته يمتلك إحاطة تامّة وعلماً كاملاً بالكائنات التي هي أدنى درجةً وجوديةً منه، ومن ثمّ له القدرة على معرفة أحوالها.

العلاقة بين التعددية والمناهج المعتمدة لمعرفة الدين الحقّ

هناك ارتباط بين النزعة التعددية وكيفية معرفة الدين الحقّ، ولو أردنا معرفة طبيعة هذا الارتباط فلا بدّ من بيان بعض المنهجيات المعتمدة في الدراسات والبحوث التي تنطرق إلى بيان حقيقة الدين، وذلك كما يلي:

منهجية علم الاجتماع

الدين برأى البعض عبارة عن ظاهرة اجتماعية، ومن هذا المنطلق يتطرقون إلى دراسته وتحليله في رحاب علم الاجتماع، لكنّ هذا الرأي غير صائب إذ ليس من الممكن بتاتاً بيان واقع الدين على أساس منهجية اجتماعية، ناهيك عن عدم إمكانية معرفة الدين الحقّ وتمييزه عن الدين الباطل وفق هذه المنهجية.

ويمكن بيان ما ذكر بأسلوبٍ آخر: ظاهرة تعددية الأديان في حياة البشر هي حقيقة اجتماعية لا يمكن إنكارها، إلا أنّ منهجية علم الاجتماع لا قدرة لها على إثبات الدين الحقّ من بين كلّ هذه الأديان، بل ليس من شأن الباحث الذي يعتمد عليها أن يبدي رأيه بهذا

الخصوص؛ لذا حقانية الأديان لا تندرج ضمن المواضيع التي يتطرق إلى بيانها علم اجتماع الدين ولا تعتبر نتيجة لها، فالمختص في هذا العلم يعتقد بتعددية الأديان لكنه غير مخول بإبداء رأيه بالنسبة إلى الدين الحق.

منهجية تاريخية وإقليمية

بعض المفكرين المختصين بعلم الدين يتطرقون في دراساتهم وبحوثهم إلى شرح وتحليل زمان ومكان ظهور الأديان، حيث تتمحور نشاطاتهم العلمية على سبيل المثال حول الأديان التي ظهرت في قارة آسيا وسائر البقاع الشرقية من الكرة الأرضية والحبب الزمنية لظهورها، أو الأديان التي ظهرت في قارة أوروبا والبقاع الغربية من الكرة الأرضية والحبب الزمنية لظهورها؛ حيث يسلطون الضوء عليها في إطار دراسات وبحوث ذات طابع تاريخي وإقليمي ضمن ما يسمّى بعلم الدين، لكن على الرغم من فائدة هذه الجهود العلمية إلا أنّها لا ترشد الإنسان إلى الدين الحق ومن الصعب جداً الاعتماد عليها لتمييز الحق عن الباطل.

منهجية سيكولوجية

يعتقد البعض بإمكانية استكشاف حقيقة الدين على أساس الخصائص السيكولوجية - النفسية - لكل إنسان، إذ يقولون إنّ كلّ إنسان أمامه نافذة يتمكّن من خلالها الارتباط بخالقه ومناجاته، لأنّ الذات الإلهية المقدّسة لها ظهور ونفوذ في نفس كلّ عابِدٍ متهجِدٍ.

هذه المنهجية صحيحة بشكل عامّ وليس في كلّ تفاصيلها، وحسب تعبير البعض فهي صحيحة في الجملة وليس بالجملة، لذا لا يمكن الاعتماد عليها لامتلاك معرفة تامّة بالدين، لكن غاية ما في الأمر أنّها تعدّ عاملاً مساعداً في معرفة الدين.

نستنتج ممّا ذكر أنّ المنهجيات الثلاثة المذكورة أعلاه لا تعتبر وسيلة ناجعة لمعرفة حقيقة الدين، وقول من قال إنّ كلّ مجتمع له دينه الخاصّ بداعي أسباب وعوامل اقتصادية اضطرت أعضاءه لأن يعتقدوه وذات هذه العوامل تضطّرهم أحياناً لاختيار أحد المذاهب التي تنضوي تحت مظلّته؛ هو في الواقع مجرد تبرير لنظرية التعددية الدينية.

لا شك في أنّ مختلف الأحداث التاريخية والاقتصادية والاجتماعية لها دور في إقبال الناس على دين معين أو رفضه، إلا أنّ التأريخ يشهد على أنّ الدين ذو منشأ متعالٍ، فحينما ظهر الإسلام على سبيل المثال ببعثة خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ الذي دعا الناس إلى كلمة التوحيد: «... قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»^١، عارضه الفقراء والأغنياء، واليوم أيضاً إذا دُعي الناس إلى قول لا إله إلا الله في الهند مثلاً سوف يواجه الداعي معارضةً من قبل الكثير من الناس فقرائهم وأغنيائهم على حدّ سواء لأنهم يرفضون التوحيد من الأساس وفكرهم متقوم على أسس دينية غير توحيدية، لذا يتهرّبون منه، في حين أنّ الذين أدركوا فضيلة هذه العقيدة الحقّة، يتمسّكون بها بكلّ ما أوتوا من قوّة وينأون بأنفسهم عن الشرك.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ البلدان التي تقطنها قوميات متنوّعة، تعاني بطبيعة الحال من تعددية حقيقية، لذا تطرح فيها مسائل حقوق الإنسان أكثر من أيّ بلدٍ آخر، إذ ليس من الممكن إرضاء عدّة شعوبٍ بقانون قومٍ أو بلدٍ واحدٍ، بل لا بدّ من تشريع قانون شامل بمحورية حقوق الإنسان بغية إرضائهم.

البرهان العقلي هو السبيل الصائب لمعرفة الدين الحقّ

دراسة الدين اعتماداً على مبادئ علوم الاجتماع والإحصاء والتأريخ والجغرافيا ليس من شأنها بيان ما إن كان أحد الأديان على حقّ أو باطل، بل البرهان العقلي هو السبيل الصائب على صعيد معرفة الدين الحقّ لكون الدين عبارة عن حقيقة فطرية وعقلية بحتة؛ في حين أنّ المبادئ العلمية الأخرى مثل التأريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة لها القابلية على بيان أسباب قبول أحد المجتمعات ديناً ما أو رفضه، كما لها تأثير على التدين الشخصي، أي أنّ الإنسان قد يتأثر بها لاعتناق دين معين أو رفضه، لكنّها غير ناجعة مطلقاً للتمييز بين الدين الحقّ والباطل.

نوضّح ما ذكر بأسلوب آخر: السبيل الصائب لمعرفة الدين الحقّ هو أن يعتمد الباحث على المنهج العقلي والمبادئ العامة لعلمي الفلسفة والكلام كي يتمكّن من معرفة واقع العالم

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٠٢.

والإنسان، ولا بدّ له من تحليل الموضوع وفق أسس ماورائية لأجل أن يتسنّى له وضع برنامج تربوي يلبي متطلبات المجتمعات البشرية. كذلك ينبغي له دراسة وتحليل مسألة تجرّد الروح وخلودها كي يدرك أنّ هدف الدين هو تغذية روح الإنسان الملكوّية وتمكينه من الارتباط بالفيض الإلهي الذي لا حدّ له ولا نهاية، ولكي يعلم أنّ الدنيا التي يرغب فيها البشر محدودة بالنسبة إلى الآخرة ويدرك أنّ الأحكام الشرعية التي تلبّي متطلباتهم الدنيوية محدودة أيضاً، لذا يجب أن لا يغفل عن تلك الحقائق التي تلبّي متطلبات الإنسان اللامحدودة والمرتبطة بروحه الملكوّية وحياته الأخروية.

إذا استطاع الإنسان فهم الدين عن طريق البرهان العقلي البحت سيصبح قادراً على التمييز بين الدين الحقّ والباطل، ثمّ لا يدّعي أنّ جميع الأديان حقّ أو أنّ كلّ واحدٍ منها حقّ بنحو ما أو أنّ كافّة الناس أدركوا الحقّ المطلق أو أنّ لا أحد منهم أدركه أو أنّ كلّ واحد منهم أدرك جانباً منه.

عجز التجربة عن إثبات الدين الحقّ

لو سألت سائل: هل يمكن الاعتماد على التجربة لإثبات حقّانية الدين أو بطلانه؟

نجيب عن سؤاله كما يلي:

أولاً: الكثير من القضايا الدينية تتجاوز نطاق الحسّ والتجربة بحيث لا يمكن إدراكها اعتماداً على الحواسّ والتجارب، مثل التوحيد والمعاد في يوم القيامة، إذ لا يمكن إثبات أو تنفيذ هذه المعارف العقلية المتعالية إلا عن طريق براهين غير حسّية وغير تجريبية.

ثانياً: إذا أردنا الحكم على حقّانية أو بطلان أحد الأديان اعتماداً على أدلّة حسّية وتجريبية، لا بدّ لنا من إخضاع كافّة الأديان إلى الاختبار التجريبي كي نتمكّن من تشخيص ما فيها من حقّ وباطل، لكن بما أنّ الأديان والمذاهب كثيرة جداً فالباحث قبل أن يستكشفها جميعاً ويخضع جميع تعاليمها ومعتقداتها للتجربة سوف تنتهي حياته ويبقى بحثه ناقصاً، لذا لو اتّبع البشر هذا الأسلوب في تشخيص الدين الحقّ سوف يتلون بنزعة شكّية إزاء الأديان قاطبة، إذ لا يمكنهم اتّخاذ القرار النهائي بخصوص الحقّ والباطل من الأديان؛ ومن المؤكّد أنّ

الشكّية بحدّ ذاتها باطلّة لأنّ العقل أثبت بالبرهان القاطع قدرة الإنسان على امتلاك معرفة حقيقية لا يكتنفها أدنى شكّ، كذلك الأدلّة النقلية دعتة إلى الإيمان الراسخ والعقيدة القويمة التي لا تردّد فيها.

إذن، البرهنة العقلية أو تحليل الأدلّة النقلية القطعية هما السبيل الأمثل للنجاة من فخّ النزعة الشكّية، وليس الحسّ والتجربة.

وفي هذا السياق أكّد أمير المؤمنين عليه السلام على وجود الكثير من المعتقدات الدينية الرسمية في منطقة الحجاز وخارجها حينما بعث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله برسالة السماء واعتنق أصحاب هذه المعتقدات دينه العالمي، حيث قال: «... بين مشبه لله بخلقه أو ملحد في اسمه أو مشير إلى غيره»^١. القرآن الكريم نزل في هكذا أجواء دينية فهدى الناس كافةً لأنّ رسالة السماء لم توجه إلى قوم دون غيرهم، وهذا ما أكّد عليه خام الأنبياء صلى الله عليه وآله بنفسه، حيث وصف رسالته بأنّها عالمية يجب على جميع الناس أن يؤمنوا بها.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ النبي الذي يبعث في تلك الأجواء الدينية التي أشار إليها أمير المؤمنين عليه السلام، يجب أن يخاطب الناس قائلاً: ما جئتكم به حقّ، وكلّ ما يقوله المشبهة والملحدون والمشركون باطلّ؛ وهذا الأمر حتمي ما لم يبادر النبي إلى تنفيذ معتقدات أتباع سائر الأديان وإثبات صواب معتقداته وحقانيّة دينه على نحو الحصر، إذ لا يوجد مسوغ يضطرّ الناس لأن يتخلّوا عن دين آبائهم وأجدادهم ويعتنقوا الدين الذي جاءهم به. هذا الأمر ليس هيئناً بكلّ تأكيد، فإذا جاء إنسانٌ بمذهبٍ فكري جديد في أجواء اجتماعية معينة، كما لو طرح أفكاره في مجتمع تحكمه أربعة تيارات فكرية على سبيل المثال وذكر دليلاً على صواب مذهبه الفكري ودليلاً آخر على بطلان سائر المذاهب الفكرية، ليعلم أنّه سيواجه - على أقلّ تقدير - ثمانية أدلّة من قبل أتباع هذه المذاهب الفكرية، لأنّ كلّ جماعةٍ منهم مستعدّون لإقامة أدلّة على صواب مذهبهم وسقم مذهب غيرهم؛ لذا ينبغي له أن يناظرهم جميعاً ويواجههم فكرياً، ولو بلغ عددها ٧٢ مذهباً يجب عليه أن يقيم ١٤٤ دليلاً لأجل أن

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، الفقرة ٤٢.

يبث حَقَّانية مذهبه رقم ٧٣ باعتباره المذهب المنجي للبشرية.

إذن، يجب على من يأتي بفكرٍ جديدٍ للبشرية أن يقيم دليلاً على حَقَّانية فكره، و ٧٢ دليلاً على بطلان سائر المذاهب الفكرية، إذ بما أن الحقَّ الخالص لا وجود له إلا في مذهبٍ واحدٍ وسائر المذاهب لا نصيب لها منه، لذا يجب على أتباع هذا المذهب - الفرقة الناجية - تنفيذ أفكار كلِّ مذهبٍ آخر بأدلةٍ قطعية؛ ومن المؤكَّد هنا استحالة إثبات فكر وتفنيد فكر آخر عن طريق الحسِّ والتجربة، بل العقل هو السبيل الناجع لكونه على ارتباط بالقضايا الكلية والحقيقية وله القدرة على تحليلها فكرياً، ومن ثمَّ يستطيع أن يحكم بصواب كلِّ أو بعض معتقدات أحد المذاهب وبطلان معتقدات سائر المذاهب عبر البرهنة والاستدلال. كما أن النقل القطعي من منطلق ارتباطه بالمعصوم الذي هو على ارتباط بعالم الغيب وبداعي أن علمه شامل يعمِّ علوم كافة المذاهب الأخرى، يمكن الاعتماد عليه لإثبات صواب كلِّ أو بعض المعتقدات في مختلف المذاهب.

الجدير بالذكر هنا أن اليقين المتحصَّل من البرهان العقلي والدليل القطعي نادرٌ جداً، فقلِّماً يتمكَّن الناس من تحقيق يقينٍ منطقي وفلسفي على أساس برهان عقلي؛ كذلك اليقين المتحصَّل عن طريق النصِّ نادرٌ أيضاً، أي من النادر أن نجد خبراً متواتراً أو خبر واحد محفوفاً بقرائن قطعية تجعله نصّاً يفيد اليقين.

اليقين لا يتحصَّل إلا لدى القلَّة من البشر خلافاً للحسِّ والتجربة والوهم والخيال والظنِّ والقياس الفقهي، فهذه الأمور وافرةٌ بين البشر.

السبيل الأمثل لمعرفة الحقِّ

لا قدرة لأحدٍ على إدراك الحقِّ المطلق، أي ليس باستطاعة شخص أو جماعة فهم كافة حقائق عالم الوجود لكون وجودهم محدوداً، والكائن المحدود بطبيعة الحال عاجز عن إدراك كنهه اللامحدود والإحاطة به بشكل تامٍّ، لذا ليس بمقدور أحد أن يدرك حقائ العالم قاطبةً لوحده أو يعرف الذات الإلهية المقدَّسة على حقيقتها؛ كذلك لا صواب لرأي من يدَّعي أن كلَّ إنسان قادر على إدراك جانب من الحقِّ حسب قابلياته الشخصية ثمَّ زعم أن جميع الإدراكات

بتنوعها تعتبر حقاً وصدقاً لا باطل فيها، إذ لا يوجد تلازم بين القضية الأولى (إدراك جانب من الحق وفق القابليات الشخصية) والقضية الثانية (كل إدراك حق)، فمن المحتمل أن لا يتمكن أي إنسان كان من إدراك كنه الحقيقة المطلقة، كذلك من الممكن أن لا يدركها جماعة من الناس؛ لذا لا صواب لاستنتاج أن كل ما أدركه الآخرون حق، فلربما كلهم على خطأ لكونهم أدركوا شيئاً آخر غير الدين الحق، ومن هذا المنطلق لا يمت إدراكهم إلى الدين بأدنى صلة.

على سبيل المثال لو أبدى شخصان رأيهما بالنسبة إلى حقيقة البحار والمحيطات، فهل يمكن حينئذ ادعاء أنها أدركا حقائقها بالتمام والكمال دون أدنى نقص وخلل؟ ولو افترضنا أن إنساناً غار في أعماق البحار والمحيطات وإنساناً آخر جاب البوادي والقفار الجداء المحرقة من شدة الحر وتاه في مساحاتها الشاسعة، من الواضح أن علم الأول بحقيقة البحار والمحيطات مقتصر على ما استطاع استكشافه منها فقط ومن ثم لا يمكنه أن يبدي رأيه إزاءها أكثر من ذلك، في حين أن الثاني غير مخوّل بإبداء رأيه بخصوصها على الإطلاق بادعاء أنه على علم بجانب من الحقيقة لكونه لم يستكشفها، بل خصص وقته لاستكشاف البوادي والقفار فحسب.

وكذا هو الحال بالنسبة إلى معرفة حقيقة الدين، فمن لا يعرفه على حقيقته ولم يغر في أعماق بحر علوم القرآن والحديث لا يمكنه بتاتاً أن يقول لمن وفقه الله لذلك: «أنا أيضاً لدي معرفة بحقيقة الدين»، لأنه لم يلج في مضمار العلوم والمعارف الدينية الأصيلة ولا خبرة له في استكشاف جزئيات الدين؛ لذا لا يحق له ادعاء أنه فهمه حسب قابلياته الشخصية، في حين أن المسلمين والذين ولجوا في أعماق بحر القرآن والحديث واستقصوا الحقائق الدينية وأدركوا تعاليم رسالة السماء، يمكن أن يدعي كل واحد منهم أنه أدرك جانباً من حقيقة الدين حسب قابلياته، إذ من المؤكد أن المعرفة الدينية ذات درجات متباينة لكونها مرتبطة بمقدار بحث كل إنسان عن الحقيقة واستقصائه لما يرتبط بها.

الله تبارك وتعالى اعتبر الحق أمراً مشتركاً بين جميع المعتقدين بالأصول العامة للدين وجميع المؤمنين والملتزمين بهذه الأصول حتى إن اختلفت شرائعهم السماوية، لأن الوجه

المشترك بينهم هو الإيمان به عزّ وجلّ؛ إلا أنّ الملحدين وصفهم في كتابه العزيز بالضالّين، حيث قال: ﴿فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (يونس، ٣٢). فحوى هذه الآية المباركة هي أنّ كلّ ما سوى عقيدة التوحيد باطل. كذلك خاطبهم قائلاً: ﴿فَأَيُّنَ تَدْهَبُونَ﴾ (التكوير، ٢٦)، أي ليس أمامكم سبيل غير صراط الدين المستقيم.

بناءً على ذلك هناك أناس يوفّقون للسير في سبيل الدين الحقّ ويؤمنون بتعاليمه ويعملون بها، لكن غاية ما في الأمر أنّ بعضهم يتحرّكون في هذا المضمار بسرعة وبعضهم ببطء؛ وكلّ من سواهم تائه ضالّ في مسالك الباطل، ومن هذا المنطلق في بادئ الأمر دعا الله تبارك شأنه الكافرين والملحدين في كتابه الكريم إلى الإذعان للحقّ، ثمّ إن لم يذعنوا فليعلموا أنّهم - حسب التعبير القرآني - في خوضهم يلعبون: ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام، ٩١)، أي قل لهم إنّ الله تبارك وتعالى هو المدبّر لشؤون عالم الإمكان من أوّله إلى آخره، ثمّ دع أهل الباطل يخوضون (يلعبون) في مضمار الباطل.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأحاديث المباركة أكّدت على تعدّد الطرق إلى الحقّ، فقد روي: «الطرق إلى الحقّ بعدد أنفاس الخلائق»^١. فسّر البعض هذا الحديث كما يلي: كلّ من أدرك شيئاً على أساس تجربته الشخصية، فقد أدرك الحقّ.

هذا الكلام يعني أنّ التعددية الدينية حقّ، لكنّ هؤلاء غفلوا عن المدلول الحقيقي للحديث، فمضمونه في الواقع يتمحور حول المسائل المرتبطة بباطن الدين وليست المرتبطة بأشياء خارجة عن نطاقه.

بيان ذلك أنّ الله عزّ وجلّ ذكر في كتابه الكريم تعاليمَ ضمن سياقين هما كالتالي: السياق الأوّل: تعاليم ترتبط بالنطاق الداخلي للمفهوم العامّ للدين، وفحواها أنّ كلّ دين ساوي له نصيبٌ من الحقّ يتناسب معه بشكل عامّ.

السياق الثاني: تعاليم ترتبط بقضايا خارجة عن نطاق المفهوم العامّ للدين (أي مرتبطة بمفهومه الخاصّ)، وفحواها أنّ الإسلام فقط دين الحقّ وكلّ ما سواه باطل لا صلة له بالحقّ. ثمرة هذا الكلام هي أنّ وجود الله تعالى ووحدانيته حقّ، بينما الشرك والإلحاد باطل.

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٤، ص ١٣٧.

الشاعر جلال الدين الرومي والتعددية الدينية

يعتقد البعض أنّ الشاعر المعروف جلال الدين الرومي (مولانا) هو أوّل من وضع حجر الأساس لنظرية التعددية الدينية بأسلوبٍ صائبٍ ضمن قصّة ذكرها في ديوانه «مثنوي»، وهي كالتالي: غرفة مظلمة كان فيها فيلٌ وأربعة أشخاصٍ، وبما أنّهم لم يستطيعوا رؤيته بأعينهم بسبب الظلام الدامس، راحوا يتحسّون أعضاء بدنه كي يعرفوا ما هو، وإثر ذلك أبدى كلّ واحد منهم برأيه فتعدّدت آراؤهم، حيث لمس الأوّل رجله وقال: «هذا عمودٌ»، والثاني لمس أذنه فقال: «هذه مروحة يدوية»، بينم الثالث مرّ يده على ظهره وقال: «هذا سرير»! رابعهم كان عارفاً يرى الفيل ببصيرةٍ قلبيةٍ خاطبهم قائلاً:

«هذا ليس عموداً وليس مروحةً يدويةً وليس سريراً، ولا أيّ شيء من هذا القبيل؛ وإنّما فيلٌ

لمس كلّ واحد من منكم أحد أعضاء بدنه فأبدى برأيه حسب ما تحسّسه من هذا اللمس

المحدود، لذا كلّكم قلتم الحقّ لكن بما أنّكم لم تشاهدوا البدن بأكمله فقد اختلفت آراؤكم»^١.

ثمّ على أساس هذه القصّة استنتجوا ما يلي: الاختلاف الموجود في معتقدات الناس الدينية هو الذي جعل منهم المسلم والمسيحي واليهودي وغير ذلك، فهو على غرار الاختلاف الذي حدث في تشخيص حقيقة الفيل في الظلام، وهذا يعني أنّ التعددية الدينية فكرٌ صائبٌ، حيث تختلف آراء الناس إزاء حقيقة واحدة، لذا كلّ رأيٍ منها يحكي عن جانبٍ من الحقّ.

استدلّ هؤلاء بهذه القصّة على إمكانية تعدّد الأديان باعتبار أنّها قاطبةٌ على حقّ، إلا أنّ استدلالهم باطلٌ، فجلال الدين الرومي لم يعتبر كلّ الآراء التي ذكرت بخصوص الفيل في الظلام صحيحةً كي يدّعي أنّها صائبةٌ وحقّ، بل اعتبرها خاطئةً، وقصده كالتالي: بما أنّ ثلاثة من الذين كانوا في الغرفة المظلمة لم يسلكوا السبيل الصائب للمعرفة - سبيل العرفاء - لذلك ما عرفوا الفيل على حقيقته، ممّا يعني أنّ لا أحد منهم على حقّ باستثناء رابعهم - العارف - فهو على حقّ لكونه أدرك أنّ الكائن الموجود في الظلام فيلٌ.

إذن، جلال الدين الرومي أيّد رأي العارف فقط وفنّد آراء الآخرين لكونها خاطئةً برأيه،

١. جلال الدين الرومي، المثنوي/المعنوي، الدفتر الثالث.

وقد أراد إخبارنا بأن هؤلاء الثلاثة رغم خطئهم لكنهم معذرون بسبب ظلام الغرفة التي كانوا فيها؛ لكن مع ذلك يجب عليهم السعي لإنارتها كي يتسنى لهم إدراك الحقيقة على واقعها، لأن من يقصد مكاناً مظلماً ولا يأخذ معه سراجاً يستنير به أو لم يصدّق كلام أصحاب البصيرة والقول السيد، فهو غير معذور.

بناءً على ذلك ينبغي للإنسان أن يسعى للاستفاضة من المعرفة الحقّة اعتماداً على البراهين القطعية المستوحاة من العقل والنقل - القرآن والحديث - ويحصّن نفسه بنورها كي يستطيع معرفة واقع عالم الوجود والفكر السيد والأيدولوجيا الصائبة، وعندئذ سيدرك أن الحقيقة واحدة ويوقن بوجود صراطٍ مستقيم يقوده إلى معرفتها ويضمن له السعادة المنشودة.

التعددية الدينية من زاوية قرآنية

ربّما يمكن الاستناد إلى بعض الآيات المباركة لادّعاء وجود تعددية دينية، إلا أن القرآن الكريم لا يؤيد هذه النظرية على الإطلاق.

فيما يلي نسلط الضوء على سورة «الكافرون» كمثالٍ بخصوص هذا الموضوع:
قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (سورة الكافرون). المقصود في هذه السورة هو أن الإسلام دين محترم وذو شأن عظيم عند المسلمين، كذلك سائر الأديان محترمة وذات شأن عظيم عند أتباعها، وكلّ إنسان بإمكانه اختيار الدين والفكر الذي يعجبه؛ لذا كلّ دين وفكرٍ يعدّ حقّاً بالنسبة إلى أتباعه، فهو حقٌّ بحدّ ذاته عند من يتبناه.

الواقع أن الهدف الأساسي المقصود من هذه الآيات هو رفض التعددية الدينية وليس إثباتها، فالله تبارك شأنه لم يقل في هذه السورة على لسان نبيه الكريم ﷺ: «دينكم حقٌّ وديني أيضاً حقٌّ» كي يدعى صواب تعددية الأديان برؤية قرآنية، بل مغزى كلامه تعالى هو تفنيدها، ناهيك عن أن سبب نزول هذه السورة هو اقتراح مشركي مكّة، حيث طلبوا من رسول الله ﷺ أن يعبد المسلمون أوثانهم سنّة ثمّ يعبدون ربّ المسلمين في السنة التالية، وفي السنة الثالثة يعبد المسلمون أوثانهم مرّةً أخرى وفي السنة الرابعة يعبدون إله المسلمين؛ فقد

تكررت العبارات الخاصة بالعبودية أربع مرّات في هذه السورة المباركة وهي كالتالي: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾. هذا التكرار ناظر إلى السنوات الأربعة التي اقترحوها، وفحوى اقتراحهم في الحقيقة تعددية دينية.

الله تبارك وتعالى أكد لنبيه الكريم ﷺ في القرآن الكريم على أنّ الحقّ إذا خالطه الباطل سوف يفقد حقانيته، لذا يجب أن يكون خالصاً لا تشوبه شائبة باطلٍ على الإطلاق؛ ولو امتزجا مع بعضهما عندئذٍ يصبح الحقّ باطلاً ولا يصبح الباطل حقاً.

امتزاج الحقّ بالباطل يمكن تشبيهه بامتزاج الماء الآسن بالماء العذب الزلال، حيث يصبح الماء الزلال آسناً بعد الامتزاج ولا يمكن أن يصبح الماء الآسن زلالاً بهذا الامتزاج على الإطلاق؛ كذلك يمكن تشبيهه بامتزاج المجهول بالمعلوم، حيث يؤثر المجهول على المعلوم فيصيره مجهولاً والعكس غير صحيح، أي أنّ المعلوم لو خالط المجهول فهو لا يصيرُهُ معلوماً.

فحوى خطاب الله تبارك وتعالى لنبيه الكريم ﷺ في سورة «الكافرون» ما يلي: يا أيها النبي، قل للكافرين إنّ الحقّ لا يتناغم مع الباطل بتاتاً، لذا لا تتصوّروا أنّ دينكم وديني كلاهما حقّ، ثمّ تدعون أنّكم مخيرون في انتخاب أيهما شئتم. لقد اقترحت عليّ قبول التعددية الدينية لكنني أرفضها، فأنا لا أقبل دينكم -- دين الباطل -- وأنتم أيضاً لا تقبلون ديني - دين الحقّ - إثر عنادكم، لذلك ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ سورة «الكافرون» لا تؤيّد نظرية التعددية الدينية على الإطلاق.

* تفنيد دلالة الآية ٦٢ من سورة البقرة على التعددية الدينية:

بعض المعتقدين بنظرية التعددية الدينية تمسكوا بالآية ٦٢ من سورة البقرة ليدّعوا ما يلي: القرآن الكريم اعتبر اليهودية والمسيحية والصابئية أديان حقّ، وأكد على أنّ اتباعها يضمن للإنسان النجاة في الآخرة ونيل خير ثوابها، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُحْزَنُونَ﴾ (البقرة، ٦٢). إذن، معيار النجاة استناداً إلى مضمون هذه الآية هو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح مهما كان دين الإنسان، لذا الناس أحرار في اختيار دينهم، لأن كل دين ضمن لهم معرفة الحقيقة والسعادة والنجاة في الحياة الآخرة.

بناءً على ذلك ادعى هؤلاء أن أهم شيء في حياة الإنسان هو توفير أسس النجاة والسعادة الأخروية على ضوء الإيمان بالله والحياة الآخرة والعمل الصالح، ثم استنتجوا أن هذا هو المقصود من التعددية الدينية، فالإنسان مخول باختيار الدين الذي يعجبه لأن كل دين سوف ينجيه في الحياة الآخرة ويمنحه السعادة المنشودة.

تجدد الإشارة هنا إلى وجود آية أخرى مشابهة لمضمون هذه الآية باختلافٍ طفيف، وهي الآية ٦٩ من سورة المائدة^١.

استنتاج هؤلاء من الآية المذكورة خاطئ لكونها في مقام بيان قاعدة كلية فحواها أن نجاة الإنسان في يوم القيامة مرهونة بإيمانه بأصول دين خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ والعمل بأحكامه، وهذا الدين هو الإسلام طبعاً، لذا يمكن تفسيرها كما يلي: كل واحد من المؤمنين واليهود والنصارى والصابئة، ثوابه محفوظٌ عند الله تبارك وتعالى ومصونٌ من الخوف والحزن في يوم القيامة إذا كان معتقداً بالله واليوم الآخر.

الاعتقاد بأصول دين خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ هي التي تنجي الإنسان، ولا ينجيه الاعتقاد بدين آخر، وذلك لما يلي:

أولاً: الله عز وجل ذم أهل الكتاب وأمر المسلمين بقتالهم حتى يذعنوا لدين الحق الذي هو الإسلام المحمدي، أو يدفعوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، فقد قال في كتابه الكريم: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة، ٢٩).

ثانياً: قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران، ٨٥). مضمون هذه

١. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُحْزَنُونَ﴾. (المائدة، ٦٩).

الآية هو أنّ المسلم فقط سينعم بالنجاة في يوم القيامة، أي الذي يعتقد بأصول الدين الثلاثة ويعمل صالحاً.

الحقيقة أنّ الآية ٦٢ من سورة البقرة تفنّد ادّعاء أنّ التدين وحده كافٍ لنجاة الإنسان في يوم القيامة، أي اعتقاد الإنسان - بسداجة - أنّه على حقّ؛ فقد أشار تعالى إلى هذا التصوّر الباطل في الآيتين التاليتين: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا* وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء، ١٢٣ - ١٢٤).

لو ادّعي أنّ الآية أكّدت فقط على الإيمان بالله تعالى ويوم القيامة والعمل الصالح ولم تتطرّق إلى مسألة النبوة، نردّ على هذا الادّعاء قائلين: عبارة ﴿وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ تدلّ على أنّ الله تعالى يريد تنبيهنا على شيئين هما كالتالي:

١. الاعتقاد بالوحي (النبوة)

٢. وجوب العمل بما جاء به نبي العصر (حجّة الله في الأرض)

مصطلح العمل الصالح حسب المفهوم القرآني يشير إلى العمل الذي ينسجم مع تعاليم الوحي وما جاء به نبي العصر الذي هو حجّة الله في الأرض، لذا لا يصدق على الإنسان أنّه استجاب لوحي السماء و﴿عَمِلَ صَالِحًا﴾ إلا إذا آمن بنبي عصره.

إذن، الآية المذكورة تشير إلى الاعتقاد بالتوحيد والمعاد بشكلٍ صريح، وتشير إلى الاعتقاد بالنبوة بشكلٍ ضمني في رحاب مفهوم العمل الصالح؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إليها لادّعاء صواب نظرية التعددية الدينية، أي أنّ رأي الذين استدّلوا بها لإثبات هذه النظرية وادّعاء أنّ كلّ إنسان حرّ في اختيار الدين الذي يشاءه، باطلٌ جملةً وتفصيلاً؛ بل تدلّ على أنّ السبيل الوحيد لنجاة البشر في الحياة الآخرة هو اعتقادهم بأصول الإسلام والعمل بأحكامه.

* ثلاثة تفاسير للآية ٦٢ من سورة البقرة:

فيما يلي نذكر ثلاثة آراء تفسيرية للآية ٦٢ من سورة البقرة وما فيها من احتمالات على

صعيد بيان مدلولها:

الاحتمال الأول:

احتمل بعض المفسرين أن الآية تدلّ على ما يلي: المؤمنون واليهود والنصارى والصابؤون نصيبهم النجاة في الحياة الآخرة شريطة أن تتوفر في دينهم العناصر الثلاثة المذكورة في هذه الآية، والمسلمون هم من تتوفر في دينهم هذه العناصر في العصر الحاضر، ممّا يعني أن كلّ إنسانٍ في أيّ عصرٍ كان إذا اتّبع دين ذلك العصر وحجّة الله فيه وعمل بتعاليم شريعة هذا الدين فهو من الناجين، وثمرة ذلك هي أنّ النجاة كانت من نصيب اليهود عندما اتّبعوا النبي موسى ﷺ إلى أن نزل القرآن الكريم، وكانت من نصيب النصارى عندما اتّبعوا النبي عيسى ﷺ إلى أن نزل القرآن الكريم، وكانت من نصيب الصابئة عندما اتّبعوا النبي يحيى ﷺ.

هذا الكلام صحيح، إذ من المؤكّد أنّ كلّ إنسان يعمل بتعاليم دين عصره ويتّبع حجّة الله في زمانه ستكون النجاة نصيبه، لكنّ الآية ليست في مقام بيان هذا الموضوع، فالقرآن الكريم لا يهدف إلى بيان تكليف الأسلاف، بل بما أنّه كتاب هدى للعالمين فهو يتطرق إلى بيان تكليف أهل زمانه والأزمنة المستقبلية، ومن هذا المنطلق عيّن العامل الأساسي لنجاة البشر وذكر من يستحقّ النجاة في عالم الآخرة.

تركيب عبارة ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ في الآية المذكورة إنشائي وليس إخبارياً، وبهذا المعنى فالآية توجّه دعوة عامّة لمن هم مسلمون في الظاهر والنصارى واليهود والصابئة كي يعتنقوا الإسلام الحقيقي.

الاحتمال الثاني:

احتمل بعض المفسرين أن المراد من الآية هو بيان المصداق الحقيقي لليهودي الذي يتّبع النبي موسى ﷺ والمسيحي الذي يتّبع النبي عيسى ﷺ والصابئي الذي يتّبع النبي يحيى ﷺ، إذ بما أنّ الكتب المقدّسة لهذه الأديان بشرت ببعثة نبي الرحمة محمد بن عبد الله ﷺ بصفته خاتم الأنبياء والمرسلين، لذا من كان بحقّ متّبعاً للأنبياء الثلاثة المشار إليهم لا بدّ وأن يؤمن بنبوّة خاتم الأنبياء ﷺ ويعتق الإسلام ديناً.

هذا الكلام صحيح أيضاً لكنّه لا يتناغم مع المعنى المقصود في الآية المباركة، إذ لو فسّرناها بما ذكر - بيان المصداق الحقيقي لأتباع الأديان السابقة - يجب حينئذٍ الإذعان لما يلي:

١. تقدير عبارة ﴿مِنْهُمْ﴾ في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ وفي قوله تعالى ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾، فنقول: ﴿فَاتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ...﴾ و ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ من المؤكّد أنّ التقدير خلاف الظاهر.

٢. الآية المباركة حسب ما ذكر في الاحتمال التفسيري الأوّل في مقام دعوة أتباع سائر الأديان إلى اعتناق الإسلام كي يسلكوا سبيل الإيمان ويصبحوا كسائر المؤمنين في عصر نزول القرآن والفترة اللاحقة له.

الاحتمال الثالث:

احتمل بعض المقسّرين أنّ الآية المباركة تتحدّث عن الجهلة والقاصرين من اليهود والنصارى والصابئين، أي أنّ جهلهم هو السبب في عدم اعتناق الإسلام، فهم بهذا المعنى قاصرون وليس مقصّرين، لكنّهم مع ذلك متمسّكون بالمبادئ الأخلاقية في حياتهم؛ لذا هؤلاء مصيرهم النجاة في عالم الآخرة وسوف يثيبهم الله عزّ وجلّ.

هذا الاحتمال ليس صحيحاً، لأنّ الجاهل القاصر معذورٌ وليس مأجوراً، أي من الممكن أن لا يُعذّب في عالم الآخرة لكنّه لا ينال ثواباً، لأنّ المعذورية لا تستلزم الأجر والثواب.

* حقّانية الأديان والشرائع السالفة:

روح الأديان السماوية حسب التعبير القرآني واحدة، لذا الدين واحد لا ثاني له، ومن الأوّل أن لا جمع له.

كلّ دين يعدّ حقّاً في عصره، أي أنّ الأديان التي جاء بها شيخ المرسلين نوح و خليل الله إبراهيم وكليم الله موسى وروح الله عيسى (عليهم الصلاة والسلام أجمعين) كانت حقّاً في عصرها وليست باطلّة، إذ لولا دين النبي السابق لما كان لدين النبي الثاني أيّ تأثير على الناس، ولولا دين النبيين الأوّل والثاني لما كان لدين النبي الثالث أيّ تأثير على الناس أيضاً؛ وعلى هذا الأساس كلّ دين يعدّ حقّاً في عصره وشريعة كلّ نبي في عصره حقّ.

إضافةً إلى ما ذكر فالمبادئ العامّة للأديان السماوية - أي التوحيد والنبوّة العامّة والمعاد - لم تتغيّر على الإطلاق، إذ قال تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (آل عمران، ٣). خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ مصدّق للحقّ الذي جاء به النبي الذي سبقه، ومسألة

التصديق بالحق السابق لا تختص به، بل الأنبياء الذين سبقوه صدقوا بعضهم، فالنبي عيسى ﷺ صدق كل ما جاء به النبي موسى ﷺ، وموسى بدوره صدق كل ما جاء به النبي إبراهيم ﷺ؛ فضلاً عن ذلك فقد بشر كل نبي بمن سيحمل رسالة السماء بعده، وحسب هذه القاعدة الربانية بشر المسيح عيسى ﷺ ببعثة الحبيب محمد ﷺ من بعده.

إذن، لو لم تكن الأديان السماوية حقاً، لما صدق النبي اللاحق من سبقه بالنبوة، ولما بشر النبي السابق لمن سيليه في النبوة، ونتيجة ذلك هي أن كل دين سماوي في عصره حق.

الجدير بالذكر هنا أن المبادئ الجزئية في الأديان - الشريعة والمنهاج - تختلف مع بعضها، كالصيام على سبيل المثال، فبعض الأديان شرعته في أقل من شهر بينما الإسلام شرعه لمدة شهر كامل؛ ومثل الصلاة، حيث يتوجه المسلمون في صلواتهم الواجبة نحو الكعبة المشرفة بينما أتباع بعض الأديان يتوجهون نحو قبلة أخرى رغم أن الله تبارك وتعالى غير محدود بجهة معينة، فهو رب المشارق والمغرب وأينما نولي وجوهنا فنم وجهه الكريم: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة، ١١٥).

إذن، بما أن الله تبارك وتعالى غير محدود بجهة معينة، لذا بإمكان المسلم أن يتوجه نحو أية جهة يشاء وبأي شكل كان في الصلوة المستحبة وليست الواجبة، كذلك بإمكانه أن يؤدبها عن طريق الإيماء برأسه ووجهه، فالرب الموجود في جهة الكعبة موجود أيضاً في الجهة الأخرى، وموجود في السماوات والأرض: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (الزخرف، ٨٤).

نستنتج من جملة ما ذكر أن المبادئ العامة للدين، أي الأصول العقائدية والفقهية والحقوقية والأخلاقية ليست عرضة للتغيير مطلقاً، لذلك لم تتغير على مر العصور، فقد بعث الأنبياء كافة لترسيخ مبادئ التوحيد والنبوة والمعاد وبيان حقائقها لبني آدم، كما وضحوا لهم المبادئ الأخلاقية والاجتماعية الأساسية مثل قبح الظلم ووجوب مقارعته، إذ لم يدع أحدهم بتاتاً أن الظلم حسن ومقارعته قبح؛ إلا أن شرائعهم فيها اختلاف.

التعددية في باطن الدين (تعددية مذهبية)

التعددية تطرح أحياناً بخصوص حقيقة الدين ثم على أساسها تعمم على الأديان كافة، وأحياناً تطرح بخصوص أحد مصاديق الأديان، وفي هذه الحالة تطرح مسألة المذاهب التابعة لهذا الدين؛ وهنا يأتي الكلام حول التعددية في باطن الدين، مما يعني ظهور العديد من المذاهب والفرق من دين واحد إثر تنوع التفسير إزاء معتقداته وتعاليمه.

قبول مسألة التعددية في باطن الدين مرهون بمختلف المبادئ التي تتبناها المذاهب، فبعض المذاهب تستوعب في مبادئها مسألة التعددية خلافاً لمذاهب أخرى لا تستوعبها، وفيما يلي نشير إلى عددٍ من هذه المبادئ:

١. إذا كانت الركيزة الأساسية في فهم الدين هي الاعتقاد بصواب سائر المذاهب وليس تنفيذها، ففي هذه الحالة يمكن استيعاب مسألة التعددية في باطن الدين - تعدد المذاهب - لكن إذا كانت الركيزة الأساسية تنفيذ سائر المذاهب، ففي هذه الحالة ترفض مسألة التعددية في باطن الدين.

بيان هذا الموضوع كما يلي: بعض الناس يعتقدون بحقانية سائر المذاهب في دينهم استناداً إلى فهمهم الخاص لأحكام الشريعة، حيث يدعون أن فهم كل إنسان حق، وهذا يعني أن الحق ينشأ وفقاً لاجتهاد الإنسان في فهمه، وبالتالي ليس هناك حق متعين وثابت مسبقاً. هذا الرأي يتناسب مع نظرية التعددية الدينية.

لكن إذا أقررنا بأن كل أمر لا بد وأن يستبطن حقيقة معينة وأما بقدرة الإنسان على معرفة الواقع - رغم احتمال وقوعه في خطأ -، فلا مجال حينئذٍ للقول بالتعددية المذهبية، لأنّ الفهم الصائب المنطبق مع الواقع واحدٌ فحسب وكل ما سواه باطلٌ.

٢. إذا اعتبرنا الحقيقة أمراً نسبياً بحيث تختلف من شخصٍ إلى آخر مع اختلاف الظروف، وادّعينا عدم وجود حقيقة محضة ومطلقة، ففي هذه الحالة يمكن الاعتقاد بوجود تعددية مذهبية؛ لكن إذا اعتقدنا بوجود حقيقة محضة مطلقة وليست نسبيةً وادّعينا قدرة الإنسان على إدراكها، ففي هذه الحالة لا يمكن الاعتقاد بوجود تعددية مذهبية.

٣. إذا تبنى العلماء والمفكرين تفاسير متنوعة ومتباينة إزاء أحد المذاهب الفكرية، فهذه

التعددية صحيحة شريطة أن تطرح التفسير بأسلوب منهجي صائب ووفق أسس ومبادئ قويمة.

بناءً على ذلك فالذين أمضوا سنوات طويلة في دراسة مواضيع دينية على نحو التخصص وتلمذوا عند أساتذة حاذقين لهم رأيهم السديد، ثم أصبحوا هم أيضاً حاذقين ذوي رأي سديد وعلى أساس هذه القدرة العلمية بادروا إلى تحليل وتفسير البراهين العقلية والقرآن والحديث ليستنتجوا منها ما يرومون معرفته، ففي هذه الحالة تقبل استنتاجاتهم لأنها في هكذا حالة لا تختلف إلا في التفريعات الجزئية، وهذا النوع من الاختلاف لا ضير فيه.

الباحثون الذين يتعاملون مع موضوع البحث بأسلوب علمي قويم، منذ ألف سنة وإلى يومنا هذا ألفوا المئات من الكتب التفسيرية والفقهية التي تتقوم على مبادئ كلية مشتركة رغم اختلافها في التفريعات، لذا يحترم المفسرون والفقهاء آراء بعضهم رغم اختلافهم في عدد منها.

الجدير بالذكر هنا عند حدوث اختلاف جذري في الآراء واختلفت الفتاوى مع بعضها على نحو التضاد بحيث لم تتناسق مع بعضها وفق المبادئ العامة، من المؤكد في هذه الحالة أن أحدها حقٌّ وكل ما سواه باطلٌ؛ فقد روي في مصادر الفريقين شيعةً وسنةً عن النبي الأكرم ﷺ: «ستفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقةً، منها فرقةٌ ناجيةٌ والباقيون هالكون»^١.

الكثير من الطوائف تعتبر نفسها «الفرقة الناجية»، لكن من المؤكد عندما تحدث مواجهة فكرية بين العديد من الآراء المتناقضة فإن واحداً منها حقٌّ وكل ما سواه باطل، ومثال ذلك لو قال أتباع أحد المذاهب إن الإمام علي بن أبي طالب ﷺ هو الخليفة الشرعي بعد رسول الله ﷺ ورفض أتباع المذهب الآخر كلامه هذا، أو كما لو قال بعضهم إن الضرورة تقتضي كون الخليفة الشرعي لرسول الله ﷺ معصوماً لكن الآخرين تبنا رأياً آخر غيره؛ ففي هذه الحالة يوجد رأي واحد حقٌّ وكل رأي سواه يعد باطلاً.

نستنتج ممّا ذكر أن فهم المعارف الدينية إذا ارتكز على مبادئ منهجية صائبة وتمحور

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٤.

الخلاف بين العلماء والمفكرين حول مسائل فرعية، من المؤكد أن واحداً من الآراء المختلف حولها حقٌّ وكل ما سواه باطلٌ في مقام الثبوت وعالم الواقع رغم امتلاكهم الحقَّ جميعاً بالاعتراض في مقام الإثبات بحيث يعمل كل واحد منهم برأيه استناداً إلى الأدلة التي اعتمد عليها في إثبات صواب ما قال؛ ومن هذا المنطلق قيل لو استنفذ الإنسان جهده وفق منهج علمي قويم ثم تمكن من استكشاف الواقع سوف ينال أجرين، لكنه إن لم يتمكن من استكشاف الواقع رغم هذه الجهود الحثيثة فله أجرٌ واحدٌ لأنه استنفذ جهده وفق منهج علمي قويم «للمصيب أجران وللمخطئ أجرٌ واحدٌ».

وإذا لم يتطرق الإنسان إلى دراسة وتحليل النصوص الدينية بجدٍّ واجتهاداً على منهج علمي قويم، فهو عندما يخطئ لا ينال أي أجرٍ، بل لا يعدُّ معذوراً في خطئه بحيث يتحمل وزراً وإثماً.

إذن، التعددية المذهبية سببها تنوع الاستنتاجات واختلاف الآراء، لذا إن توصل الباحث إلى رأيه وفق منهج علمي قويم ولم يتوان في السعي لاستكشاف الحقيقة، يعدُّ رأيه حجّةً بالنسبة إليه ثم لا يعدُّه الله تبارك وتعالى حتى إذا كان مخطئاً؛ لكن إذا توصل إلى رأيه دون أن يجتهد ويجتهد ولا يسعى بأسلوب صائب لاستكشاف الحقيقة بحيث أذعن للباطل عالماً عامداً ومقصرّاً، فقد اشترى جهنم بفعله هذا.

فيما يلي نذكر ملاحظتين على صعيد ما ذكر:

الملاحظة الأولى: التعددية الدينية تتبلور أحياناً في باطن مذهبٍ واحدٍ وفي أحيانٍ أخرى تتبلور على صعيد عدّة مذاهبٍ بحيث تعود في أساسها إلى دينٍ واحدٍ، مثل مذاهب الشيعة والأشعرية والمعتزلة.

الملاحظة الثانية: كما أن الاختلاف بين علماء مذهبٍ واحدٍ لا ضير فيه، كذلك لا ضير في حدوث اختلاف بين عدّة مذاهب، وكما ذكرنا آنفاً لو كان الباحث قاصراً وليس مقصرّاً لا يمكن ادّعاء أن مصيره جهنم فيها لو تبنى رأياً باطلاً، إذ ليست هناك قاعدة تقول إن كل من قال باطلاً يستحقّ عذاب جهنم، فلربما يكون معذوراً، وقد وصف الله تبارك شأنه من كان معذوراً بقوله:

﴿وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة، ١٠٦). فهو قد يستحق رحمة الله تعالى ولطفه.

جواز التعددية في المذاهب والعلوم

تنوع الاستنتاجات إزاء العلم (الطبيعة) والمذاهب وأحكام الشريعة يعدّ أمراً مقبولاً، وهناك سببان أساسيان في جواز هذا النوع من التعددية والتسامح إزاءه، هما كما يلي:

السبب الأول: الذين يتوصلون إلى نتائج متنوعة لديهم علم بالمبادئ الأساسية بحيث أمضوا سنوات مديدة في مضمار دراساتهم وبحوثهم العلمية وإثر ذلك امتلكوا ثروة علمية تؤهلهم لأن يستدلوا على ما يريدون إثباته وفق منهج معتبر وقويم.

السبب الثاني: أصحاب الآراء المختلفة متفقون على الكثير من المبادئ الأساسية بحيث يعتبرونها منطلقات ارتكازية ومشاركات فكرية، لكنهم يختلفون في القضايا الفرعية؛ لذا من لا يتوفر فيه هذان الشرطان، آراؤه بكل تأكيد تختلف في مبادئها الأساسية مع ما يتبناه سائر المفسرين والفقهاء كما تختلف من حيث المنهجية. مثال ذلك طبيبان يختلفان في الرأي إزاء أحد الأمراض لكثما في رحاب الاعتماد على المبادئ الأساسية في علم الطبّ من الممكن أن يتوصلا إلى رأي مشترك فيما بعد لكونهما يعتقدان بهذه المبادئ ويتبعان المنهج العلمي القويم في علم الطبّ، لكن من لم يدرس علم الطبّ لا يمكنه مطلقاً أن يتوصّل إلى رأي مشابه لما توصلا إليه لكونه لا يتقن مبادئ علم الطبّ الذي لم يدرسه من الأساس كذلك لا يمكنه تحليل طبيعة المرض وفق منهج علمي قويم.

ضرورة مراعاة جانب الاحتياط

لا يكفي الإنسان في فهم حقيقة الدين أن يعتمد على منهجية قويمه فحسب، بل إلى جانب ذلك يجب أن يكون حراً في فكره شريطة أن يسلك السبيل الفكري الصحيح دون أن يتجاوز حدود العقل والنقل، فهو في الحقيقة ليس كائناً مطلق العنان، بل حرّاً، والحرية مستحسنة بكل تأكيد وتختلف بالكامل عن الجموح.

الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام كانوا أحراراً، ولم ولن تشهد الدنيا حرّاً

حقيقياً كالإمام الحسين عليه السلام، كذلك لم يظلموا أحداً على الإطلاق ولم يذعنوا لظلم ظالم، لكنهم التزموا جانب الحيطة والحذر وقيدوا أنفسهم، لذا أمرونا بأن نقيّد أنفسنا، وهذا يعني رفضهم إطلاق العنان لجموح النفس.

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا السياق: «أخوك دينك، فاحتطّ لدينك بما شئت». ^١ الاحتياط بمعنى إيجاد حائط، لذا ينبغي للإنسان أن يشيّد حائطاً يطوّق به دينه، فالمحتاط هو من يفعل ذلك.

كذلك روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لك أن تنظرَ الحزمَ وتأخذ الحائطَ لدينك». ^٢ المزارع الذي يعرف أهمية مزرعته وقيمة ثمارها فهو بطبيعة الحال يحوّطها - بأسلاك شائكة على سبيل المثال - كي لا يدخلها الغرباء وينهبوا ما أثمرت، وكذا هو حال الإنسان المحتاط، حيث يحوّط دينه كي لا يدخل حريمه أحد، لأنّ دين كلّ إنسانٍ ثمرة وجوده، لذا يجب أن يحوّطه كي لا تُنهب ثماره.

الاحتياط يحصّن الإنسان، لذا كلّ من امتلك إيماناً بسعيٍ حيثٍ فهو على غرار المزارع الذي أثمر زرعه، وعلى هذا الأساس يحوّط دينه لأجل أن يصون ثماره. إذا أراد الإنسان انتهاج السبيل القويم فلا بدّ أن يمرّن نفسه، ومن المؤكّد أنّ الصلاة والصيام أفضل تمرين؛ ولو أراد معرفة الأسرار الإلهية يجب أن لا يفكّر بشيء ولا يذكر شيئاً سوى اسم الله تعالى، وإن لم يفعل ذلك سوف يتراكم على مرآة روحه غبار ذكر غير اسمه تعالى ثمّ لا ينال منه معرفةً بعالم الوجود ولا بأسراره.

لو مرّن الإنسان نفسه بالعبادة الحقّة سوف تفتنى روحه في نور الحقّ الإلهي ولا يرغب في كلّ ما سواه، بل لا يطيق شيئاً آخر غيره، وحينها تنبعث في روحه الكثير من الأسرار المقدّسة، لذا إن أراد حقّاً الاستفاضة من نور الحقّ تبارك وتعالى الذي هو ﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور، ٣٥)، فلا سبيل له سوى أن يوجّه قلبه نحوه ويعبده بإخلاصٍ.

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٨.

٢. المصدر السابق، ص ٢٥٩.

العرفان والتعددية

حينما ينظر الإنسان إلى عالم الوجود من زاوية عرفانية فهو يرى ما فيه من حسنات وبركات، كذلك يرى ما فيه من سيئات وشور، لكنّه يعتبرها قاطبةً حسناً وجمالاً.

يا ترى هل تعدّد هذه النظرة إلى عالم الوجود مؤشراً على تناسق السلوك العرفاني مع نظرية التعددية الدينية؟ نقول في الإجابة عن هذا السؤال: القول بتناسق العرفان الذي يرى الإنسان في رحابه الكون جمالاً بكلّ ما فيه مع التعددية الدينية، مجرد مغالطة في مضمار التكوين والتشريع، لأنّ رؤية عالم الوجود جميلاً في الواقع رؤية عرفانية لعالم التكوين، فالعارف من منطلق اعتقاده بأنّ العالم من آثار الربّ الجميل وبفضل معرفته بأسرار هذا العالم، يرى أنّ كلّ ما فيه متناسق وجميل؛ لكن في مقام التشريع ينظر إلى كافّة معارف الوحي وحقائقه من جنّة وجهنّم وفي هذا السياق يدرك أوامر الله تبارك شأنه ونواهيه، وفي الحين ذاته يعتبر نفسه ملزماً باتباع هذه الأوامر واجتناب كلّ معصية، لذا ينشأ لديه شوق بالجنّة فيسعى جاهداً لأن يصبح من أهلها، كذلك تنشأ لديه خشية من جهنّم فيسعى جاهداً لصيانة نفسه من العقاب الإلهي، وعلى هذا الأساس يميّز بين المطيع والعاصي من الناس ويميّر بين المؤمن من جهة والكافر والمنافق من جهة أخرى.

الفقه العبوس والعرفان الجميل

يتساءل البعض قائلين: هل يتعين إسلام الإنسان عبر امتثاله لأحكام الفقه العبوس؟ أليس

تقديس الجمال شرط لإسلام الإنسان وعبادة الله عزّ وجلّ؟

الله تعالى جميلٌ وقد خلق كلّ شيءٍ جميلاً، وبما أنّ عالم الوجود جميلٌ لذا يجب على الإنسان أن يسلك نهج هذا الجمال ولا يعتمد فقط على شيءٍ عبوسٍ، أي يجب أن لا يستند إلى الفقه وحده.

نقول في بيان ما ذكر: صحيح أنّ الله تعالى جميلٌ وقد خلق العالم جميلاً أيضاً ويجب على الإنسان أن ينتهج نهج الجمال، لكنّ جماله كامنٌ في عقله وليس في حواسّه المادّية، لأنّ الله

عزّ وجلّ يصوّر الجمال للبشر على ضوء إدراكهم له ولنتائجه بشكلٍ صائبٍ وانعكاسه في أعمالهم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الجمال على نوعين، محسوس ومعقول، وقد خلق الله تعالى كلّ شيءٍ جميلاً، لذا يجب على الإنسان أن يعرف الدين ويؤمن بتعاليمه ويعمل بأوامره في رحاب هذا الجمال بمعيار عقله وقلبه، ومّا روي عن رسول الله ﷺ في هذا السياق: «إياكم وخضراء الدّمن»، فقليل له: يا رسول الله، ما خضراء الدّمن؟ قال: «المرأة الحسناء في منبت السوء»^١. قصد رسول الله ﷺ الفتاة الجميلة التي نشأت وترعرعت في أسرة غير متدينة، فهي كالوردة النابتة في مزبلة، لذا يجب الابتعاد عنها. هذا النوع من الجمال لا يستسيغه العقل، لأنّه جمال ظاهري يستبطن قبحاً؛ فمن كان جميل المظهر قبيح الباطن هو في الواقع منافق اجتمع فيه جمال ظاهر وقبح باطن، ولا يمكن للإنسان أن يعيش مع منافق، إذ من ميزات المنافق جمال ظاهره وقبح باطنه، وإذا عاشره الإنسان فهو في الحقيقة يرتبط بجمالٍ مسمومٍ.

المجرم - المنافق - في المصطلح القرآني أشدّ وطئاً على البشرية من العقارب والأفاعي، لأنّ هذه المخلوقات المخيفة يدلّ ظاهرها على باطنها، بينما المنافق إنسان في ظاهره وأفعى في باطنه، لكن يعاشره الناس لكونه واحداً منهم فينث سموه فيهم، لذا معاشرته تسمّمهم. الإسلام دينٌ جميلٌ ويدعو الناس إلى حبّ الجمال، لذا اعتبر بلال الحبشي - الموحد - جميلاً رغم سواد بشرته، وفي الحين ذاته قبح الكثير من الرومانيين البيض إثر إلحادهم.

الأحاديث والروايات المباركة ذكرت معيار الجمال، فقد روي «جمال الرجال في عقولهم»^٢. وأمّا بالنسبة إلى رأي من اعتبر الفقه عبوساً، نقول: القرآن الجميل الذي اعتبره الله تعالى أجمل كلام ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ (الزمر، ٢٣)، زاخر بالأحكام الفقهية مثل حرمة النظر إلى غير المحارم ووجوب ستر المحرم نفسه عمّن ليس محرماً له.

الله تعالى أكّد على عدم وجود كلام أجمل وأكثر جذابيةً من كتابه المجيد، وهذا الكتاب المبارك خاطب المؤمنين: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ (النور، ٣٠).

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٣٢.

٢. المصدر السابق، ج ١، ص ٨٢.

ذات مرّة أراد رسول الله ﷺ أن يختبر من حوله، لذا سأل عن أجمل زينة للمرأة، فأجابته كلّ واحدٍ حسب رأيه، إلا أنّ السيّدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها قالت له إنّ زينة المرأة في عدم اختلاطها مع غير المحارم.^١

إذن، حينما يتمّ التأكيد على وجوب حجاب المرأة وضرورة مراعاة حدود العفاف والطهارة، وعندما يتمّ التأكيد على ضرورة عدم الاختلاط بين الأولاد البنات في المدارس، فالهدف هو الحفاظ على العفاف والرقي بالفضائل الروحية وصيانة حرمة المرأة، وهذا ما دعا إليه القرآن الكريم؛ لذا لا تعدّ هذه المبادئ من آراء الفقهاء كي يدعى إنّ الفقه عبوس.

كذلك قرأنا الجميل وصف الإسلام بأنّه دين جامع وكامل، وخاطب المسلمين قائلاً: بإمكانكم الارتباط مع كافة البشر وفق مبادئ إنسانية مشتركة ولكم الحقّ في أن تعاشرهم بسلم وأمانٍ دون أن يطاهم منكم أذى، لذا تعاملوا معهم بعدلٍ إلا من أراد الاعتداء عليكم أو إسقاط حكمكم، فمن يفعل ذلك منهم لا حيلة لكم سوى الدفاع عن أنفسكم، ودفاعكم أمرٌ معقولٌ.

نتائج نظرية التعدّية الدينية

الاعتقاد بالتعدّية الدينية تترتب عليه آثار مختلفة نذكر منها ما يلي:

١. نسبية الأخلاق

من يعتقد بالتعدّية الدينية لا محيص له من قبول التعدّية الأخلاقية، ومن المؤكّد أنّ النتيجة التي تترتب على ذلك هي وجوب الاعتقاد بكون الأخلاق أمراً نسبياً، ونسبية الأخلاق معناها عدم قبول مسألة ثبات المبادئ الأخلاقية؛ لذا يمكن لكلّ قوم أن يتبنوا أخلاقاً خاصّة بهم وكلّ فردٍ حينئذٍ تصبح الأخلاق بالنسبة إليه ذات مدلولٍ خاصّ.

٢. نسبية الفهم

النتيجة الأخرى التي تترتب على الاعتقاد بالتعدّية الدينية هي حدوث نسبية على صعيد فهم وفق مداليل متنوّعة، وقد تطرّفنا إلى بيان هذا الموضوع سابقاً.

١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٨٤.

ارتباط الوحي والتجربة الدينية بنظرية التعددية الدينية

يا ترى ما المقصود من تجربة الدين؟ هل يمكن اعتبار الوحي تجربةً دينيةً؟

هنا عدّة مواضيع ينبغي تسليط الضوء على كلّ واحدٍ منها بأسلوبٍ تحليلي وبيانه بشكلٍ مستقلّ كي لا يحدث خلطٌ بينها وبين مواضيع أخرى.

يقول البعض: إذا اعتمد الإنسان على التجربة الدينية لتفسير المسائل الدينية بحيث اعتبر التدين ثمرةً لخوضه تجارب على صعيد مظاهر الحقيقة النائمة - التي نعتبرها حقيقةً غائيةً متمثلةً بالله عزّ وجلّ - بإمكانه الاعتقاد بالتعددية الدينية.^١

كذلك يقولون: جوهر الدين في باكورة ظهور الإسلام كان عبارةً عن نمطٍ من السلوك الديني - تجربةً دينيةً - وليس اعتقاداً بعددٍ من القوانين.^٢

يقولون أيضاً: الذين يبدؤون دراساتهم بخصوص الدين انطلاقاً من التجربة الدينية، ينظرون إلى جميع الأمور من زاوية تجريبية وبما في ذلك الوحي المنزل على رسول الله ﷺ، حيث يعتبرونه تجربةً دينيةً عليا حسب تفسيره الصحيح.^٣

كما يقولون: الأنبياء كانوا هداةً علّموا الناس الأسلوب الصحيح لتفسير التجربة الدينية، وهذا هو معنى هداهم ومعنى عقيدة التوحيد.^٤

هؤلاء يعتبرون الوحي تجربةً دينيةً، وعلى هذا الأساس يتناسق مع ما يطرح في نظرية التعددية الدينية، إلا أنّ رأيهم باطل بكلّ تأكيد، وفيما يلي نفنّده ضمن بيان عدّة مسائل مرتبطة بموضوع البحث:

أولاً: أقسام اليقين

اليقين على قسمين هما كالتالي:

١. مجلة كيان، العدد ٢٨، ص ٤ و ١٣ و ٢٠.

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق.

٤. المصدر السابق.

- علمي

- سيكولوجي

اليقين العلمي يناله الإنسان على صعيد مسائل الرياضيات التي إما أن تكون واضحة أو توضيحية، مثل المسألة الثابتة « $٢ * ٢ = ٤$ »، فهذه المسألة واضحة؛ وإما أن تكون على هيئة معادلات معقدة تختم في نهاية المطاف بمسائل رياضية واضحة مثل مسألة « $٢ * ٢ = ٤$ »، إذ ما لم تختم بهذه المسائل البديهية فهي لا تمنحنا يقيناً.

إذن، لو أردنا تحصيل اليقين بخصوص موضوع ما، يجب أولاً أن نسعى لاستكشاف مجاهيله، وحينها لا بدّ وأن نختم كافة المعلومات النظرية بمعلومات بديهية. هذا النوع من اليقين علمي يمكن الاعتماد عليه.

اليقين السيكولوجي ينشأ من التلقين، فلو تمّ تلقين أحدهم شيئاً ما عدّة مرّات سوف ينشأ لديه اعتقاد بشكل تدريجي ثمّ يتصرّف على أساس اعتقاده اليقيني هذا؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النوع من التلقين خارج عن نطاق بحثنا.

اليقين العلمي على قسمين، أحدهما بين (واضح) والآخر مبيّن يجب أن يتّضح بمعونة البديهي مثل قضيتي «الأربعة عددٌ زوجي» و «الخمسة عدد فردي»، فأمثال هذه قضايا تعدّ بديهية لا تستوجب الاستدلال، وحتىّ إذا أقيم دليل عليها فيلإى جانبها يوجد مدلول، لذا يقال «الأربعة عدد زوجي» لأنّه قابل لأن ينقسم إلى عددين متساويين، إذ كلّ ما يمكن أن يقسم إلى عددين متساويين فهو زوج.

إذن، العدد أربعة زوج، وهذا دليل موجود إلى جانب ذلك المدلول، ممّا يعني أنّ اليقين العلمي يجب أن يعود إلى أمر بديهي.

أول قضية بديهية هي «استحالة اجتماع النقيضين»، بمعنى امتناع اجتماع وجود الشيء وعدمه، مثلاً يستحيل أن يكون (ألف) بذاته (ألف) وفي نفس الوقت ليس بـ (ألف)، وهذه الاستحالة تعدّ أمراً بديهيّاً.

كلّ القضايا العلمية اليقينية يجب أن تعود في أصلها إلى أمرٍ بديهي، وعندئذٍ يتّضح لنا أن لا داعي لأن يسأل سائل: ما السبب في استحالة كون القضية (ألف) بذاتها (ألف) وفي نفس الوقت

ليست بـ (ألف)؟ السبب في عدم صواب طرح هذا السؤال هو عدم جواز السؤال عن البديهي، ولو سأل أحدهم عن أمرٍ بديهي فهو لم يدرك الموضوع بشكل صحيح، لذا يجب إرشاده إلى الحقيقة.

ثانياً: أقسام العلم

العلم على قسمين هما كالتالي:

- حصولي (مكتسب)

- حضورى (فطرى)

العلم الحصولى هو العلم الذى لا يكون المعلوم فيه ذات الحقيقة، بل مجرد مظهر لها، لذا لا تترتب عليه آثارها الخارجية؛ وبيان ذلك كما يلي: إذا أتضح لنا مفهوم شيء ما، فالعلم به حصولى. العلم الحضورى هو العلم الذى يكون المعلوم فيه ذات الحقيقة، لذا تترتب عليه آثارها، وبيان ذلك كما يلي: إذا نشأ لدينا علم بوجود شيء، فهذا علم حضورى، مثل العلم الذى تمتلكه النفس بوجودها.

كما لدينا علم حصولى يقينى لا يشكك به أحد، مثل القضايا التالية: «إثبات الشيء لنفسه ضرورى» و «سلب الشيء من نفسه محال» و «ألف هو ألف» و «ألف لا يمكن أن يسلب من ذاته»، فهذه القضايا مكونة في أنفسنا على نحو العلم الحضورى اليقينى الذى لا يشكك به أحد على الإطلاق مثل علم الإنسان بوجود نفسه، لأن العلم بها حضورى شهودى، لذا حتى إذا جهل بحقيقة نفسه فهو مع ذلك عالم بوجودها.

الجدير بالذكر هنا أن الرؤى المنامية تعد جزءاً من العلم الحضورى لكونها تراود نفس الإنسان ولا تأتيه عن طريق عينيه أو أذنيه، لأن قابلياته الإدراكية تتوقف عندما يخلد إلى النوم، وفي هذه الحالة ينظر إلى الأشياء بعين القلب؛ لكن مع ذلك قد يرى أضغاث أحلام، أي يرى أشياء منبثقة من باطنه ومن ذاكرته.

ثالثاً: حقيقة الوحي

الوحي من سنخ العلم الحضورى وهو أعلا وأكمل درجة من درجاته، حيث يتمكن

الإنسان في رحابه من معرفة الواقع بكلّ وجوده.

ويمكن تعريفه كما يلي: عبارة عن مشاهدة حقيقة يتقوّم عليها وجود الإنسان.

الإنسان على ضوء علمه الحضورى الخالص يدرك قوام وجوده، أي يدرك حقيقة الله تعالى وكلامه، كما يدرك حقيقة نفسه، فهو في الواقع تحصيلٌ، لذا عندما يناله النبي ينشأ لديه يقين بأن ما حصل عليه وحيّاً؛ ومن هذا المنطلق لا يعتبر من سنخ التجربة الدينية كي يدعي أحد ضرورة تكرار المشاهدة فيه وحتمية تلازمه مع الشكّ في بادئ الأمر.

ليبان ما ذكر نقول: التجربة تمنح الإنسان يقيناً بشرطين، أولهما تكرار المشاهدة وثانيهما وجود قياس خفي كامن في باطن التجربة، وذلك أنّ التجربة (المشاهدة) بعد أن تتكرّر في موارد كثيرة يتّضح للمجرّب أنّ وجود ارتباط بين الموضوع والمحمول يعدّ أمراً ضرورياً وثابتاً بحيث لم يحدث عن طريق الصدفة لكون ما يحدث صدفةً ليس متكرراً بكثرةٍ وليس دائماً؛ وبما أنّ ترتّب كلّ أثرٍ على مبدئه دائمي وليس من سنخ الصدفة، فالارتباط بين الموضوع والمحمول ضروري وحتمي ولا يحدث عن طريق الصدفة.

إذن، التجربة لا تمنح الإنسان يقيناً إلا إذا أدرك شيئاً معيناً عن طريق التكرار، في حين أنّ الوحي في غنى عن التكرار، حيث يوجد للموحى إليه يقيناً علمياً شهودياً منذ اللحظة الأولى لنزوله.

الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عليه السلام نقل في كتاب «الكافي» الرواية التالية عن شخص سأل الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

«... قلت: أصلحك الله كيف يعلم [النبي] أنّ الذي رأى في النوم حقّ وأنه من الملك؟

قال: «يُوفَّق لذلك حتّى يعرفه...»^١.

إنّه توفيق إلهي حقّاً، فكما أنّ الإنسان يدرك وجود نفسه شهودياً بشكلٍ لا يحتمل الخطأ بتاتاً، كذلك يدرك كلام الله تبارك شأنه بهذا الشكل بحيث لا يشكّ به على الإطلاق لأنّ إدراك حقيقة الوحي أعلا درجةً من إدراك وجود النفس.

١. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٧٧.

رابعاً: حصانة الوحي من الخطأ

حينما يتلقى النبي وحي السماء فهو يدرك الحقيقة على واقعها، لذا لا يكتنف ذهنه أي خطأ على الإطلاق، لأن الخطأ يحدث عند وجود باطل، كذلك الشك إزاء أي موضوع لا يحدث إلا عند تصوّر وجود شيء آخر غير الحق في هذا الموضوع؛ وبها وحي السماء منزّه من الباطل بالتمام والكمال، لذا لا يمكن تصوّر حدوث خطأ أو شك فيه.

من أبرز خصائص الوحي المنزل على نبينا الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ تنزّهه من الشبهة والخطأ في ثلاث مراحل هي كالتالي:

١. مرحلة استلام كلام الله عزّ وجلّ.

٢. مرحلة حفظ كلام الله عزّ وجلّ.

٣. مرحلة نقل كلام الله عزّ وجلّ للناس إلى الناس.

وقد أكّد البارئ تبارك وتعالى في كتابه الكريم على هذه المحاور الأساسية في صيانة الوحي المنزل على خاتم الأنبياء ﷺ، حيث قال: ﴿وَإِنَّكَ لَلَّذِي لَقِيتَ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل، ٦). النبي الأكرم ﷺ يعدّ معصوماً عند تلقيه الوحي من ﴿لَدُنْ﴾ الذات الإلهية المقدّسة، لأنّ لدنية البارئ عزّ وجلّ لا يكتنفها أيّ شكّ وخطأ على الإطلاق، إذ يقع الإنسان في فخّ الشكّ والخطأ عند وجود حقّ وباطل بحيث لا يعرف ما إن كان ما لديه حقّ أو باطل؛ لكن عندما لا يوجد أيّ مجال للباطل ففي هذه الحالة لا مجال لافتراض الشكّ، وبما أنّ ﴿لَدُنْ﴾ الذات الإلهية المقدّسة هي منشأ الوحي، لذا لا وجود للباطل فيه بتاتاً، ومن ثمّ لا يمكن تصوّر أيّ خطأ فيه.

النبي الأكرم ﷺ معصوم أيضاً على صعيد حفظ مضمون الوحي، وفي هذا السياق قال تعالى: ﴿سُنْفِرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (الأعلى، ٦)، أي سنقرأ لك الوحي وسوف لا ننساه.

كذلك هو معصوم على صعيد إبلاغ وحي السماء للناس، حيث قال تعالى مؤكداً على هذه الحقيقة: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم، ٣-٤).

الجدير بالذكر هنا كما أنّ نبينا الأكرم ﷺ معصوم من الشكّ والخطأ في كافّة مراحل الوحي، فهو قطعاً معصوم من ارتكاب الذنوب والمعاصي بأيّ نحوٍ كان، وهذا ما أكّد عليه

الرب الكريم في كتابه الحكيم حينما قال إنه لا ينطق عن الهوى، وإنما كل ما يقوله وحي. نستنتج من مجمل ما ذكر أن الوحي عبارة عن معرفة تنشأ لدى الأنبياء عليهم السلام عن طريق شهود الحقيقة، وهم مصونون في كل أفعالهم وأقوالهم من السهو والنسيان والعصيان.

خامساً: معنى التجربة الدينية

ذكرت العديد من الآراء لبيان معنى التجربة الدينية، من جملتها ما يلي:

١. تجربة أمرٍ مقدّسٍ - تجربة الله - كحقيقة مقصودة، وهذه التجربة تحدث بأشكال عديدة.^١

٢. شعور ديني يتصوّر الإنسان على أساسه بأنه مرتبط بوجودٍ متعالٍ، وفي هذا السياق ادعى الفيلسوف الغربي شلاير ماسر أن التجربة الدينية ليست من سنخ التجارب العقلية أو المعرفية، بل عبارة عن شعور بالاعتماد التام والمطلق على مبدأ أو قدرة فيها وراء هذا العالم.^٢

٣. انفتاح نافذة من عالم الغيب على الإنسان، وهذه الحالة يمكن تشبيهها بالمريض الذي لا يأمل الأطباء شفاؤه لكنّه يشفى بفضل دعائه وتوسّله بالله عزّ وجلّ أو بفضل دعاء وتوسّله غيره؛ بل يمكن تشبيهها بكلّ دعاءٍ مستجابٍ.

٤. حالة الكشف والشهود التي يوفّق لها العرفاء إزاء الذات الإلهية المقدّسة.

٥. تجربة المعارف والحقائق المذكورة في النصوص الدينية.

سادساً: التجربة الدينية للمتدين

التجربة الدينية التي يتحدّث عنها البعض إنّما تصدق على أتباع دينٍ ما وليس على النبي المعصوم الذي جاء به من عند الله سبحانه وتعالى، لأنّ الأنبياء يدركون حقيقة الدين عن طريق الوحي وليس بالتجربة؛ بينما المتدينين من الممكن أن يجربوا مسائل دينية، وقد تحدّث

١. بترسون، مايكل، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص ٣٧-٣٩.

٢. المصدر السابق، ص ٤١.

الله عزّ وجلّ في كتابه الكريم عن بعض المسائل والمعارف التي جرّبها ويجرّبها المتدينون مراراً، فعلى سبيل المثال ذكر قاعدة عامّة على الصعيد العسكري في الآية التالية: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة، ٢٤٩). المقصود في هذه الآية هو أنّ الإنسان لو سلك نهج الجهاد في سبيل الله تعالى سوف تنشأ لديه تجربة فحواها ما يلي: في الكثير من الأحيان تتمكّن فئة قليلة من أتباع الحقّ أن تلحق الهزيمة بفئة كبيرة من أتباع الباطل. هذه التجربة ربّما تحدث في عصرنا الحاضر أيضاً للمسؤولين العسكريين وقواتهم.

الحروب العديدة التي فرضت على المسلمين في عصر صدر الإسلام، منحتهم تجربة أساسية فحواها أنّهم لو عملوا بتعاليم دينهم سيكون النصر حليفهم سواءً كان عددهم أقلّ من الأعداء أو أكثر. هذه تجربة دينية على صعيد المسائل العسكرية، وهي طبعاً من سنخ التجارب الحسيّة وليست من سنخ الوحي والشهود الباطني؛ فالتجارب الحسيّة والتاريخية وغيرها لا تشابه وحي الأنبياء الذي هو عبارة عن شهودٍ من سنخ العلم وليس العمل.

من الأمثلة القرآنية الأخرى على مسألة التجربة الدينية، الدعاء والتهجّد والعبادة، فقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة، ١٨٦). هناك قاعدة عامّة فحواها أنّ الله عزّ وجلّ يستجيب دعاء عباده حينما يتضرّعون إليه طالبين قضاء حوائجهم، فهي تدلّ على وعدٍ إلهي دائمٍ، لذا يمكن للناس تجربتها في كلّ عصرٍ.

الشيخ البهائي عليه السلام قال في كتابه «الأربعين»:

«جرّبت مراراً أنّ المدين إذا قرأ الدعاء التالي يوفّي دينه (اللهم أغنني بحلالك عن

حرامك وبفضلك عمّن سواك)،^١ وهناك من جرّب غيره».

هذا النوع من التجربة على غرار سائر التجارب الحسيّة والتاريخية وغيرها من حيث عدم تشابهها مع شهود الأنبياء حينما يتلقّون وحي السماء على الرغم من إمكانية شمول التجربة الدينية كافة التجارب الحسيّة والتاريخية والعسكرية والاقتصادية وما شاكلها، فحسب الوعد الغيبي من الممكن أن تحدث أمور من حيث لا يحتسب البشر ومن ثمّ يصبح الصعب الشاقّ

سهلاً يسيراً مثل شفاء مريض يئس الأطباء من علاجه، وما إلى ذلك من حالات أخرى. ومن المصاديق الأخرى للتجربة الدينية تحقيق أهداف وعد الله تعالى المؤمنين بها في كتابه الحكيم، لذا حينما يتحقق الوعد الإلهي بشأن أحد الناس فهذا يعني تحقق إحدى التجارب الدينية، حيث قال تبارك شأنه: ﴿كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ (المائدة، ٦٤). المقصود من هذه الآية هو أن المسلمين لو اتبعوا وحي السماء ودافعوا عن دينهم سوف ينصرهم الله تعالى، وليس المقصود أنه ينصرهم إذا حاربوا لأجل فتوحات وسيطرة على العالم وفرض سلطتهم على سائر البلدان أو لأي سبب مادّي آخر. الفعلان ﴿أوقد﴾ و ﴿أطفأ﴾ في الآية بصيغة الماضي، وكما هو معلوم حينما يوضح المتكلم مراده بأسلوب الماضي فهو يريد من ذلك قطعية تحقق الموضوع، لذا يكون المقصود هنا تحقق الوعد الإلهي، ومعنا يمكن تفسيره كما يلي: كلما يشعلون ناراً للحرب قطعاً يطفئها الله.

المسلمون جربوا مضمون هذه الآية في عصر صدر الإسلام، وتجدر الإشارة هنا إلى أنها ليست من سنخ تجارب الوحي، بل من سنخ التجارب الحسية والتاريخية والعسكرية والعبادية والاقتصادية التي ذكرنا طبيعتها التجريبية آنفاً؛ والسبب في اندراجها ضمن هذا النوع من التجارب يعود لكونها من الأمور العملية وليست العلمية على الرغم من أننا لو تأملنا في مغزاها ومغزى التجارب المثيلة لها لأمكننا الاستدلال على وجود المدد الغيبي وإثبات أنها نوع من التجارب الدينية، لذا نستخلص من نتائجها كونها علماً حصولياً - مكتسباً - يتحقق بمدد غيبي والإيمان بهذا المدد، ولا تعدّ مطلقاً من سنخ الشهود الذي يتحقق عن طريق الوحي.

أمير المؤمنين عليه السلام وصف السخاء والكرم قائلاً: «من أيقن بالخلف، جاد بالعطية»،^١ فالعطاء قرينة إلى الله تعالى شبيهة بأخذ غرفة ماءٍ من نهرٍ جارٍ، لذا عندما يغرف الإنسان منه غرفةً سرعان ما يأتي ماءً جديداً يملأ الفراغ الحاصل مما اغترف؛ ومعنى ذلك أنه مهما ينفق في سبيل الله تعالى سوف ينال عوضاً عنه بسرعة. النهر الجاري بطبيعة الحال ليس كالأرض الجافة التي إن اقتطعنا جزءاً منها يصبح مكانه فارغاً.

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٣٨.

إذن، لو أيقن الإنسان أن الله عزّ وجلّ يعطيه عوضاً عمّا يذلل من خيرٍ فور بذله إيّاه، سوف تصبح نفسه سخيةً كريمةً، وهذا العطاء يعدّ من الأمور الخاضعة للتجربة. نستنتج التالي من جملة ما ذكر:

١. الأنبياء ليسوا بحاجةٍ إلى التجربة الدينية عند تلقّيهم وحي السماء، بل فور نزول أوّل وحي عليهم ينشأ لديهم قطعٌ و يقينٌ بما جاءهم به.
٢. التجربة الدينية تصدق في الكثير من مصاديق الوعد الإلهي، إلا أنّها ليست من سنخ شهود الأنبياء عند تلقّيهم وحي السماء، وقد ذكرنا أمثلةً على ذلك.

الفرق بين الوحي والتجربة العرفانية (الشهودية)

كما أنّ تجربة المؤمنين الدينية إزاء القضايا المرتبطة بالدين تختلف عن الوحي الذي يتلقّاه الأنبياء، كذلك التجربة العرفانية (الشهودية) التي يخوضها العرفاء تختلف عن الوحي. قبل أن نوضّح وجه الاختلاف بين تجربة العرفاء الشهودية والوحي المنزل على الأنبياء، نرى من الأنسب بيان المقصود من هذه التجربة:

العرفان على قسمين هما كالتالي:

- عرفان عملي

- عرفان نظري

العرفان العملي يتّضح على أساسه ارتباط الإنسان بذاته ووظائفه إزاءها وإزاء عالمه وربّه، حيث يتمّ في رحابه بيان كيفية بلوغ قمّة الإنسانية المنيعّة - التوحيد - على ضوء تعيين نقطة الانطلاق في السلوك الروحاني والمنازل التي يجب أن يطويها العارف واحداً تلو الآخر لأجل أن يبلغ مرحلة لا يرى في رحابها شيئاً سوى الله تبارك شأنه.

خلاصة ما ذكر هي أنّ العارف ضمن عرفانه العملي يبلغ منزلة وحدة الشهود، لكنّ العرفان النظري تتّضح فيه أيديولوجيا العارف ورؤيته النظرية.

حينما يخوض العارف غمار السير والسلوك الروحاني في رحاب تجربته العرفانية، تنكشف له حقائق يدرك على أساسها ثمرة وضعه الراهن أو ماضيه في اليقظة أو المنام، ويعرف ما إن كانت

في عالم المثال المتّصل أو المنفصل، وهو بطبيعة الحال لمّا يدرك شيئاً عادةً ما يبحث عن معيارٍ يقيّم على أساسه حالاته الشهودية التي أدرك هذا الشيء في رحابها، لأنّ هذه الحالات تختلف مع بعضها لدى الكثير من العرفاء لدرجة أنّ العارف يدرك أحياناً أنّه كان على خطأ في الحالة الشهودية التي اكتنفتها؛ لذلك هو بحاجة ماسّة إلى معيارٍ يعينه على تمييز الشهود الربّاني الحقّ عن الشهود الشيطاني الباطل.

الجدير بالذكر هنا أنّ العارف ضمن سيره وسلوكه الروحاني لو اتّبع شريعة أهل البيت عليهم السلام وآمن بولايتهم، سوف يتمكّن من السير في الطريق الصحيح بحيث يوقّق لنيل جزءٍ يسيرٍ من العلوم الشهودية التي ينالها الأنبياء والأولياء مثلما نال جانباً من العلوم الحصولية.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الوحي يختلف عن التجربة العرفانية، وذلك لما يلي:

١. لا يوجد أيّ اختلافٍ بين الأنبياء، بل جميعهم متّفقون على كلّ شيءٍ، وكلّ ما لديهم متناسق مع بعضه، لذلك قال تعالى في كتابه الحكيم: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (البقرة، ٩٧)، أي أنّ النبي اللاحق يصدّق النبي الذي سبقه، كما أنّ النبي السابق يبشّر بالذي سيبيعث بعده.

٢. عند وجود أيّ اختلاف بين تعاليم الأنبياء، فهو اختلاف معلوم مسبقاً ويسمّى نسخاً.

إذن، الوحي شكل خاصّ من العلوم الشهودية، ويختلف عن الشهود العرفاني، لأنّ العرفاء يختلفون في حالاتهم الشهودية وقد يقعون في خطأ، فتارةً يرون مشاهداتهم الروحانية في عالم المثال المتّصل، وتارةً أخرى يرونها في عالم المثال المنفصل، في حين أنّ الأنبياء دائماً يخبرون عن عالم المثال المنفصل لأنّهم شاهدوه.

الفرق بين العرفان والأخلاق

علم الأخلاق جزء من الفلسفة ولا ارتباط له بالعرفان لأنّ مواضيعه تتمحور حول النفس وتهذيبها ومعرفة فضائلها وردائلها، ومعرفة السبيل الذي يمكّن الإنسان من كسب هذه

الفضائل ويصونه من الابتلاء بالرزائل، وما إلى ذلك من مسائل مشابهة. علم الفلسفة تتمحور مواضيعه حول أصل وجود النفس وتجربتها وما فيها من قابليات إدراكية ودوافع مختلفة، بعد ذلك يأتي الدور لعلم الأخلاق الذي يوضح السبيل الأمثل لتحلّي النفس بالفضائل.

الإنسان وفق مبادئ علم الأخلاق يجب أن يتحلّى بالفضائل وأن يؤدّي الواجبات ولا يترك المستحبات، وأن يجتنب المحرّمات ويترك المكروهات، وأن يسعى جاهداً لكسب رضا الله تبارك شأنه؛ وكلّ هذه السلوكيات تنصبّ في وعاء تهذيب النفس.

وأما في مضمار العرفان فالعارف يقوم بما يلي:

١. السعي الدؤوب لكسب شهود روحاني بالواحد الحقيقي - الله تبارك شأنه - وإدراك جماله وجلاله وتوحيد ذاته وصفاته وأفعاله وآثاره.

٢. تجاوز مرحلة تهذيب النفس، لأنّ تهذيبها مرتبة من مراتب عروج الروح، ممّا يعني أنّ العارف يبلغ مرحلة عروج الروح عندما يتحلّى بالأخلاق الفاضلة ويزكّي نفسه بتهذيبه إياها إلى جانب تأدية الواجبات والمستحبات.

٣. كما أنّ العرفان أفضل من الفلسفة والأخلاق أدنى مرتبةً منها، كذلك العارف أفضل من الفيلسوف، وصاحب الخلق الفاضلة أدنى مرتبةً من الفيلسوف؛ لكن شريطة أن يكون الفيلسوف متديناً ومصداقاً للعالم الذي يعمل بعلمه.

التفكيك بين الشريعة والفقه لحلّ معضلة التعددية

يقول البعض: لا بدّ من التفكيك بين الشريعة وعلم الفقه - النظام الحقوقي - كي يمكن قبول مسألة التعددية والتسامح العملي، فلو تمّ تعيين حدود الشريعة وتمييزها عن حدود الفقه من الممكن حينها قبول آراء مختلف المفكرين، لأنّ الفقه يحول دون التعددية والتسامح العملي، فهو حسب ما يصفه البعض «عبوس» - والعياذ بالله من هذا الوصف - لذا لا يطبق التعددية، بينما الشريعة تطيقها.

للردّ على هذا الكلام نقول: أولاً يجب علينا بيان مفاهيم البحث لبيان المقصود من الفقه

والشريعة في القرآن الكريم والسنة المباركة لأجل أن نعرف ما إن كانت هناك حدود خاصة تفصل بينهما أو لا.

الفقه حسب المدلول القرآني يعدّ جزءاً من الشريعة، والشريعة قرآنيّاً عبارة عن مجموعة من العقائد والأخلاق والأحكام، لذا يقصد من الفقه معرفة الواقع؛ وقد عرفه البعض كما يلي: «التوصّل إلى علمٍ غائبٍ بعلمٍ شاهدٍ»،^١ أي أنّ الفقيه يسعى بواسطة فقهه إلى معرفة المجهول، فهو يستكشف ما كان مجهولاً عن طريق ما كان معلوماً، أي أنّ المعلوم عبارة عن سلّم يرتقيه الفقيه لمعرفة المجهول سواءً كان هذا المجهول من مسائل الوجود والعدم والتي تعتبر من مواضيع الحكمة النظرية وعلم الكلام، أو كان من مسائل الواجبات والنواهي الفقهية والأخلاقية والقانونية.

الفقه في عصر صدر الإسلام لم يكن مختصّاً بمعناه الاصطلاحي المعهود بيننا اليوم، أي أنّه لم يكن في مقابل علوم الفلسفة والتفسير والكلام، فالقرآن الكريم لَمّا دعا المؤمنين لأن يشدّوا الرحال نحو مراكز العلم والثقافة في دار الإسلام كي يتفقهوا في الدين، قصد حينها التفقه في العقائد والأخلاق والقانون، أي في مسائل على غرار: لعالم الوجود ربُّ هو الله، الله واحدٌ، توجد جهنّم في الحياة الآخرة، توجد جنة في الحياة الآخرة، النبوة في الحياة الدنيا حقٌّ، المعاد بعد الممات حقٌّ، في ذمّة كلّ مكلف واجباتٌ، ترك المحرّمات واجب على كلّ مكلف؛ وما إلى ذلك من مسائل أخرى.

كلّ هذه المسائل وما شابهها كانت في تلك الآونة جزءاً من التفقه في الدين - الفقه - حيث وجّه القرآن الكريم دعوةً عامّةً للمؤمنين كي يتعلّموها ويعلموها، فقد قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (التوبة، ١٢٢). مراد هذه الآية هو دعوة المؤمنين لأن يشدّوا الرحال نحو مراكز العلم والثقافة في البلاد الإسلامية كي يتفقهوا بأصول دينهم وفروعه لينذروا الآخرين.

نستنتج ممّا ذكر أنّ الفقه حسب المفهوم القرآني عبارة عن علمٍ خاصٍّ تدرج فيه جملة من الإلزامات والنواهي العقائدية مثل الجنة ودرجاتها وجهنّم ودرجاتها والجبر والتفويض

١. الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٦٤٢، كلمة فقه.

والأمر بين الأمرين والله تعالى وصفاته، إلى جانب جملة من الإلزامات والنواهي الفقهية والأخلاقية؛ لذا سمّي تعلم مبادئ هذا العلم الشامل تفقّهاً.

القرآن الكريم ذكر معنى آخر للتفقه غير الذي أشرنا إليه في الآية السابقة، وذلك ضمن إشارته إلى مسألة الجبر والتفويض التي تعدّ من المسائل الدقيقة في علمي الكلام والتفسير، فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا * مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ (النساء، ٧٨ - ٧٩). الله سبحانه وتعالى في هذه الآية قال: لماذا لا يضعون حلاً لمسألة الجبر والتفويض؟ كيف لا يعلمون أنّ الحسنات والسيئات من عند الله؟ الحسنات من الله، إلا أنّ السيئات من عنده، لذا لماذا لا يدركون أنّ السيئات ليست من الله؟ لماذا لا يتفقهون بهذا الموضوع؟

كذلك استخدم القرآن الكريم لفظ التفقه بخصوص المنافقين، حيث قال: يتصوّرون أنّهم قادرون على تحقيق مآربهم وصيانة أنفسهم من خلال النظاهر والكذب ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ (المنافقون، ٢)، لكنهم لا يدركون أنّ الله سبحانه وتعالى يعلم ما في أنفسهم وسوف يفشي أسرارهم في محكمته العادلة. إنّهم لا يفقهون لذلك لا يدركون أنّه تبارك شأنه يرى كلّ شيء: ﴿وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون، ٧).

إذن، كلمة فقه ومشتقاتها في القرآن الكريم تدلّ على فهم وتعلّم مسائل دينية وشرعية. لو اعتقد شخص بأنّ الفقه بمعناه الاصطلاحي يبدأ من مباحث الطهارة وينتهي بمباحث الحدود والديات والذي يعني مجموعة من الإلزامات والنواهي (الواجبات والمحرمات) ومسائل الحلال والحرام، ثمّ حاول فصله عن الشريعة بادّعاء أنّها متوازنة تطبيق التعددية إلا أنّ الفقه عبوس لا يطبق التعددية؛ فليعلم أنّه قد قطع الدين أشلاءً وهو مصداق لمن ذمّهم القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ (الحجر، ٩١). هذه الآية في مقام ذمّ الذين اعتبروا القرآن أجزاءً مشتتةً، فهذا الفكر غير لائق، لأنّ الدين شجرة طوبى التي لا يمكن قطع أغصانها وأوراقها لكون أصلها ثابتاً وفرعها في السماء.

الفقه بمعناه الاصطلاحي الذي يرتبط موضوعه بأفعال المكلف من أحكام وضعية

وتكليفية، وبالإلزامات والنواهي القانونية والأخلاقية، عبارة عن جزء من الفقه بمعناه القرآني - الشرعي والديني - والذي يكتسب حقانيته من حقانية الشريعة والدين، لأنَّ الشريعة الإسلامية تعمَّ هذا النوع من الفقه أيضاً.

الذين أرادوا وضع حلٍّ لمسألة التعددية عن طريق التفكيك بين الفقه والشريعة، ليعلموا أنَّ الفقه وفق مدلوله القرآني يعني فهم الدين، والدين بدوره مجموعة من العقائد والأخلاق والفقه والقوانين، وهذه المجموعة واحدة ليس من الممكن تجزأتها، إذ لو تمَّ تفكيكها يصبح الدين ناقصاً، ومن البديهي أنَّ الناقص لا تأثير له ولا فائدة منه.

الشريعة مرادفة للدين، لذا لا يمكن تجزأتها، وبما أنَّ الفقه بمعناه الاصطلاحي جزء من الدين (الشريعة)، لذا فهو بحكمه، أيَّ أنه حقٌّ وليس عبوساً حال الدين الذي لا يعدُّ عبوساً.

نستنتج التالي من جملة ما ذكر: كما أنَّ الفقه لا يطبق التعددية ولا التسامح غير المعقول، كذلك الدين (الشريعة) لا يتحمَّل التعددية ولا التسامح غير المعقول؛ لأنَّ الدين حقٌّ والحقُّ واحدٌ.

ربَّما يحدث اختلاف في فهم الدين، وهذا الاختلاف - تعدد الفهم - لو كان منهجياً فهو مقبول.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. بترسون، مايكل و...، *عقل و اعتقاد ديني* (باللغة الفارسية)، ترجمه احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، انتشارات طرح نو، ١٣٧٦ ش، ط ١.
٣. الجوادى الآملى، العلامة عبد الله، *دين شناسي*، ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي، نشر: الإسمراء، ١٣٩٢، إيران: قم.
٤. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، دارالشامية، لبنان: بيروت، ١٩٩٢ م، ط ١.
٥. الرضي، الشريف محمد بن حسين بن موسى (٣٥٩ - ٤٠٦ هـ ق)، *نهج البلاغة؛ تحقيق صبحي صالح*، دار الأسوة، ١٤١٥ ق.
٦. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، ج ١ و ج ٥، دار التعارف و دار صعب بيروت، ط ٤، ١٤٠١ ق.
٧. *مجلة كيان*، العدد ٢٨، مجلة فصلية، آذر و بهمن ١٣٧٤ ش، دورة ٥.
٨. المجلسي، محمد باقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الاطهار؛ دار إحياء التراث العربي*، بيروت، ١٤٠٣ ق.
٩. هيكل، جان، *مباحث بلوراليزم ديني* (باللغة الفارسية)، ترجمه بالفارسية عبد الرحيم كواهي، مؤسسه فرهنگي انتشارات تبيان، ط ١، تهران، ١٣٧٨ ش.

التعددية الإستمولوجية^١

د. عبد الحسين خسروبناه^٢

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

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

الإستمولوجيا العقلية مستوحاة من نظريات الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، فهو على ضوء صياغة أطر عقلية خاصّة حيث ادّعى أنّ المعرفة تتحصّل نتيجةً لتصادم الأطر العقلية للإنسان في عالم الخارج. لو تأملنا في هذا الرأي نجده مجرد ادّعاء بلا دليل، ناهيك عن عدم إمكانية إثبات التعددية من خلال ذكر معنى لغوي للحقيقة، لذا هذه النظرية تعاني من تناقض ذاتي.

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية، بعنوان «پلوراليسم معرفتي»، في مجلة فلسفه و كلام (حكمت وفلسفه)، الفصلية، العدد الأوّل، خريف ١٤٣٠ (٢٠٠٩م)، الصفحات ٣٥ إلى ٤٥.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مشارك في معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلامي.

النظريات التي طرحت من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين لإثبات تحقق التعددية الإبيستيمولوجية تتعارض دلاليًا مع نظرية التطابق، وهذه النظرية في الواقع تعدّ من النظريات الأكثر نجاحاً في الأوساط الفكرية وأدلّ على الحقيقة لدرجة أنها همّشت كافة النظريات التي تعارضت معها وأعقمت أطروحاتها، لأنها تطرح معياراً محدداً وثابتاً يمكن على أساسه ترسيخ المعرفة الصائبة وتعيينها.

نظرية التعددية الإبيستيمولوجية التي طرحت على أساس مبادئ لغوية ضمن النظريات الهرمنيوطيقية المعتمدة في فلسفة هانز جورج غادامير هي الأكثر رواجاً في هذا المضمار، لكن يرد عليها نقد من عدّة جهاتٍ مثل حقيقة دوام دلالة الألفاظ على المعاني وثبوتها، إذ في غير هذه الحالة من الممكن ادعاء ما نشاء من معاني لكلّ لفظٍ ناهيك عن حدوث اختلاف الفرضيات الارتكازية في ذهن القارئ، لذا لو أردنا إدراك المعنى الصحيح فلا بدّ من الامتناع عن اللجوء إلى فرضيات جزمية.

أدلة المعتقدين بالتعددية الإبيستيمولوجية

الذين يدّعون صدق وجود معارف ذاتية متعدّدة ذكروا عدّة نظريات وأدلة لإثبات مدّعاهم، ويمكن تصنيفها ضمن ستة أقسامٍ نظرية كما يلي:

١. نظرية التحليل الأنطولوجي

٢. نظرية التحليل العقلي

٣. نظرية التحليل الإبيستيمولوجي

٤. نظرية التحليل اللغوي

٥. نظرية التحليل الديني

وسوف نوضّح المقصود منها ضمن نقد الأدلة التي ذكرت لإثباتها.

أولاً: نظرية التحليل الأنطولوجي

مبادئ هذه النظرية يتمّ بيانها في نطاق تفاسير عديدة كما يلي:

التفسير الأول

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

العلماء لديهم آراء متنوّعة ونظريات إستيمولوجية متعدّدة بالنسبة إلى بعض القضايا مثل الوردية، فمنهم من يعتبرها جوهرًا للشيء ويتحدّث عنها في هذا المضمار، ومنهم من يتطرّق إلى الحديث عن أحد العناصر المكوّنة له، في حين يسلّط الضوء آخرون على جانبها البيولوجي، ويذهب البعض إلى بيان عناصرها الجمالية ووصف روعتها؛ لذا كلّ واحدٍ منهم ينظر إليها من زاوية معينة وبإمكانه أيضاً أن يتحدّث عن كافّة جوانبها.

- تحليل التفسير الأول

التعددية الإستيمولوجية مقبولةٌ حسب هذا التفسير، لكن كما ذكرنا فهي ليست محلّ خلافٍ بين المفكرين، وفي هذا السياق ينبغي الالتفات إلى مسألتين هما كالتالي:

١. تعدّد هذه المعارف وصوابها متلازمان مع صدقها من الناحية العملية، لذا لا يمكن إثبات صوابها بأسلوبٍ عقلي في رحاب تعدديتها، إذ قد يكون الاستنتاج العقلي على حقّ كذلك من المحتمل أن يكون خاطئاً، ففي كلّ نوعٍ من المعارف لا بدّ من تقييم الواقع الإستيمولوجي وفق أساليب ومعايير خاصّة بالعلم الذي تطرح في مضماره، وهذا الأمر بكلّ تأكيدٍ في غاية الأهمية لأنّ تعدّد المعارف أحياناً قد يكون وليد آراء متباينة إزاء مختلف الفروع المرتبطة بموضوعٍ واحدٍ بحيث يحدث تزاحم وتضارب فيما بينها دون أن تتكافأ كلّها على نحو الانطباق؛ ومن هذا المنطلق يمكن اعتبارها صائبةً بأكملها لأنّ مجرد عدم التزاحم والتضارب لا يعتبر دليلاً على صوابها، بل هناك احتمال بكونها خاطئةً بأكملها.

٢. عندما تنشأ معارف متعدّدة ومتضادة مع بعضها إزاء موضوعٍ معين، يلزم القطع

حينها بعدم كونها صائبةً بأجمعها، فعلى سبيل المثال لو تبني عالماً فيزياءً وجهتي نظريتين مختلفتين على نحو التضادّ إزاء وردة، من المؤكّد عندئذٍ عدم إمكانية اعتبار كلا الرأيين صائبين، إذ عند وجود معرفتين متضادّتين أو متناقضتين لا بدّ من كون إحداهما على خطأ حتّى إذا لم يعرف الناظر إليهما أيّهما على صوابٍ وأيّهما على خطأ.

التفسير الثاني

الحقيقة حسب هذا التفسير ذات مراتب امتدادية متعدّدة على غرار مراتب النفس الإنسانية، فعلى الرغم من كونها دالّة على أمر واقع لكنّ هذا الواقع له عدّة مراتب، فعلى سبيل المثال لدينا نفس لوّامة ونفس عاقلة ونفس ملهمة ونفس مطمئنّة ونفس راضية ونفس مرضية، وإلخ من أنواع أخرى؛ كذلك مثل العالم الذي هو واحدٌ حقيقي لكنّه ذو مراتب عديدة على امتداد بعضها مثل عالم المادّة وعالم المثال وعالم العقل، وفي هذه الحالة يمكن اعتبار كافّة التعدّيات صائبةً.

- تحليل التفسير الثاني

التعددية الإبيستيمولوجية بهذا المعنى مقبولةٌ أيضاً وكما أشرنا سابقاً فهي ليست محلّ خلافٍ، وهناك مسألتان تجدر الإشارة إليهما بهذا الخصوص فيما يلي:

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

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

التفسير الثالث

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

هذا التفسير طرحه أتباع الفكر الماركسي والديالكتيكي، حيث يعتقدون بوجود حركة دائمة في عالم الوجود.

- تحليل التفسير الثالث

حتى إذا قبلنا مبدأ الحركة بصيغته العامة ففي هذه الحالة أيضاً يجب الإذعان بأنّ معرفة الواقع متغيرة في رحاب الزمان، فعلى سبيل المثال رغم أنّ الإنسان يمرّ بحركة جوهرية لكنّ هذه الحركة لا تجرّده من ميزاته الإنسانية، ومن هذا المنطلق حتى إذا أذعنّا بوجود الحركة الجوهرية أو بالتغيير الديالكتيكي فهذا الأمر في الحقيقة لا يؤثر على مسألة ثبوت الواقع بصفته أمراً كلياً، لأنّ المعرفة ناظرة إلى مسألة الحركة بمجملها وتعمّها من كافّة جوانبها.

بناءً على ذلك إذا أريد الحفاظ على الواقع نفسه في كلّ حركة فلا بدّ حينها من بقائه ثابتاً، وهذا الأمر محقق أيضاً في الحركة الجوهرية التي تحدّث عنها صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) لدى تأكيده على كون المادّة الأولى - الهیولی الأولى - ثابتةً، وكذا هو الحال بالنسبة إلى التعددية الإستمولوجية، إذ عندما تكون لدينا عدّة معارف إزاء واقع واحد وفي زمان واحد، فالمفترض هنا تعدّد الواقعيات والمعارف مع تعدّد الزمان.

ثانياً: نظرية التحليل العقلي

الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط هو أوّل من طرح نظرية التحليل العقلي، حيث ادّعى أنّ عقل الإنسان مكوّن من اثنتي عشرة مقولةً، وهي برأيه منقوشة فيه بشكل فطري وذاتي بحيث لا تنفكّ عنه مطلقاً، وعلى هذا الأساس استنتج أنّ كلّ معرفة وليدة للتركيب والتلاحق بين القضايا الخارجية والصور الذهنية.

هذه المقولات هي التي تكوّن مناشئ الإدراك وتحوّلها إلى معارف، وفي هذا السياق أكد على ضرورة غربلتها في مصفاة الزمان والمكان كي ترد في ذهن الإنسان، وإثر ذلك فكّل قضية غير زمانية ولا مكانية ليس من شأنها أن ترده، وعلى هذا الأساس فالقضايا الميتافيزيقية لا يمكن إثباتها وتحليل حقيقتها في رحاب العقل النظري، وهذا الأمر طبعاً سبب لحدوث فراغ معرفي، لذلك حاول ملأه عن طريق الوجدان والعقل العملي، حيث ادّعى أنّ العقل العملي هو القادر على إثباتها وتحليلها، ومن ثمّ فالمقولات الاثنتي عشرة يمكن اعتبارها بمثابة نظارة ملازمة لعين العقل الإنساني وبإمكانه رؤية كافة المعارف من خلالها باعتبارها نظارة منتظمة، وثمره ذلك هي عدم إمكانية معرفة الحقيقة بواقعها وبوجودها المحقّق.

نظارة كانط ذات قواعد منتظمة وهي متلاصقة على بؤرة الرؤية العقلية للبشر بحيث لا تنفك عنهم، لأنّها موجودة معهم منذ لحظة ولادتهم كما أنّها على نسقٍ واحدٍ لديهم جميعاً.

وفي هذا السياق استخدم تعبير النومين لبيان القضايا التي تطرّق إلى تحليلها، حيث يعتقد بأنّ العقل يتعامل مع الظواهر - الفينومينات - وليس الحقائق الذاتية - النومينات.^١

بعض المفكرين اعتمدوا على هذه النظرية واعتبروا المقولات الذهنية التي طرحها كانط فرديةً وليست جماعيةً، وعلى هذا الأساس توصّلوا إلى نتيجةٍ فحواها أنّ التعدّد العقلي يستلزم بالضرورة التعدّد الإبيستمولوجي، وبما أنّ العقل عبارة عن أمرٍ ذاتي للنفس وكامنٍ فيها بشكل منتظم يتلائم مع وجودها، فالتعدّد الإبيستمولوجي أيضاً يجب أن يكون ذاتياً لا محيص منه.

التحليل العقلي الكانطي لم يكن سبباً في تبنيّه فكرة التعددية من منطلق اعتقاده بعمومية وتكافؤ المقولات الاثنتي عشرة لدى كافة الناس، لذا لم يكن يعتقد بأنّ التعددية الإبيستمولوجية وليدة هذه المقولات، فالنظارة العقلية المنتظمة التي اعتقد بها مشتركة بين الجميع وعلى نسق واحد، لذا لا يمكن ادّعاء أنّ زيدا يمتلك القدرة على النظر من خلالها وعمرواً لا يمتلكها أو أنّه يمتلكها بنحوٍ آخر، بل هما متكافئان من هذه الجهة والمقولات

١. موران، إدغار، بدون تأريخ طبع، ص ١٥٨.

كلها مكونة في ذات كل واحدٍ منها، وبناءً على ذلك فالتعددية وليدة لأسباب وعوامل أخرى من شأنها أن تحول دونها.

ثالثاً: نظرية التحليل الفيونومولوجي

نظرية إيمانويل كانط حفّزت بعض الباحثين على طرح مبادئ تحليلية فيونومولوجية، حيث ادّعوا عدم وجود أيّ عالمٍ فيا وراء العقل والمعرفة، فالعالم برأيهم من صناعة ذهن الإنسان ومعارفه، لأنّ العقل لا يعتبر مرآةً لعالم الخارج، وعلى هذا الأساس لا صواب لما يقال في المنطق بوجود قوّة إدراكية تنقش صور الأشياء في ذهن الإنسان كما تنتقش في المرآة، لأنّ الذهن بذاته صانع للمعرفة، أي أنّ وجود المعارف في الحقيقة معلول له، لذا لا يمكن أن يكون الإنسان شيئاً موجوداً في الواقع ولا الكتاب ولا غير ذلك؛ بل كلّ ما هو موجودٌ لدينا مجرد ظواهر (فيونيمات).^١

إيمانويل كانط هو الذي وضع حجر الأساس للمثالية الجديدة، وفريدريك هيغل اعتمد عليها حينها طرح فيونومولوجية أخرى، كذلك حذا حذوه مارتن هايدغر وسائر أتباع الفلسفة الوجودية، وأمّا أصحاب الرؤية النسبوية ومفكرو ما بعد الحداثة فقد تبوّأوا نَحواً من الفيونومولوجيا المعرفية، لذا عندما يعتبر بعض الباحثين التعددية الإستمولوجية خطوةً قريبةً من الرؤية النسبوية فهم يقصدون هذه التعددية الإستمولوجية التي توضّح على هذا المبدأ الفيونومولوجي؛ في حين أنّ نظرية كانط في أساسها تؤكد على كون معارف البشر فيونومولوجية وليست واقعيةً. أصحاب الرؤية التعددية الإستمولوجية يعتقدون بواقعية هذه المعارف، لذا عندما يقول الفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ «الله من صنع عقل البشر» وحينما يقول نظيره فريدريك نيتشه - والعياذ بالله من قوله - «الله ميت»، فالمقصود هو أنّ المعرفة الحداثيّة لا يمكنها أن تصنع إلهاً للبشر، فهو في القدم من صناعة عقول أسلافنا لكنّه الآن لا يمكن أن يصنع، فهو «ميت».

١ . يوستوس هارتناك، نظريته معرفت در فلسفه كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حداد عادل، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات فكر روز، ٢٠٠٦م، ص ١٦.

الحقيقة أن النظرية الفينومينولوجية ليست سوى رؤية نسبية لعالم الوجود، لذلك ترد على من ادّعاها ذات المؤاخذات التي ترد على أتباع الرؤية النسبوية.

تحليل النظرية الفينومينولوجية

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

١. المرتكز الأساسي في الرؤية العقلية التي تبناها إيمانويل كانط هو في الواقع مجرد ادّعاء لا دليل عليه، فهو عبارة عن وصفٍ وتقريرٍ لا غير، والسؤال الذي يطرح عليه: ما السبب في تقييد العقل البشري ضمن اثنتي عشرة مقولةً لا أكثر ولا أقل؟ فهل هناك مسوّغ للاعتقاد بهذا العدد المحدّد من المقولات فحسب؟ ولماذا تقيّد هذه المقولات بأطر عقلية بحته ويدّعى أنّ المفاهيم العقلية من سنخ المعقولات الثانية؟
٢. هذه النظرية لا تحكي عن وجود تعدّدية عقليةٍ كي يمكن الاستنتاج على أساسها وجود تعدّدية ذاتية على الصعيد الإستمولوجي.
٣. حتّى إذا أذعنّا بكون التعدّدية العقلية تستوجب تعدّدية إستمولوجية، فهذا الادّعاء في الواقع مجرد نقطة البداية لطرح موضوع البحث للنقاش، فهو مجرد بيانٍ لغوي لمفهوم التعدّدية، لذا لا يمكن الاستناد إليه لاستنتاج صواب المعارف المتعدّدة. إذن، لا يمكن الاعتماد على هذه النظرية للاستدلال على صواب التعدّدية الإستمولوجية.
٤. من يتبنّى هذه النظرية فهو كمن يجلس على غصن ويأخذ منشاراً فيقطعه من أصله - كما أشرنا ضمن مبحث النسبوية - وهذا يعني أنّه يذبح نفسه بيده، لأنّه ينقض ما ادّعه على أساسها.

نظرية إيمانويل كانط التي تعتبر واحدةً من إنجازاته الكبيرة لا تثمر سوى عن تشكيكٍ لمن يتبناها، فعلى الرغم من أنّه يعتبر نفسه من أصحاب المدرسة الواقعية لكنّ المبدأ الذي وضعه ليست فيه أيّة نتيجة سوى إثارة النزعة الشكوكية، لأنّ فحوى كلامه هي كون الشيء

في عالم الخارج غير الشيء الموجود في إدراكنا، لذا إن افترضنا صواب رأيه هذا كيف يمكن عندئذ الإقرار بوجود حقائق في عالمنا بحيث نمتلك معرفةً نسبيةً إزاءها؟! إذ لو ادّعى أنّ كافة إدراكاتنا تنشأ من مقولات عقلية، فكيف يمكن تصوّر أنّ ما موجود في أذهاننا يحكي عن نفس الشيء الموجود في عالم الخارج ولو بشكل نسبي؟!^١

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

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

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

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

رابعاً: نظرية التحليل الإستمولوجي

المرتکز الأساسي الذي اعتمد عليه بعض المعتقدين بالتعددية الإستمولوجية لإثبات هذه

١. جعفر السبحاني، *بلوراليزم ديني يا كثر كرائي* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منشورات مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠٠٢م، ص ٥٦ - ٥٧.

التعددية هو النظريات التي تبررها باستدلالات معينة وتدعي صوابها. هنا سوف نتطرق إلى بيان معنى صوابها وكيفية تقييمها لاستكشاف مدى صوابها وإثباته بالدليل؛ لذا سنسلط الضوء في هذا المبحث بشكل إجمالي على أهم النظريات المطروحة بهذا الخصوص بهدف بيان الأسس الإستمولوجية التي اعتمد عليها القائلون بالتعددية الإستمولوجية.

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

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

يفسرها بعض الباحثين كالتالي: المعرفة الصائبة هي كل معرفة تنسجم وتتلائم مع المعارف السابقة.

وهناك من يفسرها كما يلي: المعرفة الصائبة هي التي يؤمن بها المجتمع وشريحته العلمية. كذلك هناك من يفسرها على النحو التالي: المعرفة الصائبة هي التي تتناغم مع الميثودولوجيا المعرفية والنظام الفكري الذي يتبناه من يعتمد على هذه الميثودولوجيا. من يعمل بهذه النظرية فهو يتمكن من استنتاج وجود تعددية إستمولوجية إلى حد ما ومن ثم فهو قطعاً يعتقد بوجودها، فعلى أساسها لو كانت لدينا معرفتان يمكن اعتبارهما كليهما صائبتين حتى إذا كانتا متضادتين أو متناقضتين، لأن كل واحدة منهما تتناغم مع الأسس الفكرية المرتبطة بها.

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

النظرية الأخرى التي يمكن أن تذكر بهذا الخصوص، هي النظرية البراغماتية، والتي يطلق عليها أيضاً الذرائعية والنفعية، والمعرفة الصائبة على أساسها هي التي تترتب عليها ثمرة عملية، لأن الصواب بحد ذاته يعني الحصول على نفع ونتيجة من المعرفة، لذا من

الممكن أن توجد معرفتان متعارضتان مع بعضهما وكلاهما صائبتان لأنّ كلّ واحدةٍ منهما تستتبع فوائد عملية، فالفائدة هي معيار الصواب هنا. على سبيل المثال هناك تعارض بين هيئة بطليموس وهيئة نيكولاس كوبرنيكوس باعتبارهما نظريتين متعارضتين، فأحدهما تؤكّد على مركزية الأرض بينما الأخرى تؤكّد على حركتها، ورغم ذلك فقد تمّ على أساسهما تحديد مواقيت خسوف القمر وكسوف الشمس بشكل دقيق وتعيين التقويم السنوي، لذا كلاهما صحيحتان باعتبار إمكانية ترتّب آثار صائبة على كلّ واحدةٍ منهما.

تحليل النظرية الإستمولوجية

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

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

الجدير بالذكر هنا أنّ معظم المعنيين بالفكر والفلسفة، كذلك كافة المعنيين بالفكر والفلسفة الإسلاميين أيّدوا نظرية التطابق المطروحة بخصوص الصواب المعرفي وعملوا بها، في حين أنّ الباحثين والمفكرين والفلاسفة المحدثين الذين تبوّأوا نظريات أخرى فيما سواها، فعلوا ذلك نظراً لعجزهم عن نقض الشبهات المطروحة بخصوصها، ومن هؤلاء من يدّعون ويقرّ بأنّها صائبة لولا بعض الإشكاليات التي تطرح بخصوصها، فهي برأيهم متقنة ورسينة لكنّ الإشكاليات التي عجزوا عن وضع حلول لها هي التي جعلتهم يتوقّفون أمامها. على سبيل المثال، الفيلسوف وليام جيمس مبتكر النظرية البراغماتية ذكر بصريح العبارة أنّ الصواب يعني التطابق، لكنّه مع ذلك قال لا أعتقد بصحّة أطروحة نظرية التطابق بصفقتها مصداقاً لصواب المعرفة ومعياراً لإثباتها ولا أوّمن بادّعاء من يدّعي أنّ أتباع النزعة العقلية حينها يبلغون مبلغ التطابق والصواب المعرفي فقد انتهى الأمر وثبت الصدق؛ بل بصفتي عالم

نفسٍ لا أعتقد أن الصواب يمكن البتّ به نهائياً في هذه الحالة، إذ لا بدّ لنا قبل كلّ ذلك من لمس نتائجها على أرض الواقع وتحصيل ثمارها العملية.

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

٢. الإشكال الآخر الجدير بالذكر هنا هو أنّ الدليل أخصّص من المدعى، إذ حتّى لو افترضنا صحّة النظريات الأخرى فيما عدا نظرية التطابق، ففي هذه الحالة ما الفائدة من صواب وسقم المعرفة عندما تنشأ لدينا معارف جديدة لا تتناغم مع كافّة الأنظمة الفكرية الموجودة؟! ومن ثمّ هل هناك ثمرة تترتّب على السعي لإثبات ما إن كانت المعرفة متلائمة مع أحد الأنظمة الفكرية وتكون خاطئةً وسقيمةً مع غيره؟! كذلك ليست هناك أيّة ثمرة عملية نالها من تحديد مدى صواب وسقم نظامين فكريين متعارضين مع بعضهما ذاتياً ومتوائمين من الناحية الظاهرية.

خامساً: نظرية التحليل اللغوي

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

غادامير لم يكتف في نشاطاته الفكرية بتسليط الضوء على مبادئ هرمنيوطيقية فلسفية وأنطولوجية ضمن مباحثه التحليلية، ولم يقيد كتاباته ببيان بعض المسائل التي يمكن الاعتماد عليها لتحصيل فهمٍ ومعرفةٍ، كذلك لم يبادر فقط إلى بيان وظائفية الفكر، بل إلى جانب كلّ

١. هانز جورج غادامير (Hans Georg Gadamer) ولد في بولندا سنة ١٩٠١م وتلمذ عند مارتن هايدغر

(Martin Heidegger) وأهمّ كتاب ألفه هو الحقيقة والمنهج (Truth and Method) بمحورية مباحث

الهرمنيوطيقا الفلسفية.

ذلك سلط الضوء على مسألة تحقّق الفهم والمعرفة الناجمة عنه دون أن يذكر رأيه إزاء صواب أو سقم أو اعتبار أو عدم اعتبار الفهم والمعرفة.^١ هذا الفيلسوف الغربي حدا حدو نظيره لودفيج فتجنشتاين حيث اعتبر فهم الارتباط بين الفهم والبراكسيس (البراغماتية) واحداً من أهداف التحليل الهرميوطيقي، ممّا يعني أنّ الفهم بحدّ ذاته مرتكز على خلفية دلالية خاصّة بحيث يتبلور على أساسها، ومن ثمّ لا يمكن التفكيك مطلقاً بينه وبين التطبيق مطلقاً.^٢

الحقيقة وفقاً للنظرية الإستمولوجية التي طرحها غادامير ذات طبقات عديدة وبإمكاننا معرفت هذه الطبقات واحدة تلو الأخرى عن طريق الحوار،^٣ حيث أكد بصريح العبارة على إمكانية ادّعاء عدم صواب أيّ رأي أو حكم بشكل مطلق، كما أناط معرفة النصّ بمعرفة مختلف المسائل المرتبطة به والتي يمكننا استنتاجها منه، ولا فرق في ذلك بين كونها ظاهرة أو خفية،^٤ وفي هذه الحالة يجب على المفسّر أن يطرح وجهات نظره التفسيرية بخصوصه على أساس أحكام تمّ تعيينها مسبقاً،^٥ وعلى هذا الأساس لا يمكننا مطلقاً فهم أيّ نصّ أو موضوع في منأى عن أحكام مسبقة إزاءه.

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

-
١. ديفيد كوزنيس هوي، *حلقة انتقادي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مراد فرهاد بور، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات روشنكران ومعهد الدراسات النسائية، ٢٠٠٦م، ص ١٤١.
 ٢. المصدر السابق، ص ١٥٠.
 ٣. بابك أحمددي، *ساختر و تاويل متن* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ٢٠٠٩م، ج ٢، ص ٥٧١.
 ٤. ديفيد كوزنيس هوي، *حلقة انتقادي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مراد فرهاد بور، ص ٦٧.
 ٥. المصدر السابق، ص ١٤.

تحليل النظرية اللغوية

فيما يلي نتطرق إلى تحليل مضمون النظرية اللغوية المطروحة على صعيد التعددية الإستمولوجية:

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

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

٢. الفرضيات المرتكزة في الذهن إزاء الفهم على نحوين كالتالي:

(أ) فرضيات بخصوص طبيعة الفهم

(ب) فرضيات بخصوص كيفية قبول نتائج الفهم

إذن، لا بدّ من التفكيك بين هذين النوعين من الفرضيات، وبيان ذلك كما يلي:

الفرضيات المرتبطة بالفهم بذاته تصنّف إلى ثلاثة أنواع هي كالتالي:

النوع الأوّل: فرضيات استنباطية (استدلالية)

النوع الثاني: فرضيات استفسارية

النوع الثالث: فرضيات مقارنة وتأويلية تفرض على الفهم

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

فضلاً عن ذلك حتّى إذا قبلنا بهذا المبدأ في التحليل الهرميوطيقي، فهذا الأمر في الحقيقة مجرد نقطة الانطلاق والبداية في الموضوع، لأنّ غاية ما يتمّ إثباته في رحابه هو وجود تعددية إستمولوجية ليس من الممكن إثبات صوابها على أساس قواعد هرميوطيقية فلسفية، ومن

المؤكّد لا يمكن ادّعاء صواب كافّة المعارف المتعدّدة على ضوء تحليل منطقي فحسب.^١ المسألة الأخيرة التي تجدر الإشارة إليها في هذا السياق هي أنّ بعض معاصري غادامير اعتبروا نظريته متقوّمة على رؤية نسبية، لذلك انتقدوها.^٢

سادساً: نظرية التحليل الديني

بعض المفكرين والفلاسفة اعتمدوا على موضوع جديد مطروح في علم الكلام تحت عنوان «جوهر الدين وقشوره» لادّعاء وجود تعددية إستمولوجية دينية، حيث اتّخذوا الفينومينولوجيا التاريخية الدينية كذريعة للانتقائية في المفاهيم الدينية، فعلى أساسها يمكن اعتبار بعض هذه المفاهيم جوهرية بالنسبة إلى الدين واعتبار بعضها الآخر مجرد قشور. ادّعى هؤلاء ما يلي: جوهر الدين ثابت على الدوام ولا يطرأ عليه أيّ تغيير، بينما قشوره عرضة للتغيير، والجوهر عبارة عن حقيقة تتجاوز نطاق التأريخ في حين أنّ القشور ذات ارتباط بحركة التأريخ ومختلف التغييرات الزمانية لكونها تتغيّر مع تغيّر زمان الخطاب الديني، أي أنها تطرح بأشكال متنوّعة مع تنوّع الأزمنة.

هدفهم من هذا الاستنتاج هو إثبات صواب كلّ ما يندرج ضمن القشور الدينية في فترة معينة بحيث يتغيّر ويتعدّد مع كلّ تغيير يحدث في رحاب الزمان، وبما أنّ الكلام هنا يتمحور من أساسه حول تعيين حقيقة الشيء الذي يعتبر جوهرًا دينيًا والشيء الذي يعتبر قشرًا دينيًا، ادّعى بعضهم أنّ التجربة الدينية بمثابة جوهر ثابت للدين وسائر التعاليم الدينية مجرد قشور لا ثبات لها. ومنهم من اعتبر العدل جوهرًا للدين، لكنهم مع ذلك ادّعوا أنّ مدلول العدل كامنٌ أيضاً في قشور الدين، لذا فهو برأيهم عرضة للتغيير، وعلى هذا الأساس ليس من الضروري بمكان التقيّد بذات المعنى الذي جاء به النبي محمد ﷺ، بل الجوهر الحقيقي هو مضمون لفظ «عدل» بحد ذاته. وبعضهم اعتبر

١. الجدير بالذكر هنا أنّ نظرية غادامير انتقدت من قبل بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين من أمثال يورغن هابرماس وولفهارت بانينيرغ.

٢. للاطلاع على تفاصيل هذا النقد، راجع المصدر التالي: عبد الحسين خسرو بناه، كلام جديد (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد الدراسات والأبحاث الثقافية، ٢٠٠٤م، ص ١١٢-١١٧.

التوحيد جوهرًا للدين، بينما سائر التعاليم الدينية برأيهم مجرد قشورٍ ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والقضايا السياسية الدينية، لذا يمكن الاعتماد على كلٍّ استنتاج يطرح في هذا المضمار دون التقيّد بالثوابت الدينية.

تحليل النظرية الدينية

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

١. تقسيم الدين إلى جوهر وقشور مرفوض من أساسه ولا وجهة له على الإطلاق.
٢. لا يمكن الاعتماد مطلقاً على التحليل الفينومينولوجي التاريخي لمعرفة جوهر الدين وتمييزه عن قشوره حسب المدعى.
٣. حتى إذا تنزلنا وأدعنا بهذا الادعاء، فكيف يمكن حينها البتّ بكون كذا شيئاً جوهرًا للدين؟! لو قال أحد الباحثين إنّ جوهره هو التقرب إلى الله أو العبادات بمختلف أنواعها، فهل لدى هؤلاء دليل على نقض رأيه هذا؟!
أضف إلى ذلك هناك الكثير من الآيات والروايات التي تثبت بطلان هذا الادعاء.
٤. تقسيم الدين إلى جوهر وقشور لا يمكن الاعتماد عليه بتاتاً لإثبات وجود تعددية إبستيمولوجية دينية، فحتى لو تنزلنا وقبلنا بالفينومينولوجيا التاريخية للدين، ففي هذه الحالة إذا اعتبر أحدهم (أ) جوهرًا للدين وادّعى الآخر أنّ (ب) هو جوهره، حينئذٍ لا يمكن إطلاقاً القول بصوابهما معاً واعتبارهما أمرين حقيقيين، فالأول يعتبر (أ) جوهرًا ويدّعي أنّ (ب) قشر بينما الثاني يعتقد بعكس ذلك تماماً؛ لذا هل من المنطقي هنا ادّعاء أنّ (أ) جوهرٌ للدين وفي الحين ذاته قشرٌ له؟!
أنّ (أ) جوهرٌ للدين وفي الحين ذاته قشرٌ له!؟

نتيجة البحث

أتضح لنا من مجمل ما ذكر عقم كافة النظريات التحليلية التي أشرنا إليها في إثبات وجود تعددية إبستيمولوجية، فهناك إشكاليات ترد على كلٍّ واحدة منها، لذا يمكن اعتبار الرأي

القائل بوجود تعددية دينية اعتراضاً صريحاً على الحكم القطعي القائل باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

يمكن تقسيم أساليب تشخيص المعرفة إلى نوعين، بنوي وظاهري، وتبعاً لذلك يمكن التفكيك بين مختلف المعارف وتعددها، وفي مقابل ذلك بالإمكان أن ترتبط التعددية بنطاق إستمولوجي معين.

هناك ثلاثة عوامل أساسية تعدّ سبباً للتعددية الإستمولوجية وحدوث اختلافات على الصعيد المعرفي، وهي كما يلي:

١. اختلاف في ذات المضمار الإستمولوجي.
٢. اختلاف في الأساليب البنيوية.
٣. اختلاف في الأساليب الظاهرية.

إحدى المسائل الجديرة بالذكر على صعيد الاختلاف الإستمولوجي هي ما يلي: إذا لم يكن هناك اختلاف في الأساليب البنيوية والظاهرية، ففي هذه الحالة لا مجال للبحث والتحليل حول المبادئ الميثودولوجية، بل لا بدّ من تقييد الحوار في ذات النطاق الإستمولوجي. على سبيل المثال لو حدث اختلاف بين فقيهين من فقهاء الشيعة حول إحدى المسائل الفقهية، ينبغي لهما عندئذٍ تقييد النقاش بينهما في نطاق هذه المسألة إذا كانا متفقين على الأساليب البنيوية والظاهرية لها، لكن إذا كان اختلافهما في الأسلوب الظاهري يجب حينها تركيز موضوع البحث على ظاهر المسألة.

وأما الاختلاف الحاصل بين فقيهين ضمن فتويين مختلفتين، فهو لا يرتبط بمسألة معينة أو بأسلوب بنوي على نحو التحديد، بل ذو ارتباط بأساليب ظاهرية، فعلى سبيل المثال قد يرى أحد الفقهاء أنّ مراسلات ابن أبي عمير غير معتبرة، في حين يعتقد غيره بحجّيتها. لا شكّ في أنّ الاختلاف في الفتاوى سببه وجود اختلاف منهجي بين الرواة، وأحياناً قد يكون هذا الاختلاف وتعدّد الآراء وتضاربها بسبب الأساليب البنيوية، لذا يجب في هذه الحالة الرجوع إلى مستهلّ موضوع البحث بغية طرح رؤية مشتركة.

في الكثير من الأحيان تتعدّد آراء العلماء لكنّهم ضمن حوارهم ونقاشهم يعتمدون على

مواضيع ظاهرية، في حين أنّ الاختلاف في حقيقته بنبوي، وفي هذه الحالة لا بدّ من أن يستهّل موضوع البحث من نقطة البداية في هذا الاختلاف؛ ويرى البعض أنّ أفضل وأبسط وسيلة يمكن الاعتماد عليها في هذا المضمار هي التعددية الإستيمولوجية، فهي الأنجع من غيرها لحلّ الاختلاف الحاصل، لكنّ هذا الرأي ليس صائباً بداعي أنّ هذه التعددية مجرد وسيلة لبيان واقع الموضوع وليست حلاً جذرياً، بل الحلّ الأنجع هو تتبّع جذور الخلاف الفكري وتشخيص مكانه ثمّ وضع حلّ مناسب له.

المصادر

١. أحمدى، بابك، *ساختار و تاویل متن* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز، ٢٠٠٩م، ج ٢.
٢. خسرو بناه، عبد الحسين، *كلام جديد* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد الدراسات والأبحاث الثقافية، ٢٠٠٤م.
٣. خسرو بناه، عبد الحسين، «پلوراليسم معرفتي»، *مجلة فلسفه و كلام* (حكمت وفلسفة)، الفصلية، العدد الأول، خريف ١٤٣٠ (٢٠٠٩م)، الصفحات ٣٥ إلى ٤٥، (ترجمه إلى العربية: د. أسعد مندي الكعبي).
٤. السبحاني، جعفر، *بلوراليزم ديني يا كثر كرائي* (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منشورات مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠٠٢م، ص ٥٦ - ٥٧.
٥. موران، إدغار، *روش ٣* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية على إسلامي، بدون تأريخ طبع.
٦. هارتناك، يوستوس، *نظريه معرفت در فلسفه كانت* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حداد عادل، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات فكر روز، ٢٠٠٦م.
٧. هوي، ديفيد كوزنيس، *حلقة انتقادي* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مراد فرهاد بور، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات روشنكران ومعهد الدراسات النسائية، ٢٠٠٦م.

التسامح الاجتماعي والتعددية الدينية

د. حميد بارسانيا

التعددية الدينية في منظار الليبرالية المعاصرة

جان هيك ونسبية (فهم الدين): من أجل تثبيت كون الإيديولوجيات المختلفة في عرض بعضها وتساويها جميعاً بالنسبة إلى «الحقيقة» ينبغي أن تجيب الليبرالية على المعتقدين بالأديان - الذين يدعون الوقوف على الحقيقة اعتماداً على الوحي والعقل المقدس ويرون أن مبادئهم الدينية «صادقة وحقيقية» وكل ما يخالفها «باطل وخطأ» - كما يجب أن تبادر إلى الإنكار الصريح للحقائق الدينية، أو على الليبرالية أن تؤسس «كلاماً جديداً» قادراً على توأمة الليبرالية مع الإذعان بالحقائق الدينية. والقراءة التي يعرضها جان هيك عن التعددية الدينية يمكن استثمارها في التعددية الدينية نفسها.

يعتمد جان هيك في فهمه للمعرفة الدينية على «الفلسفة الكانتية» والكانتية الجديدة في نظرية المعرفة، ويفترض حقيقة «الدين» أمراً سامياً، إلا أن فهم الدين والتعرف عليه أمر نسبي وبشري محض بهذا المعنى أن المعتقدين بالدين ليس في حوزتهم إلا مجموعة من المعارف الإنسانية صيغت على شكل منظومة من الفرضيات المختلفة. وحفاظاً على معتقده الديني ومن منطلق كونه من متكلمي البروتستانت يثبت جان هيك

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية بعنوان: «تحميل اجتماعي و بلوراليسم ديني» في مجلة (كتاب نقد)

الفصلية، العدد ٢٣، صيف ٢٠١٠م، الصفحات ٥٥ إلى ٨٨.

ترجمة: حيدر نورالدين.

موقفه من «نسبية الحقيقة» فهو يعتقد ثبوت حقيقة مقدسة وسامية تعجز قدرات الإنسان العلمية عن إدراكها، إلا أنه يعتبر معرفة الكلام الصافي لهذا الوجود والحقيقة المقدسة غير ممكن للإنسان، وهو يرى أن كل فرد يتكلم عن هذه الحقيقة المقدسة من وجهة نظره وحسب فهمه وبحجاب من المفاهيم التي تشكّلت في ظروف تاريخية وثقافية مختلفة.

الاستعانة بنظرية «الألعاب اللغوية»:

يعتمد جان هيك على نظرية الألعاب اللغوية^١ لـ فتغنشتاين الذي يعتبر العلوم ألعاباً لغوية متفاوتة يتمخض عنها مجموعات مختلفة من المعاني.

ويعتبر جان هيك أن سلسلة المفاهيم والأصول الدينية تتضمن مجموعة من المفاهيم تتكوّن على هيئة ثقافات مختلفة، ويقول في هذا المجال:

«إن الفكرة التي أظن أن فتغنشتاين كان يرغب في التأكيد عليها هي أن الطريقة التي نعيش تجربتها في البيئة التي حولنا ترتبط بالنظام المعرفي والمفاهيم التي نعتمدها، والتي بدورها تنتقل من جيل إلى آخر عبر اللغة التي يتبنى عليها سلوكنا وعلمنا، وبناء على هذا فإننا نواجه إشكالية في التجربة التي أطلق عليها فتغنشتاين أحياناً «الألعاب اللغوية»، لكنني أرجح أن أسميها الثقافات المختلفة، وهذا يساعدنا على أن ندرك السر في عدم وجود نوع أو شكل واحد فقط من التجربة الدينية الاختيارية المبني على هيكلية وأصول كلامية خاصة بنا بل هناك مجموعة من التجارب الدينية والتي نسميها بأسماء الأديان المختلفة»^٢

إن فلسفة فتغنشتاين لا تؤدي إلى «نسبية الفهم» فحسب، وهي لا تعني نسبية الحقيقة حسب اللغات والتعبير المختلفة فقط، بل إن هذا يجرّ إلى إنكار الوجود الخارجي والعيني للحقائق المقدسة، ولا يمكن أن يقبل المعتقد بالدين بذلك ويرضى به.

لو أن الأفكار والمفاهيم الدينية تفسّر في إطار رؤية فتغنشتاين حول «لغة الدين» كواحدة من الألعاب اللغوية فإن الحقائق الدينية ستتنزل في أفق العواطف والروح المعنوية لأفراد

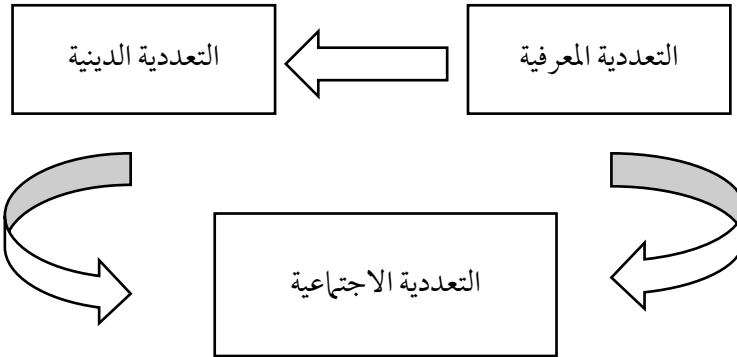
1. Language Games

٢. جان هيك، ١٣٧٢ هـ. ش، ص ٥٥-٥٦.

الإنسان. وهذا الأمر لفت نظر جان هيك أيضاً:

«برأبي إن فلسفة الدين الجديدة عند فتغنشتاين تشتمل على تفسير خاطئ للدين»^١
وذلك لأنه لو كان فتغنشتاين يعلم بأن توظيفه للفلسفة في حقل المعرفة الدينية سيؤدي إلى إنكار وردّ المعتقدات الدينية للناس فمن المحتمل أن يمتنع عن التعميم في هذا المجال.
«إنني شخصياً لم أقتنع بأنه لو كان فتغنشتاين حياً اليوم لصحح هذا التحول المستحدث للمذهب فتغنشتاين الجديد، إنني أشعر بأنه يحترم حياة الناس وكلامهم الرائج لحدّ أكبر من أن يعتقد بنظرية تعارض وتستنكر علناً المرتكزات العادية لأكثر المستفيدين من لغة الدين»^٢

يحدّ فتغنشتاين من دائرة «الحقيقة» وبنيتها المفهومية إلى المستوى الذي يؤدي إلى «الحقيقة النسبية» في جميع المجالات لا سيما الدين، ومع أن جان هيك ملتفت إلى ما يلزم من نظرية فتغنشتاين إلا أنه يؤيده في ذلك ما دامت نظرية «نسبية الفهم والمعرفة» عند الإنسان ثابتة. وهو يستعين بفلسفته مثل تعاليم كانتي والكانتية الجديدة لشرح التعددية المعرفية بشكل عام والتعددية الدينية بشكل خاص. وهو يجعل التعددية الدينية - كالتعددية المعرفية تماماً = قاعدة لتبني التعددية الاجتماعية (لاحظ الشكل ١).



١. المصدر السابق، ص ٤١.

٢. المصدر السابق، ص ٤٠.

التعددية في «معرفة النجاة»

يعتبر جان هيك التعددية المعرفية مستلزمة لنوع آخر من التعددية يناقش في المباحث الكلامية، وتتعلق بنجاح وفلاح الإنسان وهي التعددية في «معرفة النجاة»^١.

إن «مسألة النجاة» تستتبع حوارات كلامية واجتماعية، أما البعد الكلامي لها فيتعلق بالأسماء والصفات الإلهية، فالله هو رؤوف ورحمان ورحيم، وإذا كان هدائياً ودليلاً فكيف حرم الكثيرين من الهداية إلى الصراط المستقيم من جهة، ومن جهة أخرى لو كانت رحمة الله عامة وشاملة لماذا يدخل الكثيرون نار جهنم.

وأما البعد الاجتماعي لـ «مسألة النجاة» فهو يتعلق بتأثيرها على العلاقات الاجتماعية، فلو كان أصحاب عقيدة خاصة هم الواقفون على الحقيقة والآخرين على باطل، ولو كان أصحاب العقيدة الصحيحة هم الناجون والفاشلون وغيرهم أصحاب النار فإن المداراة والتسامح الاجتماعي سيغدو صعباً أو غير ممكن. لأن من يرى نفسه على الحق فإنه سيواجه الآخرين بنوع من التكبر.

إن التعددية المعرفية هي الأساس الذي يرى القائلون به بأنه يحل المشكلة الكلامية لـ «مسألة النجاة» من جهة والمشكلة الاجتماعية الناشئة عنها من جهة أخرى. لأن القول بالتفرد بالنجاة يرجع إلى الظن بالوصول إلى الحقيقة. وفي هذا المجال يقول جان هيك:

«إنني أرى أن ادعاء الوصول إلى الحقيقة في المعتقد ودعوى النجاة والخلاص مترابطان

عن قرب، ولذا ينبغي أن يتم تناولهما في دائرة واحدة من البحث»^٢

التعددية المعرفية حسب تعاليم كانت التي تستند إلى أصل «نسبية الفهم» أنكرت الوصول إلى الحقيقة وقالت باستحالتها؛ وبناء على ذلك فإنه لا يمكن لأحد أن يدعي الوصول إلى الحقيقة ويضمن بذلك النجاة والفلاح، أو أن يحكم على الآخرين بالضلال والانحراف، وبهذا التوضيح ترتفع الإشكالية الكلامية والاجتماعية.

مع أخذ جان هيك دور الحقيقة المطلقة وأثر الاعتقادات الصلبة بعين الاعتبار، ومع

1. Soteriological Religious Pluralism

٢. جان هيك، ١٣٧٢هـ. ش، ص ٨٧.

ملاحظة الأثار السلبية الاجتماعية لهذا الاعتقاد يدعو جان هيك إلى الاتجاه التعددي للدين ويقول:

«على أتباع كل واحد من الموروثات الدينية الكبيرة في العالم أن يعيدوا النظر الناقد في الأصول القطعية لاعتقاداتهم الدينية في ظل تجربتهم الجديدة في عالم يتبنى التعددية دينياً، وأنا كمسيحي يجب علي أن أركز على الحقيقة المطلقة في المسيحية، فالحقيقة المطلقة أخذت أشكالاً قوية ومختلفة في الماضي كان لها تبعات وآثار إنسانية خطيرة سواء في الأحقاب الماضية في العقيدة الصلبة لكنيسة الروم الكاثوليك التي كانت تقول: «لا نجاة خارج نطاق الكنيسة» أو في نظيرتها من حركات التبشير لكنيسة البروتستانت في القرن التاسع عشر حيث كانت تقول: «لا يُنصَّور وجود النجاة خارج المسيحية»»

أما المثال الأول فقد جاء ذكره على سبيل المثال في بيان لجنة فلورانس العليا (في السنوات ما بين ١٤٣٨ - ١٤٤٥) على الشكل التالي:

«كل من يبقى خارج دائرة الكنيسة الكاثوليكية لا يمكنه أن يدخل في زمرة المتنعمين في الحياة الأبدية كالكفار والمشركين بل اليهود والروافض والمتنازعين في الكنيسة سيدخلون جميعاً في النار الأبدية التي أعدت للشيطان وأعوانه وأنصاره» إلا إذا التحقوا بالكنيسة قبل بلوغ أجلهم^١.

وكذلك ذُكر في موضع آخر حيث صرَّح بيان مؤتمر المسيحيين البروتستانت في شيكاغو حول المهمة العالمية الموكلة إلى البروتستانت في عام ١٩٦٠ م بأنه من الأيام المتعقبة للحرب وما بعدها مات أكثر من مليار من أبناء البشر وانتقلوا إلى العالم الأبدى، وقد دخل في عذاب النار أكثر من نصف هؤلاء من دون أن يطرق اسم المسيح آذانهم، أو يعلموا من هو؟ ولماذا رحل عن الدنيا من فوق الصليب في فلسطين^٢.

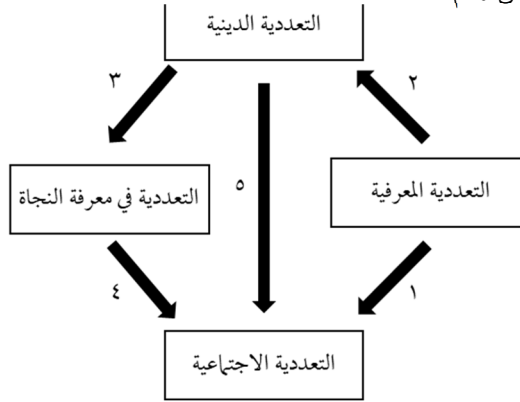
1. Denziger, Enchiridion, 29 th. edition nn. 714.

2. *Facing the unfinished Task. Messages Delivered at the congress on word mission.* ed. j.o. Percy (grand rapids. Mich. Eenrdman 1961) P.9.

٣. جان هيك، ١٣٧٢ هـ، ش، ص ٩٥ - ٩٦.

المحاور الخمسة

يمكن أن نرسم المسير الذي سار عليه جان هيك لتأمين المداراة والتسامح الاجتماعي على الشكل التالي: (الشكل رقم ٢)



في الشكل أعلاه رسمت خمسة مسارات في خمس محاور، مسار المحور الأول هو الذي تعبر فيه الليبرالية، وأما المحاور التالية فهي محاور جان هيك، وهو في هذه المسارات يحقق ما تحتاجه الليبرالية في مواجهتها للأفكار والمعتقدات الدينية.

نقد المحور الأول

إن المحور الأول يشير إلى مسار التعددية المعرفية والتعددية الاجتماعية، وهو من قبيل الانتقال من التوصيف إلى القول به والدعوة إليه. والمراد من التعددية المعرفية في هذا المحور، هو نوع من التعددية التي تكونت بالاستناد إلى النسبية في الفهم أو نسبية الحقيقة، نعم إن النسبية في الفهم في حد ذاتها لا تؤدي إلى هذا النوع من التعددية، فمثلاً مع أن كانت يقول بالنسبية في الفهم لكنه يرى أن فهم ومعرفة جميع أفراد الإنسان مشترك بينهم نظراً لأن المعارف السابقة لهم هي معارف واحدة وثابتة.

إن النسبية في الفهم حسب الكانتية الجديدة تؤول إلى التعددية المعرفية بل إلى نوع من العدمية والفوضى المعرفية^١.

1. Feyerabend, Paul, 1988.

إن أساطين النظرية الليبرالية قالوا بأهمية وحدة النظريات والأفكار المختلفة اعتماداً على هذا النوع من التعددية المعرفية ومن دون أن يبحثوا في مسائل «معرفة الوجود» واستتجوا ضرورة المداراة والتسامح الاجتماعي والحال أن النتيجة لا تخلو من الإشكال منطقياً؛ لأنه لو لم يكن لدى أي واحدة من النظريات والأفكار التي نواجهها دليل على حقيقتها، وكانت جميع الإيديولوجيات تشترك في خلوها من الحقيقة فإن الدعوة إلى التسامح والتساهل والمداراة الاجتماعية لا يستثنى من هذه القاعدة، وهي كحقيقة وإيديولوجية لا تمتلك الدليل على صدقها وحقيقتها، وتعبير آخر إن الدعوة إلى التسامح والمداراة هي دعوة في مقابل الدعوة إلى التضاد والتعارض، ولو ثبت للقضية التي تدعو إلى التضاد هوية إيديولوجية فإن القضية الأولى لها مثل هذه الخصوصية أيضاً.

إن التعددية المعرفية ليست فقط تنفي عن جميع الإيديولوجيات إمكان الوصول إلى الحقيقة بل هي تقضي على المنطق واللغة المشتركة للتفاهم والحوار، ولو تدنى الفكر الإنساني إلى هذا المستوى لا يبقى معيار ولا ميزان للحكم على الحقائق الثقافية والاجتماعية، وفي هذه الحال يستمر منطق الواقع المفروض أي منطقة القوة والاقنطار بالمسير عارياً عن الحقيقة بل يحل محل الحقيقة أيضاً.

إن أزمة العبور من التعددية المعرفية إلى التعددية الاجتماعية كانت محل اهتمام الكثيرين من المرجعيات العلمية في الغرب لا سيما الروائيين الألمان في القرن التاسع عشر فقد أنكروا العلوم القدسية وشككوا في اعتبار الغيبيات والعقل العملي، وأدركوا ضيق الدائرة الذاتية للعلوم التجريبية، وبدلاً من أن يبادروا إلى إنتاج إيديولوجيات علمية مثل بعض الفلاسفة التجريبيين في القرن التاسع عشر أخذوا بالتعرض للهوية غير العلمية للإيديولوجيات، وعرفوا الإيديولوجية بكونها غير متمحضة بمعرفة الواقع والعلم به بل ساحة العمل وبناء العالم، والإيديولوجي ليس بصدد التعرف على العالم، بل بصدد تغييره. والقضايا التي تؤلف للتغيير تختلف بشكل جوهري عن القضايا التي تؤلف من أجل التفسير.

كان ماكس فيبر يعتقد من جهة بعجز العلم على الصعيد الإيديولوجي، ويعاين ضرورة الإيديولوجية لفعالية وحرارة الثقافة والمجتمع الإنساني من جهة أخرى، وفي الحال نفسها

كان يجري دموع التناهي على انعدام الغيبات وما وراء الطبيعة والعلم الذي يمكن أن يتصدى للحكم على الإيديولوجيات ويتحدث عن ضرورة الإيديولوجية ولأنه لم يعثر على معيار لترجيح إيديولوجية على أخرى كان يعلن بصراحة بأنه على كل إنسان أن يتبع شيطانه. إن العمل والسلوك الإنساني على أي نحو وسيقا كان يتطلب توجيهاً وخياراً خاصاً، ولا يمكن ثبوت أي سلوك وخيار بدون إيديولوجية. وبناء على هذا فإن الليبرالية والديمقراطية الليبرالية لا تخلو من الإيديولوجية بل هي في حد ذاتها إيديولوجية، وفي ظل الفوضى المعرفية والنسبية في الفهم لا سبيل للتحكيم بين الإيديولوجيات ومعرفة المحق من المبطل منها فلذلك لا مجال لإثبات حقانية هذه الإيديولوجية أيضاً.

والإشكال الآخر هو أن هذه النصيحة والتوجيه المستند إلى التعددية المعرفية والنسبية في الفهم وإن كانت مؤطرة بعنوان التسامح والمدارة لكنها في الحقيقة لا تحمل التسامح والمدارة بل هي عمل هدام بامتياز.

إن الإشكال السابق يتوجه إلى الملازمة بين التعددية المعرفية ووجوب التسامح، وهو ناظر إلى مفاد هذه النصيحة ومضمونها. والتسامح الذي يعتمد على التعددية المعرفية والنسبية في الفهم يستلزم نظرياً تكذيب كل من يدعون الحقيقة، وأما من الجهة العملية فإن المنظرين للديمقراطية الليبرالية يعتبرون الأفراد مواطنين في المجتمع الذي يعتقدون به ويرونهم أصحاب رأي فيما إذا حضروا إلى صناديق الاقتراع ولم يقولوا بثبوت حقيقة خارج دائرة إرادتهم ورغباتهم اليومية، بل ويعتبرون أنفسهم المبدعين للحقيقة، أو إذا كان في البين ثمة حقيقة ما فهي خارج دائرة علمهم وعملهم، وهم يعتقدون أن الأشخاص الذين لم يصلوا إلى هذا الأفق من الفهم ويعتبرون أنفسهم واصلين إلى الحقيقة لا يستحقون هذه الديمقراطية، ويفتقرون إلى نوع خاص من الديمقراطية المنضبطة، وإن قيمة رأي المواطنين في الديمقراطية المنضبطة يصل إلى حد ينبغي أن لا يكون له أثر محدد ومصيري على مبادئهم وأسسهم النظرية.

نقد المحور الثاني

في المحور الثاني مسار التعددية المعرفية ينتهي إلى التعددية الدينية، عندما تتنظم التعددية المعرفية على أساس النسبية في الفهم فإنها لا تثمر تعددية دينية، بل إن الكثرة والتنوع تنتج شيئاً يسمى اشتباهاً بـ «المعرفة الدينية»؛ لأن المعرفة الدينية إنما تكون كذلك حقاً عندما تحتفظ بقيمتها المعرفية تجاه الحقائق الدينية، والحال أنها بناء على القول بـ «النسبية في فهم الحقائق الدينية» لا تصل إلى أفق ما يسمى بالمعرفة والعلوم الدينية بل يظهر شبح منها بحجاب من التوهّمات والذهنيات المسبقة. بناء على النسبية في الفهم فإن ذهنية الإنسان تكون حاجباً ثقيلاً على الحقائق الدينية وسائر الحقائق العينية لدرجة تنعدم عندها القدرة على تمييز الحقائق من الأشباح الذهنية.

إن التعددية المعرفية عندما تقتبس تعاليم من الكاتبة الجديدة فإنها تستتبع تعددية وكثرة من المؤلّفات الذهنية لا يستهان بها وتستوي جميعها في كونها مانعاً من الوصول إلى الحقيقة. إن المفاهيم والمعاني المتعددة التي تنبعث عن هذا الطريق هي حجاب على الحقائق الدينية بدلاً من أن تكون نبراساً لها، وهي تمنع الإنسان من الوصول إلى الحقائق السماوية المقدسة على ذلك مستويات:

المستوى الأول: يتعلق بفهم وإدراك أفراد الإنسان للنصوص الدينية التي هي تحفة الأنبياء والأولياء، وبناء على النسبية في الفهم فإنهم لا يمكن أن يصلوا إلى علوم البشر ومعارفهم أبداً، بل لا يمكن لأحد أن يصل إلى ذلك، بل لكل إنسان قراءة خاصة به ناشئة من حجاب من الذهنية المسبقة.

المستوى الثاني: إن الإشكال هو في هذه النصوص التي دخلت ميدان حياة البشر وثقافتهم عن طريق الأنبياء والأولياء؛ لأن هذه المعاني لا تصل إلى النصوص الدينية مباشرة ومحتفظة بهويتها؛ بل بعد أن يعيش الأنبياء تجربة مقدسة وسامية يبادرون إلى ترجمة النصوص، وهذه النصوص وإن كانت تحفة التجربة الرسالية للرسول لكنها تصل إلى الآخرين عن طريق الترجمة، وهي تحصل عن طريق الكيفية الذهنية والثقافية، واعتماداً على قاعدة «نسبية الفهم» فهي ليست مسار نزول وظهور وتجلي هذه الحقيقة بل هي مجرى تبدلها، وحسب هذه الرؤية

فإن من يحظى بتجربة مقدسة فإنه يترجمها ويفسرها في قالب ذهنيته من معلوماته السابقة؛ وهذا هو السر في اختلاف النصوص وتغايرها بل وتعارضها في بعض الأحيان.

المستوى الثالث: وهو يتعلق بـ «التجربة»، فحسب نظرية إن المستويين السابقين يتحققان في عملية ومراحل عن التفات ووعي، لكن التجربة عادة لها مراحل وعملية عن غفلة وعدم انتباه، ولا تواجه الواقع الخارجي والعيني مواجهة شفافة، فالتجربة المقدسة:

«عملية تنشأ من اللاوعي والعادة وهي حصيلة الاحتكاك بالمحيط الخارجي واعتماداً على

سلسلة من المفاهيم التي يتشكل منها واقعنا العملي والقابل للاستثمار معنوياً»^١.

إذن الدين الذي وصل إلى أيادي الإنسان عن طريق المسار الثاني وعلى قاعدة التعددية المعرفية ليس حقيقة سواوية مقدسة، بل هي عبارة عن مجموعة متعددة من المعارف المتباينة والمفاهيم المتغيرة التي اختلطت بمستوياتها الثلاثة مع الحجب الذهنية للبشر وتغيرت. إن هذه الحجب الثلاث استوعبت جميع أبعاد الدين إلى حد أنه لا تخلو قضية منها ولا تحكي عما وراءها بشكل يقيني وقطعي. وبناء على ذلك فإن الحقيقة التي تحكي عن ثبوت حقيقة مقدسة لا يمكن أن تخرج عن دائرة التفسير والترديد أيضاً. وطبقاً لما بيّناه فإنه لا يبقى ما يميز النظريات الدينية عن غير الدينية.

«إن الشيء الذي يفسر ويجرب بقالب ديني هو في حد ذاته مبهم وذو وجهين، وهو من

هذه الجهة يشبه صورة لغز، وبناء على ذلك يمكن إدراكه بصورة غير دينية»^٢.

ولهذا فإن التعدد الذي يثبت للدين عن هذا الطريق هو في الحقيقة إضفاء للتعدد من قبل التراكمات الذهنية للإنسان التي تأخذ موقعها إلى جانب توهمات الأخرى ولا شيء جوهرياً وواقعياً يميز إحداها عن الأخرى.

إن هذا التحليل بدلا من أن ينتج التعددية الدينية فهو:

١. جان هيك، 1372 هـ.ش، ص ٥٢.

٢. المصدر السابق، ص ٥٣.

أولاً: إن التواصل الذي يمكن للإنسان من خلال العلم أن يبينه مع الحقائق الدينية سينقطع في مراحل مختلفة.

ثانياً: ينتج التعددية أو التعددية المشتتة من المعارف أو الأوهام البشرية المحضة. والإشكال الثالث وإن كان جان هيك لم يتكلم عن الحقيقة النسبية حفظاً على موقفه العقائدي وافترض ثبوت الحقيقة المقدسة والسامية إلا أن اللازم المنطقي للنظرية الكانتية الجديدة أو نظرية فتغنشتاين ليس إلا الحقيقة النسبية؛ وذلك لأنه إذا كانت جميع القضايا والمفاهيم التي تدخل آفاق الإدراك الإنساني عاجزة عن الكشف عن الواقع فإن القضايا التي تخبر عن ثبوت حقيقة خارجة عن دائرة فهم الإنسان تشملها هذه القاعدة أيضاً ونظراً لأنها تحكي عن مصداق عيني لذاتها فهي عارية عن أي اعتبار.

وبناء على هذا فإن كل ما يقال أو يفهم عن «الحقيقة» وكل ما يدعى حول صدق أو كذب القضايا فهو داخل في دائرة فهم الإنسان وإدراكه، وهو مثل فهم الإنسان وإدراكه له أمر نسبي. وطبقاً للنسبية في الحقيقة فإن كل ما تدركه أي جماعة فهو حقيقة باعتبار فهمها وإدراكها، ولا يوجد للحقيقة ميزان ومعياري في حد ذاته خارج فهم وإدراك الأشخاص.

إن الحقائق الدينية المتعالية والسامية أي تلك الساحة تُفترض خارج دائرة الحجب الثلاثة تنحدر بسبب الحقيقة النسبية إلى مستوى فهم الإنسان وإدراكه وتنتزل إلى حد سائر الظواهر الذهنية، وهذا في الواقع سيؤدي إلى نفي الحقائق الدينية.

نقد المحور الثالث

يسعى جان هيك من خلال التعددية الدينية أن يصحح دعوى المسيحيين أو سائر المعتقدين بالأديان الذين يعتبرون دينهم السبيل الوحيد للنجاح والفلاح، ويتصورون أن سائر الناس سيبتلون بالعذاب الإلهي، وهو يرى أن هذا الادعاء ينشأ من كون المعتقدين بالأديان يعتبرون معرفتهم بالحقيقة معرفة صحيحة وعلى الحق واعتقادات الأديان الأخرى أو سائر الناس اعتقاداً باطلاً وخاطئاً، والتعددية القائمة على أساس النسبية في الفهم من وجهة نظر جان هيك تساوي بين الادعاءات المختلفة والمتنوعة بل المتضادة والمتناقضة حول حقيقة

قدسية ما، كما أنه لا يمكن لأي معتقد بالدين أن يعتبر اعتقاداته مطابقة للواقع، أو أن يتهم اعتقادات الآخرين بالبطلان، وعلى هذا الأساس فإن جميع الناس يتساوون في فهمهم للحقيقة، وينتج عن ذلك أن لا دليل على سعادة ونجاة طائفة وضلال واختلاف حال سائر الطوائف.

إن الحل الذي تم عرضه فيما يتعلق بمسألة «النجاة» العقائدية مع أنه أزال الخط الفاصل بين السعداء والأشقياء وبين المهتمدين والضالين، ومع غض الطرف عن الإشكالات الواردة على المباني والأسس المعرفية له، فهو مبتلى بإشكاليين أساسيين مهمين أيضاً: الإشكال الأول: إنه لا ينتج عنه سعادة جميع أبناء الإنسان، بل ينتج عنه ضلال الجميع، وهو بضمانه لنجاة جميع أفراد الإنسان لا يفصل بين أهل الجنة وأهل النار بل إن الحفاظ على هذا الفاصل ما بين أهل الجنة والنار يتم تأمينه عن طريق إنكار نجاة المؤمنين.

وذلك لأن الاستدلال على نجاة المسيحيين له مقدمتان: الأولى: أن المسيحيين تعرفوا على طريق الوصول إلى الحقيقة وساروا فيه، والثانية: هؤلاء الذين عرفوا طريق الحقيقة والتحقوا به هم الفلاح والنجاة، والآخرون محرومون من هذا الفلاح، والنتيجة التي يمكن استنباطها من هذا القياس هي: المسيحيون هم أهل النجاة والآخرون يدخلون النار، مسار الحقيقة كائن في الاعتقاد بالمسيح ﷺ، وهذا المسار تم تأمينه عن طريق نزول عيسى ﷺ إلى العالم الطبيعي وتضحيته.

وقد شكك جان هيك بالمقدمة الصغرى ليرد هذا الاستدلال، وأنكر ادعاء المسيحيين وكل طائفة أخرى تدعي معرفة الحقيقة اعتماداً على النسبية في الفهم، وهذا لا ينتج عنه نجاة الجميع، بل على جان هيك أن يبطل الكبرى في الاستدلال المذكور أيضاً؛ لأنه لو صحّ هذا الاستدلال فهو يثبت حرمان الجميع من الحقيقة، وينتج عنه الشقاء والعذاب للجميع.

والإشكال الثاني على المسار الثالث هو أنه أنتج مسألة النجاة عن طريق إبطال جميع القضايا الدينية ومنها أصل مسألة النجاة، وجان هيك لم يحل المشكلة بل حذف صورة المسألة؛ وذلك لأنه بناء على «النسبية في الفهم» لأن كل ما يقول به المتكلمون أو المعتقدون حول النجاة

والفلاح يعتمد على «فهمهم النسبي للدين»، والنسبية في الفهم تجعل قيمة هذه المعرفة عرضة للشك والترديد.

نقد المحور الرابع والخامس

ينتقل جان هيك من التعددية الدينية و«التعددية في معرفة النجاة» إلى القول الثالث أي التعددية الاجتماعية، فهو يرى أن التعددية الدينية توصيف يستتبع الدعوة إلى التعددية الاجتماعية، والتعددية في نجاة المعرفة ترفع الموانع عن التعددية الاجتماعية؛ لأنه ما دامت طائفة تعتبر نفسها أهل الحقيقة والسعادة والنجاة، وطائفة أخرى أهل الباطل أو النار، فلا وجود للخلفية النفسية الكافية للتسامح والتحمل المتبادل، بل إن اعتبار أنفسهم أهل الحق أو الآخرين أهل الباطل هو دليلهم على المقابلة والمواجهة.

إن الإشكالات الواردة على هذين المسارين هي نفسها التي ترد على المسار الأول، فكما أن التعددية المعرفية لا ينتج عنها منطقياً التعددية الاجتماعية فإن التعددية الدينية أو التعددية في معرفة النجاة لا تؤدي إلى التعددية الاجتماعية.

إن التعددية الدينية عند جان هيك بالبيان الذي مر هو جزء من التعددية المعرفية عنده والتي يقوم بالنسبية في الفهم، ولا ينتج عن النسبية في الفهم ضرورة أو أحقية التسامح والمداراة الاجتماعية، بل ما ينتج بناء على النسبية في الفهم هو التساوي من حيث القيمة المعرفية بين جميع الأفكار والآراء - ومن جملتها رأي من ينكر الصبر والتحمل الاجتماعي ويرى إقصاء وفناء الآخرين - مع الرأي الذي يقر بالتسامح والتهادن مع الآخرين، ولا يبقى معياراً للتحكيم المنطقي والترجيح العلمي بين هذين الرأيين، وفي مثل هذه الحال التي تتعارض فيها الأدلة المنطقية وتتساقت يستمر منطقة القوة بدون التسليم لمرجعية ومعيارية أمرٍ راجح.

إن التعددية في معرفة النجاة عند جان هيك تؤول إلى التعددية المعرفية عن طريق التعددية الدينية، والنواقص الثابتة التي تعترض الانتقال من التعددية المعرفية إلى التعددية الاجتماعية هي ثابتة في مسير العبور من التعددية في معرفة النجاة إلى التعددية الاجتماعية أيضاً.

والنقد الآخر يدور حول مضمون الدعوة المؤطرة بعنوان التسامح حسب مبنى التعددية

الدينية، فهذه الدعوة تستند إلى التعددية الدينية وهي تشبه الدعوة في المحور الأول والتي عرضت بناء على التعددية المعرفية.

إن الدعوة الأولى تدور عموماً حول الإيديولوجيات والعقائد التي تُعرف كمنافس للبرالية المعاصرة والحال أن الدعوة الأخيرة تدور حول الأديان الأخرى مما يوجب تزايد الدور الهدام لهذه الدعوة نسبة إلى الدعوة الأولى؛ لأن أكثر الإيديولوجيات التي تُطرح كرقيب للبرالية لا تدعي اليقين، لكن الأديان المختلفة تدعي بالاتفاق تبني الحقيقة، والتعددية الدينية في أوائل كلامها حملت الشك على نصوص المعرفة الدينية بعد اعتبارها للقول بالنسبية في الفهم الديني، وأنكرت قيمة المعرفة (المعارف الدينية) وطالبت بدعوتها المعتقدين بالدين بالاعتراف بهذا التشكيك.

ولهذا أطلق «مولتمان» على التسامح الناشئ من التعددية الدينية «التسامح الهدام» نظراً لدور التعددية الدينية القمعي والمقسد، «يعتبر يورجن مولتمان التعددية الدينية شبيهاً بالاستهلاكية في المجتمع الغربي، ويتهمها بنوع من التسامح الهدام الذي يحكم بالجواز على كل شيء ممكن في الذهن، لكنه ينظر بعين الشك إلى كل وجود عيني يمكن الوصول إليه بواسطة الرموز الدينية»¹

إن التسامح الذي تدعو إليه التعددية الدينية خلافاً لاسمها يكتفي في المقام النظري وفي المقام العملي بقراءة واحدة من الدين، ولا يتحمل أي قراءة أخرى.

إن القراءة المشار إليها هي التي تستبعد حقيقة الدين السامية خارج فهم وإدراك الإنسان، وهي القراءة المنافسة للقراءات التي تحكي عن حضور الدين في ساحة الفهم والإدراك الإنساني.

وبالرغم من تشكيك التعددية الدينية في أساس وبيان المعرفة الدينية إلا أنها لا تتردد في تخطيطها من يدعي إدراك الحقيقة واستيعابها.

إن المنظرين للديمقراطية الليبرالية في الوقت الذي يشككون في «صدق» الاعتقادات الدينية وينكرونها نظرياً، هم في مقام العمل أيضاً يغلقون أبواب مجتمعهم على المعتقدين

بالأديان الذين يدافعون عن ثبوت الصدق الديني في ساحات الحياة الاجتماعية. في العقد الأخير من القرن التاسع عشر وبعد أن يعدّ جون ستيوارت مل خصوصيات ومزايا المجتمع الليبرالي وبعد بيانه لهذا المطلب وهي أن جميع المواطنين يتمتعون بحق إظهار الرأي يصرح جون بهذه الفكرة وهي أن هذا الحق يختص بالفرد البالغ والعاقل^١. والمقصود بغير البالغ وغير العاقل من يعتبرون أنفسهم من القائلين بثبوت حقيقة خارجة عنهم. وبحسب رأيه فإن الأشخاص الذين يقولون بأن الأحكام الاجتماعية والأخلاقية ذات منشأ إلهية، ولا يعتبرون أنفسهم منشأ للأحكام الاجتماعية والحاكم المطلق على مصيرهم، هم بمثابة الوحوش والبربر الذين تكون الديكتاتورية هي أفضل نوع من الحكم، بشرط أن يبذل الديكتاتور همته وجهده نحو تغيير معرفتهم وعلمهم.

إن بيان جون مل في توصيفه للديمقراطية الليبرالية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر يمكن أن نجد له نظيراً في كلام كارل بوبر في العقد الأخير للقرن العشرين، حيث قال في حوار مع مجلة «شبيغل» سنة ١٩٩٢ اعتبر الديمقراطية مختصة بالغربيين، ونعت القسم الآخر من العالم بالأطفال الذين يحتاجون إلى قيّم ووصاية من الغرب. ويقول حول اضطراب الأوضاع في بلدان العالم الثالث:

«لقد أوكلنا هؤلاء في البداية وفي وقت مبكر إلى حالهم وهؤلاء ليس لديهم حكومات

قانونية البتة، ولو أوكلتهم روضة ابتدائية إلى حالها فسيقع مثل هذا»^٢

وإن سياسيي الليبرالية الديمقراطية بناء على هذه الدعوة يجوزون كل أنواع التصرفات في البلدان غير الغربية ما دامت تصب في مسار تغيير الجذور المعرفية والثقافية لهؤلاء. وعندما دافع بوش الأب عن حكومة الجزائر خلافاً لراي الأكثرية من الشعب الجزائري كان يعمل وفقاً للوصفة التي أملاها المنظرون في الليبرالية. وفي مقام الدفاع عن عمله هذا صرح بأن الشعب الجزائري ليس لديه صلاحية الديمقراطية بعد. فهم يحتاجون لديمقراطية منضبطة، أي إن آراء الشعب الجزائري تكون معتبرة في الوقت الذي لا تتعدى أصول وأسس النظام

١. جون ستيوارت مل، ١٣٥٨ هـ. ش، ص ٤٤ - ٤٦.

٢. جان هيك، ١٣٧٢ هـ. ش، ص ٥٢.

العلماني، ورأي الشعب الجزائري هو حكومة الأحكام الإلهية ولهذا السبب فهو غير معتبر. إن الديمقراطية الليبرالية الغربية مع تبنيها لشعار التسامح والمداواة الذي يستند إلى التشكيك والنسبية في الفهم والتعددية المعرفية والدينية ليس فقط لا تجيز عمل الشعوب والحضارات التي تسعى نحو القدسية في حياتها بل تستعين بجميع إمكاناتها الإعلامية والثقافية والتقنية والسياسية والعسكرية والعلاقات سعياً نحو تغيير ثقافتها الدينية، ولهذا السبب تتعرض الثقافات الدينية لهجوم لا يقبل القياس على أي نوع من الأنواع الأخرى للهجوم السياسي والاقتصادي في القرون السابقة، وهذا الهجوم الواسع يكشف عن مضمون الدعوة التي تظهرها الليبرالية الديمقراطية الغربية باسم التسامح والتساهل الاجتماعي المبني على التعددية المعرفية والدينية.

النقد الاجتماعي

إلى الآن كان مناقشتنا لعمل جان هيك من الوجهة المنطقية والبعد النظري، لكن يمكن مناقشة عمله من البعد العملي والاجتماعي أيضاً. وجميع المسارات التي طواها تنتهي بنوع من أنواع الليبرالية الاجتماعية التي تبناها الليبرالية المعاصرة.

إن أفكار جان هيك ما دامت متوجهة إلى القضايا الثقافية والأزمات العملية التاريخية الماضية المتعلقة ببيئته فهي تستحق الدفاع عنها. إن الكثير من النزاعات الاجتماعية في ماضي التاريخ والتي وقعت تحت غطاء أهداف دينية وبخاصة في المجتمعات الغربية تعتبر من الأزمات التي شغلت أذهان كل المثقفين، وحل هذه المشكلات العملية يمكن أن توجد الكثير من الطرق المختلفة، والحل الذي اختاره جان هيك هو أحد هذه الطرق. وقد تعرض جان هيك في مؤلفاته إلى بعض الطرق التي سلكها سائر المتكلمين الغربيين المعاصرين وعبر عن هذا الطريق الذي لا يستند إلى النسبية في الفهم أو التعددية المعرفية بـ «الشمولية»^٢.

وبغض الطرف عن المناقشات النظرية في الحلول الاجتماعية حول هذه الطرف المختلفة إلا

١. محمد لغنهاوزن، ١٣٧٩هـ.ش، ص ٩٠٣٨.

٢. جان هيك، ١٣٧٢هـ.ش، ص ٩٧.

أن حلول جان هيك تتحلّى بالدفاع عن بيئته ثقافياً واجتماعياً وحتى سياسياً أكثر من سائر النظريات؛ لأنه استعان في جهوده العلمية بالأصول الموضوعية والمثُل الحاكمة على البيئة في عصره، ويشرح ديناً تفتقر إليه الليبرالية بعد التغلب على التحديات المنافسة لها.

إن التعددية الدينية عند جان هيك تلعب دوراً محافظاً في الإطار الثقافي للعلمانية الغربية؛ وذلك لأنها تدافع عن دين لا يقدم في المجال الثقافي العام والحياة الاجتماعية أي معيار وميزان لتمييز الحق من الباطل، بل يُسَلِّم لما يقول به العرف الاجتماعي.

وهذا الاستنتاج من الدين بالمقدار الذي كان مطلوباً ومفرحاً للمجتمع الليبرالي الغربي كان غير مطلوب ولا يواءم الثقافة والحضارة اللتين تدعوان الدين إلى ساحة الحياة، ولذلك لم يكن لنظرياته الكلامية في المجال الثقافي والديني في العالم الإسلامي دور محافظ بل كان لها تأثيرات مفسدة ومثيرة للجدل.

إن أهمية الحل الذي قدمه جان هيك لليبرالية المعاصرة وآثارها السلبية على العالم الإسلامي يمكن معرفتها في الوقت الذي نلتفت إلى هذه الحقيقة وهي إنه بعد انتصار الليبرالية على الإيديولوجيات المنافسة لها فإن التحديات الداخلية لعالم الحداثة التي تتمحور حول الفلسفة العلمانية والإيديولوجية العلمانية لدعامتي الشرق والغرب ستتقل إلى الأقطاب الخارجية، وبناء على هذا فإن الفعاليات المعنوية والدينية وبخاصة الفعالية الثقافية في العالم الإسلامي تعتبر حضارة منافسة.

تستعين الليبرالية المعاصرة في مثل هذه الأحوال بالنظريات الكلامية لأشخاص مثل جان هيك لتبرر السلوكيات الثقافية والاجتماعية وتفسرها تفسيراً دينياً من جهة، ولتصنع الخندق الذي تحتاجه لمواجهة الحركات المعنوية المنافسة من جهة أخرى.

إن كل ما يطرح تحت عنوان التعددية الدينية عندما يدخل في المجالات الثقافية في العالم الإسلامي بغطاء من الإمكانيات والأساليب الإعلامية والجاذبية الاجتماعية في بلاد الغرب فسيكون له فاعلية ثنائية من جهة مبدأ حركته ومقصده.

إن الآثار التي يتركها هذا النوع من الكلام على بيئته الجديدة بعد دخوله إلى العالم الإسلامي والتي تتمظهر بالحضارة الجديدة والعصرية بالقياس إلى القطبين المتقابلين هي آثار

مزدوجة، فبالقدر التي هي مُفسدة ومضرة للحضارة والثقافة الدينية هي باعثة للتفاوت ومفيدة للثقافة والحضارة العلمانية الغربية.

تحليل المسألة من وجهة نظر النصوص الإسلامية

إن النقد النظري للتعددية يحل مشكلة أشخاص ابتلوا بالحيرة والضياع نتيجةً للتلقين الخارجي أو أنهم ينظرون إليها كهاجس نظري وعلمي.

إن الجاذبية الاجتماعية للتعددية يرجع إلى العوامل البيئية المحيطة بها أكثر مما تكون مدينة لبنائها المعرفي، إن التعددية المعرفية كالليبرالية قدمت وعوداً لحل المشكلات التي كان يواجهها الغرب في قرون أو عقود مختلفة. إن القتل وسفك الدماء الذي وقع في النصف الأول من القرن العشرين بعنوان الحرب الأولى والثانية إنما وقع استناداً إلى إيديولوجيات مختلفة، وبالرغم من أن الليبرالية المعاصرة كانت لها جميع خصوصيات «الإيديولوجية» لكنها كانت تستثمر جاذبية عنوان «محاربة الايديولوجيات»، وكذلك التعددية الدينية اكتسبت جاذبيتها الاجتماعية عن طريق ادعاءها حل مشكلات كان يواجهها الإنسان على مدى كبير من التاريخ وبخاصة المجتمع الغربي.

إن الحروب الدينية في القرون الوسطى ونزاعات الفرق المسيحية والتفسيرات ضيقة الأفق التي كانت تعرضها الكنيسة حول مسألة النجاة والنجاح هي جزء من المشكلات التي تجعل التعددية المعرفية بإجابتها عنها مقبولة، لكن المفكرين المسلمين عرضوا الإشكالات البنيوية للتعددية المعرفية ووجب أن يطرحوا إلى جانب ذلك الحلول المناسبة لهذه القضايا. وهذا الرأي لا يستند إلى أصل «النسبية في الفهم» وأصل «النسبية في الحقيقة» بل يعتمد على النسبية بمعنى «محدودية الإدراك الإنساني».

المعاني الثلاثة لـ «النسبية»

يمكننا أن ندرك التفاوت والاختلاف بين المعاني الثلاثة للنسبية عندما نلاحظ المعاني المقابلة لها، «النسبية في الفهم» تنكر الفهم المطابق للواقع أو الحاكي عنه، و«النسبية في الحقيقة» تعني إنكار الحقيقة والواقع الذي هو معيار وميزان أو نفس الأمر في المحاكمات الإنسانية المختلفة.

ويرفض ثبوت ذات الشيء وحقيقته ونفس الأمر في مقابل كل قسم من معلومات الإنسان، وأما «النسبية بمعنى المحدودية» في دائرة علم الإنسان ومعارفه فهي تنكر العلم والإدراك اللامحدود.

إن من يؤمن بالنسبية بمعناها الأخير يعتقد بوجود علوم وإدراكات محدودة ومقيدة، ولأن العلم والإدراك وصف للعالم فلا يمكن أن يكون أوسع وأشمل من العالم، وبناء على ذلك لا يمكن للموجود المحدود أن يكون لديه الإدراك اللامحدود، والعلم المطلق والإدراك اللامحدود يكون من ذات الموجود اللامحدود واللامتناهي. وبهذا التوضيح يكون علم كل موجود غير الله سبحانه علم محدود، بل لو جمعي علوم جميع الموجودات اللامحدودة على بعضها فستبقى غير محدودة.

إن الإذعان بمحدودية علم الإنسان لا يلزم منه قبول «النسبية في الفهم» أو «النسبية في الحقيقة»، لأن من يقول بحقيقة ثابتة في العالم ولا يعتبر فهم الإنسان أمراً نسبياً فإنه يعتبر العلم المحدود صادقاً وغير نسبي في حدود دلالاته وحكايته عن الواقع. فسر البعض الكثرة والاختلاف في علم الإنسان وفهمه على أساس «نسبية الفهم» أو «نسبية الحقيقة»، وأحيانا اعتبروا كثرة العلوم وتنوعها شاهداً على «النسبية في الفهم». لكن أولاً:

إن النسبية في الفهم لوحدها لا يمكن أن تثبت التعددية المعرفية لوحدها، وعلى سبيل المثال إن نظرية كانت مع أنها تستلزم «النسبية في الفهم» إلا أنه لا ينتج عنها التعددية المعرفية. ثانياً: إن ثبوت العلوم المتنوعة لا يعتبر شاهداً على النسبية في الفهم، وذلك لثبوت طرق أخرى لتفسير هذه الحقيقة وشرحها.

ومن جملة الطرق التي يمكن من خلالها تفسير الكثرة والاختلاف في الفهم عند الإنسان ومن دون أن يلزم عنه النسبية في الفهم أو الحقيقة هي «النسبية بمعنى الفهم المحدود».

إن فهم الإنسان يلزم تبعاً لمحدوديته الكثرة والتعدد الثلاثي، وهي كثرة طولية وعرضية ومتقابلة، أما الكثرة العرضية فهي تتعلق بالإدراكات التي تتشكل في عرض بعضها فالأشخاص المتعددون الذين ينظرون إلى شيء ما من زوايا مختلفة فإنهم طبقاً للجهات

والمشاهد التي لديهم يحصلون على صور مختلفة، وهذه الصور تقع في عرض بعضها. وكل واحد من الإدراكات المتعددة التي تظهر في عرض بعضها - إن لم نقل بالنسبية في الفهم - يحكي في دائرته الخاصة به عن واقع خارجي ويصل إليه، وكل واحد من هذه الإدراكات لا ينفي الآخر، بل يمكن أن تكون جميعها صادقة وصحيحة.

والكثرة الطولية تتعلق بالحالة التي تقع قضايا متعددة في طول بعضها على الشكل التالي وهو أن درك كل قضية مقدمة لدرك المقدمة الأخرى، وهذا النوع من الكثرة لا يتعارض مع صدق جميع المعلومات والإدراكات، ولا يلزم عنه النسبة في الفهم أو النسبية في الحقيقة. وأما الكثرة التقابلية فتكون عندما تتناقض قضيتان فيما بينهما، وفي مثل هذه الحال نظراً لأن اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال تكون إحدى القضيتين صحيحة والأخرى خاطئة لكن يُتوهم صحتها خطأً، وكثرة التقابل تقع نتيجة الاستعجال والقرارات الخاطئة وفي غير محلها.

إن مثل «الفيل في الظلام» يثبت كثرة معلومات وإدراكات الإنسان وفقاً لـ «النسبية بالمعنى المحدود»، الأشخاص الذين يلمسون الفيل في غرفة ظلماء كل واحد يلمس قسماً من جسم الفيل فأحدهم يلمس رجله والآخر أذنه أو ظهره ثم يجبر كل واحد منهم عما لمسه وأدركه، والنتيجة تحكي عن إدراكات متعددة في عرضها بعضها، وكل واحد من هذه الإدراكات صحيح ومطابق للواقع في حدوده الخاصة.

إن الخطأ يقع في الوقت الذي يقوم فيه كل فرد من الأفراد المذكورين بتعميم «المعرفة الصحيحة ولكن المحدودة» على كل الفيل، ويقول: الفيل هو أسطواني الشكل فحسب، أو شبيه بالمروحة اليدوية، أو سرير عريض وواسع.

كل إدراك ومعرفة مما مر علينا مناقض للآخر، لأنه لو كان الفيل على شكل أسطوانة فقط فإن كل شكل آخر يقال عن الفيل سيكون مناقضاً للآخر، أي إن الفيل عريض أو الفيل ضيق هو مصداق للقضية التي تقول إن الفيل ليس أسطواني الشكل، والنتيجة لا يمكن أن تكون هذه القضايا بمجموعها صحيحة، بل بعض هذه القضايا أو بعض أجزاء كل واحدة منها صحيح والبعض الآخر خاطئ.

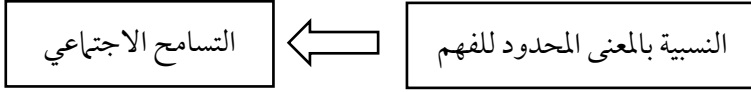
والعلة في تسري الخطأ إلى هذه القضايا هي أن كل واحد من اللامسين للفيل وباعتماده على خياله ووهمه أخطأ بالحكم بالتعميم على ما أدركه بالحس. ونشهد اهتماماً في آثار مولوي الشاعر بمثل الفيل في الظلام، واستعان جان هيك في موارد متعددة بهذا المثال كشاهد على «النسبية في الفهم»^١ والحال أن الشرح الذي أسلفناه يشير بوضوح إلى أن المثال المذكور يعكس «النسبية بالمعنى المحدود»، ويمكن طبقاً للنسبية بالمعنى المحدود ومن دون التشكيك بقيمة نظرية المعرفة أن نفسر الكثرة والتعددية المعرفية عند الإنسان، وأن نسلك طرقاً بديلة لحل بعض المشكلات والقضايا التي يسعى المنظرون للبرالية لحلها بطريقة غير منطقية.

كانت الحركة في المسار الأول «الشكل رقم ٢» من التعددية المعرفية باتجاه التعددية الاجتماعية، وقلنا أن التعددية المعرفية تبني منطقياً على «النسبية في الفهم»، ولا يلزم منها أي دعوة والتزام، بل تقضي على جذور أي كل دعوة والتزام.

إن القضية التي تبني دعوة والتزام هي قضية تحمل قياً وهي من سنخ القضايا الإيديولوجية، ولو كان في البين التزام ودعوة معتبرة إلى التسامح الاجتماعي فيجب أولاً: أن يبقى طريق لاعتبارية بعض القضايا الإيديولوجية، وثانياً: الحكم على عدم اعتبار القضايا التي تنفي التسامح الاجتماعي بشكل مطلق، وبعبارة أخرى أن يبقى مجال للحكم على عدم اعتبار بعض القضايا الإيديولوجية، وكل ذلك يمكن تحقيقه عن طريق ملاحظة «النسبية في المعرفة بالمعنى المحدود»؛ لأنه مع رد «النسبية في الحقيقة» يبقى معيار للقضايا المختلفة، ومع نفي «النسبية في الفهم» يصبح الوصول إلى الحقيقة ممكناً، ومع التسليم بمحدودية علم الإنسان يمكن قبول تعدد المعارف الإنسانية وكذا إمكان الخطأ فيها، إذن مع تبني الأسس المذكورة يمكن الوصول إلى القضايا التي تدعو إلى التسامح الاجتماعي بأبعاد مختلفة، أما وفقاً للنسبية في الفهم فهذا الطريق مسدود تماماً، ويمكننا أن نرسم طريقاً ينتهي إلى التسامح الاجتماعي بواسطة «النسبية بمعنى الفهم المحدود» على الشكل التالي:

١. جان هيك، ١٣٧٢ هـ.ش، ص ٧٣، و ص ١٦٩.

(الشكل رقم ٣)



التعددية في المجالات الخمسة للدين

المسار الثاني (الشكل رقم ٤) هو المسار الذي يشير إلى الانتقال من التعددية المعرفية إلى التعددية الدينية، واجتياز هذا الطريق حسب النسبية في الفهم ينتهي بنا إلى حذف الدين من ساحة فهم الإنسان وعلومه، ولا يثبت بذلك تعدد الأديان بل يثبت تعدد ظنون واعتقادات تشكك في ثبوت منظومة من الحقائق الدينية السامية على جميع الصعد، لكن على القول بـ «النسبية بالمعنى المحدود للفهم» يمكن العبور بهذا المسار مع الحفاظ على الأصول والمباني المشتركة بين الأديان بشكل يمكن معه أن نفسر التعدد القائم بينها ونعلله.

وللدين أبعاد ومجالات أو مراتب مختلفة، ويمكن تفسير التعدد والكثرة في كل واحد منها بشكل خاص طبقاً للنسبية بالمعنى المحدود للفهم.

المرتبة الأولى ترتبط بذات الدين وحقيقته عند الله سبحانه، والمرتبة الثانية تتعلق بالأنبياء والأولياء الذين يتلقون الدين من الله سبحانه بلا واسطة أو بواسطة الملائكة ويبلغونه للآخرين، والبعد الثالث يقع في دائرة علم الأفراد الذين يتلقون بإرشاد من العقل رسالة الأنبياء والرسول، والمرحلتان الأخيرتان تقعان في دائرة علم أفراد الإنسان، والمرتبة الرابعة في مجال عمل الأفراد وسلوكياتهم فالدين يدخل إلى مرحلة الإرادة والعزم عن طريق الفهم والعلم، ثم يخطو من هذا الطريق إلى الساحة والمرتبة الخامسة أي ساحة الحياة الاجتماعية ثم يظهر في نطاق وثقافة المجتمع والتاريخ.

حقيقة الدين

إن الدين عند الله سبحانه هو نص إرادته التشريعية وهو ينسب إلى سبحانه من هذه الجهة، وهو حقيقة واحدة لا تعدد فيها ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وهذا الدين

الواحد ينسب إلى التعدد والكثرة من حيث تعلقه بموضوعات مختلفة وهو يضع للإنسان نهج السعادة والتكامل ويبيّنه له، ومن هذه الجهة تكون الإرادة التشريعية لله هي نظير علمه سبحانه، وعلم الله سبحانه حقيقة نورانية واحدة لكن بحسب معلوماته الكثيرة والمتعددة واللامتناهية ومن حيث الكثرة التي يجليها يتصف بـ «التعدد والكثرة».

ومن هذا القبيل التعدد والكثرة التي تتجلى في حقيقة الدين بحسب الإرشادات والتوجيهات في المجالات المختلفة لحياة الإنسان مثل العقائد والأخلاق والأحكام المتعلقة بالأعمال والسلوكيات الفردية والاجتماعية، إن هذا النوع من التعدد لا يرجع في الواقع إلى حقيقة الدين وذاته أي الإرادة التشريعية لله سبحانه، بل يرجع إلى موضوعات يتمحور الدين حولها كالتعدد الذي ينشأ نتيجة إشعاعات النور على أشياء مختلفة. فإن النور يتخذ أشكالاً وألواناً مختلفة عند إشعاعه على الأشياء المختلفة حسب شكلها ومواضعها، وكذا الإرادة التشريعية لله سبحانه تتخذ صوراً وأحكاماً متعددة بحسب الأشياء التي تتعلق بها، والأزمان والأجيال المختلفة لها أحكام خاصة بها نظراً للقابليات والإمكانات والمؤهلات المختلفة لديها، وهذه الأحكام تتجلى على شكل شرائع متعددة، إن هذا التعدد الذي يظهر في متن الإرادة والهداية التشريعية لا يتعارض مع الوحدة المستقرة في متن الإرادة الإلهية.

علم الأنبياء والأولياء

التعدد الموجود في المرتبة الثانية أي دائرة علم الأنبياء والأولياء هو من قبيل التعدد الطولي والعرضي، وعلم الأنبياء والأولياء بالإرادة التشريعية يكون عن طريق الوحي والإلهامات الإلهية، والوحي منضماً إليه العقل هو واحد من المصادر المعرفية للدين وهما في طول بعضهما، وربما اعتبروا الوحي «العقل القدسي أو الإلهي»، والمعرفة بالوحي نوع راق من الحضور والشهدود، وفي هذا النوع من المعرفة يتفانى العبد في الأفعال والصفات الإلهية تبعاً للفرائض والنوافل بالرغم من قيوده وحدوده، بحيث أنه من زاوية الوجود هو بنفسه يعكس الهداية والإرشاد الإلهيين، والرسول هم أناس سافروا بعون الله في أول خطوة لهم من عالم التعدد إلى نشأة الوحدة، وبعد لقاءهم بالله يبادرون إلى السير في أسماؤه وصفاته، وفي

الحركة الثالثة يبدوون سفرهم الجديد إلى الخلق بإذنه وأمره، وهذا السفر هو سفر بالحق، كما أنهم لا يظهرون شيئاً إلا كلام الله ورسالاته، وإن علومهم وإظهاراتهم وبياناتهم بل وجميع أقوالهم وأفعالهم في هذا السفر الثالث، وكذا أثناء سيرهم التالي بين الخلق مع الحق هم معصومون ومصونون من الخطأ، وإن الرسل يظهرون في جميع حالاتهم وسكناتهم الإرادة التشريعية لله سبحانه، وبتعبير آخر لا فاصل بين الإرادة التكوينية والتشريعية لله سبحانه وأقوال الأنبياء والأولياء أي إن الوجود العيني والخارجي لهم والذي يتحقق بالإرادة التكوينية لله يقع على نفس المسير الذي قرره سبحانه وتعالى للإنسان بإرادته التشريعية.

كلام الله المباشر

لقد أخبر القرآن الكريم في آيات كثيرة عن السير المعنوي للأنبياء والأولياء أو لقاءهم بالله، وكذا أخبر عن عصمتهم ومصونيتهم عن الخطأ، وقد اعتمد المفكرون المسلمون على هذه التعاليم وقالوا بعصمة رسالاتهم وعصمتهم في التبليغ عن الخطأ.
يقول الشاعر مولوي حول القرآن الكريم:

وإن صدر القرآن عن لسان النبي ﷺ

لكن كل من يقول بأنه لم يقل حقاً فهو كافر

أي وإن كان القرآن يصل إلى السمع من خلال لسان وشفاه النبي ﷺ إلا أنه من قال بأنه ليس كلام الله عز وجل المباشر، فهو كافر.

وحسب بيان القرآن مع أن القرآن عربي مبين ونازل من عند الله العلي الحكيم فهل المنزل لهذا القرآن غير الله سبحانه؟ وقد شايحت القرآن عند نزوله روح القرآن والملائكة قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وقال تعالى: ﴿وَيَا حَقُّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ﴾ (الإسراء: ١٠٥) وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ وقال تعالى: (هود: ١) وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النحل: ٦).

إن اللسان واللغة العربية ليست حجاباً مانعاً وخارجاً عن حدود الإرادة الإلهية، وهي

ليست عاملاً خارجياً عن مسار نزول الإرادة الإلهية، والذين يعتبرون الكلمات والعبارات مانعاً وحجاباً مفروضاً على الإرادة الإلهية فقد قيدوا الإرادة الإلهية وحدوها، لأنهم لا يمكنهم أن يروا الإرادة الإلهية في الكلمات والعبارات أيضاً، إن الإرادة الإلهية ونتيجة لشمولها واستيعابها تشمل جميع الآفاق، وهي تتجلى في كل مكان وبالهيئة التي يشاء، وبناء على ذلك فإن كلمات القرآن تظهر في ذات إرادته سبحانه، وهي ذلك النور الذي بلغ آفاق الثقافة والفكر الإنساني، وإن كلام الله ورسالاته عندما يُبلَّغ بواسطة لسان الأنبياء وبياناتهم عن طريق روح الملائكة وعبر مسار القلب في قالب وغطاء من الفهم فإن العلم أو العناصر الثقافية والاجتماعية لأفراد الإنسان لا تحتجب ولا تخفى، فلا يُستتج من ذلك «النسبية في الفهم» وما شابه، إن الرسالة الإلهية عندما تُبلَّغ بواسطة الرسل فهو يضيء ساحة فهم الإنسان وعلومه يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (النساء: ١٧٤).

مراتب الأنبياء

إن الأحكام والقواعد السابقة لا تختص بالقرآن أو اللغة العربية، فالله قد أرسل كل رسول به بلغة قومه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (إبراهيم: ٤) إن علوم الأنبياء ومعارفهم كذواتهم ليست غير محدود ولا متناهية، بل محدودة ومقيدة، ولهذا السبب فإنهم جميعاً تذوب ذواتهم في تقرّبهم إلى الله وينهلون من العلم الإلهي إلا أن علم ومعرفة كل واحد منهم يتناسب مع استعداداته وقابلياته، ولقد أشار القرآن الكريم إلى اختلاف الأنبياء ومراتبهم ومدارجهم حيث قال: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبُيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (البقرة: ٢٥٣). إن التفاوت والاختلاف بين علوم الأنبياء وما يوحى إليهم والذي يظهر عن هذا الطريق هي اختلافات طولية وعرضية، ولا نجد في علومهم تعدداً من قبيل التقابل؛ لأنه يظهر بسبب الاستعجال والخطأ، وإن علم الأنبياء ليس شيئاً مغايراً لظهور علم الله سبحانه، وهو محفوظ ومصون. كل واحد من الأنبياء يطلع على جزء من الإرادة التشريعية لله سبحانه طبقاً لما عنده من

سلوك، ثم يوضع مقدار من ذلك الجزء الذي يعينه على أداء مسؤوليته ورسالته ثم يبلغه، إذن كل رسول يظهر في كل حال من الأحوال كلام الله ورسالته، والتعدد القائم في رسالتهم أولاً: منوط بسعة وضيق علومهم، وثانياً: يتعلق بما يخبرون عنه.

يظهر الأنبياء نص الإرادة التشريعية لله فقط، وأما التعدد القائم في رسالة الله التشريعية فهو يرجع إلى الأمور التي تعلق بها الإرادة، وكل نبي يظهر قسماً من الإرادة الإلهية الواحدة الخاصة بقومه، ولهذا السبب لا يوجد تناقض واختلاف بين رسالات الأنبياء بالرغم من وجود تعدد من هذه الجهة، بل يظهر جميعاً أصولاً مشتركة، ويؤيد بعضهم شرائع البعض والتي وضعت من قبل الله سبحانه حسب الأحوال المختلفة، ولا يكذب رسول رسولاً آخر، وكل واحد منهم يصدق الرسل الذين من قبله، ويشير بما سيأتي من بعده، يقول القرآن الكريم حول عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف: ٦).

فهم أفراد الإنسان

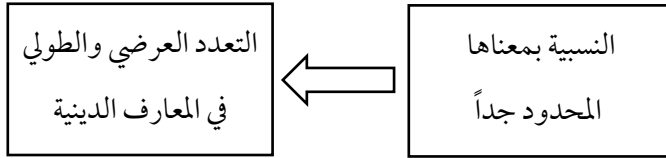
الساحة الثالثة للدين تختص بمعرفة وعلم الناس العاديين، إن العلم بالإرادة التشريعية لله سبحانه يحصل عن طريقين هما الوحي والعقل، والدين ليس هو الوحي أو العقل طبعاً، بل هو أمر يُعرف عن طريق الوحي والعقل، الوحي يتعلق بالأنبياء والأولياء والرسل الإلهية والحجة الخاصة لله على العباد، والعقل حجته العامة، والإنسان يصل إلى أصول الدين عن طريق آفاق العقل، ويتعرفون على ضرورة الوحي وعندئذ يتدبرون ما نزل من الوحي الإلهي، ويتعرفون على أجزاء جديدة من الإرادة الإلهية.

إن العقل يعرف بعض أبعاد الدين من العقل مباشرة، ويكشف بعضه الآخر بمساعدة الوحي، والله سبحانه يعرف الوحي إلى الأنبياء على أساس أنه واسطة للتعقل والتدبر يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، ويقوم العقل - كالوحي - بإيصال الدين حسب قدرته إلى آفاق إدراك الإنسان وفهمه، أم الوحي فيتمتع بنورانية وقوة أكبر نظراً لانتفاعه بالعناية الإلهية الخاصة، ومن كان ينهل من الوحي فهو مصون عن الخطأ

والزلل، أما العقل فهو مرتبة أدنى ولهذا فإنه ولو كان العقل لا يخطئ ولكن من كان في مستوى الإدراك العقلي ولم يراع الموازين والمعايير العقلية فسيتعرض للخطأ والمغالطة. وإن هذه القيود للعقل ينشأ عنها علوم عرضية وطولية في الدين، فالبعض يكتسبون علماً بالأبعاد الكلامية والاعتقادية للدين، والبعض الآخر بالأبعاد الفقهية والعملية، وجماعة أخرى يفهمون المنطلقات والقضايا الأولية للدين، وجماعة رابعة يدركون الأبعاد العميقة له، ولأن أفراد الإنسان ليسوا معصومين، وقد يقعون في الخطأ والمغالطة في مسيرهم العلمي فإنه قد تبرز قضايا متقابلة ومتناقضة في دائرة المعارف الدينية.

إن هذا النوع من التعدد لا يمكن أن ينفذ إلى دائرة المعارف الدينية للأنبياء والأولياء وإلى النطاق العلمي لمن كان الوحي والإلهام الإلهي مصدر علومهم، أما التعدد المتضاد والمتقابل فهو يوجد في دائرة فهم الأفراد العاديين، وإن وجود مثل هذا النوع من التعدد يرجع إلى ضعف ووهن وتوهم وأحياناً تقصيرات الذين يبتلون بالجهل، إن التعدد المتعارض لا يدل على «النسبية في الحقيقة أو الفهم».

(الشكل رقم ٤)



التمثل الخارجي للدين

للدين تحقق عيني وتمثل وخارجي في نطاق العمل والسلوك الفردي للإنسان وفي المجال الثقافي والحضاري، والتعددية في الدين تتطلب البحث والدراسة في هذين المجالين. نظراً لأن التحقق الخارجي للدين يتأثر بعمل أفراد الإنسان فإن الأبعاد المعرفية للأفراد علاوة على الأبعاد الأخرى من قبيل الدوافع والإرادة الفردية والاجتماعية لها دور في كيفية تحققه وتشكله، وفي كثير من الحالات تؤدي الأسباب غير المعرفية إلى اختلاط الدين بغيره وتوجب تحريفه، ويتمخض عن هذا الاختلاط والتحريف مجال واسع من التعدد المتضاد،

وهذا لا يرجع إلى حقيقة الدين أو المعرفة الدينية عند الأنبياء أو الفهم السوي لأفراد الإنسان، بل يرجع إلى الأخطاء المعرفية لأفراد الإنسان، وأكثر ما يرجع إليه هو الدوافع الفردية والاجتماعية عندهم، والقرآن الكريم يشير إلى هذا النوع من الأسباب حيث يقول: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقال تعالى: ﴿أَفَتَضْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ مَحَرَّفُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٧٥) تتحدث الآيتان السابقتان عن التحريف والتغيير الذي ليس له أي منشأ معرفي، بل هو تحريف وتغيير بعد العلم والمعرفة، ويعتبر القرآن الكريم اختلاف اليهود والنصارى اختلافًا خاليًا عن البرهان ويُرجع ذلك إلى أمنياتهم: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١)، إن الأسباب والدوافع النفسية والاجتماعية المختلفة لا تؤدي إلى التعدد والاختلاف الملائم لها في المظاهر الفردية والاجتماعية للدين فحسب، بل في كثير من الحالات يتعدى إلى دائرة فهم واستيعاب الأشخاص للدين، إن أكثر الاستنتاجات والاستنباطات المعارضة التي تظهر في نطاق فهم أفراد الإنسان للدين لها جذور في الدوافع والأسباب النفسية أو الاجتماعية أكثر من الأخطاء والمغالطات المنطقية أو الذهنية المحضمة، وإن التحليل والبحث في هذا النوع من الأسباب يقع ضمن إطار العلوم التي تبحث في العوامل والمجالات النفسية والاجتماعية للمعرفة عند الإنسان.

والقرآن الكريم يعزو في بعض آياته نفوذ الشرك في المجال الديني إلى العوامل الثقافية والتاريخية وقابلية تأثر الأولاد بالوالدين، ومع ذلك فهو يشير إلى ثبوت مساحة من المعرفة والعلم مصونة عن هذه الأسباب، وتظفر بحقيقة الدين^١.

النسبة بين النبوة والحقيقة

المسیر الثالث هو المسیر الانتقالي من التعددية الدينية إلى التعددية في معرفة النجاة، إن القائلين

بالتفرد بالنجاة من المسيحيين يقولون في استدلالهم: أولاً: هم وحدهم العارفون بالحقيقة والمؤمنون بها. وثانياً: جعلوا نجاة الإنسان تدور مدار معرفتهم بالحقيقة، وبناء على هاتين المقدمتين لا يعتبرون غير المسيحي من أهل النجاة لأنهم لم يعرف الحقيقة.

وقد تعرضنا سابقاً إلى الإشكالات على الطريقة التي اتبعها جان هيك في حل مشكلة القول بالتفرد بالنجاة، فقد ظن أن القول بالتفرد بالنجاة ينشأ من توهم الوصول إلى الحقيقة؛ وبناء على هذا شكك في المقدمة الأولى للمستدلين على التفرد بالنجاة وهي ادعاء وصولهم إلى الحقيقة، وقد أثبت ذلك وفقاً للقول بالنسبية في الفهم، والذي ينتج عن الطريقة التي اتبعها هو ضلال جميع الناس وابتعادهم جميعاً عن الحقيقة بدلاً من أن يثبت النجاة لجمع أكبر.

أما المفكرون من المسلمين فقد تعرضوا لحل إشكالية التفرد بالنجاة من طريقين آخرين:

الطريق الأول: هو إنكار الصغرى والمقدمة الأولى لقياس القائلين بالتفرد، وهذا الإنكار لا يستند إلى التعددية في المعرفة التي تبني على النسبية في الفهم، بل يستند إلى التعدد الطولي والعرضي للمعارف الحقيقية والصادقة، وإن جميع الأنبياء والأولياء بالرغم من التعدد في علومهم ومعارفهم وضمن عرضهم لأصول مشتركة إلا أنهم يتكلمون عن الأبعاد والمراتب المختلفة للحقيقة، وقد بلغوا الحقيقة جميعاً، ولهذا لا يكذب بعضهم بعضاً، والتابعون للأنبياء يصلون إلى الحقيقة والنجاة جميعاً ما داموا لم يحرفوا الحقيقة جهلاً وعناداً.

وبناء على ما أسلفناه فإن مشكلة المسيحيين لا تكمن في الاعتقاد بإمكان الوصول إلى الحقيقة، أنهم حصروا الحقيقة التي يمكن الوصول إليها أو المعرفة التي تكون طريقاً للنجاة - حصروها - في بعد واحد، وأنكروا سائر الأبعاد والجهات، وحالهم في هذا المجال يشبه قصة «الفيل في الظلام»، النبوة حدث مستمر في جميع الأمم والشعوب، والأنبياء هو وسائط الفيض الإلهي والهادين إلى الله، يقول القرآن الكريم: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)، وقال تعالى ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَىٰ﴾ (المؤمنون: ٤٤)، إن الجماعة التي حصرت الهداية بنبيها فقد أدركت جهة واحدة من الحقيقة، فهم يفكرون بطريقة صحيحة لأنهم يعتبرون نبيهم طريقاً للهداية والنجاة، لكن لأنهم أنكروا سائر الأبعاد المؤثرة في النجاة فهم على خطأ والقرآن الكريم ينسب هذا الخطأ إلى اليهود والمسيحيين، فهم يعتبرون أنفسهم أبناء الله وأحباءه أو خيرة الله،

ويعتبرون الآخرين محرومين من ولاية الله ومحبه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨)، وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ (البقرة: ١١٣).

ولا شك أن كلا الفريقين يقف على شيء من الحقيقة، لكن حصر الحقيقة بشيء وإنكار سائر أبعاد وزوايا الحقيقة وهو الخطأ الذي بدر منهم، فهم يحرفون الكتاب أحياناً، وينسبون أوهامهم الباطلة إلى الله عز وجل، وقد جاء في القرآن أن كل أمة تؤمن بنبيها فقد اهتدت وستجزي على ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

إن مشكلة كل واحدة من الجماعات التي ذكرناها أنهم يحرفون كتابهم، وينكرون كل ما يصدّق به الأنبياء السابقون أو ما يبشرون بمن يأتي من بعدهم.

والطريق الثاني «العلاقة بين النجاة والمعرفة» حل مشكلة القول بالتفرد بالنجاة، إنكار الكبرى والمقدمة الثانية للقياس، وهو أهم من الطريق الأول، وكبرى هذا الاستدلال هي أن النجاة تدور مدار معرفة الحقيقة، وهي موضع إشكال؛ لأنه ليس كل الذين يعرفون الحقيقة من أهل النجاة، ولا كل الذين حرموا من معرفة الحقيقة مذنبون ويستحقون العذاب، فكثير من الأفراد يأتون بعمل ما جاهلين وغير عارفين وهم معذورون، ويدخلون الجنة، وكثير من الأفراد أيضاً يجرمون من السعادة ويتلون بالشقاء بسبب علمهم ومعرفتهم، بل إن بعض أنواع العذاب والشقاء لا تأتي إلا عن طريق معرفة الحقيقة.

إن علم الإنسان ومعرفته وإن كان لا يخلو من تأثير في سعاده وشقاءه إلا أن سعاده وشقاءه لا يدوران مدار علمه وجهله بالحقيقة، العلم هو مقدمة للإيمان والعمل الصالح، فالإنسان بعد أن أدرك الحقيقة فهو بالنظر إلى إرادته واختياره إما أن يؤمن بما علم ويلتزمه، أو يتجه إلى ميوله ورغباته ويتعد عن الحقيقة، إن مسؤولية الإنسان وتكليفه يرتبطان بعلمه واستطاعته مباشرة، فالإنسان الذي يعرف الحقيقة ويسلك طريقها يصل إلى المراتب العالية للسعادة والنجاة، وإذا عرف الحقيقة وعدل عنها أو جانبها يسقط في المراتب السفلى للشقاء. ومن كان علمهم وقدرتهم ضعيفين فإن مسؤوليتهم أقل، ومن حالت الموانع الداخلية

والخارجية عن معرفتهم بالحقيقة فهم معذورون في ذلك، وهذه الجماعة حسب مفاد القاعدة العقلية «قبح العقاب بلا بيان» لا يعذبون في نار جهنم.

العلاقة بين «الحقيقة» و«التسامح»: والطريق الذي يسلكه الفكر الإسلامي في عرض المعرفة الدينية مصون عن إشكاليات المحورين الرابع والخامس، المحور الرابع هو مسار العبور من التعددية المعرفية إلى التعددية الاجتماعية، والمحور الخامس هو العبور من التعددية العقائدية في النجاة إلى التعددية الاجتماعية.

قد بينا سابقاً في المحور الرابع أنه أولاً: إن المعرفة الدينية للإنسان القائمة على التعددية الدينية المستندة إلى النسبية في الفهم ليس وصفاً صحيحاً، وأن هذا الوصف غير الصحيح لا يدعو منطقياً إلى التسامح الاجتماعي، إن الدعوة إلى التسامح الاجتماعي يمكن أن يكون لها أساس ومبنى نظري فيما لو ثبت الاعتبار للمعرفة ولنظرية المعرفة في القضايا الأيديولوجية؛ لأنه بناء على ذلك فقط يمكن أن نعتبر سلوك الأفراد الذين لا يتحملون بعضهم ويعرضون عن التسامح الاجتماعي غير صحيح، وبناء على ذلك فقط يمكن أن نصحح سلوك الذين يراعون التسامح ويصونون حدوده.

إن إنكار «النسبية في الفهم» و«النسبية في الحقيقة» والاعتقاد بأن معرفة الحقيقة والوصول إلى الشريعة طريق ميسور للإنسان لا يمنعان من التسامح الاجتماعي؛ لأنه كما أن الجنة والنار وسعادة الإنسان وشقاءه لا تدوران مدار علمه ومعرفته فحسب، فإن حياته وسلوكه الاجتماعي ومنهجه في تعامله مع الآخرين لا يدور مدار معرفته بالحقيقة أيضاً.

إن دائرة العلم والعمل يحكمها هذا الحال أنه لا يمكن لأفراد الإنسان أن يوقفوا عملهم وسلوكهم في جميع جوانب وجهات عملهم على اليقين والعلم في جميع الموارد، إن عقل الإنسان يحكم بضرورة العمل بالظن أو اليقين النفسي في كثير من المجالات، وعندما لا يستطيع الإنسان أن يجعل سلوكه وأعماله الفردية أو الاجتماعية مطابقة لليقين يضطر إلى الخضوع للظنون العقلائية والشرعية المعتمدة، ويجعلها معياراً لعمله وسلوكياته، فكيف نتوقع من الآخرين خلاف ذلك، وبناء على ذلك فإنه من الممكن أن يصدر عن الآخرين سلوك وعمل غير بعيد عن الخطأ والاشتباه وذلك نظراً للقيود المعرفية لديهم، وهذا الأمر

يستدعي التسامح في الخطأ في كثير من المجالات بعنوان قاعدة عقلية يقينية وصحيحة يعتبر التعدي عنها خطأ.

مجالات التسامح

إن ثبوت المعرفة العقلية واليقينية وفقاً لما بيناه ليس لا يسد طريق التسامح الاجتماعي فحسب، بل يمهّد الطريق للوصول إلى الآراء التي تعتبر التسامح ضرورياً ولازماً من جهة وصحيحة من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس اعتبر المفكرون المسلمون بعض المجالات الواسعة في المباحث الفقهية واجبة وضرورية، ونجد بعض هذا التسامح في الأمة الإسلامية وفي فروع الدين، وبعضها الآخر بالفقه والحقوق الدولية.

وبالرغم من الاختلاف الكلامي بين المسلمين فهم ليسوا فقط ملزمون بالتسامح فيما بينهم، بل على بعضهم الدفاع والإحسان إلى بعض.

في الفقه السياسي للشيعة نوع من أنواع التقية هو «التقية المداراتية»، وفي هذا النوع من التقية يجب على الشيعة أن يرفعوا اليد عن إظهار العقيدة أو العمل الصحيح في الواقع ما دامت الظروف مؤذية ليس خوفاً على الروح وما شابه، بل حفاظاً على وحدة الأمة الإسلامية، وهذا العمل يعتبر عملاً صحيحاً شرعاً كما أن التخلف عنه معصية وإثم.

في الفقه السياسي للشيعة عندما يتعرض عرض مسلم للخطر، أو عندما يتعرض بعض حدود المجتمع والأمة الإسلامية للخطر، يجب على جميع المسلمين أن يقفوا إلى جانب هذا المسلم ويدافعوا عنه ضد العدو بغض النظر عن اختلافاتهم الفقهية والكلامية، وفي هذا العصر وبناء على هذا الاعتقاد يعتبر الشعب الإيراني الدفاع عن المسلمين في فلسطين واجباً والقتل دفاعاً عنهم شهادة مع غض الطرف عن الاختلافات المذهبية.

وإن دائرة التسامح ليست محدودة بالأمة الإسلامية، وإن لم يكن غير المسلمين إخوة للمسلمين في الدين لكنهم إخوتهم في الإنسانية، فالاختلاف الديني لا يسوّغ الظلم والخديعة المكر وما شابه، بل يتبني قسم أساسي من الشؤون الداخلية للأمة الإسلامية اعتماداً على أصول وأحكام مشتركة معهم، إلا أن هذا غير مجد في العلاقات الدولية، فالتسامح

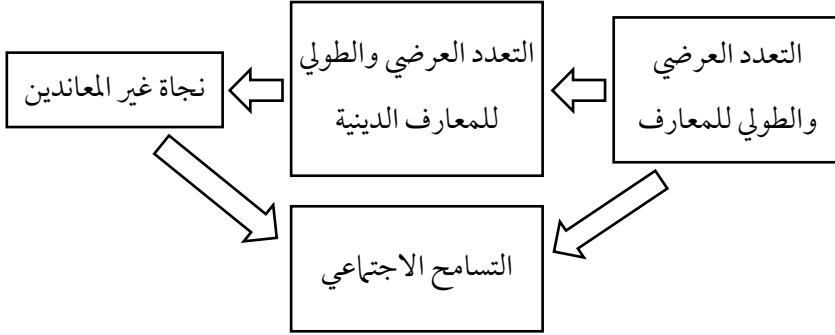
الاجتماعي في بعده الدولي يدور مدار المعاهدات التي تجريها الدولة الإسلامية مع الجهات الأخرى، ويجب على جميع المسلمين مراعاة جميع المقررات والمواثيق والمعاهدات التي تعقدتها الأمة الإسلامية مع الجهات الأخرى، وما دامت الجهة المعاهدة ملتزمة بذلك لا يجوز للأمة الإسلامية تجاوز ذلك، وقد كان النبي ﷺ يحترم العهود التي يجريها مع اليهود والكفار، ولم يكن يعدل عنها ما لم ينقضوها.

العلاقة بين التسامح والنجاة

إن التسامح الاجتماعي ليس فقط لا يدور مدار معرفة الأفراد بالحقيقة، بل لا يدور مدار نجاة الأفراد أيضاً، إن الذين حُرِّموا من بلوغ الحقيقة، لا يجرمون من رحمة الله إن لم يكونوا معاندين، ولا يُلحقون بأهل الشقاء، وأما الذين كانوا من أهل العناد، وينكرون الحقيقة بعد معرفتها، أو يُعرضون عن الإيذان بها ينالون عذاب الله، وقد نصّت الأحكام الإسلامية على التسامح والتعايش مع هؤلاء ما دام لم يضر كفرهم وعنادهم بحرمة الأحكام والقوانين الإلهية، إن الأمر بالتسامح والتصالح مع المشركين أعم من أن يكون عن استضعاف أو بعد معرفة الحقيقة، وعلى هذا المنوال يكون رعاية حرمة المنافقين واحترام حقوقهم الفردية والاجتماعية، ومع غض النظر عن التوسّع الذي تحدّثه في دائرة أهل النجاة فإن هذه الرؤية لا تجعل طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد دائرة مداره، وهي تدعو في كثير من الحالات إلى التسامح أيضاً مع الذين لا يعتبرون من أهل النجاة، بل تعتبره ضرورياً ولازماً.

مظهر التسامح في الفكر الإسلامي

يمكن أن نرسم شكلاً للمسارات الخمس التي تستند إلى النسبية بمعنى المعرفة المحدودة طبقاً للتعاليم الإسلامية:



إن التشكيك والنسبية في الفهم والنسبية في الحقيقة تجعل السير في المسار الأول غير ممكن، ونفي التشكيك وإثبات إمكان معرفة الحقيقة يسهل الحركة فيه ويجعله ممكناً ويمكن أن نسلك هذا الطريق بشرط أن نستعين ببعض القواعد العقلية التي تؤكد على الحقوق المشتركة لأفراد الإنسان، وإن لم يوفق العقل لاكتشاف واستيعاب هذه القواعد فسيبقى هذا الطريق متروكاً.

وبناء على هذا لا يلزم منطقياً من سلوك المسار الأول القول بالتعدد الطولي والعرضي للمعارف الإنسانية، وبيان آخر لا يلزم التسامح الاجتماعي عن القول بالتعدد الطولي والعرضي للمعارف الإنسانية، وسلوك هذا الطريق يحتاج إلى متمم، والتعدد الطولي والعرضي للمعارف الدينية يلزم منطقياً عن التعدد الطولي والعرضي للمعارف الإسلامية، وبناء على هذا فإن المسار الثاني هو مسار حتمي وضروري.

المسار الثالث:

إن محور الارتباط بين التعدد الطولي والعرضي للمعارف الدينية مع دائرة النجاة، هي فلاح وسعادة، والقول باعتبار التعدد في المعارف الدينية يزيد من دائرة النجاة نسبياً حتى فيما لو كانت تبتني على الوصول إلى الحقيقة، لكن مع ذلك هناك إمكانات أكبر لتوسيع دائرة النجاة.

لو أن النجاة تدور مدار العلم أي تثبت بحسب العلوم والمعارف بدلاً من أن تدور مدار الوصول إلى الحقيقة فإنها ستشمل دائرة أوسع؛ لأنه بالرغم من أن بعض العارفين يخرجون من زمرة الناجين لفسقهم وعنادهم، إلا أن جمعاً كبيراً من الجاهلين يدخلون في دائرة

الفالحين والناجين نظراً لقصورهم المعرفي، بناء على ذلك فإنه في المعيار الثالث لا ارتباط بين التعدد الطولي والعرضي للمعرفة الدينية ومسألة النجاة، وإنما يمكن التسليم بهذا الارتباط عندما تقوم البراهين العقلية والنقلية على توسعة دائرة النجاة، وبطبيعة الحال فإن التعاليم الإسلامية حسب ما شرحناه أكملت ذلك، أي مع ملاحظة الأدلة التي ذكرها الحكماء والمتكلمون المسلمون وأيدها الآيات والروايات، يتضح أن المسار الثالث هو مسار ضروري وحتمي.

المسار الرابع والخامس عندما يبتني كل واحد منهما على نفي التشكيك والنسبية في الفهم، ويتشكّل بناء على التعدد الطولي والعرضي للمعارف الإنسانية فهو طريق ميسور، وإن كان سلوك كل واحد من هذين المسارين يحتاج إلى متمم، وأن التعاليم الإسلامية هي التي أتمت هذا التقسيم، وبناء على ما ذكرناه نعلم أنه لا يمكن استنتاج التسامح والتساهل الاجتماعي منطقياً من التعددية في المعرفة والتعددية الدينية القائمة على أساس النسبية في الفهم، ويمكن أن نسلّم هذا الطريق فقط طالما أن إدراك الإنسان للحقيقة والواقع أمر ممكن، وأن الحقائق الدينية يمكنها أن تعبر دائرة فهم الإنسان وإدراكه، وهذا المقدار طبعاً لا ينتج عنه التسامح الاجتماعي لوحده.

إن المسار المذكور يمكن إنجازه فيما لو أقيمت البراهين العقلية والنقلية على إبطال هذا القول أيضاً، والبراهين التي أقامها الحكماء والمتكلمون المسلمون والنصوص الثابتة في المصادر الإسلامية تكفي لإثبات بطلانه.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. جان هيك، مباحث التعددية الدينية، المعرفة الباطنية والتجربة الدينية، فلسفة من التعددية الدينية، دفاعاً عن التعددية الدينية و التعددية الدينية والدعاوي المطلقة، ترجمة عبد الكريم كواهي، مؤسسة تبيان للثقافة والنشر، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
٣. جون ستيوارت مل، رسالة في الحرية، ترجمة: جواد شيخ الإسلام، مؤسسة ترجمة ونشر، طهران، ٣، ١٣٥٨ هـ. ش.
٤. حميد بارسانيا، «تحمل اجتماعي و بلوراليسم ديني»، مجلة كتاب نقد الفصلية، العدد ٢٣، صيف ٢٠١٠م، الصفحات ٥٥ إلى ٨٨.
٥. محمد لغنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة إلى الفارسية: نرجس جواندل، قم، طه، ١٣٧٩هـ.ش.

1. Denziger, *Enchiridion, symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 29 th. edition mn.
2. Donovan Peter, 1993, *The Intolerance of Religious Pluralism*, Religious Studies 29 (2): 217 - 229 (1993).
3. E J. O. Percy, ed, *facing the unfinished Task. Messages Delivered at the congress on word mission*, grand rapids. Mich. Eenrdman, 1961.
4. Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso Press, London and New York, 1988.

نظرية التعددية الدينية لجون هيك في بوتقة النقد والتحليل^١

د. رضا أكبري^٢

نظرية الفيلسوف البريطاني جون هيك التي طرحها على صعيد تعددية الأديان هي عبارة عن نظرية تعددية أنطولوجية أكد فيها على أن كافة الأديان تعدّ مسلكاً صحيحاً يسوق الإنسان نحو الحقيقة، وعلى هذا الأساس ادّعى أن الآلهة عبارة عن حقائق بالنسبة إلى من يدركها وأشياء وهمية تتلبّس بثوب الواقع، بينما «الحقيقة في نفسها» - حقيقة الإله - لها خصائص جوهرية لا يمكن بيانها اعتماداً على مفاهيم خاصّة.

هذه النظرية ترد عليها العديد من الإشكالات، وهي ليست صائبةً من الناحية التحليلية في مضمار تحليلها الأديان، وهذا التحليل كما سنوضّح في نصّ المقالة يطرح بصفته من الدرجة الثانية، ويرد عليها إشكال الدور المنطقي وفق مبادئ الفلسفة الطبيعية، وعلى أساسها يجب الإدعان بعدم وجود اختلاف بين الخصائص الصورية والجوهرية للحقيقة في نفسها.

هذا الفيلسوف الغربي وقع في خطأ مفهومي واضح وصريح عندما ادّعى في نظريته صواب كافة الأديان وإتاحتها المجال للإنسان كي يرتبط بالحقيقة في نفسها.

حينما نستقصي واقع مختلف الأديان الشائعة في المجتمعات البشرية نجدتها تطرح صوراً

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية، بعنوان «نظريه كثر گرایانه جان هیک در بوتّه نقد»، في مجلة

تبسّات التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، العدد ٣٧، السنة ٢٠٠٥م، صص ٧٧ إلى ٩١.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مساعد في جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

متنوعاً لله تعالى والإنسان في رحاب ارتباط بينهما يتنوع مع تنوع هذه الأديان، وهذه الصور تبلغ أحياناً درجة التعارض التام مع بعضها، فالله تبارك شأنه في بعض الأديان مثل الإسلام والمسيحية واليهودية يطرح كموجود متشخص^١ لكنه في أديان أخرى مثل البوذية يطرح كموجود غير متشخص^٢.

الإنسان في الأديان التوحيدية غالباً ما يطرح بصفته كائناً يعود إلى الحياة من جديد بعد موته ويصبح متشخصاً بذاته، بينما الأديان غير التوحيدية غالباً ما تطرحه بعد الموت ككائن يطوي مسيرة تناسخية أو ولادة جديدة بحيث يصح وجوده غير متشخص.

معظم أتباع الديانة المسيحية يعتقدون بأن الله تبارك شأنه يتجلى في عالم الدنيا بهيئة جسمانية ليرتبط بعباده بهذا الشكل، إلا أن المسلمين يرفضون هذه العقيدة.

التعارض بين الأديان لا يتوقف على هذه القضايا النظرية، بل هو متحقق أيضاً على صعيد القضايا العملية، فالطقوس والمناسك الدينية المتعارفة بين مختلف الأديان والمذاهب التي تتفرع عليها مختلفة لدرجة أنها تتعارض أحياناً بالكامل؛ لكن إلى جانب كل هذه الاختلافات النظرية والعملية هناك أوجه تشابه واشتراك فيما بينها، فعلى سبيل المثال كل دين في ظاهر الحال له غاية يجب على أتباعه التوجه نحوها والسعي لبلوغها.

أتباع كل دين ومذهب يدعون تجارب دينية خاصة بهم، وفي رحاب مختلف الأديان والمذاهب عادة ما يتم تأهيل متدينين يسلكون نهج العبادة والسلوك الروحاني بحيث يتجردون عن أنفسهم ويجعلون الله تبارك شأنه مركزاً في سلوكياتهم الدينية.

النقطة المشتركة الأخرى بين أتباع مختلف الأديان هي أن أتباع كل دين حينما يواجهون نظرائهم من أتباع الأديان الأخرى عادة ما يروجون لعقائدهم ويحاولون إثبات صوابها ثم يبادرون إلى تفنيد عقائد غيرهم عبر ذكر أدلة وبراهين، وهدفهم من ذلك طبعاً هو إثبات صواب دينهم وبطلان سائر الأديان.

1. Personal

2. Im-Personal

3. Re-Birth

طرحت العديد من النظريات بخصوص تنوع الأديان بكل اختلافاتها ومشاركاتها، وقد شاعت في العهود القديمة نظريتان أساسيتان في هذا المضمار قبل أن تطرح نظريات فلسفية، وهما كالتالي:

النظرية الأولى: لا يوجد في العالم سوى دين واحد ومذهب واحد على حق، مما يعني أن تعاليم هذا الدين على الصعيدين النظري والعملي صائبة ومفيدة للبشرية، لذا ينال أتباعه ثواباً من الله تبارك شأنه؛ ومن هذا المنطلق فإن تعاليم سائر الأديان والمذاهب وكل ما يتفرع عليها من فرق وطوائف تعدّ باطلة ولا طائل منها للبشرية، لذا يستحقّ أتباعها العذاب الإلهي في عالم الآخرة.

النظرية الثانية: التعاليم النظرية والعملية لدين واحد ومذهب واحد صائبة ومفيدة للبشرية، لكنّ هذا لا يعني اقتصار الثواب الإلهي على أتباعه فقط، بل يستحقّه أتباع سائر الأديان والمذاهب أيضاً لأنهم يؤمنون بالله ولديهم نيّة صادقة في التقرب إليه. أو أنّ الله تبارك شأنه سوف يفسح المجال للذين كانوا قاصرين في الحياة الدنيا عن معرفة الحقيقة بأن يختاروا سبيل الحق في يوم القيامة.

موضوع تنوع الأديان في العصر الحديث يندرج ضمن مباحث علم الفلسفة، ومن هذا المنطلق بات أكثر دقة وتفصيلاً ممّا مضى، حيث طرحت في هذا المضمار أربع نظريات أساسية هي كالتالي:

النظرية الأولى: نظرية الفلسفة الطبيعية^١

النظرية الثانية: نظرية التفرّد^٢

النظرية الثالثة: نظرية الشمول^٣

النظرية الرابعة: نظرية التعدّد^٤

-
1. Naturalism
 2. Exclusivism
 3. Inclusivism
 4. Pluralism

أولاً: نظرية الفلسفة الطبيعية^١

المعتقدون بهذه النظرية يعتبرون الآلهة التي تطرحها مختلف الأديان مجرد كائنات وهمية من نسج الخيال البشري، لذا لا يوجد شيء في عالم الوجود بصفته إلهاً حقيقياً، وأبرز المفكرين الذين تبنا هذه النظرية:

- الفيلسوف الألماني لودفيج أندريا فيورباخ^٢
- الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت^٣
- الفيلسوف الألماني كارل ماركس^٤
- الفيلسوف النمساوي سيغموند فرويد^٥
- الفيلسوف البريطاني برتراند راسل^٦

ثانياً: نظرية التفرّد^٧

المدعى الأساسي للمعتقدين بهذه النظرية هو التأكيد على صواب دين واحد أو مذهب واحد أو فرقة واحدة، ومن منطلق ادعاء هذا الصواب الحصري يتم تقييم معتقدات سائر الأديان والمذاهب والفرق؛ ونتيجة ذلك هي الاعتقاد بأن الثواب الإلهي لا يستحقه إلا أتباع ذلك الدين أو المذهب أو الفرقة التي حكم بصوابها.

ثالثاً: نظرية الشمول^٨

أطروحة المعتقدين بهذه النظرية بخصوص صواب التعاليم الدينية لا تختلف كثيراً عن نظرية التفرّد، لكن غاية ما في الأمر يعمّمون الثواب الإلهي عبر التأكيد على شموليته لأتباع سائر الأديان والمذاهب والفرق.

-
1. Naturalism
 2. Leudwig Andreas Feuerbach
 3. Auguste Conte
 4. Karl Marx
 5. Sigmund Freud
 6. Bertrand Russell
 7. Exclusivism
 8. Inclusivism

رابعاً: نظرية التعدد^١

القائلون بهذه النظرية يعتقدون بأن أتباع كافة الأديان والمذاهب والفرق يسلكون طريقاً صائباً يقربهم من الله تبارك شأنه، وعلى هذا الأساس لا يرجحون ديناً على آخر بمختلف مذاهبه وفرقه. الفيلسوف الغربي جون هيك من أشهر المدافعين عن هذه النظرية وهو من ابتدع واحدة من أهم النظريات في هذا المضمار، ونظريته هذه تندرج ضمن النظريات التعددية الأنطولوجية^٢ حيث تطرح على صعيد التعددية الدينية مدعىات أقوى مما تطرحه نظريات التعددية الإبيستمولوجية^٣.

نظريات التعددية الأنطولوجية تؤكد على صواب واعتبار كافة الأديان ذاتياً في عالم الواقع، في حين أن نظريات التعددية الإبيستمولوجية تؤكد على عدم جواز ترجيح حجبة وتعاليم أحد الأديان على غيره، ومن منطلق عدم وجود دليل يثبت صواب واعتبار إحدى هذه النظريات دون غيرها فلا بد من الاعتقاد بصوابها واعتبارها كافة في ظاهر الحال، لكن لا يمكن البت فيما إن كانت صائبة ومعتبرة في عالم الواقع أو لا، لذا لا يتسنّى الإدلاء برأينا بهذا الخصوص ويبقى الأمر مسكوتاً عنه.

أهمّ المسائل التي تؤكد عليها نظرية جون هيك ما يلي:

١. المباحث النظرية لكافة الأديان الشهيرة في العالم - توحيدية كانت أو غير توحيدية - عبارة عن مزيج من التعاليم الصائبة والخاطئة.
٢. الإنسان ينال النجاة على ضوء تجاوزه مركزية الذات واعتقاده بمركزية الحقيقة في نفسها، والأديان قاطبة تدعو البشرية إلى هذا السلوك الديني الأساسي.
٣. كافة الأديان حققت نجاحاً إلى حد ما على صعيد هداية الإنسان إلى الحقيقة، والسبب في ذلك يعود إلى وجود عرفاء وعباد فيها، كذلك ليس هناك سبب يسوغ لنا ادعاء أن

1. Pluralism

2. Ontologic Pluralism

3. Epistemic Pluralism

أحد الأديان حقق نجاحاً أكثر من سائر الأديان على صعيد تأهيل متدينين عرفاء وعبّاد.

٤. كافة الأديان تشترك في الاعتقاد بكون الإنسان ينال النجاة على ضوء اعتقاده بوجود حقيقة غائية تحكم عالم الوجود، وهذه الحقيقة تطرح على هيئة مسميات عديدة مثل «الله» و«يهوه» و«الثالوث المقدس» و«البراهما» وغير ذلك.

٥. كافة الأديان بناء على النقاط الأربعة التي ذكرت أعلاه، تعدّ سبلاً معتبرة وقويمة لارتباط الإنسان بذات الإله.

جون هيك ذكر الكثير من الأدلة لإثبات صواب نظريته المشار إليها، ومن جملتها تمسك الإنسان بمحبة الله تعالى^١ وتقويتها وفق أسس علم الاجتماع التحليلي، لأنه تبارك شأنه يحبّ عباده، لكن هذا الرأي يتعارض مع الاعتقاد بنجاة دين واحد يبلغ عدد أتباعه خمس عدد نسمات العالم في الوقت الحاضر، ولربما هذه النسبة قائمة في كافة العصور؛^٢ ومن جهة أخرى فإنّ كلّ دين يختاره الإنسان عادةً ما يكون متأثراً بنظامٍ أسري أو اجتماعي محددٍ أو ببقعةٍ جغرافيةٍ خاصّة، فهذه الأمور تؤثر على الدين الذي يطرح في رحابها والفرد الذي يولد في نطاقها، وعلى هذا الأساس لا يمكن ادّعاء أنّ ديناً واحداً فقط يضمن النجاة للبشرية.^٣

هذا الاستدلال كما هو واضح يتمحور فقط حول تنفيذ عقيدة اقتصار الثواب على أتباع دينٍ واحدٍ وشمول العقاب لأتباع سائر الأديان، ولا يثبت صواب مدّعايت كافة الأديان، إلا أنّ نظرية هيك بشكل عام تتضمن مبدئين أساسيين أراد من خلالهما إثبات صواب تعاليم كافة الأديان، لذا يمكن اعتبارهما مرتكزين لإثبات التعددية الدينية برأي هذا الفيلسوف، وهما كالتالي:

١. جون هيك في بادئ مسيرته الدينية كان قسبياً من أتباع مذهب الأصولية الإنجيلية Evangelical Fundamentalism وفي هذا السياق قال: صورة الإله في ذهني كانت على هيئة شخص حاكم على العالم وكلّه عطف ومحبة إزاء عباده.

٢. جون هيك، ١٩٩٣م، ص ٢٤٢.

3. John Hick, 1985, ch. 5.

المبدأ الأول: مصطلح «التجربة باعتبار^١» يمكن اعتباره تعميماً لمصطلح «الرؤية باعتبار^٢» المطروح من قبل الفيلسوف النمساوي لودفيج فتغنشتاين^٣.
الجدير بالذكر هنا أنّ فتغنشتاين طرح مفهوم «الرؤية باعتبار» بأسلوب غامض،^٤ وجون هيك اعتمد على اصطلاح «التجربة باعتبار» في مجال جميع الإدراكات البشرية،^٥ وفحوى مدلوله هو أنّ الإنسان ليس مطلق العنان على صعيد إدراكه، بل توجد الكثير من الافتراضات الأساسية التي تؤثر على عملية إدراك مختلف القضايا وهي ليست تحت اختياره، بل مفروضة عليه، حيث يدرك على أساسها إحدى الحقائق الغائية المطروحة في مختلف الأديان ضمن افتراضات متنوّعة وتحت عناوين ومسمّيات عديدة مثل «الله» و «يهوه» و «براهما» وغير ذلك؛ وهذا يعني أنّ الاختلاف بين آلهة الأديان ليس خارجياً وإنما كافة الأديان تدرك حقيقةً واحدةً والاختلافات الموجودة تكمن في الفرضيات التي تطرحها.

المبدأ الثاني: الاختلاف الذي طرحه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط^٦ بين النومين (الشيء في نفسه) والفينومين (الشيء الظاهر).

الاعتماد على نظرية كانط في مقام إدراك الحقيقة الغائية لعالم الوجود،^٧ وهذه الحقيقة التي يؤمن بها أتباع كافة الأديان في العالم اصطلاح عليها جون هيك عنوان «الحقيقة في نفسها أو الشيء بذاته»^٨ واصطلاح على الإله الذي يؤمن به أتباع مختلف الأديان عنوان «الحقائق عند مدرّكها»، حيث يعتقد بأنّ كلّ دين يطرح تصويراً خاصاً للإله - الحقيقة في نفسها - في رحاب الظروف الثقافية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية التي نشأ فيها، وهذا الأمر بطبيعة الحال

1. Experiencing as

2. Seeing as

3. Ludwig Wittgenstein

4. Ludwig Wittgenstein, 1953, p. 185.

5. John Hick, 1989, p. 12.

6. Immanuel Kant

٧. جون هيك، ١٩٩٣م، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

8. Real an Sich

ليس سوى تصوير يحكي عن الحقيقة في نفسها، لذا لا ينطبق هذا التصوّر إدراكياً مع الحقيقة الذاتية.

على ضوء تعدّد صور الإله في مختلف الأديان ضمن مفهوم الحقيقة في نفسها أو الشيء بذاته، ووفق الأسس الإدراكية المتعارفة بين البشر، ادّعى جون هيك أنّ آلهة الأديان ليست سوى كائنات خيالية تطرح في هيئة واقعية^١ وبما أنّها لا تنطبق مع الحقيقة في نفسها، فقد أكد على أنّ هذه الحقيقة غامضة ولا يمكن بيان واقعها^٢ أي لا يمكن أن توصف، وعلى هذا الأساس اعتبرها تصوّراً فيما وراء المقولات^٣.

بذل جون هيك كلّ ما بوسعه لإثبات صواب المبدئين اللذين أشرنا إليهما والهادفين إلى بيان الحقيقة بذاتها وآلهة الأديان، وفي هذا السياق استشهد بالمثل الشائع بين الفلاسفة والمفكرين القدماء، ألا وهو الفيل والعميان، حيث ذكر هذا المثل لإثبات أنّ معرفة الحقيقة بذاتها في رحاب مختلف الأديان على غرار سعي الإنسان الذي يحاول معرفة حقيقة الفيل في مكانٍ مظلم^٤.

رغم أنّ الجهود الذي بذلها هذا الفيلسوف الغربي بهدف التقريب بين الأديان في العالم قيّمةٌ وجديرةٌ بالتقدير، لكنّ نظريته التي طرحها في هذا المضمار ترد عليها العديد من الإشكالات التي من جملتها الاعتقاد بمبدأ التعددية الدينية، إذ من الممكن التقريب بين الأديان بأساليب أخرى غير نظرية تعدّد الأديان، لذا فالإشكال الذي يرد على هذه النظرية ليس له ارتباط بمسألة التقريب بين الأديان.

كما ذكرنا آنفاً هناك العديد من الإشكالات التي تطرح على نظرية جون هيك إلا أنّ بعضها ضعيف ولا يطرح بشكل جادّ، لذا سوف نتطرّق فيما يلي إلى بيان أهمّ هذه الإشكالات:

-
1. Veridical Hallucinations
 2. Ineffable
 3. Trans Categorical
 4. John Hick, 1995, p. 61.

الإشكال الأوّل

ذكر جون هيك أنّ الحقيقة بذاتها «الشيء في نفسه» غير موجودة في أيّ دينٍ من الأديان الشائعة بين البشر، لأنّ المتدينين يؤمنون بأهيةٍ وهميةٍ من صياغة أذهانهم، وهذه الألهة عبارة عن «حقائق عند مدركها» فقط، ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ جميع النشاطات الفكرية والعملية للمتدينين في كلّ دينٍ ذات ارتباطٍ بإلهٍ من نسج خيالهم ولا ارتباط مباشر لها مطلقاً بالرّب الحقيقي، أي الحقيقة في نفسها.

كما نلاحظ فإنّ هذا الرأي يتعارض بالكامل مع أسس إيمان كافّة المتدينين في جميع الأديان المتعارفة في المجتمعات البشرية، إذ ليس هناك أيّ متدينٍ يعتقد أنّه يعبد إلهاً وهمياً من نسج خياله.

بما أنّ هذه النظرية ذات طابع كلٍّ فهي بطبيعة الحال تشمل ارتباط الأنبياء والعرفاء بالله تبارك شأنه، فعلى أساس ما طرحه يرتبط كلّ نبي مع ربّه في حدود ظروفه الثقافية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، ومن ثمّ لا يرتبط بالحقيقة بذاتها على الإطلاق، بل لديه ارتباط وهمي مع إله وهمي من نسج خياله صاغه على ضوء تصوّره للحقيقة بذاتها.

إذا أقررنا بكون ميزات الحقيقة بذاتها تتجاوز نطاق المفاهيم البشرية حسب ادّعاء جون هيك، ففي هذه الحالة لا محيص لنا من إنكار الخطاب الموجّه من الله تبارك شأنه إلى أنبيائه، بينما أتباع الأديان الإبراهيمية - ولا سيّما المسلمون واليهود - يعتقدون بأنّه تعالى هدى عباده إلى السبيل القويم وأبلغهم كلامه عن طريق توجيه الخطاب لأشخاصٍ اصطفاهم على الخلق، فهؤلاء الأنبياء المصطفون هم الذين بلّغوا رسالة الهدي الإلهي لبني آدم؛ لذا لو أقررنا برأي جون هيك على صعيد ما اصطّح عليه «الحقيقة في نفسها» فلا بدّ في هذه الحالة من إذعان كافّة المتدينين ببطان الخطاب الموجّه من الله تبارك شأنه إلى أنبيائه، أي أنّه مجرد كلام وهمي لا أساس له من الصحّة بحيث لا يوجد أيّ نبي واجه هذه الحقيقة بشكل واقعي، بل غاية ما في الأمر أنّه تلقّى خطاباً وهمياً من إلهٍ وهمي من نسج خياله وتصوراته الشخصية.

قد يدّعي البعض أنّ هذا الإشكال يرد على تفرّعات نظرية جون هيك ولا يعني بالضرورة وجود تضادّ في نظريته، وذلك بادّعاء أنّ فهم أتباع مختلف الأديان لمسألة الخطاب

الإلهي الصادر من إلهٍ معينٍ والموجّه للأنبياء ليس صائباً، وهذه النظرية أشارت إلى هذا الأمر.

هذا التبرير لا يبدو صحيحاً، وبيان سقمه يتّضح على ضوء الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما هو هدف جون هيك من طرح نظرية التعددية الدينية؟
- هل أراد من ذلك طرح دين مركّب من عدّة توجّهات دينية؟
- هل حاول انتقاء تعاليم معينة من عدّة أديانٍ وجمعها مع بعضها بهدف إيجاد دينٍ مركّبٍ يدعو كافّة الناس إلى اتّباعه؟

- هل أراد ابتداع دينٍ جديدٍ إلى جانب الأديان الشائعة في المجتمعات البشرية؟ حينما نعمن النظر في كتابات جون هيك نستشفّ منها أنّه ليس في صدد طرح دينٍ مركّبٍ أو دينٍ جديدٍ، وذلك لأنّه دعا أتباع كافّة الأديان إلى الالتزام بأديانهم وتعاليمها وفي الحين ذاته أن لا يتصوّر كلّ جماعة منهم أنّ دينهم فقط يضمن النجاة للبشرية في عالم الآخرة، بل يجب عليهم الاعتقاد بأنّ سائر الأديان أيضاً تضمن النجاة لأتباعها. ومن جهة أخرى لديه اعتقاد راسخ بصواب التجارب الدينية في مختلف الأديان الشائعة في المجتمعات البشرية، وهذا الاعتقاد بطبيعة الحال لا يسمح له بأن يقترح ديناً جديداً في موازاة هذه الأديان.

إذن، إن أقررنا بأنّ جون هيك لم يهدف بتاتاً إلى طرح دينٍ مركّبٍ أو تأسيس دينٍ جديدٍ، فما هو هدفه من النظرية التي طرحها؟ يبدو أنّه أراد ذكر تحليل من الدرجة الثانية للأديان الشائعة في المجتمعات البشرية، حيث تطرّق إلى بيان رأيه بهذا الخصوص ضمن نطاق فلسفة الدين ومن ثمّ فقد جعل بين أيدينا علماً دينياً من الدرجة الثانية، وعلى هذا الأساس إذا ثبت أنّه أراد ذكر تحليل من الدرجة الثانية بخصوص الأديان الموجودة فلا بدّ عندئذٍ أن يكون مثل أيّ تحليلٍ علمي من الدرجة الثانية، أي يجب أن يتّسم بميزتين أساسيتين هما كالتالي:

١. أن يتحقّق فيه انسجام ذاتي.
 ٢. أن يتحقّق انسجام بينه وبين النطاق التحليلي المطروح في رحابه.
- لكن حينما نستقصي آراء جون هيك ندرك أنّها لا تتّسم بهاتين الميزتين ويرد عليه إشكالان

من هذه الناحية، إذ إن كلامه لا يتسم بانسجام ذاتي سيّضح لنا فيما بعد عند تسليط الضوء على الإشكالات اللاحقة، كذلك لا ينسجم مع التحليلات المطروحة بخصوص موضوع نظريته، أي أنّه لا يتناغم مع ما يذكر في مختلف الأديان التي هي موضوع لنظريته، فأتباع كلّ دين يدّعون أنّ دينهم يَصوّر الإله الحقيقي للبشرية والموجود على أرض الواقع، في حين أنّ هيك ادّعى أنّ آلهة الأديان مجرد كائنات وهمية صيغت من نسج خيال أتباعها، وفي هذا السياق اعتبر الإله الحقيقي خارجاً عن نطاق مقولات الأديان.^١

الإشكال الثاني

جون هيك ادّعى أنّ التجارب الإدراكية لأتباع مختلف الأديان في العالم تقتصر على الظواهر - الفينومينات - ولا تشمل الحقائق في نفسها - النومينات - لأنّها قضايا ذاتية لا يمكن بيانها، فهي فيما وراء المفاهيم والمقولات البشرية.

الإشكال الأساسي الذي يرد على هذا الادّعاء كالتالي: لو أنّ الحقيقة في نفسها لا يمكن بيانها وفق المفاهيم التي يدركها البشر بحيث لا يمكن لأيّ إنسان أن يرتبط معها بشكل مباشر، ففي هذه الحالة كيف يصحّ الإيمان بها؟! وفي هذا السياق قال الفيلسوف هارولد نيت لاند^٢: إذا لم تكن هناك أية ميزة بارزة ومشاركة للإله الواحد الأزلي في نفسه - بذاته - ولم توجد حقاً مفاهيم تصوّرية متنوّعة إزاءه في مختلف الأديان، فهل يمكن في هذه الحالة ادّعاء أنّ التصورات التي يتبنّاها أتباع مختلف الأديان إزاء الربّ تحكي عن هذا الإله الواحد الأزلي في نفسه؟!^٣

ما ذكره هارولد نيت لاند هو في الحقيقة إشكال يرد على كلّ نظرية تطرح على صعيد الإدراك وتؤكد على وجود حقيقة يرتبط البشر بها بشكل غير مباشر.^٤

1. Robert Mc Kim, 1988, p. 383.

Also see: Harold A. Net Land, 1986, p. 254-255.

2. Harold A. Net Land

3. Harold A. Net Land, 1986, p. 261.

٤. تفاصيل هذا الموضوع ذكرت بشكل واضح بكلّ جزئياتها ضمن كتاب هيلاري بوتنام، وخلاصتها هو أنّ

جون هيك ذكر في نظريته أن التصوّرات المتنوّعة المطروحة بخصوص الإله في مختلف الأديان سببها وجود ارتباط إدراكي بين قوّة تحيّل الإنسان والحقيقة في نفسها، لذا يمكن اعتبار هذه التصوّرات مجرّد أوهام تحكي عن الحقيقة.

فحوى الإشكال الذي ذكره نيت لاند ما يلي: إذا كانت التصوّرات التي يتبنّاها أتباع مختلف الأديان للإله الذي يؤمنون به لا ترتبط بتاتاً مع الحقيقة في نفسها، ولو افترضنا أن هذه الحقيقة لا وجود لها من الأساس، فما هو المسوّغ حينئذٍ لأن نعتبر هذه التصوّرات أوهاماً تحكي عن الحقيقة؟ لربّما من الأفضل أن نطلق عليها عنوان «أوهام» فحسب، وفي هذه الحالة لا محيص لنا من الإذعان إلى عدم وجود أيّة حقيقة في نفسها، أي ليست هناك حقيقة ذاتية، ولا شك في أنّ هذا الاعتقاد يوقعنا في فخّ النزعة الطبيعية وإنكار الإله.^١

الجدير بالذكر هنا أنّ جون هيك أدرك هذا الإشكال إلى حدّ ما، ومن هذا المنطلق حاول التهرّب منه في نظريته، لذلك قال إنّ الاعتقاد بوجود الحقيقة في نفسها مصدره المنهج الاستقرائي والاعتماد على معيار تطبيقي، وبيان ذلك كما يلي: الألهة التي تعتقد بها مختلف الأديان الشائعة في المجتمعات البشرية لا تعتبر أوهاماً وتصوّرات خيالية بحتة، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ كلّ دين تمكّن من تربية أتباعه وفق نهج أخلاقي قويم وترعرع في رحابه الكثير من العرفاء والقديسين العظماء، وعلى هذا الأساس يمكن وصف هذه الألهة بأنّها أوهام تحكي عن حقائق، أي أنّها تدلّ على وجود حقيقة متعالية مرتبتها أعلا وأسمى من مداليل المفاهيم والمقولات البشرية.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيك ذكر هذا التبرير ردّاً على مقالة دوّنها الدكتور فيليب أليوند

الارتباط غير المباشر بإحدى الحقائق والإيمان بوجودها يسفر عن حدوث شكوكية أنطولوجية. للاطلاع أكثر، راجع:

Putnam 1987, p. 36.

١. للاطلاع على تفاصيل أكثر لهذا الإشكال، راجع المصدرين التاليين:

Richard Corliss A. 1986, p. 235-249.

Eliot Deutsch, 1990, p. 551-563.

الذي علّق على مثال الفيل والعميان قائلاً:

العميان أنفسهم لا يمكنهم ادّعاء أنهم لمسوا شيئاً واحداً، أي لا يمكن لكل واحد منهم ادّعاء أنّ الشيء الذي لمسه ذات الفيل الذي لمسه الآخرون، لأنّ هذا الادّعاء لا يمكن أن يطرح إلا من قبل الإنسان البصير الذي يكون موجوداً حينها يلمس العميان الفيل فيشاهد ذلك بعينه، أي أنّه يشاهد الفيل وفي الحين ذاته يشاهد كيف يلمسه العميان. بعد ذلك قرّر إشكاله على جون هيك كما يلي: أتباع كافّة الأديان في العالم برأي جون هيك مثل هؤلاء العميان، لذا لا يسوّغ لهم بتاتاً الإدلاء برأيهم بخصوص وجود الفيل في عالم الواقع.

نستشفّ من هذا الكلام أنّ مغزى الإشكال الذي طرحه الدكتور ألودن هو اعتقاد هيك بأنّه أكثر فهماً وإدراكاً من غيره بخصوص مسألة الحقيقة في نفسها - إله الأديان - لكونه اعتبر كافّة المتدينين في العالم عمياناً لا يرون هذه الحقيقة التي يراها هو، وعلى هذا الأساس أكّد على أنّه أيضاً أعمى حاله حال أتباع الأديان بحيث لا يدرك الحقيقة في نفسها ونظريته تعاني من تعارض صريح^١.

جون هيك حاول تفنيد كلام الدكتور ألودن، ومما قاله في هذا السياق:

مثال الفيل والعميان لا يدلّ على أنّ الفيل يحكي عن مخلوق ذي مقام كوني، بل غاية ما يدلّ عليه هو تفنيد المذهب الطبيعي وإمكانية إثبات وجود الحقيقة في نفسها اعتماداً على أسلوب استقرائي في رحاب تقييم تعاليم مختلف الأديان الشائعة في المجتمعات البشرية وبيان دورها في تأهيل متدينين يتحلّون بالأخلاق الفاضلة ويتبعون نهجاً روحانياً دينياً^٢. هذا هو تبريره، لكنّ ذات تفنيده للنزعة الطبيعية يوقعه في محذور الدور المنطقي، إذ لا يمكن الاستدلال بتاتاً على صواب التعددية الدينية ما لم يتمّ تفنيد النزعة الطبيعية بأسلوب علمي معتبر، لأنّ من يتبنّى هذه النزعة يعتقد بعدم وجود حقيقة في نفسها.

1. Philip Almond, 1983, p. 37.

2. John Hick, 1985, p. 97.

الإشكال الثالث

جون هيك أكد على وجود اختلاف بين ميزات الحقيقة في نفسها - إله الأديان - لأجل أن يصحح أطروحته بخصوصها ويتمسك برأيه الذي ادّعى فيه عدم إمكانية بيان مفهومها، وهذا الاختلاف حسب ادّعائه كائن بين ميزات الجوهرية والصورية.

وفي هذا السياق أكد على أنّ الميزات الصورية لا تحكي عن شيء يرتبط باهية الحقيقة في نفسها وغاية ما نستخلصه منها هو إمكانية الحديث عن شيء اسمه «الحقيقة في نفسها»، وحاول إثبات هذا الرأي عبر ذكر بعض الأمثلة التي تحكي عن الميزات الصورية ومن جملتها قابلية الاستناد إليها لاستكشاف الشيء الذي تدلّ عليه¹، والمثال الآخر الذي ذكره في هذا المضمار هو تأكيده على عدم وجود أيّ دور عملي للمفاهيم الجوهرية على صعيد وجود الحقيقة في نفسها²، إلا أنّ هذا المثال وما ذكر فيه من تفاصيل طرح للنقد من قبل المفكر كرسوفر إنسول³ الذي حاول تفنيده اعتماداً على مفهوم طرح لأول مرة من قبل الفيلسوف الأمريكي وليام ألتون⁴، وهو «أصابع في وعاء مرّبي»،⁵ حيث قال:

إذا أراد جون هيك النظر إلى أصابعه التي غمسها في وعاء المرّبي من خارج هذا الوعاء - أي أنّه لو أراد عدم تجاهل رأيه بخصوص الميزات الجوهرية للحقيقة في نفسها - يجب عليه عندئذٍ الاكتفاء بالحديث عن ميزات الصورية فقط.

1. John Hick, 1989, p. 239.

2. Ibid.

3. Christopher Insole J. 36, 2001.

4. William Alston

5. وليام ألتون استخدم مفهوم أصابع في وعاء مرّبي Fingers in Jam Pot إزاء الآراء الفلسفية لبعض الفلاسفة من أمثال الفيلسوف الأمريكي ألماني الأصل بول يوهانس تيليش Paul Johannes Tillich والفيلسوف الأمريكي ألماني الأصل والتر كوفمان Walter Kaufmann.

المقصود من الوصف المشار إليه في هذا المفهوم هو بيان حال الذين يدعون عدم إمكانية الحديث عن الإله إلا في رحاب تصوّره شيئاً رمزياً أو أسطورياً لكنهم رغم هذا الادّعاء يضطرون إلى الحديث عنه باعتباره موجوداً حقيقياً وليس رمزياً أو أسطورياً.

William Alston, 1995, p. 3460.

ثم أضاف في هذا السياق قائلاً:

جون هيك لم يلتزم بما ذكره بخصوص الميزات الجوهرية، فحينما نستقصي كلامه في هذا المضمار نجدّه تطرّق مراراً إلى ذكر مفاهيم جوهرية بخصوص الحقيقة في نفسها لكنّه غمس أصابعه في وعاء المرّبي^١!

ولأجل تأييد مدّعا ذكر مثلاً من كلام جون هيك، وهو كالتالي:... إلا أنّ تلك [الحقيقة في نفسها]... تبلغ الذروة من حيث ثراء المضمون، لذا لا يمكن وصفها في أيّ دينٍ من الأديان الشائعة بين البشر إلا بشكل محدود، ويمكن تجربتها وفق أساليب متنوّعة لكنّها جزئية ولا نفى بالعرض.^٢

كرستوفر إنسول ضمن نقده الذي طرحه على نظرية جون هيك أيّد ميزة «ثراء المضمون» بالنسبة إلى الحقيقة في نفسها، وقال إنّ هذه الميزة من الخصائص الجوهرية للحقيقة في نفسها وقد أكّد عليها هيك في نظريته، لذا يرد عليه الإشكال التالي: لو أنّك أقررت بوجود هذه الميزة الجوهرية فهذا يعني مخالفتك لرأيك وكأنّك قد وضعت يدك في وعاء المرّبي، ولو أنّك اعتبرتها مجرد ميزة صورية فلا بدّ لك من الإذعان حينئذٍ إلى أنّ بعض الخصائص مثل الحسن والقبح وغيرهما ليست سوى ميزات صورية؛ وهذا يعني عدم الالتزام بالحدود الأساسية للخصائص الصورية والجوهرية.

إذا افترضنا أنّ الميزات الصورية أمراً واقعياً ولا بدّ من الإقرار بوجودها على نحو الاستقلال عن الميزات الجوهرية، ففي هذه الحالة لا بدّ أن نجيب عن السؤال الأساسي التالي بكلّ وضوح: ما هو المعيار المعترف الذي يمكننا الاعتماد عليه للتمييز بين الميزات الصورية والجوهرية؟ جون هيك لم يذكر تعريفاً صريحاً وواضحاً للميزات الصورية، ولربّما أدقّ ما ذكره بهذا الخصوص هو قوله: عبارة عن خصائص تنشأ بشكل منطقي^٣،^٤ وسوى هذا

1. Ibid, p. 26.

2. John Hick, 1989, p. 247.

3. Logically Generated Properties

4. Ibid, p. 239.

التعريف المقتضب ذكر أمثلةً وضح على أساسها الميزات والخصائص الصورية ومن جملتها ما يلي:

١. مصداق لأحد الألفاظ.

٢. وجودها بنحوٍ لا يصدق عليه أيّ مفهوم جوهري.^١

هيك ادعى أنّ هذه الميزات تنشأ بشكل منطقي، لكنّ الأمر في الواقع لا يبدو هكذا، فالشيء الذي ينشأ منطقياً عادةً ما يكون تحليلياً بينما المثال الثاني المذكور أعلاه ليس من سنخ القضايا التحليلية؛ لذا فالسبيل الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لإثبات أنّ الميزات المشار إليها من سنخ القضايا المنطقية التحليلية هو تعريف الله تعالى كالتالي: عبارة عن موجود لا يمكن تطبيق مفاهيمنا الجوهرية عليه.

إذا عرّفنا الله تعالى بهذا الشكل فالنتيجة كالتالي: بما أنّ حمل المعرّف على المعرّف يعتبر حملاً أولياً يمنحنا قضيةً تحليليةً، فالميزة المذكورة تعدّ تحليليةً.

وهنا أيضاً يرد إشكالٌ فحواه أنّنا كررنا مدّعانا الأوّل، فنحن كنّا في صدد وضع معيارٍ نتمكّن على أساسه من التمييز بين الميزات الصورية للحقيقة في نفسها والميزات الجوهرية، في حين أنّ التعريف المذكور اعتبر الحقيقة في نفسها مفترضةً ابتداءً،^٢ وهذا يعني حدوث دورٍ منطقي، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي: لماذا نعتبر (ب) ميزةً صوريةً للحقيقة في نفسها؟ هنا تطرح إجابتان كالتالي:

الإجابة الأولى: نصف الله تبارك شأنه بالميزات الصورية على ضوء معرفتنا به، فنحن على علم بأنّه من الناحية الوجودية والمفهومية عبارة عن موجود متعالٍ وأعظم وأكمل ممّا تتصوّر في أذهاننا بشكل لا يوصف.

الإجابة الثانية: نصف الله تبارك شأنه بالميزات الصورية على ضوء معرفتنا بأنّ العلم البشري ذو نطاق محدود، فنحن نصف الأشياء التي نتعامل معها في حياتنا الدنيوية بميزات

1. Ibid, p. 249-246.

2. Christopher Insole J. 2001, p. 28.

(مفاهيم) جوهرية، لكن بما أنه تعالى متعالٍ من الناحيتين الوجودية والمفهومية، لذلك ندرك عدم جواز استخدام هذه المفاهيم بشأنه.

كلا الإجابتين غير ناجعتين ولا تبرران الموضوع، لذا أيهما اخترنا سوف نقع في محذور ثم لا نجد بداً من الاعتقاد ببطلان نظرية جون هيك، فإذا وصفنا الحقيقة في نفسها بميزات صورية وفق معرفتنا بها من حيث كونها أعظم وأكمل وأكثر تعالياً مما نتصوّر، فهذا يعني أننا استندنا إلى الميزات الجوهرية لإطلاق الميزات الصورية على هذه الحقيقة حتى إذا ادّعينا أننا لا نؤمن بوجود ميزات جوهرية لها.

كرستوفر إنسول طرح إشكاله على جون هيك وحاول التأكيد عليه وإثباته اعتماداً على آراء القديس توما الأكويني^١ بخصوص الله تعالى، حيث يعتقد هذا القديس بأن الصفات التي تطلق على الإله في رحاب التعاليم الدينية مثل الحسن والقدرة عبارة عن ألفاظ تشبيهية، لذا ليس من الصواب تفسيرها وفق مداليلها العرفية.^٢

الجدير بالذكر هنا أن جون هيك اعتمد على وجهات نظر القديس توما الأكويني وفسرها بأسلوبه الخاص، وعلى هذا الأساس ادّعى أن الله تبارك شأنه يوصف فقط بالميزات الصورية حسب آراء هذا القديس، بينما إنسول خالفه في ذلك وقال:

ما دعا القديس توما الأكويني إلى الاعتقاد بأن إطلاق بعض الصفات مثل الحسن والقدرة على الله تبارك شأنه من باب التشبيه اللغوي، هو بساطة ذاته المقدسة^٣

وهذه الميزة تعدّ جوهرية، ومن المؤكد أنّ إطلاق الميزات الصورية على ذاته المقدسة تتقوم ابتداءً على افتراض وجود ميزة أو ميزات جوهرية لها، أي للحقيقة في نفسها رغم أنّ القديس توما الأكويني لم يصرح بهذا الأمر.

إنسول ضمن تحليله آراء القديس توما الأكويني في هذا المضمار، أكد على أنّ إطلاق الميزة أو الميزات الصورية على الحقيقة في نفسها يتطلب امتلاك معرفة بعض الأمور بخصوصها،

1. Thomas Aquinas

2. Thomas Aquinas, 1995, 1. 30.4.

3. Simplicity

وهذه الأمور كلّها جوهرية ومن جملتها ما يتّضح ضمن الإجابة عن الأسئلة التالية:

١. ما هو النوع الذي تندرج ضمنه الحقيقة في نفسها من الناحية الأنطولوجية؟ فهل هي ذاتٌ مادية أو إلهية؟

٢. ما هي طبيعة الحقيقة في نفسها من الناحية الأنطولوجية؟ هل هي بسيطة أو مركّبة؟ وهل هي متشخّصة أو غير متشخّصة؟ وهل هي متعالية أو غير متعالية؟ وإلخ من تساؤلات أخرى.

٣. ما هي طبيعة ارتباطنا الإبستمولوجي مع هذا النوع من أنواع الوجود؟ أي ما هي طبيعة علمنا بالحقيقة في نفسها؟

٤. لو افترضنا أننا حصلنا على إجابات وافية للأسئلة المذكورة في النقاط الثلاثة أعلاه، فهنا أيضاً يطرح السؤال التالي: ما هي الميزات التي تتناسب مع الحقيقة في نفسها كي يمكننا وصفها بها؟

بناءً على ما ذكر يثبت لنا أنّ نسبة ميزة صورية للحقيقة في نفسها يقتضي قبل كلّ شيء الإمام بالكثير من المعلومات التي تفوق تلك المعلومات التي يجب امتلاكها حين إطلاق إحدى الميزات الجوهرية عليها، ممّا يعني أنّ رأي جون هيك القائل بعدم جواز إطلاق الميزات الجوهرية عليها خاطئ من أساسه، لأنّ نفس هذا الادّعاء لا يمكن أن يطرح إلا بعد معرفة هذه الحقيقة المقدّسة التي تمتاز بخصائص جوهرية ثابتة سواءً ذكرناها أو لم نذكرها.

الإشكال الرابع

لو أخذنا بنظر الاعتبار الاصطلاح الذي طرح لأول مرة من قبل الفيلسوف البريطاني غلبرت رايل^١ سوف يتّضح لنا واحداً من أهمّ الإشكالات التي تطرح على نظرية جون هيك، وهذا الاصطلاح هو «خطأ التصنيف^٢»، حيث استخدمه لأجل بيان سقم نظرية النفس، وقد أراد من ورائه التأكيد على أنّهم وقعوا في خطأ.

1. Gilbert Ryle

2. Category Mistake

يا ترى ماذا يقصد من خطأ التصنيف؟ المقصود منه يتّضح في المثال التالي: افترض أنّ شخصاً سأل ماراً في الشارع: أين تقع جامعة طهران؟ فراح المارّ يذكر له عناوين كليّاتها وأقسامها وقاعاتها ومكتب رئاستها وإلخ من مباني وتشكيلات أخرى تابعة لها، لذا يقول له السائل: إنك لم تخبرني بعنوان الجامعة، بل أخبرتني بعناوين الكليّات التابعة لها وأقسامها وقاعاتها ومكتب رئاستها وغير ذلك من أماكن أخرى، وأنا أريد أن أعرف مكان الجامعة بنفسها!

هذا الشخص وقع في خطأ التصنيف برأي غلبرت رايل، لكونه يعتقد أنّ الجامعة تختلف عن الكليّات والأقسام والقاعات ومكتب الرئاسة وسائر المكوّنات التابعة لها، حيث يتصوّر أنّها موجودة بشكل مستقلّ عن هذه المكوّنات باعتبارها صنفاً مستقلاً متحقّقاً في عالم الواقع ومن ثمّ بالإمكان رؤيتها كما ترى مختلف مكوّناتها.

بناءً على هذا المصطلح أكّد غلبرت رايل على أنّ أتباع نظرية وجود النفس وقعوا في ذات الخطأ المشار إليه في المثال أعلاه بداعي تصوّرهم أنّ الإنسان عبارة عن شيء آخر يختلف عن البدن المادّي والسلوكيات التي تصدر منه.

الصفات التي نعتبرها نفسانية برأي هذا الفيلسوف ليست سوى سلوكيات تصدر منّا، لذا كلّ من يعتقد بأنّها شيء آخر سوى هذه السلوكيات فقد وقع في خطأ التصنيف.

الجدير بالذكر هنا أنّ الرأي الذي تبناه غلبرت رايل بخصوص النفس والبدن ليس صحيحاً^١، لكن ما نحن بصدد بيانه هنا هو الخطأ الموجود في نظرية جون هيك، فقد ذكرنا أنّاً أنّه اعتبر الأديان كمدارس تربوية أخلاقية للبشر، حيث تمكّنت برأيه من تأهيل شخصيات اتّصفت بأخلاق سامية ونبيلة، واعتبر هذه الميزة مشتركة بين جميع الأديان في المجتمعات البشرية، وفي هذا السياق استخدم ذات المصطلح الذي استخدمه الفيلسوف النمساوي لودفيج فغنشتاين^٢ ألا وهو «التشابه العائلي» بين الأديان؛ كذلك كما ذكرنا أنّاً

١. نظرية غلبرت رايل التي طرحها بخصوص النفس والبدن اشتهرت بالنظرية السلوكية، وقد طرحت عليها الكثير من الإشكالات.

2. Ludwig Wittgenstein

فهو لم يعر أهمية تذكر للمواضيع النظرية المطروحة في الأديان. الإشكال الذي يرد على هذا الكلام هو أن إهمال التعاليم النظرية في الأديان والتأكيد فقط على تعاليمها العملية يوقننا في خطأ مفهومي حين ذكر مصطلح «دين»، إذ عندما نذكر هذا المصطلح من المؤكّد أننا لا نقصد شيئاً آخر غير المعنى المتعارف بين البشر، فالإسلام على سبيل المثال عبارة عن تلك المذاهب والفرق التي تنضوي تحت مظلتها، ومن هذا المنطلق بدل قولنا «تمكّنت الأديان من تربية شخصيات أخلاقية نبيلة» من الأفضل أن نقول «الأديان حققت نجاحاً في على صعيد التربية الأخلاقية».

حينما نعمن النظر في العبارة الثانية ندرك أننا وقعنا في خطأ التصنيف، لأنّ الدين عبارة عن المذاهب التابعة له وليس شيئاً فيها سوى ذلك، فعندما نذكر مصطلح «شيعة» على سبيل المثال لا نقصد منه سوى الإمامية والزيدية والإسماعيلية وسائر الفرق التي تفرّعت من فكر التشيع، لذا من الأفضل أن نقول «تمكّنت الفرق الدينية من تربية شخصيات أخلاقية»؛ لكن رغم ذلك يبقى خطأ التصنيف باقياً، لأنّ الفرق في الحقيقة لا تعتبر شيئاً آخر غير كونها فرقاً دينية، والمتدينون بدورهم يندرجون تحتها بمختلف تفرعاتها.

لو صرفنا النظر عن المسائل النظرية في الأديان وسلطنا الضوء على المسائل العملية فقط، لا نجد بداً حينئذٍ من تجاوز نطاق الأديان والولوج في حیطة الشخصيات الدينية، وفي هذه الحالة بإمكاننا الخلاص من إشكالية خطأ التصنيف، لكن مع ذلك سنواجه إشكالاً آخر فحواه ما يلي: لو تأملنا في واقع الشخصيات المتدينة التي تنضوي تحت مظلة فرق ومذاهب دينية متنوّعة سنجد فيها شخصيات غير أخلاقية إلى جانب تلك الشخصيات الأخلاقية، إذ ليس كلّ من تدين بدين أصبحت شخصيته أخلاقية، أي لا يمكن ادّعاء أنّ كافّة المتدينين يتّصفون بأخلاق فاضلة، ومن جهةٍ أخرى لو أمعنا النظر في واقع الذين لا يعتقدون بأيّ دين ومذهب سنجد بينهم شخصيات أخلاقية إلى جانب تلك الشخصيات غير الأخلاقية.

نستشفّ من هذه المقارنة وجود شخصيات أخلاقية وغير أخلاقية بين كافّة الناس من متدينين وملحدّين، لذا إن اعتمدنا عليها كمرتكز فكري ففي هذه الحالة يفقد الدين اعتباره،

لأن الفضائل الأخلاقية - وفق هذه المقارنة - لا تقتصر على المتدينين، بل موجودة أيضاً بين الملحدين والشكوكيين وكل من لا دين له.

نتيجة البحث

عند تحليل نظرية الفيلسوف البريطاني جون هيك التي طرحها لإثبات وجود تعددية دينية، نستنتج أنها تعاني من نقاط ضعف عديدة وترد عليها إشكالات من عدة نواحي، وربما أهمها وقوعه في خطأ مفهومي.

الهدف الذي دعاه لطرح هذه النظرية مقدس، إلا أن المنهج الإستمولوجي الذي اعتمد عليه في طرحها لم يكن موفقاً بحيث حال دون تحقيق هذا الهدف، أي أن الخلل في الوسيلة وليس في الهدف نفسه.

المصادر

١. جون هيك، *فلسفه دين (باللغة الفارسية)*، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «الهدى» الدولية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ م.
2. Philip Almond, *John Hick's Copernican theology*, January 1983.
3. William Alston, *Realism and Christian faith*, journal for the philosophy of religion, 38, 1995.
4. Richard Corliss A., *Redemption and the divine realities: A study of Hick and alternative*, religious studies, 22, 1986.
5. Eliot Deutsch, *Review of Hick's and interpretation of religion, philosophy east and west*, 40, 1990.
6. John Hick, *Problems of religious pluralism*, London: st. Martin's press, 1985.
7. John Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent, New Heaven*, CT. and London: Yale University press, 1989.
8. John Hick, *The rainbow of faiths*, London: SCM press, 1995.
9. John Hick, *Ineffability religious studies*, vol. 36, pp. 35 - 46, 2000.
10. Christopher Insole J., *Way John Hick can not and should not stay out of the jam pot*, religious studies, 36, 2001.
11. Robert Mc Kim, *Could God have more than one name?, faith and philosophy*, 5, 1988.
12. Harold A. Net Land, *Professor Hick on religious pluralism*, religious studies, 22, 1986.
13. Aquinas Thomas, *Summa contra gentiles*, trans. By Anton Pegis, *on the truth of the Catholic faith*, book 1., New York, N Y., image books, 1995.
14. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. By G. E. Anscombe, Oxford, Blackwell publisher ltd. 1953.

دراسة نقدية حول رؤية جون هيك إزاء الدين والتعددية الدينية بالتأكيد على مضمون كتاب «تفسير للدين»^١

سيد محسن موسوي

التعددية الدينية نظرية طرحها الفيلسوف البريطاني جون هيك بهدف بيان مسألة تعدد الأديان أو تنوع التجارب الدينية للبشر - حسب تعبيره - وهي في مقابل نظرتي الحصرية (تفردية) الدينية والشمولية الدينية.

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

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

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

في كلا هاتين الخطوتين استند إلى مبادئ وأسس خاصة لأجل بيان وتبرير مصداقية التجربة الدينية في إطارها العام مقابل النظريات المنبثقة من رؤى طبيعية مثل نظريات كارل ماركس وسيغموند فرويد ولودفيج فويرباخ، والمنبثقة من رؤى واقعية مثل نظريات دون

١. عنوان الكتاب باللغة الإنجليزية:

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

ترجمة هذه المقالة: د. أسعد مندي الكعبي.

كوبيت وفيلبس؛ وأيضاً لأجل الدفاع عن مصداقيتها مقابل نظيرتي الحصرية الدينية والشمولية الدينية.^١

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

«التجربة الدينية تعني حضور الله عزّ وجلّ عند الدعاء والتهجّد، فهي ليست معرفة^٢

كذلك ليست من سنخ التشبّه الفكري»^٣

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

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

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

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

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

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

2. Cognitive

3. Projection

٤. جون هيك، واقعت غائي وكثرت گرائي دینی: مصاحبه مدرسه با جان هيك، لقاء أجراه مع الفيلسوف جون

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

وبعد أن ذكر قائمة لهذه الألهة المتنوعة، تسائل قائلاً:

«كيف ينبغي لنا وصف كل هذه الألهة المتنوعة من زاوية دينية؟ هل يصح لنا ادعاء أنها كلها حقيقية وموجودة على أرض الواقع؟ طبعاً ليس من الممكن وفق الظروف الطبيعية ادعاء أن كل هذه الألهة موجودة على أرض الواقع».

أجاب عن تساؤله وفق مبادئ الفلسفة الطبيعية مؤكداً على أن هذه المعتقدات إما أن تكون باطلة أو على أقل تقدير شكل من أشكال الإسقاط الأثيري - الإسقاط النجمي - الذي يحكي عن تصورات ورؤى فكرية إنسانية قديمة هدفها الخلاص من المشاكل القاسية في الحياة. وفي مقابل هذه الرؤية ذكر استدلاله السابق الذي قوامه حكم العقل بصواب مسألة أن المتدين يمكن أن يجرب الحياة مع الأمر المتعالي، وعلى هذا الأساس أكد على عدم صواب تجاهل التجارب والمعتقدات الدينية واعتبارها مجرد أمور تافهة لا قيمة لها. ومن جهة أخرى أكد على عدم صواب اعتبار التجربة الدينية مختصة بدين أو مجتمع محدد، وفي هذا السياق فند الرؤية الشكوكية التي تعتبر التجربة الدينية مجرد وهم وخيال^١ كما فند الرؤية الدوغماتية التي يدعي من يتبناها صواب تجربته الدينية فقط وبطلان كافة التجارب الدينية الأخرى، ثم ذكر رؤية أخرى قوامها التعددية الدينية التي تعني ارتباط الأديان الكبيرة بعصر ما بعد المركزية الدينية - ما بعد عصر الدين الواحد - مؤكداً على أن التجارب الدينية التي تحدث في رحاب

هيك: أمير أكرمي وسروش دباج، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، نشر في مجلة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ٦٠.

هذه الأديان متنوّعة ومختلفة عن بعضها وكلّ واحدةٍ منها تصوغ حقيقةً غائيةً تتمثّل في الإله الذي يعتبر أعلا مرتبةً - برأى أتباع كلّ دينٍ - من آلهة من كلّ معتقدٍ آخر. بعد أن ذكر هذه الإيضاحات، أطلق على إله الأديان اسم «الحقّ»^١ ورجّحه على سائر الأوصاف التي ذكرت له، مثل «الأمر الغائي»^٢ و«الحقيقة الغائية»^٣ و«الواحد»^٤ وما إلى ذلك من أوصاف ومسمّيات أخرى باتت كمصطلحات تدلّ على هذا الأمر المتعالّي المطروح في مختلف التجارب الدينية،^٥ ومن هذا المنطلق أكّد على ضرورة التمييز بين «الحقّ في نفسه»^٦ و«الحقّ برؤية مختلف المجتمعات البشرية» والذي يطرح بأشكال وصور متنوّعة في رحاب تجارب ومعتقدات دينية.

كذلك ادّعى أنّ كلّ دينٍ كبيرٍ يؤكّد على وجود اختلافٍ بين الحقّ في نفسه والحقّ كما هو في نطاق التوجّهات الروحية والتجريبية^٧ في الأديان الأخرى مؤكّداً على أنّ هذا الاختلاف ذو درجات متباينة وليس على نسقٍ واحدٍ، ولا فرق برأيه هنا بين كون الحقّ في نفسه يسمّى الله أو براهما أو دارماكاي^٨ أو أيّ مسمّى آخر.

وضمن إشارته إلى مصاديق الاختلاف بين آلهة الأديان أكّد على وجود تحدّيات أمام النظرية التقليدية القائلة بعدم إمكانية وصف الإله الملّكوتي بالصفات الطبيعية،^٩ وفي هذا المضمار تحدّث عن الاختلاف بين الحقّ في نفسه والحقّ كما هو في الفكر والتجربة البشرية، وذكر معالم نظرية التعدّدية الدينية التي تبناها قائلاً:

«الأديان الكبرى في العالم تتبنّى معتقدات وتطرح استنتاجات مختلفة بخصوص الحقّ،

-
1. the Real
 2. the Ultimate
 3. Ultimate Reality
 4. the One
 5. Postulated Ground
 6. an Sich
 7. Purview
 8. Dharmakaya
 9. Divine Ineffability

وحسب هذه الأطروحات ذكرت أوصاف متنوّعة ومختلفة له على غرار تنوّع الصفات البشرية، وكلّ واحدٍ منها طرح فكرة تحوّل^١ كيان الإنسان من مركزية الذات^٢ إلى مركزية الحقّ،^٣ وعلى هذا الأساس يجب اعتبار هذه الأديان أطرّاً أو سبباً بديلاً لإنقاذ البشر بحيث يتمكّن كافة الناس من رجال ونساء أن ينالوا السعادة^٤ والخلاص^٥ والرضا الذي يطمحون إليه^٦.

المبدأ الفلسفي الأساسي الذي اعتمد عليه كمرتكزٍ في نظريته - كما صرّح بنفسه - يعدّ من أهمّ المبادئ الإبستيمولوجية التي تبناها الفيلسوف إيمانويل كانط، وهو الاختلاف بين النومين (الذاتي) والفينومين (الظاهري)، وقال بهذا الخصوص: «لقد طبّقت النظرية الأساسية لإيمانويل كانط رغم أنّه لم يطبّقها بنفسه في هذا المضمار، وهي نظرية إبستيمولوجيا الدين». الجدير بالذكر هنا أنّ الكثير من الباحثين اتقدوه بسبب اعتماده على نظرية كانط وتوظيفه بعض المفاهيم من قبيل النومين والفينومين ضمن نظرية التعددية الدينية التي تبناها لكون هذه المفاهيم متقوّمة على آراء وأفكار إيمانويل كانط، لكنّه في تصرّح له حينما كان في إيران ردّ على ذلك مؤكّداً بأنّه يتبنّى مبادئ إبستيمولوجية مختلفة بالكامل عن الإبستيمولوجيا الكانطية، حيث صرّح قائلاً:

«على الرغم من توظيفي مفهومي النومين والفينومين واعتمادي على أوجه الاختلاف بينهما ضمن نظريتي الفلسفية بخصوص التعددية الدينية واعتمادي في هذا السياق طبعاً على ما ذكره إيمانويل كانط، إلا أنّ مضمون ما ذكرته بهذا الخصوص لا يتقوّم على فلسفة كانط، بل غاية ما في الأمر أنّي اعتمدت على هذين المفهومين وبادرت إلى تحليل

1. Transformation

2. Self-Centredness

3. Reality-Centredness

4. Salvation

5. Liberation

6. Fulfilment

7. Hick, John, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Second Edition, 2004, Palgrave Macmillan, Part4, Religious Pluralism, p240.

مضمونها من جهة واحدة فقط، وما ذكرته قطعاً لا يتناسب مع ما ذكره هذا الفيلسوف في نظرياته.

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

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

جون هيك لم يكتف بمبادئ نظرية إيمانويل كانط، بل اعتمد أيضاً على المبادئ النظرية الموروثة من سبقة مثل القديس توما الأكويني ولا سيّما قوله: «الأمر التي يدركها الإنسان موجودة في ذهنه بشكل يتناسب مع قدرته المعرفية»، حيث سخّر هذا الكلام لتأييد نظريته واعتبره بمثابة مبدأ إستمولوجي ارتكازي وعنصر تفسيري أساسي لمعرفة واقع البيئة الاجتماعية مؤكداً على أنّ البشر جرّبوا مسألة الألوهية وفق «قدراتهم المعرفية» ضمن مختلف الأنظمة الدينية والثقافية، فعلى هذا الأساس جرّبوا الإله «الحق» في نطاق واسع ومتنوع.

وعلى الرغم من اعتقاده بأنّ نظرية القديس توما الأكويني كافية في بيان نقطة البداية لتعددية الإستمولوجيا الدينية التي يحتاجها البشر، لكنه اعتبر نظرية إيمانويل كانط التي طرحها بعد عهد هذا القديس أكثر فائدة بخصوص الموضوع نظراً لتنوع تفاصيلها، لأنّ هذا الفيلسوف ميّز بوضوح بين الشيء بذاته (النومين) والشيء الذي يدرك كأمر ظاهري (الفينومين). كذلك تطرّق إلى ذكر أوجه التشابه والاختلاف بين آرائه وآراء إيمانويل كانط،

١. جون هيك، سفره به تهران، مقالة ترجمها إلى الفارسية رضا خجسته رحيمي ونشرت مجلّة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ٤٣.

وفي هذا السياق لم يعتبر وجود الله عزّ وجلّ شرطاً أساسياً للحياة الأخلاقية، بل اعتبره شرطاً سابقاً على التجربة الدينية لمظاهر تجلّي الحقّ،^١ ومما قاله بهذا الخصوص:

«على أساس هذه المقارنة أريد أن أقول بأنّ حقيقة النومين - الذاتي - تختلف باختلاف أفكار البشر الدينية بحيث نشأت وفق هذا التنوّع العقائدي، فهي تحكي عن نطاق واسع من الآلهة والقضايا المطلقة التي أوجدتها الفينومينات الدينية وتبلورت على هيئة فكر وتجربة رغم أنّ إيمانويل كانط ضمن آرائه النقدية الثلاثة لم يقصد تأييد هذه الفكرة من منطلق اعتقاده بأنّ الله ليس من سنخ الحقائق التي يكشفها الإنسان عن طريق تجربته الدينية، بل اعتبره موضوعاً يدركه العقل العملي في نطاق مبادئ أخلاقية مفترضة مسبقاً؛^٢ إلاّ أنني أعتقد بخلاف ذلك وأقصد ممّا ذكرت أنّنا كبشر نفترض وجود الحقّ في نفسه - الذاتي - بصفته افتراضاً مسبقاً وفقاً لحياتنا وتجربتنا الدينية وليس وفقاً لتوجهاتنا الأخلاقية».^٣

جون هيك فسّر التجارب الدينية المختلفة التي يخوضها الناس في شتّى المجتمعات بالنسبة إلى الحقّ في نفسه، على ضوء التركيب بين نظريته ونظرية إيمانويل كانط على صعيد المفاهيم الذهنية وهيكله العقل ضمن إطارٍ معيّن.

فالأخير اعتبر هذه المفاهيم قبلية (سابقة)^٤ وعلى هذا الأساس باتت كحالات شمولية^٥ وثابتة^٦ في الفكر الإنساني.

بينما الأوّل رغم تبنيّه ذات ما ذهب إليه كانط بشكلٍ عامّ بخصوص التجربة الدينية وإدراك البشر للحقّ في نفسه إلاّ أنّ نظريته تختلف اختلافاً جذرياً مع هذه الرؤية الكانطية. أكدّ جون هيك على أنّ الاختلاف الأساسي يكمن في أنّ مفاهيم التجربة الدينية التي

1. Phenomenal Manifestations

2. Moral Agency

3. Hick, John, 2004, p242

4. a Priori

5. Universal

6. Invariable

اعتبرها كانط في نظريته شبه مفاهيم^١، هي في الواقع ليست شموليةً وغير ثابتة، بل ذات ارتباط وطيد بثقافة الناس^٢، وفي هذا السياق أكد قائلاً:

«بالرغم من أن نظرية كانط التي طرحها على صعيد إبستمولوجيا الدين لا ارتباط لها مطلقاً برأيه الذي تبناه إزاء الإدراك الحسي، لكن يمكن أن نستشفّ منها أن التجربتين الحسية والدينية مرتبّتان مع بعضهما من الناحية النوعية، ومن هذا المنطلق بإمكاننا اعتبار رؤيته إزاء التجربة الحسية ساريةً في نطاق التجربة الدينية فيما لو تمّ تشذيبها بالشكل الذي يجعلها تتناسب مع التجربة الدينية».

جون هيك يعتقد بأنّ العلم الفطري (الحضوري)^٣ بالحقّ في نفسه^٤ أو ما يسمّى بالتجربة الدينية لحقيقة متعالية، متاح^٥ للإنسان وبإمكان عقله تلقّي معلوماتٍ من هذه التجربة كما يتلقّى معلومات من عالم الطبيعة، وخلالها تبلور الحقيقة الإلهية المحيطة^٦ بكلّ شيءٍ في نطاق مفاهيم أساسية محدّدة ضمن إدراك ذاتي^٧. وقد قسّم هذه المفاهيم المحدّدة إلى نوعين أساسيين، الأوّل هو مفهوم الإله أو الحقّ في نفسه باعتباره أمراً شخصياً^٨ واعتبره أوّل وأهمّ موارد الإشكال على مسألة الإيمان بالله^٩ ضمن مختلف التجارب الدينية، والثاني هو الأمر المطلق^{١٠} أو الحقّ بصفته أمراً غير شخصي^{١١} واعتبره أوّل وأهمّ موارد الإشكال على مسألة الإيمان بأمور أخرى غير الله^{١٢} ضمن مختلف التجارب الدينية؛ وقد أطلق على القسم

-
1. Category-Analogues
 2. Culture-Relative
 3. Presence
 4. Real
 5. Availability
 6. Environing
 7. Consciousness
 8. Real as personal
 9. Theistic
 10. Absolute
 11. Real as non-Personal
 12. Nontheistic

الأول عنوان صفة شخصية (جهه شخصية)^١ والثاني أسماه صفة غير شخصية (جهة غير شخصية)^٢.

وفي هذا السياق أكد على أن الارتباط بين الإدراك وتجربة الحق في نفسه اللذين هما أمرين مختلفين بالكامل عن بعضهما، عبارة عن تشابه^٣ وامتّم^٤ لمختلف طرق إدراك النور، وهذا النور شبيهه بالموجة أو الذرة، وفي هذا السياق قال: ليس بمقدور الإنسان مشاهدة البنية الفيزيائية البحتة للنور برأي الخبراء والمتخصصين في هذا المضمار، لكنّه مع ذلك له خواصّ تشابه الأمواج أو الذرات كما أثبتت بعض التجارب، وعلى هذا الأساس فالحقيقة بذاتها - الحق في نفسه - يمكن أن تعرف عن طريق الإدراك والتجربة أيضاً، وكلاهما معتبر. ثمّ وضح هذا التشابه قائلاً:

«بناءً على هذه المقارنة لا يمكن للإنسان إدراك حقيقة الإله بذاتها، لكن عندما يواجه الناس بعضهم على هيئة (أنا وأنت)^٥ سوف يرتبطون بهذه الحقيقة وكل واحد منهم يجربها بشكلٍ شخصي.

هذه الحقيقة التي هي نطاق أو سياق^٦ لارتباط الإنسان، عبارة عن أمرٍ شخصي وليست الحقيقة بنفسها، بل [يجب القول] إنّ الحقّ عندما يهدي مخلوقاته كي يرتبطوا به ضمن إدراك غير شخصي سوف يجربونه بصفته أمراً غير شخصي أيضاً، وفي رحاب هذا الارتباط يمكن اعتباره حقيقة غير شخصية.

كلا هذين المفهومين الأساسيين - الله والأمر المطلق - تحوّلا عن طريق التجربة الدينية العملية^٧ إلى مضمارٍ واسعٍ للأمور المطلقة أو الآلهة المعينة والإضافية^١ أو شيئاً شبيهاً بالآلهة^٢».

1. Personae
2. Impersonae
3. Analogous
4. Complementarity
5. I-Thou
6. Context
7. Actual

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

«لا يمكن القول إنّه [الله] واحد أو متعدّد، شخص أو شيء، جوهر أو حالة، خير أو شرّ، ذو هدف^٤ أو بلا هدف^٥؛ إذ لا يمكن وصفه بالصفات الملحقّة (الإضافية)^٦ التي يجربها البشر في حياتهم، كذلك ليس هناك لفظ حرفي^٧ يمكن أن يطلق عليه لكونه أمراً غير خاضع للتجربة البشرية.^٨

بما أنّ عالم الظواهر^٩ عبارة عن نطاق مفهومي^{١٠} من صناعة الذهن البشري، لذا لا يمكن تطبيق مفاهيمه على الحقّ في نفسه،^{١١} حتّى لا يمكننا وصفه بكونه شيئاً أو موجوداً،^{١٢} بل غاية ما في الأمر نستطيع افتراض^{١٣} صورة ذهنية^{١٤} محضة له.^{١٥}

وفي هذا السياق تطرّق إلى تحليل تعريف الفيلسوف أنسلم^{١٦} لله بصفته أشهر مثال على الوصف الصوري المحض المطروح في الخطاب الديني الغربي، فرأى هذا الفيلسوف هو عدم إمكانية وجود حقيقة أعظم منه تعالى؛ كذلك وضح كيفية الارتباط بين الحقّ في نفسه

-
1. Concrete
 2. Schematise
 3. Hick, John, 2004, p245.
 4. Purposive
 5. Non-Purposive
 6. Concrete Descriptions
 7. Literally
 8. Unexperientable
 9. Phenomenal
 10. Conceptual
 11. Noumenal
 12. Entity
 13. Postulated
 14. Purely Formal
 15. Hick, John, 2004, p246.
 16. Anselm

والجهات الشخصية وغير الشخصية في تصوّرات البشر استناداً إلى مفهومي النومين (الذاتي) والفينومين (الظاهري) واستناداً إلى النموذج الثاني المطروح من قبل القديس توما الأكويني والذي يناظر بنحوٍ ما عقيدة التشبيه (القياس التمثيلي)^١ المطروحة في الأوساط الفكرية الغربية، حيث قال:

«بناءً على رؤيته يمكن استنتاج أنّ الله على سبيل المثال حسن^٢ - طبعاً ليس كما نقول تلك المرأة حسنةً أو ذلك الرجل حسنٌ، وفي الحين ذاته ليس بمعنى بعيد^٣ عن الحسن - بل المقصود من ذلك أنّ هذا المعنى موجود في ألوهيته على هيئة كيفية مطلقة^٤ ومتعالية^٥ وفي الحين ذاته يشابه حسن الخلق^٦ الموجود عند البشر.

نحن غير قادرين على معرفة حقيقة الله، بل غاية ما [نعرفه] هو الأشياء التي لا تحكي عنه ونعرف كيف يرتبط به كلّ شيء، ناهيك عن أنّ الصفات الألوهية الموجودة في أذهاننا تختلف عن بعضها ولها مسميات متنوّعة مثل المحبة والعدل والمعرفة والقدرة لكنّها في ذاته المقدّسة منطبقة مع بعضها، لأنّه بحدّ ذاته عبارة عن كيان واحد وبسيط^٧». ^٨
إذن، لو أذعنّا إلى أنّ الحقّ، أي الشيء في نفسه^٩ لم يخضع للتجربة البشرية ولا يمكن أن يخضع لها على الإطلاق، فما السبب الذي يدعوننا لأن نعتقد به؟ فهل هناك مسوّغ منطقي يدعوننا لأن نفترض وجود شيء مجهول؟ جون هيك أجاب عن هذا السؤال ووضّح السبب في افتراض وجود الحقّ في نفسه وأشار إلى المقصود من توحيده قائلاً: ليس لدينا دليل سابق^{١٠}

1. Analogical Predication

2. Good

3. Unrelated

4. Limitlessly

5. Superior

6. Goodness

7. Simple

8. Hick, John, 2004, p247.

9. Ding an Sich

10. a Priori

يثبت ذلك لكن إن أردنا تبرير كثرة أنواع التجارب والمعتقدات الدينية فأبسط شيء يمكن طرحه في هذا المضمار هو افتراض وجود الحق في نفسه، أي الذات الإلهية التي هي عبارة عن فرضية ضرورية تفسر تنوع التوجهات الدينية لدى البشر.

وضمن حوارٍ أجري معه بهذا الخصوص قال:

«لا أدعي أننا قادرون على إثبات وجود الله، وفي الحين ذاته لا أظن أن ذلك مستحيل على نحو الإطلاق، فالأدلة التقليدية بهذا الخصوص تجعلنا نفكر في الموضوع بشكل جاد وهي هامة للغاية لكنها لا تعدّ مستنداً قطعياً يثبت وجوده على نحو اليقين؛ وعلى هذا الأساس كل إنسان مسلماً كان أو مسيحياً لديه إيمان على المستوى الشخصي واعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية فيما وراء وجود المادة والبشر، لكن إذا لم يعتقد شخص آخر بهذا الأمر لا يمكننا إرغامه أو فعل أي شيء لإقناعه.

التعددية الدينية استناداً إلى ما ذكر متقومة على أساس ديني، والتجربة الدينية تعتبر أول ركيزة لها، لذا من لا يخوض هذه التجربة فهو ليس ملزماً بالاعتقاد بنظرية التعددية الدينية... ومن ناحية أخرى فإن رفض الحقائق الميتافيزيقية يعدّ افتراضاً ميتافيزيقياً، وكلا الأمرين عبارة عن مبدئين اعتقاديين بمعنى أن ارتباط الإنسان بهما إيماني وليس استدلالياً»^١.

يعتقد هذا الفيلسوف أن الغايات التي جعلت الأديان تتبلور بين البشر بأشكال متنوعة، هي الأخرى متنوعة ومختلفة لذا لا يمكن أن تكون كلها صادقة، لكن مع ذلك يمكن اعتبارها مظاهر متنوعة لحقيقة غائية واحدة تتبلور ضمن توجهات فكرية وتجارب بشرية مختلفة، ونظراً لاستحالة تعدد الحقيقة الغائية فلا بد من الاعتقاد بأن غائية^٢ الحق في نفسه تحكي عن غاية واحدة فحسب، ولو اعتقدنا بحقانية موضوع العبادة الدينية أو التأمل^٣ الباطني فلا

١. جون هيك، واقعت غائي وكثرت كراي ديني: مصاحبه مدرسه با جان هيك، لقاء أجراه مع الفيلسوف جون هيك: أمير أكرمي وسروش دباغ، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، نشر في مجلة مدرسة الفضلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ٦١.

2. Ultimacy

3. Contemplation

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

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

بعد ذلك تطرق إلى ذكر تفاصيل حول ما أسماه «جهات شخصية» للحق في نفسه والتي تحكي عن مظاهر ذات طابع شخصي في الأديان الكبيرة في العالم، ومن هذا المنطلق أوعز منشأ تصور الحق وتجربته بنحو شخصي إلى رغبة الإنسان في أن يدرك الحق الألوهي بصورة «أنت»^٤ حيث يدرك الحقيقة الألوهية في رحاب قابلياته الإنسانية المحدودة، واعتبر هذا التوجه عالمياً تقريباً وشائعاً بين البشر بتنوع مجتمعاتهم، فهو برأيه أمرٌ فكري وتجريبي شخصي على صعيد وجود الحق في نفسه.

كذلك تحدث عن أوجه الاختلاف بين آلهة الأديان ومختلف صفاتها وتجلياتها، ومقصوده هنا طبعاً الإله الشخصي في كل دين، كما وضح المراد من كونها مطلقة أو محدودة، وفي هذا المضمار أكد على أن غالبية الآلهة المتعارفة بين الناس بصورتها التقليدية المتوارثة من الأجيال

-
1. Veridical
 2. Illusory
 3. Confessional
 4. Authenticity
 5. Realistic
 6. Thou

القديمة، أي حسب واقعها في الأديان التقليدية، تعتبر محدودةً وكلٌّ من يعدها ليس بإمكانه سوى القيام بنشاطات دينية ضمن نطاق سلطتها فقط بحيث لا يحقُّ له تجاوزه. على أساس هذا الاستنتاج ادعى أن العبودية الفلسفية لا يمكن أن تنشأ من مصدرٍ محدودٍ في رحاب تجربة دينية رغم تحقُّقها في معظم التعاليم العبادية ضمن مختلف الأديان، فهذه التعاليم العبادية برأيه منبثقة من توجُّهات وأفكار دينية ونظرية.

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

وأما الاقتراح الذي ذكره في هذا السياق فهو كالتالي: نشاطات الحياة الدينية على الصعيد العملي من الدرجة الأولى مختلفة بالنسبة إلى الفلاسفة واللاهوتيين عن نشاطات الحياة الدينية على الصعيد العملي من الدرجة الثانية، والإله لا يوصف بكونه مطلقاً لا حدود له، بل يُدرك على هيئة صور خارجية تتفاوت أحجامها^١ بين نطاق محدود ومتعَيَّن^٢ ونطاق واسع غير محدود وغير متعَيَّن^٣ كما أن عبادة الإله السرمدي سواءً اعتبرنا سمرديته بمعنى الزمان غير المحدود^٤ أو بمعنى الوجود اللامحدود زمانياً^٥ ليست مطروحةً في الخطاب الديني من الدرجة الأولى تناسباً مع حقيقة الإله الذي دعا إلى عبادته إبراهيم وإسحاق ويعقوب، بل مطروحةً في رحاب استدلالات فلسفية، لأنَّ كلَّ سؤال يتجاوز نطاق التجربة البشرية يندرج ضمن الاستنتاجات العقلية المرتبط بالقضايا الميتافيزيقية، لذا يجب تمييز هذه الأمور عن التجربة الدينية.

1. Magnitude

2. Definitely Limited

3. Indefinitely Great

4. Unlimited Duration

5. Infinite Nontemporal

وضمن تسليطه الضوء على مكانة الآلهة من حيث كونها جهات شخصية أو مصاديق للحق في نفسه، تطرّق إلى الحديث عن عدد من المفاهيم المرتبطة بهذا الموضوع مثل العنصر المقوم للشخصية والشخصية بذاتها والمفهوم السيكولوجي لها بهدف بيان مقصوده من كون الإله مفهوماً شخصياً،^١ كما وضح المقصود من وصف الصفات الإلهية بالشخصية، ومّا قاله في هذا الصدد:

«العنصر المرتبط^٢ بالشخصية تمّ توضيحه بشكل كامل ضمن بيان المفهوم السيكولوجي للشخصية^٣ بصفتها دوراً يمارسه الفرد في نطاق فئة اجتماعية معينة، والجدير بالذكر هنا أنّ كلمة شخصية (فردية) مقتبسة من النصوص المسرحية الرومية، حيث كانت تشير إلى القناع^٤ الذي يضعه الممثل على وجهه لإيفاء دوره في التمثيل المسرحي.

الجدير بالذكر هنا أنّ تنوّع شخصيات أحد الناس ضمن شرائح اجتماعية متنوّعة

يشبه تقريباً تنوّع شخصيات الآلهة في شتّى المجتمعات الدينية^٥.

التصوّر السائد في الأوساط الفكرية هو أنّ جون هيك أوّل من استخدم مصطلح (شخصية^٦) لوصف تعدّد صور الحقّ في نفسه (الإله)، إلا أنّ هذا التصور ليس صائباً نظراً لاستخدام هذا المصطلح من قبل القدماء الذين سبقوه بحقب زمنية متهادية، وفيما يلي نذكر مثلاً يثبت هذا الأمر:

«سابيلوس^٨ هو أحد الشخصيات الغامضة والمجهولة، حيث يدّعى أنّه عاش في

السنوات الأولى من القرن الثالث الميلادي، ومن أقواله: كلمات (الأب والابن وروح

القدس) في الكتاب المقدّس يمكن أن تقارن مع أقنعة يضعها الممثلون المسرحيون على

1. Personal

2. Relational

3. Persona

4. Mask

5. Faith-Communities

6. Hick, John, 2004, p266.

7. Persona

8. Sabellius

أوجههم ليمثل كل واحد منهم دور شخصية معينة ويتحدث بصوت عالٍ كي يسمعه الحاضرون، وعلى هذا الأساس تجلّت للإله الواحد في عالم الدنيا شخصيات متنوّعة ومختلفة عن بعضها»^١.

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

الموضوع الآخر الذي سلط الضوء عليه هو أنطولوجيا^٢ شخصية الإله، وبناءً على اعتقاده بعدم إمكانية وجود أكثر من إله، أي خالق واحد لا غير، قلّل من مقام كلّ إله في الأديان التي يعتقد أتباعها بتعدّد الآلهة،^٣ فهذه الآلهة برأيه ليست غائية،^٤ بل هي أدنى منزلةً بصفقتها ما قبل الأخيرة.^٥ استناداً إلى ذلك لو أردنا طرح نظرية يكون الإله فيها أمراً غائياً وفي الحين ذاته تؤيد تعددية التجربة الألوهية من قبل البشر، فنحن بحاجة إلى استنتاج في غاية التعقيد قوامه الاعتقاد بعدة آلهة كلّ واحد منها يمتاز ببعده إلهي خاصّ به.

جون هيك وضح هذا الموضوع مؤكّداً على أنّ الاعتقاد بأكثر من إله والذي يعتبر كثرة في وحدة^٦ في الفكر الديني، نجد مصداقه في التثليث المسيحي^٧ وعقيدة التريكايا^٨ (الأجسام

١. كارين أرمسترونغ، تاريخ خدا باورى (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي وبهزاد سالكي، منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ١٦٦.

2. Ontological

3. Polytheism

4. Ultimacy

5. Penultimacy

6. Diversity in Unity

7. Trinity

8. Trikaya

الثلاثة) في البوذية؛ ثم تناول هذه المعتقدات بالشرح والتحليل، وفي المبحث اللاحق تطرّق إلى بيان الغايات الدينية أو الإلهية غير الشخصية في بعض الأديان والمذاهب الشرقية التي تقوّمت مبادئ نظريته عليها مثل مفهوم البراهما في تعاليم أدفيتا فيدانتا والنيرفانا والدراما كايا والتاتاهاتا،^١ حيث حلّل واقع هذه المفاهيم البوذية في رحاب الهندوسية والطاوية الصينية. الهدف الذي أراد تحقيقه من وراء هذه البحوث الدينية المسهبة هو إثبات أنّ الآلهة الشخصية والحقائق المطلقة غير الشخصية كلّها ذات تأثير على واقع الفكر الديني البشري ولها دور مؤثّر في تحوّل الإنسان وتخلّيه عن أنانيته ومركزية ذاته إلى كائن يعتقد بالحقّ ويعتبره مركزاً لكلّ نشاطاته في الحياة.

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

ثمّ وضح هذا الموضوع عبر تسليط الضوء على بعض التوجّهات الدينية في العالم، إذ يعتقد أنّ تعاليم البوذية الزنيّة وأدفايتا فيدانتا والعرفان التوحيدي^٢ تختلف بالكامل عن النظرية الإبيستيمولوجية التي يدّعي من يعتقد بها بكون جميع المعارف البشرية تحكي عن تجربة في مواجهة أمرٍ ما^٣ ضمن نطاق مفاهيم ومداليل معينة تختلف مع بعضها في شتى الأديان والثقافات والحقب التاريخية. ومن جهة أخرى رغم أنّ العرفان التوحيدي خارج عن نطاق هذه النظرية لكونه يتقوّم على أسس معرفية شهودية مباشرة إزاء الأمر الغائي -

1. Tathata

2. Unitive

3. Experiencing-as

الحقّ في نفسه - بدل الفكر والتجربة في رحاب توجهات بشرية شخصية، إلا أننا نجد الكثير من المذاهب العرفانية التوحيدية في شتى الأديان والمذاهب تصوّر الإله - الحقّ في نفسه - بأساليب متنوّعة، أي كلّ مذهب عرفاني يصوّر الأمر الغائي وفق تصوّرات شهودية خاصّة تختلف عمّا هو مطروح في المذاهب الأخرى.

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

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

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

وبعد أن ذكر تفاصيل نظرية التعددية الدينية التي تبناها وكافة جزئياتها بشرح مسهب، تطرّق في بادئ الفصل الخامس من كتابه المذكور إلى مواضيعٍ بمحورية العلم المعياري لأجل تصنيف مختلف مدّعات الأديان ومعتقداتها والتعاليم والمفاهيم المطروحة فيها وتقييمها

1. Hick, John, 2004, p294.

بأسلوب علمي، فقد سلط الضوء في بادئ الأمر على عقيدة النجاة - الخلاص - المتعارفة بين أتباع مذهب الأديان معتبراً إياها معياراً أساسياً لتقييم سائر المعتقدات الدينية، ومما قاله في هذا الصعيد: فيما وراء النقد الأخلاقي والميتافيزيقي واللاهوتي الذي يطرحه كبار مختلف الأديان إزاء أوضاع مجتمعاتهم، يوجد هاجس عنوانه النجاة، لأنّ الركيزة الأساسية للدين الذي يروج للحياة الآخرة هي انتقال وجود الإنسان من مرحلة مركزية الذات إلى مرحلة مركزية الحقيقة، وهذا الأمر يتيسر في رحاب عقيدة النجاة.

التعاليم الدينية بادعاء هذا الفيلسوف الغربي ومختلف العقائد التي تنبثق منها والتجارب الدينية التي يخوضها الناس استناداً إليها والنصوص المقدسة التي ترتبط بها وكافة المناسك والعبادات والأخلاق التي تدعو لها ومختلف أنماط الحياة التي تشيع في المجتمعات على ضوءها وجميع المؤسسات والمقررات الاجتماعية التي تركز عليها، كلّها تتمحور حول مسألة تأخير أو تيسير حدوث النجاة،^١ وهي بطبيعة الحال من حيث الأهمية تتراوح بين الشدة والضعف؛ لكن إن أردنا معرفة كيف يحدث ذلك، أي كيف تحقق هذا التأثير الملحوظ للدين بشكل مطلق أو كيف يتحقق في الوقت الراهن، فنحن بحاجة إلى معيارٍ نقيّم الأوضاع على أساسه.

جون هيك وضح الموضوع في رحاب افتراض أن كافة الأديان في العالم نشأت على ضوء تصوّرات متنوّعة للحقيقة المتعالية - الحقّ في نفسه - لذا على أقلّ تقدير يمكن اعتبارها في امتداد الحقيقة إلى حدّ ما، ومن ثمّ فالمعيار المتاح لنا بغية تقييمها كامنٌ فيها، أي يجب اكتشاف المعايير التي نقيّم على أساسها الأديان من الأديان نفسها.

القداسة^٢ التي هي حالة تحولية تتبلور نجاة الإنسان فيها ضمن آثار معنوية وأخلاقية، اعتبرها واحدة من المعايير المشار إليها، وقد عرّف القديس كما يلي: هو من تحوّل الوجود الإنساني في شخصيته من حالة مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة بشكل يفوق سائر الناس بحيث يتوجّه إلى الإله ويؤمن به دون تأنّ، وهذه الميزة تعدّ سمواً نفسانياً والتحوّل فيها

1. Salvific

2. Saintliness

يحدث عن طريق الخضوع التام للحق في نفسه أو عبر اتّخاذ بعض صفاته مرتكزاً أساسياً للشخصية، وإثر ذلك تتحلّى شخصية القديس بالمحبّة والشفقة إزاء سائر البشر بحيث تكون مفعمة بالحوية والنشاط.

هذا التقدّس الذي اعتبره تجاوزاً للذات بمركزية الحقّ يتجلّى في حياة القديس بأشكال مختلفة، أي كلّ قديس يبلوره بنمطٍ خاصّ يختلف عن غيره، لذا نلاحظ أنّ بعض القديسين يعتزلون الناس ويتفرّغون بالكامل للتهجّد والعبادة ومراقبة النفس، وبعضهم أكثر انفتاحاً بحيث يزاولون نشاطات اجتماعية أو حتّى سياسية ومنهم من يزاول أعمالاً ويمتهن حرفاً كسائر الناس.

بعد ذلك سلّط الضوء على الحرّية الدينية ووضّح طبيعة ارتباطها بالحرّيتين السياسية والاقتصادية،^٢ وفي هذا السياق تحدّث عن التطوّر الدلالي لهذه المفاهيم ولا سيّما في اللاهوت الليبرالي، حيث تبلورت في رحابه كمصايدق لعقيدة النجاة، كما ذكر العوامل الدينية والاجتماعية والسياسية التي أدّت إلى ظهور قديسين سياسيين في القرون الأخيرة؛ ثمّ تطرّق إلى بيان التعاليم والمعتقدات الدينية الأصيلة التي تعدّ بمثابة أرضية خصبة لنشأة وتأهيل القديسين بمختلف توجّهاتهم الدينية وأساليبهم السلوكية ليظهر بينهم أهل المراقبة والتأمّل،^٣ وكلّ من ينخرط منهم في عالم السياسة والنشاطات الاجتماعية كسائر الناس، وقد اعتبرها أيضاً من جملة المعايير المعتمدة التي يمكن على أساسها إثبات أنّ الدين المرتبطة به يندرج ضمن الأديان التي تضمن النجاة للبشرية ومعرفة الحقّ في نفسه. ومن آرائه في هذا المضمار أنّنا حتّى إذا اعتبرنا التقدّس معياراً يمنحنا القدرة على معرفة الأديان الكبيرة التي تعدّ نطاقاً لعقيدة النجاة، لكن ليس من الممكن الاعتماد عليه لتصنيف هذه الأديان بشكل مقارن. الجدير بالذكر هنا أنّه ادّعى إمكانية تقييم النهضات الدينية الحديثة وفق هذه المعايير، وكما أشرنا فهو يعتقد بكون عقيدة النجاة والتقّدس معيارين، لذا يمكن تقييم هذه النهضات على

1. Ego-Transcending Reality-Centredness

2. Politico-Economic

3. Contemplative

أساسهما، لكن هناك مشكلة تكمن في ضيق نطاق المعلومات التي تتمخّص عنهما، فهما ظاهرتان متأخرتان تاريخياً ولا وجود لمعلومات كثيرة بخصوصهما، ومما قاله في هذا الصدد: «نظرية التعددية الدينية التي نعتقد بها تلزمنا لأن نعتقد بعدم إمكانية تبني أيّ حكم مسبق بالنسبة إلى مفهوم النجاة الذي يمكن أن تحمله معها هذه النهضات الحديثة، إذ من المحتمل أنّ كلّ واحدة منها تبلغ من الشأن مقاماً متعالياً من حيث عقيدة الخلاص أو النجاة بحيث يمكن أن تقارن مع الأديان العالمية الكبيرة في العصر الحاضر، كذلك من المحتمل أنّها ترتبط بنهضات دينية سابقة لا حصر لها فتزدهر مدّة ثمّ سرعان ما تؤول إلى الزوال؛ لكن حتّى النهضات العابرة من شأنها أن تثمر عن رواج هذه العقيدة في ظروف خاصّة ولفترة مؤقتة فحسب. وهناك احتمال قوي أيضاً ألا وهو أنّ بعض هذه النهضات الدينية الصغيرة - أو ربّما كلّها - تعدّ مصدر نجاة لبعض الناس في مرحلة من مراحل التاريخ»^١.

كذلك سلّط الضوء في مباحثه على النهضات العلمانية الكبيرة التي استلهمت مبادئها من نظريات كارل ماركس من منطلق اعتقاده بأنّ الأيديولوجيا الشيوعية رغم اختلافها بشكل أساسي مع الأديان التقليدية من خلال إنكارها فكرة الأمر المتعالّي - الإله - لكنّها تشترك معها في بعض الأطروحات مثل مفاهيم الشرّ والنجاة والمعاد^٢ الشائعة في النصوص المقدّسة، ومن هذه الناحية تتبلور على أرض الواقع نهضات علمانية تحت مظلة دينية، أي أنّ هذه النهضات تتلبّس بثوب ديني في ظلّ مشتركات فكرية.

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

1. Hick, John, 2004, p307.

2. Eschatology

لذا باستطاعتنا الحيلولة دون ذلك والحفاظ على أرواحهم.

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

ومن جملة الآراء التي تبناها تمحورت حول ما يسمّى بالقاعدة الذهبية - أخلاقيات التعامل - حيث اعتبر زخارف الدنيا سبباً في معاناة الناس بينما أكّد على أنّ الإحسان يقلّل من معاناتهم أو يحول دون حدوثها من الأساس ولو أنّه شاع في كافّة المجتمعات وبين جميع الناس دون استثناء لما حدثت حرب ولا ساد ظلم ولا أمكن أن يرتكب أيّ إنسان جريمة أو أن تحدث معاناة مؤلمة؛ لكن لا أحد يمكنه إثبات هذه الحقيقة الأساسية لكونها من الحقائق الارتكازية التي لا يمكن استنتاجها من مقدّمات أو افتراضات مسبقّة¹ رغم أنّ خطابنا الأخلاقي برمّته مرهون بها. وضمن تسليطه الضوء على القاعدة الذهبية ذكر ما يترتّب عليها من آثار صريحة وضمنية في رحاب مختلف الثقافات والأديان الشائعة في المجتمعات البشرية، وقد اعتبرها أساساً ومعياراً أخلاقياً.

بعد ذلك تطرّق إلى تعريف بعض المثل الأخلاقية المتعارفة وذكر نماذج منها مثل المحبّة والرحمة والشفقة، وفي رحاب هذا التوضيح قارن بين المجتمعات التقليدية والحديثة وانتقد الرؤية الأخلاقية الليبرالية الحديثة، حيث قال: المبادئ الإنسانية التي كانت سائدة في العصر

الإغريقي تمّ إحيائها من جديد في عصر النهضة، وخلال القرن الثامن عشر حينما انطلقت الحركة التنويرية ولدت الأخلاق الليبرالية المعاصرة على ضوء ما تمخّص عن التقاليد والأعراف التي كانت شائعة في القرون الوسطى المسيحية، في حين أنّ الأخلاق الليبرالية التي اجتاحت المجتمعات الغربية الحديثة ذات طابع آخر يجب أن نحذر منها بدل أن نشعر بالهجة والسرور لكونها مخيفة مقارنةً مع ما هو موجود في الثقافات التقليدية القديمة، وهذا الجانب المرعب فيها يعدّ ثمرةً للتوتر الحاصل من البيئة المدنية الحديثة والتفكك الاجتماعي^١ الناجم من مناهضة الواقع الإنساني^٢، وقد انعكست هذه الحالة في مظاهر عديدة مثل تزايد حالات الطلاق وكثرة الأسر الصغيرة التي تقتصر على والدين وأبنائها فقط ورواج حالات الإجهاض المتعمّد والانتحار ونعاطي شتى أنواع المخدّرات الفتّاكة. لذا، كلّ هذه العوامل - إلى جانب الشهوات والنزوات الفردية في المجتمعات الاستهلاكية التي نشأت على ضوء أسس مادية وأغرقت حياة البشر بالمظاهر التجميلية للصناعة الحديثة التي شهدت تنامياً متواصلًا - أسفرت عن تدمير مصادر الثروة في العالم وقضت على معظمها ليوافق البشر خسارةً كبرى لا تعويض لها.

وفي المباحث الأخيرة من الكتاب تحدّث عن مسألة تعارض آراء أتباع الأديان من جهة ادّعاء كلّ قوم أنّ دينهم هو الصائب القويم مؤكّداً على أنّ هذه الظاهرة تعدّ معضلةً واضحةً وصريحةً بالنسبة إلى نظرية التعددية الدينية التي تبناها، وقد قسّم هذه الادّعاءات إلى نوعين، النوع الأوّل هو ما يمكن أن يصدق تاريخياً والنوع الثاني هو ما يمكن أن يصدق فيما وراء التاريخ - غير محدّد بزمان - ويقصد من النوع الأوّل تلك الأحداث والوقائع التي طرأت في الأزمنة القديمة والتي لا يمكن للناس في العصر الحاضر مشاهدتها كما شاهدها القدماء، فهي لو حدثت في العصر الحديث لأمكن توثيقها بواسطة أجهزة التصوير أو التسجيل، إلا أنّ هذه الوسائل لم تكن موجودة في تلك الآونة. وقد ذكر عدّة أمثلة على هذه الأحداث والوقائع، ووضّح قائلاً: أتباع أحد الأديان على سبيل المثال لديهم اعتقاد راسخ بأنّ ما تمّ

1. Permissiveness

2. Dehumanising

تناقله في دينهم من أحداث ووقائع قد حدثت على أرض الواقع فعلاً، ويعتبر حقيقة تاريخية ثابتة لا يمكن إنكارها رغم أنها لم تذكر في المصادر التاريخية المعتبرة التي هي ليست من تدوين أتباع هذا الدين؛ كذلك هناك معتقدات دينية يعتبرها أتباع أحد الأديان بالقطعية والملزمة التي لا نقاش فيها، لكننا نجد أتباع دين آخر يرفضونها من أساسها.

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

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

بعد هذا التوضيح أردف بحثه بشرح وتحليل للنوع الثاني، أي المعتقدات الدينية

1. Unbiased

2. Elusive

المتعارضة الخارجة عن نطاق التأريخ، وقد وصفها بأنها أسئلة بلا أجوبة وذلك من منطلق اعتقاده بارتكازها على أسئلة لا بدّ من طرحها حتّى لو تذكر بخصوصها إجابات صائبة، فهذه الإجابات لا تذكر بطبيعة الحال استناداً إلى شواهد تأريخية أو قرائن تجريبية، ومن أمثلتها بداية العالم ونهايته، وحقيقة الحياة بعد الموت في مختلف المعتقدات الدينية، فهذه الأمور وما شاكلها حتّى إذا تمكّن علم الكونيات الحديث من ذكر إجابات بخصوصها، من الممكن أن تتقوم هذه الإجابات على أنموذج معرفي غير ثابت بحيث يحلّ محله أنموذج معرفي آخر مستقبلاً، وهذه هي طبيعة العناصر الدلالية التي تتحقّق عن طريق المشاهدة المعتمدة في علم الكونيات الحديث. فعلى سبيل المثال حتّى إذا توصل هذا العلم إلى نتيجة قطعية إزاء ما يسمّى بالانفجار العظيم، فهذا الاكتشاف سوف لا يضع حلاً لأية معضلة دينية ولا يغيّر من الواقع شيئاً، ومن ثمّ فالأسئلة المشار إليها لا فائدة منها على أرض الواقع ولا تأثير لها على عقيدة النجاة الشائعة في مختلف الأديان. وكذا هو الحال بالنسبة إلى الاعتقاد فيما لو كان عالم الوجود أبدياً أو ليس بأبدي، فهو أيضاً لا يسهم كثيراً في تحوّل الفكر البشري من مركزية الذات إلى مركزية الحقّ في نفسه، كذلك لا يعدّ حائلاً أمام هذا التحوّل إن تقرّر أن يحدث.

هذه العقائد التي اعتبرها فيما وراء التأريخ وبمثابة حقائق ثابتة، تحدّث عنها قائلاً:
«عدم علمنا لا يقتصر فقط على ما إن كان العالم أبدي أو لا، وهذا الجهل لا يعدّ عقبةً تحوّل دون قدرتنا على النجاة، ناهيك عن أنّنا لو اعتبرنا عقيدة النجاة بمثابة أمرٍ يحتمّ النجاة للبشر، فهي في الحقيقة تكون أشبه بالحيلولة دون النجاة...»

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

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

الثابتة...

يبدو أن العقائد الصحيحة وغير الصحيحة التي هي فيما وراء التاريخ، على غرار الآراء العلمية والتأريخية الصائبة والخطئة، إذ من شأنها أن تكون جزءاً متمماً للدين وعلى أساسها تتمهد الأرضية اللازمة للاعتقاد بالنجاة وبفضلها يتحقق ارتباط بين البشر والحق في نفسه.^١

الوجهة الأخرى التي أتبعها جون هيك إزاء العقائد التي تعتبر فيما وراء التاريخ، هو اعتبارها بمثابة مفاهيم أسطورية، وفي هذا المضمار أكد على أن فكرة أسطورتيتها في القرن الحاضر باتت شائعة على نطاق واسع في المجتمعات البشرية ولا سيما المسيحية. كذلك يعتقد بوجود أساطير وحكايات خيالية وتصوّرات لا يمكن أن توصف بها ذات الإله - الحق في نفسه - بشكل كامل وبانطباق تام، إلا أنها قد تكون حقيقية لكونها توظف في نفس الإنسان رغبات فطرية - غريزية - ذات ارتباط بالحق في نفسه.

وفي هذا السياق اعتبر بعض العقائد التي هي فيما وراء التاريخ كمصادر معرفية لتفسير الأساطير، وأمّا رأيه بهذه العقائد في رحاب نظرية التعددية الدينية التي تبناها، قوامه أن بعضها غامض في الوقت الراهن بحيث لا يمكن إثباتها أو تفنيدها، إذ من الممكن أن تتسم بالصدق والكذب بدل اعتبارها صادقة على نحو القطع واليقين، فهي على غرار الأساطير التي يهتم فيها الصدق والكذب؛ ومن الأمثلة التي استشهد بها على هذا الموضوع عقيدة تأليه النبي عيسى عليه السلام والتي تعتبر من المعتقدات القطعية لدى أتباع الديانة المسيحية، حيث اعتبر هذه العقيدة إلى جانب الطبيعة السلطوية والعدائية لدى البشر، سبباً في ظهور شرّ باسم الاستعمار^٣ ضمن حقبة من تأريخ البشر، كما أسفرت عن تدمير الحضارات المحلية ومناهضة السامية وحدوث نزاعات دينية مدمرة وإحراق السحرة وأهل البدعة في الدين.

ومن آرائه إمكانية تصوّر أن تجسّد الإله في شخصية النبي عيسى عليه السلام مجرد أسطورة مشرقة

1. Hick, John, 2004, p367.

2. Dispositional

3. Colonialism

في تأريخ المسيحية بحيث بات تجلّي الإله في هذه الشخصية المقدّسة وازعاً لهداية ملايين البشر في القرون اللاحقة لظهور المسيحية إلى الحقيقة وغرس محبة الله في أنفسهم بفضل سيرة عيسى والتعاليم التي جاءهم بها، ومما قاله بهذا الخصوص:

«الرؤية السطحية لنظرية تجسّم الإله الواحد في شخصية المسيح أسفرت عن حدوث تفرقة بين الناس وتنزّلت بمستوى الله إلى إله مختصّ بالقبائل الغربية، لكن فهم هذه النظرية بأسلوب أسطوري من شأنه هداية الناس إلى الله بشكل دائم عن طريق هذه الشخصية المقدّسة دون أن يفصلوا عن سائر البشر»^١.

النتيجة النهائية التي توصل إليها من جملة ما ذكر في الكتاب فحواها ما يلي: مضمون نظرية تعددية الأديان ينسجم مع الواقع الذي يحكي عن وجود اختلافات بين المفاهيم والتجارب الدينية الأساسية في مختلف الأديان، واختلافات عقائدية تبلغ درجة التعارض أحياناً على الصعيد التأريخي وعلى صعيد ما وراء التأريخ، وأساطير دينية لا يمكن تقييم^٢ مدى سقمها وصوابها، ومنظومات عقائدية متنوّعة تنفرّج من مختلف الأديان والمذاهب؛ فعلى أساس هذه الاختلافات الواسعة النطاق نشأت الأديان الكبيرة في العالم ضمن ثقافات بشرية عديدة ثمّ طرح كلّ واحدٍ منها استنتاجاً وفهماً مختلفاً عن غيره إزاء الحقّ في نفسه.

نقد موجز على آراء جون هيك

تقييم آراء جون هيك والحكم عليها ليس بالأمر الهين، بل فيه صعوبة إلى حدّ ما والسبب في ذلك يعود إلى غموض المواضيع والمباحث التي تطرّق إلى تحليلها وتعقيدها وعموميتها وسعة نطاقها، فعلى سبيل المثال تبنّى عنواناً كلياً في نظريته وهو «التعددية الدينية»، حيث يعمّ مختلف القضايا الأنطولوجية والإبستمولوجية والاجتماعية والسيكولوجية إلى جانب معتقدات دينية مثل عقيدة النجاة (الخلاص) والإيمان بالقيامة؛ ومن جهة أخرى اعتمد فيها بشكل عامّ على أسس تصوّرية وتصديقية كلّها محلّ شكّ ونقاش، إذ ليس منها ما هو قطعي،

1. Hick, John, 2004, p372.

2. Incommensurable

فضمن تسليطه الضوء على مختلف الآراء التي طرحت إزاء حقيقة الدين والتعاريف التي ذكرت له والأحكام الخاصة به، افترض مسبقاً أنّ نظريته سوف لا تتطرق إليها بمختلف الاستدلالات المطروحة فيها.

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

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

خلاصة الكلام هي أنّ نظرية التعددية الدينية التي تبناها جون هيك لا تتضمّن مشتركات فكرية ومعتقدات تتناسب مع ما نتبناه كي نستطيع أن نشير إلى مواطن الاختلاف بين آرائنا وما ذكر فيها بهدف نقدها، ولو أردنا التفكيك بين ما لدينا وما لدى هذا الفيلسوف

من تصوّرات وتصديقات، وذكر تعريفنا لشتّى المواضيع التي تطرّق إليها ثمّ تعريفه لها، فهذا الأمر يتطلّب تدوين دراسة موسّعة ومسهبّة التفاصيل تعمّ مختلف جزئيات الموضوع من الألف إلى الياء كي تتّصحّ الحقيقة للقارئ الكريم، وفي هذا المقالة طبعاً لا يسعنا المجال لذلك، لذا اكتفينا بذكر تقرير مجمل حول مضمونها ونظرة عابرة على بعض الآراء النقدية التي ذكرت إزاءها.

من الليبرالية إلى التعددية الدينية

بعض منتقدي نظرية التعددية الدينية اعتبروها شكلاً من أشكال الليبرالية الدينية في اللاهوت المسيحي، وأكدوا على أنّها نتيجة مباشرة للمبادئ الليبرالية السياسية ومتقومة عليها بالكامل.

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

الفيلسوف محمد لغنهاوزن اعتبر البروتستانتية الليبرالية سبباً لظهور التعددية الدينية وأوعز السبب إلى العوامل التالية:^١

١. التساهل في قبول تفاسير غير متعارفة^٢ للكتاب المقدّس ولبعض العقائد، ولا سيّما التفاسير المستوحاة من نظريات العلوم الطبيعية والتاريخ.
٢. التشكيك التام بالتأمّلات النظرية في علم اللاهوت.

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

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

٤. ادعاء أن جوهر الدين ليس كامناً في عقائده الثابتة أو شريعته أو المجتمع الذي يعتنقه أو المناسك الخاصة به، بل كامن في التجربة الدينية للإنسان بذاته.

وقد تحرى هذا الفيلسوف المسلم عن العناصر الموقومة لنظرية التعددية الدينية في آراء ونظريات فريدريك شلايرماشر ورودولف أوتو وفيلهيلم ديلتاي باعتبارهم رواد الفكر البروتستانتي الليبرالي في العالم ومن الشخصيات التي أثرت على منظومة جون هيك الفكرية، حيث استنتج من ذلك أن هذا الفكر طوى مسيرة تكاملية أجهت بشكل تدريجي نحو فكرة التعددية الدينية. الجدير بالذكر هنا أن الفيلسوف فريدريك شلايرماشر رغم ادعائه أفضلية الديانة المسيحية على سائر الأديان، لكنه اعتبر الدين شأنًا شخصياً، وعلى هذا الأساس ادعى أن التجربة الدينية الباطنية هي جوهر الأديان كافة؛ والدين برأيه لا ينشأ في رحاب الأخلاق والمعرفة، بل عن طريق شعور مباشر - بلا واسطة - كاستجابة ذاتية للأمر المطلق، وهذا الشعور تجلّى في أديان تظهر على مرّ التاريخ ثمّ تتشوّه تعاليمها. كذلك اعتبر التعددية الدينية ثمرة لمشاعر وتجارب دينية متنوّعة، ومن هذا المنطلق استنتج أن كافة الأديان تتضمن ما يحكي عن حقيقة الإله، وكلّ دين بطبيعة الحال عبارة عن انعكاس لمراحل متوالية من التطور الروحي لدى البشر، وأكمل إيمانٍ موجود في الديانة المسيحية لكون النبي عيسى ﷺ مثالاً لأعلا وأرقى نوع من التجارب الدينية وقد نقل تجربته للمسيحيين الذين اتبعوه^١.

الفيلسوف رودولف أوتو تأثر إلى حدّ كبير بأراء شلايرماشر، ومن جملة الآراء التي تبناها اشتراك كافة الأديان بجوهر واحد هو الأمر القدسي - الوجود المقدّس -؛ كذلك الفيلسوف فيلهيلم ديلتاي تأثر بأراء شلايرماشر ومما قاله بهذا الخصوص: «كافة الأديان عبارة عن نتائج من تأريخ البشرية»، وعلى أساس هذا الرأي ادعى أن التأريخ من الممكن أن يكشف لنا حقيقة الإنسان وليس الدين؛ وأما ظاهرة تطوّر مناهج دراسة التأريخ وتحليله بأسلوب

١ . محمد لغنهاوزن، اسلام و كثرث گرائي ديني (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية نرجس جوان دل،

حديث وإعادة تقييم النصوص المقدسة إبان القرن التاسع عشر، فقد اعتبرها إنجازاً وصفه بالوعوي التاريخي الحديث مؤكداً على أنه يثبت كون كل مدعى ديني وميتافيزيقي عبارة عن أمر نسبي.

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

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

٣. التمسك بالمبادئ الأخلاقية الجديدة للتسامح ونبذ التعصب.

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

هل التعددية الدينية تضمن النجاة؟

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

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

جون هيك لم يكثر بالتعاليم المسيحية إلى حدّ كبير، بل إلى جانب هذه التعاليم أعار

اهتماماً بما جاءت به سائر الأديان في هذا المضمار وكيفية تصويرها مسألة النجاة، وهذا الأمر جعله يشكك بالمعتقدات الارتكازية في الديانة المسيحية بهدف إثبات أن علم اللاهوت المسيحي الحديث يتناغم بالكامل مع مسألة التعددية الدينية، لذا بدل أن يسلب الضوء على مسألة النجاة في الديانة المسيحية فقط سعى إلى استنتاج معنى عام وشامل لها، وفي هذا السياق أكد على أنها تعني حدوث تحوّل في فكر الإنسان وعقيدته بحيث يتجاوز أنانيته ودوافعه الشخصية ليركز اهتمامه على الحقيقة الغائبة، أي الحق في نفسه.

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

الإشكال الأوّل: لا يضمن هذا الاقتراح سعادة كافة البشر، بل الأمر على العكس من ذلك لكونه يثمر عن ضلّالهم جميعاً، فعلى ضوء ضلّالته النجاة لأهل الجنة وجهنم على حدّ سواء، لا يزيح الفواصل الكائنة بينهم، بل يثبتها من خلال إنكار نجات المؤمنين فقط.

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

١ . حميد بارسانيا، تحمل اجتماعي و بلوراليزم ديني، مقالة نشرت في مجلة كتاب نقد، العدد ٢٣، ٢٠٠٢م،

انتقال المستحيل من التعددية الإبستيمولوجية إلى التعددية الاجتماعية

التعددية الإبستيمولوجية لا تقتصر على رفض القول بإمكانية معرفة الحقيقة - الحق في نفسه - في كافة الأيديولوجيات، بل تقضي على الخطاب المنطقي المشترك والتفاهم بينها؛ ومن المؤكد أنّ الفكر لو تدنّى إلى هذه الدرجة الهابطة سوف لا يبقى أيّ معيار معتبر يمكن الاعتماد عليه للحكم على الحقائق الثقافية والاجتماعية، وفي هذه الحالة يفرض الأمر الواقع نفسه ليسود منطق التسلّط والاعتدال في الساحة ويستحوذ على كلّ شيء بغض النظر عن الحقيقة، بل يحلّ محلّها ويقطع الطريق على من يريد بلوغها.^١ ومن جهة أخرى فالاقتراح الذي ذكر على أساس مبادئ التعددية الإبستيمولوجية ونظرية نسبية الإدراك البشري، مع أنّه طرح من منطق تسامح لكنّه في الواقع لا يثمر عن أيّ تسامح، بل عبارة عن اقتراح استبدادي يقمع كلّ ما سواه من آراء.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإشكال السابق يرد على مسألة التلازم بين التعددية الإبستيمولوجية ووجوب التسامح، بينما هذا الإشكال يرد على مضمون الاقتراح المذكور. التسامح الذي يتّوّم على مبادئ التعددية الإبستيمولوجية ونسبية الإدراك يقتضي من الناحية النظرية تكذيب كلّ من يدّعي أنّ عقيدته حقّ، ومن الناحية العملية فالمنظرين للديمقراطية الليبرالية يدعون أنّ المواطنين في كلّ مجمع هم أصحاب الرأي والقول الفصل، لذا حينما يشاركون في الانتخابات على سبيل المثال، لا يمكنهم انتخاب شيء فيما وراء رغباتهم في الحياة، بل هم الذين يخلقون حقيقة كلّ شيء؛ وحتى لو كانت هناك حقيقة ثابتة فإنّهم يعتبرونها خارجة عن نطاق علمهم وعملهم.

التسامح الذي يروّج له وفق مبادئ التعددية الدينية هو في الواقع متعارض مع مسماه من الناحيتين النظرية والعملية لكونه يقتصر على قراءة متفردة للدين ولا يطبق أية قراءة سواها، حيث تركز قراءته على رفض فكرة أنّ الحقيقة المتعالية في الدين - الحق في نفسه - فيما وراء قابليات البشر الإدراكية، وعلى هذا الأساس يؤكّد على ضرورة اقتصار كافة العقائد الدينية على الإدراك البشري فحسب.

بالرغم من أن القائلين بالتعددية الدينية يشككون بكل تفاصيل وجزئيات المعارف الدينية الموجودة لدى البشر، لكنهم لا يشككون بفكر وآراء الذين يدعون قدرتهم على معرفة الحقيقة.

انتقال المستحيل من التعددية الإستمولوجية إلى التعددية الدينية

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

من المؤكّد أن المعرفة الدينية تصدق بكلّ معنى الكلمة وتحكي عن مضمونها بحق، عندما تحفظ قيمتها المعرفية إزاء الحقائق الدينية، لكن ما يحدث وفق مبدأ نسبية فهم الحقائق الدينية لا يمكن أن يندرج بتاتا تحت مظلة ما يسمّى معرفة دينية، بل يمكن اعتباره شبحاً لأمّ يتجلى في ظلّ معتقدات وأفكار مسبقة.

النتيجة التي تترتب على مبدأ نسبية الفهم هي سيادة الأسس العقلية للفكر البشري على الحقائق الدينية وسائر الحقائق الخارجية، وهذه السيادة تصبح راسخة بحيث لا يبقى أيّ سبيل لمعرفة أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الحقائق وبين الأوهام والتصورات الذهنية، ومن ثمّ فالمفاهيم والمداليل المتعددة التي تنشأ في هذا المضمار تتحوّل إلى حجب تحول دون معرفة الحقائق الدينية بدل أن تصبح نبراساً ينير طريق الإنسان لبلوغها.

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

وفقاً لنظرية جون هيك ليس هناك أيّ امتياز للرؤية الدينية على غيرها، والتعددية التي تذكر للدين في هذا السياق عبارة عن مفاهيم متعددة مستوحاة من تراكمات ذهنية بشرية كائنة إلى جانب سائر أفكاره ومعتقداته ولا وجود لأيّ امتياز لبعضها على الآخر ولا وجود لمفاهيم جوهرية بينها.

الجدير بالذكر هنا أنّ التعددية الإستيمولوجية بدل أن تثمر عن تعددية دينية، فهي تثمر عمّا يلي:

أولاً: الارتباط الذي يمكن أن يمتلكه الإنسان مع الحقائق الدينية عن طريق الإدراك سوف ينقطع في عدّة مراحل.

ثانياً: التعددية المشتتة بالنسبة إلى المعارف والعقائد تنتج عن مسائل بشرية بحتة.^١ الإشكال الثالث الذي يرد على نظرية جون هيك، هو أنه لم يتحدّث عن مسألة نسبية الحقيقة لأجل الحفاظ على رأيه العقائدي، وقد افترض وجود الأمر المقدّس المتعالي في حين أنّ النتيجة المنطقية التي تترتب على آراء الكانطيين الجدد وآراء الفيلسوف فيتنجشتاين هي نسبية الحقيقة، فلو أنّ كافة المفاهيم التي يدركها البشر قاصرة عن بيان الحقيقة، من المؤكّد هناك مفاهيم تحكي عن وجود هذه الحقيقة فيما وراء الإدراك البشري وهي مشمولة بهذه القاعدة لكن لا اعتبار لها من حيث دلالتها على المصداق الخارجي؛ لذا كلّ ما يقوله البشر أو يدركونه بالنسبة إلى الحقيقة - الحقّ في نفسه - وكلّ ما يذكرونه بخصوص صدق أو كذب القضايا، هو في الواقع كائن في نطاق فهمهم ويعتبر نسبياً على غرار هذا الفهم.

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

إذن، ما يترتب على الاعتقاد بنسبية الحقيقة هو تنزّل الحقائق الدينية المتعالية إلى مستوى فهم البشر، أي أنّ هذه الحقائق المفترض وجودها في مضمار فيما وراء الحجب الثلاثة يتدنّى

مقامها إلى مستوى المفاهيم الذهنية، وهذا الأمر يسفر في نهاية المطاف عن تفنيد الحقائق الدينية.

المصادر

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

الحصرية التشريعية التشكيكية نظرية العلامة الطباطبائي في الميزان حول تعدد الأديان^١

قاسم بور حسن^٢، امير حسين باشايي^٣

في مواجهة حقيقة تعدد الأديان، تُطرح أسئلة حول أحقية (حقانية)، الخلاص و المبادئ الأخلاقية في التعامل مع أتباع الديانات الأخرى. وتقع إجابات المحققين في مجال الدين بهذا الخصوص ضمن ثلاث مجموعات نظرية: «الحصرية (التفردية)»، «الشمولية» و «التعددية». وللكشف عن موقف الإسلام - ثاني أكبر ديانات العالم والذي يدّعي الخاتمية والعمومية - تأثيرات نظرية وعملية مهمة. وعلى هذا الصعيد، وبالعودة الى القرآن الكريم - بصفته النص المقدس للمسلمين - وعبر دراسة آراء أحد أبرز المفسرين والفلاسفة الشيعة أي العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، في تفسيره العظيم «تفسير الميزان»، وباعتقاد المنهجية الوصفية - التحليلية، حاول المؤلف توضيح نموذج من مقاربات الحقل الداخلي للدين (مقاربات من داخل الحقل الديني) بالنسبة لتعدد الأديان. وبعد تطرق المؤلف لكليات المسألة وأهميتها، قدّم صورة عن النظريات المطروحة في مواجهة تعدد الأديان وبحث آراء العلامة بالنسبة إلى

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية، بعنوان «انحصار گرای تشريعی - تشکیکی: دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان درباره کثرت گرای ادیان»، في مجلة آيين حکمت [مذهب الحكمة] العلمية - البحثية، الفصلية، العدد ٣٠، السنة الثامنة، شتاء ١٤٣٨، (٢٠١٧م)، الصفحات ٥٩ إلى ٩٠.
ترجمة: د. محمد ترمس.

٢. أستاذ مساعد، فرع فلسفة في جامعة علامة طباطبائي، ايران، طهران.

٣. طالب دكتوراه في جامعة «اديان و مذاهب» و باحث معهد «قرآن و حديث» في إيران.

ذلك. ويمكن تلخيص نتيجة الدراسة بالتالي: من وجهة نظر العلامة، الدين الحق معادلٌ لـ «التسليم والخضوع للحق»، والطريق الفطري والسنة الفطرية والإلهية والتي رغم أنها ذات ماهية واحدة، إلا أنها تجلّت في مختلف الأعصار التاريخية في قالب شرائع تتلاءم مع تكامل إستعداد الإنسان الذي طوى مسارًا تكامليًا من النقص الى الكمال ومن الإجمال الى التفصيل. والمظهر الحالي لدين الحق برأي العلامة منحصرٌ في الشريعة المحمدية التي هي آخر الشرائع وأكثرها كمالًا وشمولًا. ويمكن تسمية هذا النموذج للحقيقة المعرفية بـ «الخصرية التشريعية - التشكيكية». وقد اعتبر العلامة على أساس هذا الأصل، الخلاص منحصرًا في أتباع هذه الشريعة وأما فيما يخص أتباع الديانات الأخرى فهم مشمولون بهذا الخلاص أيضًا ولكن في حال عدم تقصيرهم.

بيان المسألة

لم يخلو تاريخ الحياة البشرية أبدًا من الإعتقاد بالدين والمذهب، إلهيًا كان أم غير إلهي. ونظرًا الى اختلاف البشر، وتعدد المجتمعات والثقافات المختلفة، فقد ظهرت الأديان والمذاهب المتعددة على وجه البسيطة. وخلاف التوقع، لم تؤد الأديان دائمًا الى السلام والهدوء، بل تسببت أحيانًا بالحروب الدموية.

ومن أهم الموضوعات التي تمّ بحثها ومناقشتها أكثر من ذي قبل في ظلّ اتساع تكنولوجيا المعلومات وقرب الثقافات من بعضها في القرية العالمية وتبادل وجهات النظر والآراء العلمية، مسألة تعدد وتنوع الأديان وأتباعها. ومن منظار المعرفة الدينية (اللاهوتية) والكلامية، لقد حفرت هذه المسألة الكثير من الأسئلة في أذهان المفكرين الدينيين وتسببت في إطلاق الكثير من المواقف في الفلسفة والإلهيات. هذه عينة عن الأسئلة التي يمكن أن تُطرح في هذه المسألة:

أيّ دين هو الدين الحقيقي الصحيح وأيّ دين هو الدين الباطل؟

ما هو سبب تعدد الأديان وجذور ذلك؟

هل يمكن بالأساس إعلان دينٍ ما على أنه دين الحق وسائر الأديان باطلة؟

هل الخلاص والنجاة موفّر لأتباع جميع الأديان والمذاهب أم أنّه منحصرٌ في مسلكٍ ودينٍ واحد؟

كيف يجب التعامل مع أتباع الأديان الأخرى، بالمداراة والرفق أم بالطرد والإذلال؟
الإسلام من بين الديانات الكبرى والحياة في العالم، لديه أكبر عدد من الأتباع بعد المسيحية، ويعتبر نفسه آخر دينٍ إلهي وأنّ نبيّه خاتم النبيين. وإلى جانب الدراسات العقلية، إنّ الكشف عن الإجابات على السؤالات الأنفة الذكر من قبل مثل هذا الدين سيؤدّي دورًا مهمًا وحيويًا في الحياة الفكرية والعملية ليس لأتباعه فحسب، بل لجميع الناس. ويتحقق هذا الأمر، في أفضل الحالات، عن طريق دراسة القرآن، بصفته النص المقدس لهذا الدين. ولدى العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي - صاحب التفسير القيم «الميزان» - وهو الحكيم، المتكلم والمفسّر الشيعي المعاصر والمتبحر والمتخصص في العلوم النقلية مثل القرآن والحديث والعلوم العقلية مثل الفلسفة والكلام، آراءٌ مهمة وحاسمة في هذا المجال بالإستناد إلى آيات القرآن الكريم. ولهذا السبب، وبعد الإشارة إلى كليات المسألة والتعريف بالمقاربات الموجودة، وضع هذا البحث نصب عينيه شرح آراء العلامة وتحليلها ومقارنتها مع هذه المقاربات.

الدراسات السابقة

لقد ظهر الإهتمام بتعدد الأديان وإظهار الآراء والتعليقات الصريحة حول ذلك، نتيجة تعرّف علماء اللاهوت المسيحيين المتزايد يومًا بعد يوم إلى الأديان الكبرى في العالم، وبأن ذلك في أعمال الكثير منهم مثل بول تيليش^١، كارل بارت^٢، رودولف اوتو^٣، اميل برونر^٤، كريمر^٥، آرنولد توينبي^٦، كارل رانر^١ وجون هيك^٢ (كلين، ١٣٨٤، ص ٣٧-٣٨).

1. Paul Tillich
2. Karl Barth
3. Rudolf Otto
4. Emil Brunner
5. Kraemer
6. Arnold J. Toynbee

ويمكن اعتبار التعددية الدينية من نتائج وآثار البروتستانتية الليبرالية والتي تتميز بأربع خصائص: الأولى، قبول التفاسير غير التقليدية للكتاب المقدس والتعاليم المسيحية وتدوينها من أجل توسيع دائرة الخلاص لغير المسيحية؛ الثانية، التشكيك في براهين تفوق المسيحية وهيمتها؛ الثالثة، اللجوء الى التسامح ورفض التعصّب في الأصول الأخلاقية؛ والرابعة، التأكيد على العوامل المشتركة للإيمان الشخصي والإلتفات الى الباطن واللامتناهي والإهتمام بذلك على حساب الإهتمام بالمظاهر الظاهرية للدين، مثل الشريعة، الطقوس والمناسك والعقائد الدينية (الرجوع الى لغنهاوزن، ١٣٨٤، ص ١٤ - ٣١).

تعريف الدين

إنّ دراسة التعددية الدينية من المنظار المنطقي قائمٌ على أساس تعريف الدين وتحديد المقصود منه. في هذا البين، يعتبر البعض مثل روبرت أرنست هيوم^٣ معنى ومفهوم الدين أمرًا بديهيًا لا يحتاج الى تعريف (خسروناه، ١٣٩٠، ص ٤٧) ويرى البعض الآخر (الرجوع الى خسروناه، ١٣٩٠، ص ٤٩ - ٥١؛ محدثي، ١٣٩١، ص ١٦٦ - ١٧٦) أنّ الدين غير قابل للتعريف من الأساس بسبب المشاكل الموجودة في العصر الراهن. على سبيل المثال، يعتبر ويلفرد كانتويل اسميث^٤ أنّ تعريف الدين هو أكثر «غموضًا، غير ضروري ومُضلل»، لأنّه لا يمكن «صياغة الدين في أنموذجٍ ونمطٍ محددٍ يكون قابلاً للتجريد من الناحية النظرية عن الأفراد الذي يعيشون وفقًا له» (كلين، ١٣٨٤، ص ٢٩). بالطبع، هذا لا يعني أنّ مفهوم الدين مبهمٌ دائمًا وتامًا وغارقٌ في حجاب الجهل، بل بمعنى أنّه من وجهة نظره مفهوم الدين بديهي، عالمي ومخلوقٌ انساني بحيث أنّ تاريخه جزءٌ من تاريخ ثقافة البشر. فهو يعتبر مفهوم الدين اختراعٌ غربي على وجه التحديد وقد صدر منه وانتشر الى سائر العالم (Hick, 2013, p123).

رغم ذلك، لا بدّ لكلِّ مفكّرٍ ونظريةٍ أن يكون لديها فهمٌ وتصوّرٌ حول الدين، حتى يصبح

-
1. Karl Rahner
 2. John Hick
 3. Robert Ernest Hume
 4. Wilfred Cantwell Smith

بالإمكان فصل ما هو غير ديني عن الديني. ولكن علماء اللاهوت والباحثون في مجال الدين، وبسبب تعدد المدارس المختلفة والمتناقضة أحياناً والتي تسمي نفسها جميعاً «ديناً»، لم يتوافقوا أبداً على تعريف واحد للدين. في بداية القرن العشرين، قدّم عالم النفس جيمس لوبا^١ تعريف مختلفة عن الدين، والتي لا يمكن اختزالها لا في علم النفس ولا في مجال أكبر من ذلك (Paloutzian, 2013, p26). وبلغت هذه المشكلة حدّاً جعلت وينستون كينغ^٢ يعتبر أن تقديم فهرس ولو ناقص من التعاريف الموجودة عن الدين أمراً غير ممكن. وهذا التعدّر واردٌ أيضاً بخصوص الجذر اللاتيني لهذه اللغة (Religio) أيضاً، ولكن يبدو أن المعنى المحوري لها هو «التعامل مع الشؤون العبادية والاهتمام بطقوسها» (حسيني، ١٣٨٢، ص ٣٧). من هنا ينكر فيتغنشتاين ضرورة وجود وجهٍ مشتركٍ بين الأديان، ويعتقد أن إطلاق عبارة الدين على أديانٍ مختلفة ليس بينهما وجه اشتراكٍ، كإطلاق اسم «اللعبة» من حيث التشابه العائلي (الرجوع الى: قردان قراملكي، ١٣٨٩، ص ٥٥-٥٦).

على ما يبدو أن الحلّ الذي قدّمه نينيان سمارت^٣ يمكن أن يشكّل الخطوة الأولى لتقدّم المناقشات والبحوث العلمية الى الأمام. فمن وجهة نظره:

«يمكن أن يكون أفضل حلّ عملي في أن نحدّد أولاً أمراً بصفته محوراً للدين ونواةً وجوهراً له، ومن ثمّ نعمل على تحديد الرموز والصفات ذات الصلة بهذه النواة المركزية وعلى أساس ذلك نقوم بكشف خصائص العناصر الدينية بما يتعلّق بكلّ دينٍ (بشكلٍ موردي)» (محدثي، ١٣٩١، ص ١٦٧).

ويبدو أنّ تعريف العلامة الطباطبائي للدين أيضاً، ونظراً الى الشروحات التي سوف تُعرض في تفصيل رأيه، ليس ببعيدٍ عمّا أورده نينيان. وبشكلٍ عام، الدين من وجهة نظر صاحب الميزان هو «الأصول العلمية والسنن والقوانين العملية التي تضمن باتخاذها والعمل بها سعادة الإنسان الحقيقية» (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج ١٦، ص ٢٦٧ و ج ٧، ص ٢٦٩).

1. James Leuba
2. Winston L. King
3. Ninian Smart

وفي مكانٍ آخر يعتبر الدين:

«نحو سلوكٍ في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الاخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه» (الطباطبائي، ١٤١٧، ج٢، ص ١٣٠).

وتعريف الدين بعد القرن السادس عشر، طبقاً للتقصي الذي قام به بلافتويت^١ حول تطورات المعاني اللغوية والإصلاحية للدين من القرن الثالث قبل الميلاد ولغاية عصرنا الحالي، يدلّ على شيئين: الأول، أنّه نظامٌ خاصٌّ من الإيمان والعبادة؛ والثاني، أنّه تصديقُ البشر بوجود قدرةٍ أعلى أو غير مرئية واحترامهم لها. وقد تمتّع هذا المعنى بالمركزية منذ سنة ١٧٥٠ للميلاد. ولكن في أواخر القرن العشرين، ظهر معنًى جديداً للدين وأكثر تقييداً، وأخذ هذا المعنى الجديد بالانتشار بشكلٍ متزايد. إذ يشير الدين في استخدامه الجديد الى الجوانب الداخلية والشخصية على وجه الخصوص - والذي غالباً ما يشير إليه الآن بالمعنوية (الروحانية) - في مقابل المكون المنظم والمؤسسي للتقاليد والسنن الإيمانية (Paloutzian, 2013, p26).

وانطلاقاً من أنّ هذا البحث يؤكّد على وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فسوف نأخذ تعريفه للدين بعين الاعتبار.

المقاربات المختلفة للتعددية

تنقسم مواقف المفكرين الدينيين بالنسبة لتعددية الأديان الى ثلاث مجموعات: الحصرية^٢، الشمولية^٣ والتعددية^٤ وتمّ طرح كلٍّ منها في أبعادٍ مختلفة من معرفية، خلاصية، حقانية أو صدقية، أخلاقية أو معيارية. ويؤثر التنظير في كلّ بُعدٍ على الأبعاد الأخرى. وفيما يلي، سوف يُقدّم وصفاً واضحاً حول هذه المقاربات والنظريات.

1. Platvoet
2. Exclusivism
3. Inclusivism
4. Pluralism

الحصرية الدينية

من خلال دراسة أنواع مختلفة لهذه المقاربة، نشهد عنصرين مشتركين فيما بينها: الأول، الإعتقاد بأن عقائد دينٍ ما هي الصحيحة فقط، بحيث أنّها غير متوافقة مع عقائد والأديان الأخرى ولا يمكن جمعها معاً. والثاني، حصر النجاة والخلاص في دينٍ واحد فقط. وعلى أساس العنصر الأول، على سبيل المثال، يعتقد الحصريون المسلمون أنّ الإله الحق هو «الله» فقط، وهذا لا يتوافق مع ادعاء «ادفيتا فيدانتا» بأنّ الإله هو «نيرغونا براهمان» - من دون صفات - وهذان النوعان من الفهم يناقض بعضهما الآخر. بالطبع، هذا لا يعني أنّ الحصرية لا تنتقد معتقداتها، أو أنّها لا تتحدث مع الأديان الأخرى، أو أنّها لا تتعلم منها شيئاً، بل معنى ذلك أنّ الاختلافات الدينية أمرٌ واقعٌ وحقيقيٌّ وأنّ هناك اختلافات تنازعية بين التقاليد والسنن الدينية. وهذه المقاربة هي المقاربة الأكثر انتشاراً بين أتباع الأديان العالمية الأساسية (IEP, Edwards).

والحصرية، رغم انتقاد المفكرين المسيحيين المتنورين، إلّا أنّها لا تزال بكلّ لوازمها محلّ قبولٍ من قبل بعض التلقديين من أتباع الكنسية الكاثوليكية وعدة من الأصوليين البروتستانت (هيك، ١٣٨٦، ص ٩٨). وفي هذا المجال، يمكن الإشارة الى كلّ من ويليام آلستون^١، ألفين بلانتينغا^٢ وجميز بورلانند. إذ يتحدّث آلستون فيما يخص التجربة الدينية، حول العلم بالله وشهوده على أساس تلك التجربة، وقد قبل بمبادئ هي نفس مبادئ هيك تقريباً، وحكم بترجيح المسيحية من خلال تكافؤ أدلة الأديان. ورغم أنّ بلانتينغا يعتبر تلميحاً بأنّ حصرية المسيحية - بصفتها دين الحق - أمراً شهودياً وبديهاً، إلّا أنّه يستدل على هذا الأمر والذي إجماله كالتالي:

أ) العالم مخلوق إلهٍ عالمٍ مطلق، خير محض وموجودٍ متشخص.

ب) يحتاج البشر الى الخلاص وقد هيأ الله ذلك من خلال تجسّد ابنه الإلهي وحياته وموته

الفدائي.

1. William Alston

2. Alvin Plantinga

وكذلك قام جيمس بولاند بالإجابة على مسألة تصنيف الأديان من خلال مقارنة التعاليم والإستدلالات الدينية للأديان الأخرى غير المسيحية؛ ومتخذًا من مبادئ المسيحية معيارًا في ذلك (الرجوع الى: حسيني، ١٣٨٢، ص ٩٧-١٠٥).

الشمولية

انطلاقًا من تنوع التقارير لا يمكن ببساطة تقديم تعريف جامع ومانع للشمولية. ولكن بالإجمال يمكن القول أنّ الشمولية هي رؤية تقع بين الحصرية والتعددية، وحيث أنّها في أكثر أنواعها هي دينٌ خاص وواحد ولديه حقيقة واحدة أو منقذٌ بالذات فهي أقرب الى الحصرية، ولكن من حيث أنّ الشمولية قد وسّعت الحقيقة أو الخلاص أو كلاهما بنحوٍ ما الى الأديان والمذاهب الأخرى واعتبرتها شاملة للحقيقة أو الخلاص، فهي أشبه بالتعددية.

ويمكن في تعريفٍ تفصيلي، الإشارة الى أكثر تقارير هذه النظرية شهرةً وفق التصنيف

التالي:

الشمولية الكاثوليكية

تعتبر هذه النظرة أنّ المسيح هو مظهر اللطف المطلق والتجلي الإلهي، وترى أنّه لا يتوفر اللطف الغزير والخلاص المطلق «إلا» في المسيحية. على هذا الأساس، تعتقد هذه النظرة أنّ لجميع الأديان غير المسيحية، دورًا ومنزلةً تمهيدية وغير أساسية في خطة الله للخلاص.

والشخص الأكثر أهمية لهذه الرواية والتي ارتبطت الشمولية باسمه هو كارل راينر.

ويمكن توضيح تفسيره الكاثوليكي في إطار أربعة اعتقادات:

الأول: المسيحية دينٌ مطلق ومشروعٌ يوصل الإنسان الى الخلاص وأبنا عُرِض على أيّ

فردٍ يجب أن يقبله؛

الثاني: الأديان غير المسيحية هي أداة معرفة طبيعية لله ولكنها ناشئة من لطفه الماوراء

الطبيعي وقد وُهب للإنسان بواسطة المسيح؛

الثالث: بالنسبة لأتباع الأديان غير المسيحية، بصفتهم المتلقين لهذا اللطف الماوراء

طبيعي، يجب تسميتهم بـ «المسيحيين المجهولين»؛

الرابع: بناءً على ما تقدّم، لا يمكن للكنيسة أن تدّعي تفردّها بالخلاص بل يجب أن تقدّم نفسها الرائدة أو التجلي الصريح لواقع موجود بين غير المسيحيين. وانطلاقاً مما سبق، يعتقد أيضاً أنّ ذروة الحقيقة وكمال التجلي لا يتيسّر إلا عن طريق تجلّي الله في المسيح (كلين، ١٣٨٤، ص ١١٠-١١٣).

فكما يُلاحظ، يعتبر رانر، وعلى خطى الحصريين، أنّ تجلي الله في المسيح لطفاً ما وراء طبيعي وعاملاً أساساً للخلاص، والى حدّ ما كالتعدديين، يذكر أتباع الأديان الأخرى تحت اسم المسيحيين المجهولين المخلّصين وذلك بسبب وسعة نطاق الخلاص المسيحي.

شمولية آرنولد توينبي

يدعو توينبي الأديان للإلتفات الى المشتركات بدلاً من التركيز على الإختلافات. ويوصي في الخطوة الأولى أن تفصل المسيحية عن لوازمها واقتضاءاتها الغربية ويجب على الأفراد الإمساك عن الإعتقاد المتعصب والتمحيز للمسيح، لأنّ الله قد تجلّى في سائر الأديان أيضاً ولا يوجد دليل على أنّه قد تجلّى فقط في المسيحية. برأيه، إنّ الحصرية مرتبطة بالأنانية والغرور، وهذا يتعارض مع رحمة الله ويمكن أن يسوق ذلك في المستقبل نحو العنف وعدم التساهل (التعصب). ويعتقد أنّ التفاوت بين المسيحية والأديان الأخرى هو تفاوتٌ رتبي (في الرتبة)، وليس نوعي، لأنّ جميع الأديان تستلهم من منشأ نورٍ واحد. على هذا الأساس، لا يحصر الحقيقة والخلاص في دينٍ خاصٍ - بعكس التفرديين -، ولو أنّه لا يدافع عن إبداع دينٍ التقاطي أو ادغام الأديان التاريخية من اجل بناء دينٍ واحد (ن.م.: ٦٧-٧٢).

التعددية الدينية

التعددية أو البلوراليسم مصطلحٌ مستعملٌ في مجالاتٍ متنوعة وبمعانٍ مختلفة مثل الأديان، الأخلاق، السياسة والمعرفة.

التعددية في مجال الدين^١ أو المقاربة القائمة على الحوار هي وجهة نظر أصبحت شائعة في

العقود الأخيرة والغرض الرئيس منها هو إيجاد طريقة لمشاركة الأديان المختلفة في الحقيقة والخلاص والحقوق البيولوجية - الاجتماعية. وهذه المقاربة، تسعى من خلال إزالة نزاع الحق والباطل بين الأديان، الى دفع الأديان وأتباعهم نحو التعاطف، المداراة والتعرّف على بعضها بعضًا بشكل أفضل. ويمكن ذكر جون هيك، نينيان سمارت، كنتول سميث ورايمون بانكار بصفتهم ممثلي هذا المنهج الفكري، ولو أنّ نمو واتساق هذه الرؤية يرجع الى جهود علماء مثل ترولتس، تويني، اوتو وتيليش (ن.م.: ١٣٥ - ١٣٦).

ويمكن توضيح أنواع التعددية الدينية في ثلاثة مجالات:

تعددية الحقيقة المعرفية

وتقع هذه النظرة مقابل الحصرية، التي تعتبر أنّ هناك دينًا خاص هو الأقرب الى الحقيقة أو أنّه هو فقط من يملك الحقيقة. ولا ترفض تعددية الحقيقة المعرفية بنحوٍ سلبي تفوق دينٍ خاصٍ على سائر الأديان فحسب، بل تعتقد بنحوٍ إيجابي أنّ هناك أكثر من دينٍ أو مذهبٍ أقرب الى الحقيقة بالتساوي. (Basinger, 2014)

ومن وجهة نظر مؤسسي التعددية الدينية: يقبل جون هيك - الذين بنى نظريته على أساس نظرية كانط حول النومن (الشيء في ذاته) والفنومن (ظاهر الشيء) - أنّ لجمع التقاليد الدينية الكبرى حقيقة غير مقيدة وأعلى من عالم التجربة البشرية العادية، وهي الخير الأعلى. و من وجهة نظر هذه التقاليد، إنّ هذه الحقيقة العالية وغير المقيدة، التي يسميها هيك الحقيقة الغائية^١ أو الحق^٢، بعيدة المنال عن الكلام والفكر الأرضي، ولا يمكن حصرها في إطار المفاهيم والتصورات البشرية. وبرأي هيك، إنّ التمايز بين الحقيقة المطلقة في حد ذاتها والحقيقة التي تمّ التفكير بها وتجربتها بصورتها الإنسانية، موجودٌ في جميع السنن الدينية، و

«الحقيقة الغائية التي هي واحدة في حد ذاتها لا أكثر، يمكنها بالقوة أن تُجرب في

التجارب البشرية المختلفة بطرقٍ متنوعة» (هيك، ١٣٨٦، ص ٨١ - ٨٢).

1. Ultimate Reality

2. The Real

ويقدّم هيك دليلين لاستبدال تعابير «الحقيقة الغائية» أو «الحق» بكلمة الله أو الخالق أو الرب: الأول أنه لا يمكن استخدام كلمة الله بشكلٍ صريحٍ للآلهة غير المتشخصة واستخدامها يقتصر صرفاً على الآلهة المتشخصة. الثاني، يمكن إطلاق التعابير البديلة على العقائد المختلفة للأديان، بما أنّها لا تتحدد بنوعٍ معين من المواقف الإلهية (حسيني، ١٣٨٢، ص ١٥٩).

ويربر هيك وجود المعتقدات والمواقف المختلفة للأديان وحتى المتناقضة منها ويفسّر ذلك على أساس النموذج المعرفي الكانطي ونقاشات «المعرفة الباطنية» ليفيغشتاين (الرجوع الى هيك، ١٣٨٦، ص ٤٣-٥٩ و ٨٢-٨٥؛ حسيني، ١٣٨٢، ص ١٣١-١٣٨ و ١٤٣-١٥٠). وعلى هذا الأساس، لا يعتبر هيك نظريته مقتصرة على الأديان التوحيدية أو الوحيانية، بل يوسّعها لتشمل مختلف المجالات الدينية (حسيني، ١٣٨٢، ص ١٦٢)، الى حدّ أنه يضمّ الى نظريته أيضاً مدارس بشرية كالشيعية (الرجوع الى هيك، ١٣٨٦، ص ٨٢-٨٥). ولكن يبدو أنّ لديه نظريات مختلفة في هذا المجال، لأنّه في مكانٍ آخر يعتبر الاعتقاد بالله هو شرط الوجود الى دائرة التعددية الدينية (رشاد، ١٣٨٥، ص ١٦٣).

ونظرًا الى النموذج المعرفي الذي يرسمه هيك متأثرًا في ذلك بكانط وفيغشتاين، وحيث أنّ التعددية المعرفية^١ تسعى الى تبرير الإعتقادات الدينية، فإنّ هيك، مثل الكثير من فلاسفة الدين الإنكليز، قد وصل الى نتيجة مفادها أنّ التجربة الدينية هي التي تعقلن المعتقد الديني (لغنهاوزن، ١٣٨٤، ص ٣٥). ويمكن القول أنّ تعددية الحقيقة المعرفية لهيك مستندة الى تعدديته المعرفية.

التعددية الدينية الخلاصية

التعددية الدينية الخلاصية^٢ هي نتيجة منطقية للشمولية، وهي عبارة عن قبول النظرة القائلة بحصول تحور في الشخصية الأناسية، بحيث تنقل البشري من الذاتوي الى الألوهي

1. Epistemological Religious Pluralism
2. Soteriological Religious Pluralism

(الحقيقة) بطرقٍ متنوعة موجودةٌ داخل جميع التقاليد الدينية الكبرى في العالم، وبالتالي ينال السعادة الأخروية. وبعبارةٍ أخرى، «لم يعد هناك طريقاً وحيداً للخلاص، بل هناك طرقاً متعددة في هذا المجال» (هيك، ١٣٨٦، ص ٧١). فمن وجهة نظر هيك، إنّ التسليم الحرّ والكامل للحقيقة الغائية، التي هي واحدة لا أكثر، سببٌ للنجاة والتكامل الإنساني النهائي (هيك، ١٣٨٦، ص ٧٩). وتوضيح ذلك أنّ الشمولية، سواءً على مستوى الحقيقة المعرفية والتي أوضحنا نموذجاً عنها في الشمولية الكاثوليكية، أم على مستوى الشمولية الخلاصية التي أشرنا إليها في شمولية توينبي، يؤدي الى تقبّل التعددية في الخلاص. ومن الجدير ذكره أنّه ليس من لوازم تعدد طرق الخلاص قبول تعددية الحقيقة المعرفية، ذلك أنّه مثل الكاثوليكين يمكن لأتباع الديانات الأخرى، ورغم انحصار الحقيقة في دينٍ خاص، الوصول الى الخلاص لأسبابٍ شتى مثل شمول اللطف الإلهي.

لقد تركّزت الأعمال الأولى لجون هيك بصفته رائد هذا البحث، أكثر حول التعددية الخلاصية والأخلاقية ولكن في أعماله المتأخرة اهتمّ أكثر بالتعددية المعرفية (الرجوع الى محمد رضايي، ١٣٨٣). ومن وجهة نظر هيك إنّ هذا الجانب من التعددية أساسٌ للتعددية الأخلاقية (لغنهاوزن، ١٣٨٤، ص ٣٥).

التعددية الأخلاقية

في المصطلح، يُطلق مصطلح التعددية الدينية المعيارية^١ أو التعددية الدينية الأخلاقية على شكلٍ من أشكال التعددية الدينية التي توصي في مجال المداراة والتسامح، أتباع دينٍ بمعاملة أتباع الأديان والمذاهب الأخرى معاملةً حسنة، وعدم معاملتهم بغطرسةٍ وتكبر (لغنهاوزن، ١٣٨٤، ص ٣٤).

وفي السنوات الأخيرة، صبّ الكثير من الفلاسفة اهتمامهم على هذه المسألة، وهي أنّه ما تأثير التعددية الدينية على إيجاد التسامح^٢ الديني. ويعتبر فيليب كوين^١ من عمدة المدافعين

1. Normative Religious Pluralism

2. Tolerance

نظرية العلامة الطباطبائي في الميزان حول تعدد الأديان ❖ ٢٠٣

للإدعاء القائل أن التعددية الدينية توسّع من دائرة التسامح والمداراة. ويعتقد كوين بأنه: أولاً، ردود الفعل الجادة على الواقع الذي لا يمكن إنكاره لتعددية الأديان تقوّض بالضرورة تبرير اعتقاد الأفراد بأنّ منظورهم الديني أفضل من منظور الآخرين. ثانياً، هذا التبرير الضعيف يمكن أن يقود الأتباع نحو مزيدٍ من التسامح الديني وسلوكات أقل تصادمية مع الآخرين (see: Basinger,2014).

ونظرًا الى ما قيل، يمكن تبيين العلاقة بين أنواع التعددية بشكلٍ طولي والى حدٍّ ما سببي: فالتعددية المعرفية أساسٌ لتعددية الحقيقة المعرفية والتي ستصبح بدورها أساسًا للتعددية الخلاصية وستشكّل التعددية الخلاصية الخلفية للتعددية الأخلاقية والمداراة والتسامح مع أتباع الأديان الأخرى.

دراسة مقارنة لآراء العلامة الطباطبائي

والآن بعد اتّضح المقاربات والرؤى السائدة حول تعددية الأديان، سوف نقوم بشرح آراء العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٢٨١ - ١٣٦٠ هـ.ش.)، ومن ثمّ نتنقل الى مقارنتها مع هذه المقاربات.

التعددية الدينية للحقيقة المعرفية في آراء العلامة

يمكن الحصول على وجهة نظر العلامة في هذا القسم من خلال تحليل آرائه حول ماهية دين الحق وصفاته ومصداقه.

دين الحق برأي العلامة

في بداية هذا المقال تمّت الإشارة الى تعريف العلامة للدين، والآن السؤال المطروح هو ما هو المصداق الحقيقي للدين الذي سيوصل الإنسان الى الصلاح الدنيوي - الموافق للسعادة الأخروية والحياة الأبدية..

في تفسير آية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذَلِكَ الدِّينِ الْقِيَمِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿ (الروم: ٣٠)، يشير العلامة الى أن للإنسان فطرة خاصة تهديه إلى سَنَّة خاصة في الحياة وسبيل معينة ذات غاية مشخصة ليس له إلا أن يسلكها خاصةً. ومقتضى ذلك أن يكون لديه منافع وخسائر مشتركة ويسعى دائماً لتحقيق السعادة وتتميم نواقصه ورفع حوائجه. ومن هنا، يجب أن يُجهَّز الإنسان بإمكاناتٍ ومستلزماتٍ تجعل وصوله الى السعادة الغائية أمراً ممكناً. وما يؤيد هذا الكلام، الآية الشريفة: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠) والآيات: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٢ - ٣). على هذا الأساس، يعتبر العلامة الدين الحق هو الذي يوافق بنواميسه الفطرة والتكوين الإنساني (الطباطباتي، ١٣٧٤، ج١٦، ص ٢٦٦ - ٢٦٨، ج٧، ص ٢٦٩).

وبعد تأكيده على الآيات: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ (آل عمران: ١٩) و ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، يصرِّح بأن ماهية دين الحق هي «التسليم»؛ وعلى الرغم من المعنى الواسع والعام للدين من المنظار القرآني بحيث يشمل كلَّ طريقةٍ ومسلِكٍ في عبادة الله تعالى، إلا أنَّ الدين الحقيقي والمقبول عند الله هو دين التسليم والخضوع (ن.م.، ج٥، ص ٨٧٣).

وإضافة الدين إلى الحق ليست من إضافة الموصوف إلى صفته على أن يكون المراد الدين الذي هو حق بل من الإضافة الحقيقية، والمراد به الدين الذي هو منسوب إلى الحق لكون الحق هو الذي يقتضيه للإنسان ويبيعه إليه، وبعبارةٍ أخرى، إنَّ هدف وغاية الدين هو الحق. والمراد من الإسلام في الآيات (الروم: ٣٠، آل عمران: ١٩) في الميزان معناه اللغوي، أي التسليم والخضوع و

«والإسلام دين الحق بمعنى أنه سَنَّة التكوين والطريقة التي تنطبق عليها الخلقة وتدعو إليها الفطرة فطرة الله التي فطر النَّاس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القِيم». (ن.م.، ج٩، ص ٢٤١).

إذن، ماهية دين الحق مساوٍ لـ «التسليم للحق الذي هو حق الاعتقاد وحق العمل»، «وبعبارةٍ أخرى هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبية في المعارف والأحكام». وهذا المعنى

(التقليد الديني) ويستدل مستفيدًا منها أن سعادة وشقاء النوع الإنساني يجب أن يكون واحدًا أيضًا، فلو اختلفت سعادة الإنسان باختلاف أفرادها لم ينعقد مجتمعٌ واحدٌ صالح يضمن سعادة الأفراد المجتمعين، ولو اختلفت السعادة باختلاف الأقطار التي تعيش فيها الأمم المختلفة بمعنى أن يكون الأساس الوحيد للسنة الاجتماعية - أي الدين - هو ما يقتضيه حكم المنطقة كان الإنسان أنواعا مختلفة باختلاف الأقطار، ولو اختلفت السعادة باختلاف الأزمنة بمعنى أن تكون الأعصار والقرون هي الأساس الوحيد للسنة الدينية اختلفت نوعية كل قرنٍ وجيلٍ مع من ورثوا من آبائهم أو أخلفوا من أبنائهم ولم يسر الاجتماع الإنساني سير التكامل ولم تكن الإنسانية متوجهة من النقص إلى الكمال إذ لا يتحقق النقص والكمال إلا مع أمر مشترك ثابت محفوظ بينها.

ومن ضرورات وحدة سعادة الإنسان، التي تهدي إليها أيضًا الفطرة والشاكلة المشتركة للبشر، أن يكون تجاه عمله سنة واحدة ثابتة فقط ولهذا السبب يورد الله تعالى مباشرةً بعد الآية ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ عبارة ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج ١٦، ص ٢٦٨ - ٢٦٩).

ويذكر العلامة عدة مرات مسألة وحدة الدين الإلهي. على سبيل المثال، في معنى الدين والشريعة وعلاقتها ببعضها البعض، يقدم العلامة معنى الدين وفقًا للقرآن باعتباره أكثر عمومية من الشريعة، ذلك أن الشريعة طريقة خاصة لأمة من الأمم، مثل شريعة نوح وشريعة إبراهيم، أما الدين فهو عبارة عن السنة والطريقة الإلهية بصرف النظر عن الأمة أو النبي الخاص (ن.م.، ج ٥، ص ٥٧٦)، ووفق الآية: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ * اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٣)، فإن الوحي الإلهي بمفاده وما احتوى عليه من المضمون هو الدين الإلهي الواحد الذي يجب على الناس أن يتخذوه سنة في الحياة وطريقة مسلوكة إلى سعادتهم (ن.م.، ج ١٨، ص ٣٦) ويسمى الدين سبيل الله لما أنه السبيل «الوحيد» التي أرادها الله أن يسلكها الإنسان لتنتهي به إلى كماله وسعادته (ن.م.، ج ١٦، ص ٢٨٩).

المبدأ الثاني: لدين الحق تجليات أو شرائع متعددة تاريخية: وأهم دليل على هذا المبدأ هو حدوثه. بعبارة أخرى، هذا المبدأ بديهي ذلك أن وجود الشرائع الإلهية قد تم إثباته نقلاً وعقلاً بوجود مرسلين مثل نوح، إبراهيم، موسى، عيسى ومحمد ﷺ، ويقبل العلامة ذلك ويسعى الى تحليل وتوضيح علاقة هذه الشرائع بدين الحق.

المبدأ الثالث: لتجليات دين الحق مساراً تكاملي بما يتناسب مع استعدادات وقابليات العباد: وهذا المبدأ، الذي يتخذ مكانه في مجال تصنيف الأديان، يمكن الحصول عليه عبر إجابة العلامة على سؤالٍ مهمٍ يبرز بعد طرح وحدة دين الحق والسؤال هو حول الدليل على تعدد الشرائع الإلهية طوال تاريخ، شرائعٌ تتفاوت أحكامها فيما بينها، بل وتتعارض أحياناً.

ويعتبر العلامة في تفسير آيات: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ * هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِّجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٥ - ٦٦)، أن حصرية الحقيقة «المطلقة» التي كان يقبلها يهود ومسيحيو ذلك الزمان، واعتبارهم أن شريعتهم هي الشريعة الحقّة للأزمنة كافة، لم يكونوا على الصواب من الرأي. إذ يرى العلامة أن دين الحق وسنة التسليم، في عين كونها واحدة، إلا أنها كانت متعددة في مختلف الأعصار ومسارها التاريخي و كانت تتكامل من جانب الله تعالى مع مرور الزمن وبها يتلاءم مع نمو الاستعداد البشري. ولقد تجلّى دين الحق، قبل اليهودية، من خلال شرائع وأحكام أكثر بساطة، وتكامل تدريجياً في قالب اليهودية والنصرانية، والأنبياء هم بناء هذا البنيان، لكلّ منهم موقعه فيما وضعه من الأساس ومما بنا عليه من هذا البنيان الرفيع. على هذا الأساس، إنّ دين الحق أو سنة التسليم هي الأصل، والشرائع الإلهية فرعٌ بالنسبة لها (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج ٣، ص ٣٩٨-٣٩٩).

ويجب الالتفات الى أن الله تعالى أنزل في كل برهة زمنية وبحسب ارتقاء الإنسان في مدارج الاستعداد والتهيؤ، شريعةً «واحدة» واجبة الإتيان فقط، ولم يحدث أن شرع شريعتين أو أكثر في زمانٍ واحد قط بل هي الاختلافات بحسب مرور الزمان (ن.م.، ج ٥، ص ٥٧٧).

ويشير العلامة مستنداً الى الآيات: ﴿وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ﴾ - ﴿إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ * ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا

كَأَنَّهُمْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ٨٧-٨٨) الى وحدة دعوة الإنبياء الإلهيين بدين الحق منذ آدم الى خاتم الأنبياء، ويعتبر اختلاف الشرائع إنَّما هو بحسب «الإجمال والتفصيل» (ن.م.، ج٧، ص ٤٨٧).

وفي تفسير الآية ٢١٣ من سورة البقرة، يعتبر بصراحة أنَّ مسار حركة الدين الإلهي مسارًا تكامليًا وختام هذا المسار سيكون في الدين الشامل لجميع القوانين التي يحتاجها البشر في الجوانب المختلفة من حياتهم (ن.م.، ج٢، ص ١٦٨-١٩٦).

ومن وجهة نظر العلامة، إنَّ وصف القرآن بـ «تفصيل الكتاب» في الآية: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس، ٣٧)، يُخبر عن أنَّ القرآن مفصَّلٌ لجميع الكتب المساوية، بمعنى أنَّ القرآن الكريم مفصَّلٌ لما أجمله الكتب السهوية السابقة مهيمنٌ عليها جميعًا (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج١٠، ص ٩٠-٩١).

وفي هذا الصدد، وبالإستفادة من الآية ١٣ من سورة الشورى، يعتقد العلامة أنَّ الآية إنَّما تدل على أنَّ شريعة محمد ﷺ المشروعة لأُمَّته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى مضافًا إليها ما أوحاه إلى محمد صلى الله عليه وآله وعليهم، وهو كناية إمَّا عن كون الإسلام جامعًا لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعًا ذات حقيقة واحدة بحسب اللَّبِّ وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد (الطباطبائي، ١٤١٧، ج٥، ص ٣٥٠-٣٥١).

انطلاقًا من هذه الشروحات، يبدو أنَّ التبرير الذي يقدمه بعض التعدديين لنظريتهم والقائم على أنَّ الله هو أول من زرع بذور التعددية في العالم وبعث أنبياء متعددين وجعل في فم ولسان كلِّ واحدٍ منهم تفسيرًا (سروش، ١٣٨٧، ص ١٨)، تبريرًا غير صحيح، لأنَّ الأديان الإلهية تتمتع بجوهرٍ واحد وتشير جميعها الى حقٍّ أوحده، ولأنَّها تدلُّ أساسًا الى الحق، فقد سُميت بأديان الحق. فضلًا عن ذلك، هذه الشرايع والأديان هي حقائقٌ ليست بعرض بعضها البعض بل بطول بعضها، ولذلك لا يمكن اعتبار هذه الشرائع متطابقة مع التعددية الدينية للحق.

على هذا الأساس، لقد تجلَّى دين الحق - الذي هو ذلك التسليم والخضوع مقابل الحق - في عين وحدته في قالب شرائع محددة من قبل الله تعالى وذلك بما يتلاءم مع تقدُّم استعداد البشر

وقابلتيهم وحاجاتهم وبنحو أكثر شمولية وكماً؛ شرائعُ يعود اختلافها فقط الى إجمال الحق وتفصيله ولا يوجد تناقضٌ وتعارضٌ فيما بينها وجميعها قد جعلت الحق نصب عينيه. من هنا، لا يعتقد العلامة بتساوي الأديان في تصنيفها، ولو أنه يقول بوحدة أساسها.

إنّ دين الحق أو دين التسليم، فضلاً عن سمته المميزة «الوحدة التشكيكية - التكاملية»، فإنّه يمتاز بميّاتٍ أخرى أيضاً، نترك تفصيلها الى مجالٍ آخر ونكتفي هنا بالإشارة الى عناوينها: دينٌ الهي (الرجوع الى الطباطبائي، ١٣٧٤، ص ج ٢، ص ١٩٥ و ج ١٦، ص ٢٨٩ و ج ١٢، ص ٥٢٦)، سارٍ في جميع التكوين وواجب الإتياع (الرجوع الى ن.م.، ج ٣، ص ٥٢٠ و ج ١٨، ص ٤٥)، مهيمٌ على جميع الأديان غير الإلهية (الرجوع الى ن.م.، ج ٤، ص ٢٠٨ و ج ١٩، ص ٤٣١)، وخالدٌ ولا يقبل النسخ (الرجوع الى ن.م.، ج ٥، ص ٥٧٤).

مصدق التشرية الفعلي لدين الحق

والآن سوف نقوم بتحديد المصدق الفعلي لدين الحق، تحديد ذلك الدين الذي أُجيز للناس في عصرنا الحالي وكُلفوا باتّباعه والمناط به سعادتهم وخلصهم.

ومن خلال تحليل الميزان، نجد أنّ العلامة يعتقد أنّ الشريعة المحمدية ﷺ هي شريعة الحق والواجبة الإتياع في العصر الحالي أو ذلك الإسلام الإصطلاحي. وبالاستناد الى آيات القرآن والاستفادة من المقدمات العقلية، يعتقد العلامة أنّ هذه الشريعة هي خاتمة الشرائع الإلهية وأنّ نبيها النبي محمد ﷺ آخر مرسلٍ من قبل الله تعالى. وهذه الشريعة في المسار التدريجي لتكامل الشرائع الإلهية هي أكمل الشرائع وأشملها. ويفسّر العلامة معنى «تمام الكلمة» في الآية ﴿تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ...﴾ (الأنعام: ١١٥) انتهاء تدرّج الشرائع من مراحل النقص الى مرحلة الكمال، وبتأييد من الآيات (الصف: ٨ - ٩) يعتبر أنّ مصداق الكمال هو «الدين المحمدي» (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج ٧، ص ٤٥٤).

ويرى العلامة أنّ الإيمان بهذه الشريعة (الشريعة المحمدية) واجبٌ على الجميع حتى على أتباع الشرائع السابقة، لأنّه بشهادة القرآن (الأعراف: ١٥٧؛ الصف: ٦)، قد تمّ التبشير ببعثة

١. «وَاللَّهُ مِتِّمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ، هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

رسول الإسلام ﷺ في اليهودية والمسيحية (ن.م.، ج٨، ص ٣٦٢)، رغم أنه من وجهة نظر العلامة إن لكهال هذه الشريعة وشمولها دليل على حقانية الإسلام وصدق رسوله حتى من دون شهادة التوراة والإنجيل (ن.م.، ج٨، ص ٣٦٥). فضلاً عن ذلك، إن مطابقة أساس الشريعة المحمدية - التسليم أمام الحق - مع مقتضى ربوبية الله والوهيته، سبب ليحكم عقل كل إنسان بقبولها (ن.م.، ج١٩، ص ٤٢٩). فشرعية نبي كالنبي محمد ﷺ الذي هو على صراط مستقيم (الزخرف: ٤٣) وبالاستناد الى الآية الاولى من سورة ابراهيم، تشمل جميع الناس (ن.م.، ج١٢، ص ٥) ونظرًا الى الآيات الخمس الأوائل من سورة البيّنة، النبي محمد ﷺ هو حجة واضحة ولديه شريعة عامة مهيمنة على سائر الشرائع الإلهية والكتب السماوية وحاكمة عليها وتعاليمه وأحكامه قيمة وحافضة لمصالح المجتمع الإنساني. ولهذا السبب، واجب على جميع الناس الإيمان بهذه الشريعة (ن.م.، ج٥، ص ٥٧٩ وج٨، ص ٣٦٨ وج٢٠، ص ٥٧٠ - ٥٧٧). وهذه الشريعة ناسخة لجميع الشرائع السابقة ولذلك، يأمر الله تعالى نبي الإسلام في سورة الأنعام (الأنعام: ٩٠) الإهتداء بالأنبياء السابقين وليس بشريعتهم (ن.م.، ج٦، ص ٥٢ وج٧، ص ٣٦٢).

ويستتج العلامة من بشارة النبي عيسى عليه السلام، أن الشريعة الإسلامية هي الأكمل من بقية الشرائع، لأن معنى التبشير هو الإخبار بما يُسرّ السامع. إذن، الدين اللاحق يجب أن يكون أكمل من الدين الحالي. فضلاً عن ذلك، إذا ما نظرنا الى المسائل العقائدية، العقلية والعملية في الشريعة الإسلامية، لوجدنا بروز شمولها ودقتها، بحيث أنها شملت الحركات والسكنات الفردية والاجتماعية للإنسان من صغيرها الى كبيرها، وقامت بتعديلها جميعاً وتجنّب الإفراط والتفريط في كل منها وجعلت لكل منها حدًا معيّنًا وفي نفس الوقت، بنى جميع أعمال الناس على أساس السعادة ونظّمها على أساس التوحيد (ن.م.، ج١٩، ص ٤٢٧ - ٤٢٦). وكذلك، من لوازم ختم الرسل والشرائع الإستكمال الفردي والاجتماعي، بنحو تؤمّن فيه الشريعة الخاتمة وقوانينها جميع حاجات الإنسان (ن.م.، ج٢، ص ١٩٩).

خلاصة الكلام، دين الإسلام هو شريعة الحق الفعلية والتي هي أكثر شريعة إلهية كاملة وشاملة وآخر الشرائع، وواجب على الجميع اتباعها. ولأجل الوصول الى حقانية الإسلام،

فضلاً عن المنهج الذي مضى، يمكن العمل بالأسلوب السلبي أي نفي الشرائع الأخرى غير الإسلام، حيث أن المجال لا يتسع لعرض ذلك في هذا البحث (للإطلاع أكثر الرجوع الى النساء: ١٥٠؛ ن.م.، ج ٥، ص ٢٠٦ و ج ٩، ص ٣١٦-٣١٩).

التعددية الدينية الخلاصية من وجهة نظر العلامة

يستند بحث الخلاص لدى العلامة في تفسير الميزان على آرائه في بحوث الحقيقة المعرفية. ولذلك، يعتبر العلامة أن نيل الخلاص منحصرٌ في أتباع دين الحق ولا يرى الأديان والمذاهب غير الإلهية توصل الى السعادة والخلاص (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج ٢، ص ١٦٨). وانطلاقاً من أن الدين الحق في كل مرحلةٍ من التاريخ، وبما يتلاءم مع استعداد الأفراد ومصالحهم في تلك المرحلة، يتجلى في قالب شريعةٍ خاصة من قبل الله تعالى، سوف تكون سعادة الأفراد وخلاصهم في كل عصرٍ منوطٌ باتباع الشريعة الإلهية والفعالية لذلك العصر. وبما أن الشرائع في العصر الحالي قد خُتِمت، فمن البديهي أن يكون خلاص جميع الناس في العصر الحالي والمستقبل فقط عن طريق هذه الشريعة.

ومع ذلك، إن ما يوضح تماماً رؤية العلامة فيما يخص الخلاص، الإجابة عن هذه المسألة: هل الذين لم يتبعوا دين الحق أو الشريعة الفعلية في عصرهم هل سيُحرمون من الخلاص ويحيط بهم الشقاء والعذاب غير المشروط (دون أي قيد أو شرط)؟ بعبارةٍ أخرى، هل يعتقد العلامة بـ «الحصريّة المطلقة للخلاص»؟

ويجيب العلامة إجابة نفي على هذه الأسئلة مستنداً الى آيات القرآن الكريم: الذين يتبعون ديناً غير دين الحق يمكنهم الخلاص أيضاً ولكن بشروط؛ لأن سنة الله سبحانه بحسب القرآن (الأنعام: ١٣٠ - ١٣١) أن لا يعذب أو يهلك أحداً إلا بعد إتمام الحجة وإطلاعهم على حقوقهم وتكاليفهم (ن.م.، ج ٧، ص ٤٨٩). ويحصل إتمام الحجة عبر طريقين: الهداية التكوينية والهداية التشريعية. الهداية الأولى، وبشهادة آيات من سورة الشمس (٧ - ٨) وسورة الروم (٣٠)، تعني أن الفطرة وخلقة نوع البشر على نحو يتم فيه تشخيص الحق من الباطل، والهداية الثانية هي هداية قولية عن طريق الدعوة وبعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع

الشرائع الإلهية. إذن فضلاً عن الهداية التكوينية، لا يتم حجب الهداية التشريعية أيضاً عن أحد، وكما تشير الآيات ١٦٣ - ١٦٦ من سورة النساء، الهداية القولية هي التي تتضمنها الدعوة الدينية فإن من شأنها أن تبلغ المجتمع فتكون في معرض من عقول الجماعة. وكثيراً ما لا تصل هذه الدعوة أو لا تصل واضحة إلى كل فرد من أفراد المجتمع بسبب عوائق، فمن لم تبلغه الدعوة بلوغاً ينكشف به له الحق فقد أدركه الفضل الإلهي بعده «مستضعفاً» يعود أمره إلى الله (ن.م.، ج ٢٠، ص ١٩٧ - ١٩٨).

ويعرّف العلامة وفق الآيات ٩٧ - ٩٨ من سورة النساء، المستضعفين الحقيقيين بالرجال والنساء والولدان الذين ليس لديهم القدرة لصرف ما هم فيه من وضع. إن جهل هؤلاء الأفراد بمعارف الدين إذا كان عن قصور وضعف ليس فيه صنع للإنسان الجاهل كان عذراً عند الله سبحانه. طبعاً، يعتقد العلامة وبدلالة سياق الآيات أن الجهل بالدين وإقامة شعائر الدين ظلمٌ بمقتضى الحكم الأولي والأساس ولا يناهض العفو الإلهي، ولكن المستضعفون هم المستثنون من هذا الحكم وملاك الإستضعاف من وجهة نظر العلامة هو عدم تمكن الفرد من دفع مما يدفع به المحذور عن نفسه. ومن هنا، يشمل الإستضعاف الأفراد الماكثين تحت سلطة الكفار الظالمين مع عدم الإستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام وكذلك يتحقق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعارف الدينية ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحق ولا يستكبر عنه أصلاً بل لو ظهر عنده حق اتبعه، لكن خفي عنه الحق لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك، وما استضعفه هو الغفلة أو الأفضل أن نقول الجهل عن دين الحق. وإن اطلاق هذه الآية، مع تأييد الآية ٢٨٦ من سورة البقرة، دليل على أن المستضعف شاملٌ لحال الغافلين أيضاً، لأن الأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان كما أن ممنوع من الأمر بما يمتنع معه ليس في وسع الإنسان ولن يطالبهم الله تعالى، كأن يطلع الفرد على الحق ولكن لعاملٍ ما مثل حكومة الجور لا يستطيع أداء هذا الحق. والضابطة الكلية في تشخيص مورد العذر وتمييزه من غيره، أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له في امتناع الأمر الذي امتنع عليه دخالة.

ويظهر أن المستضعف صفر الكف لا شيء له ولا عليه لعدم كسبه أمراً بل أمره إلى ربه كما

هو ظاهر قوله تعالى بعد آية المستضعفين ﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٩) ونظرًا الى الآية ١٠٦ من سورة التوبة، وتقدّم رحمة الله على غضبه فإنّ المأمول أكثر هو العفو عن هؤلاء (الرجوع الى الطباطبائي، ١٣٧٤، ج٥، ص ٧٤-٨٠).

بناءً لما تقدّم، رغم أنّ الخلاص منحصرٌ في أتباع دين الحق - وهو تلك السنّة الفطرية، الإلهية، الواحدة والطريق الأوحى الى سعادة البشر -، إلا أنّ الإيمان بالشرائع الأخرى التي كانت في زمانها تجلٍ تشريعي لدين الحق والتعبّد بها يكفي من أجل نيل السعادة والخلاص. في النتيجة، إنّ أتباع جميع الشرائع السماوية السابقة الذين عملوا بتعاليمهم ومعارفهم هم من أهل الخلاص. ولهذا السبب، يعتبر العلامة أنّه من غير الإنصاف الإلتزام بظاهر الآيات ١٥٥ - ١٥٧ من سورة الأعراف الدالّة على اختصاص الرحمة الإلهية بالذين آمنوا من اليهود بالنبي ﷺ، لأنّ هناك جمٌّ غفيرٌ من اليهود المتّقين الذين عاشوا قبل بعثة نبي الإسلام ﷺ ورحلوا عن هذه الدنيا، وهذا التخصيص هو خلاف الآيات التي وعد فيها الله تعالى اليهود المتعبّدون بشريعة موسى ﷺ بالخير (ن.م.، ج٨، ص ٣٦٢).

فإن كان عدم الإلتزام بدين الحق منطلقٌ من الإستضعاف المادي أو الذهني، فهناك أملٌ بالعفو الإلهي وأما إنّ كان الظلم والطغيان والعناد هو سبب التمرد على الصراط المستقيم وشريعة الحق، فلن يروا السعادة أبدًا، لأنّ ذلك هو الكفر بعد اتّضح الحق وإتمام الحجّة الإلهية، ولن يؤدّي ذلك الى الخلاص أبدًا بشهادة الآية ٨٦ من سورة البقرة (ن.م.، ج٣، ص ٥٢٦)

على هذا الأساس، في النظام الفكري للعلامة المستند الى القرآن، لا ينال كلّ أتباع الديانات والمذاهب الخلاص تحت أيّ ظرفٍ من الظروف الفكرية والاعتقادية، رغم أنّ الخلاص ليس منحصرًا في أتباع دينٍ وشريعةٍ خاصة من دون قيدٍ أو شرط، بل يشمل بعض أتباع الديانات الأخرى أيضًا. مع هذا الشرح، تقترب نظرية العلامة في الخلاص الديني من «الشمولية»، لأنّه يعتبر الشريعة المحمدية في العصر الحالي شاملة للنجاة بنحو حصري وأساس، ولكن بما أنّ اللطف والرحمة الإلهية عامّة فإنّ هذا الخلاص يشمل حال أتباع تمام الأديان والمذاهب أيضًا الذين يصدق عليهم صفة «المستضعف».

وهكذا، يمكننا اعتبار نظر العلامة فيما يخص الخلاص أقرب الى الشمولية، لأنه كما سبق ذكره يوسّع الشموليون، ولأسباب شتى، دائرة المُخلّصين ليشمل الخلاص أتباع الديانات الأخرى، في عين اعتقادهم بحصرية الخلاص في دينٍ ومسلِكٍ خاص.

التعددية الدينية الأخلاقية من وجهة نظر العلامة

يتفرع هذا البحث عن بحوث الحقيقة المعرفية والخلاصية؛ وحيث أن التعددية الدينية الأخلاقية، بعكس التعددية الدينية للحقيقة المعرفية و الخلاصية، تستهدف مجال العمل والسلوك، وليس مجال النظر، فإنّ حجم آراء العلامة أيضًا في هذا الشأن هو أقلّ ممّا في الموضوعين السابقين، ولذلك سوف نتعرض لهذا الأمر بشكلٍ مختصر. بالإجمال، لا يعتقد العلامة أن الإختلاف الديني بين الأفراد يميز لهم ممارسة الظلم والعدوان أو الخداع في معاشرتهم لبعضهم بعضًا. بالطبع، يبقى هذا التعامل بالرفق والمدارة طالما أنّهم لا يتظاهرون على المسلمين ولا يتعرّضون لهم وللحكومة الإسلامية بسوءٍ، ولم يخلّوا بأمن المجتمع الإسلامي.

يقول الله تعالى في سورة العنكبوت (الآية ٤٦): ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾، وعلى ما يقتضيه إطلاق الآية، يشمل هذا النموذج في التعامل مع أهل الكتاب اليهود، النصارى ويلحق بهم المجوس والصابئة. ويقارن الجدال الأحسن لينًا ورفقًا في القول - بعكس الغلظة والطعن والإهانة - لا يتأذى به الخصم. طبعًا، هذا الرفق والمدارة يشمل أولئك من أهل الكتاب الذين لا يظهرون عنادًا أو لجاجةً ولا يرون لين المسلمين وحسن جدالهم مذلةً وهوانًا (الطباطبائي، ١٣٧٤، ج١٦، ص ٢٠٤ - ٢٠٥). وهذا المسلك العملي، تؤيده سورة الممتحنة (الآيات ٨ - ٩) أيضًا والتي تميز الإحسان للكفار وإنصافهم طالما أنّهم لا يتعرضون لأرواح المسلمين وأموالهم، بل تعتبر ذلك مستحبًا أيضًا (ن.م.، ج١٩، ص ٤٠١).

وهناك مبدأ آخر للمعاشرة والتعامل، في التبادلات والعلاقات الدولية والذي يشمل العلاقة مع أتباع الديانات الأخرى أيضًا، هو الوفاء بالعهود والمواثيق وقد أيدت الكثير من

الروايات والأسس الإسلامية ذلك وأكدت عليه. وهذا المبدأ، فضلاً عن مبدأ الأمانة، سوف يمنع الكثير من السلوكات اللاأخلاقية مع الآخرين، بما في ذلك الكفار. ومن الممكن أن يرد إشكال وهو أن القرآن في الكثير من الآيات قد أشار إلى قتل أهل الكتاب أو إهانتهم عبر دفع الجزية. وفي الإجابة على ذلك يجب القول أن العلامة يصرح أن الحكمة من حكم قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ليس لغرض تمتع أولياء الإسلام ولا المسلمين من متاع الحياة الدنيا واسترسالهم، وإنما غرض الدين في ذلك أن يظهر دين الحق وسنة العدل وكلمة التقوى على الباطل والظلم والفسق فلا يعترضها في مسيرها اللعب والهوى فتسلم التربية الصالحة المصلحة من مزاحمة التربية الفاسدة المفسدة حتى لا ينجر إلى أن تجذب هذه إلى جانب، وتلك إلى جانب، فيتشوش أمر النظام الإنساني. والسبب الآخر الذي يذكره العلامة للجزية هو احترام الحرية الدينية لأهل الكتاب، بمعنى أن الله تعالى بهذا الحكم لا يريد أن يجبرهم على أن يصبحوا مسلمين بل أجاز لهم البقاء على دينهم، ولكن يدفعون الجزية من أجل الحفاظ عليهم وإدارتهم من قبل الحكومة؛ إذ أي حكومة لا بد لها من أخذ الجزية من أجل إدارة ملكها. ومن وجهة نظر العلامة، هذه الوضعية هي غاية العدل والنصفة من دين الحق الظاهر على غيره. (ن.م.، ج٩، ص ٣١٩).

النتيجة

مما تقدّم نستخلص الآتي:

إن الأديان والمذاهب التي تتمتع بالحقانية هي فقط تجلي دين الحق الإلهي الواحد؛ وهذه التجليات هي تلك الشرائع السماوية المختصة والمنحصرة في شريعة نوح، إبراهيم، موسى، عيسى ومحمد ﷺ؛ على هذا الأساس، لا تملك المذاهب والمسالك الأخرى الحقيقة، لأنها غير الهية ولا تنتسب إلى الحق. ولهذا السبب، مرفوض كلام منظري التعددية مثل هيك الذين يعتبرون أن المسالك غير الإلهية تحتوي على الحق.

سلك دين الحق مساراً تكاملياً بما يتلاءم مع حاجات العباد، مصالحهم ونمو قابلياتهم وأنزلت الشريعة والأحكام الخاصة من قبل الله في كل مرحلة زمنية. ولذلك، في كل عصر

كانت شريعة ذلك العصر واجبة الإلتباع ومصدق دين الحق. وحيث أنّ الشريعة المحمدية هي آخر الشرائع وأكثرها شمولاً وكمالاً، فإنّها المصدق الحالي لدين الحق ويجب على الجميع في العصر الحالي والمستقبل اتّباعها. بناءً على ذلك، إنّ نظرية العلامّة في التعددية الدينية للحقيقة المعرفية هي «الحصريّة التشريعية - التشكيكية»، يعني دين الحق الواحد، الإلهي والذي يمضي في مسارٍ تكامليٍّ من النقص الى الكمال ومن الإجمال الى التفصيل، لأنّه في كلّ عصرٍ تمّ إخطار النَّاس فقط بشريعةٍ واحدة عن طريق نبيٍّ إلهي.

وبناءً للحقانية الدينية، يعتبر العلامّة أنّ الخلاص في كلّ عصرٍ منحصرٌ في اتّباع الشريعة الإلهية لذلك الزمن. ولكن بالإستناد الى الآيات القرآنية والمباني العقلية، ألدّى ولئك الذين لم يتّبعوا دين الحق أملاً بالخلاص بشرط أن لا يكون عدم اتّباعهم هذا نابع من تقصيرهم واختيارهم؛ ويُدعى هؤلاء في الأدب الديني بـ «المستضعفين» و من وجهة نظر العلامّة يشمل الخلاص أيضاً أولئك الذين كان لديهم جهلٌ أو غفلةٌ عن وجود دين الحق، بحيث لم يخطر احتمال ذلك في أذهانهم. من هنا، إنّ نظرية العلامّة في الخلاص تقترب أكثر الى الشمولية.

في التعددية الدينية المعيارية أو الأخلاقية أيضاً، باختصار، ذُكر أنّ العلامّة الطباطبائي، وبناءً الى تعاليم الإسلام وأحكامه وآيات قرآنه، لا يرى جواز الظلم والعداء لأتباع الديانات الأخرى بشرط أن لا يكونوا معاندين وظالمين وقامعين لدين الحق، ويقبل التعامل معهم بالرفق والتسامح المشروطين.

المصادر

۱. حسینی، سید حسن (۱۳۸۲ ش)، *بلورالیزم دینی یا بلورالیزم در دین*، قم: سروش.
۲. خسروناه، عبدالحسین، (۱۳۹۰ ش)، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، ط ۲، قم: دفتر نشر معارف.
۳. رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۵ ش)، *فلسفه دین*، ط ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. گلین، ریتشاردز، (۱۳۸۴ ش)، *رویکردهای مختلف به بلورالیزم دینی*، ترجمه الی الفارسیة رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، ط ۳، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۷ ش)، *صراطهای مستقیم*، ط ۸، تهران: صراط.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه ای الفارسیة: سید محمد باقر الموسوی الهمدانی، ط ۵، قم: جامعة المدرسين.
۷. _____ (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط ۵، قم: جامعة المدرسين.
۸. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۹ ش)، *بلورالیزم دینی ناسازگار با قرآن، مطالعات تفسیری، العدد ۳*.
۹. لغنهاوزن، محمد (۱۳۸۴ ش)، *اسلام و کثرت گرایي دینی*، ترجمه الی الفارسیة نرجس جواندل، ط ۲، قم: موسسة فرهنگي طه.
۱۰. محدثی، حسن، (۱۳۹۱ ش)، *جامعه شناسي دین: روایتی ایرانی*، تهران: شرکت بین المللي پژوهش و نشر یادآوران.
۱۱. محمد رضایی، محمد، (۱۳۸۳ ش)، *مبانی بلورالیزم دینی (رابطه تجربه دینی با بلورالیزم)*، *اندیشه های فلسفی*، سنة ۱، العدد ۱.
۱۲. هیک، جان (۱۳۸۶ ش)، *مباحث بلورالیزم دینی*، ترجمه الی الفارسیة عبدالرحیم کواهی، تهران: علم.

14. Edwards, Douglas, «Pluralist Theories of Truth», *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, James Fieser (ed.).
15. Hick, John, (2018). *Philosophy of religion*, second edition.
16. Paloutaian, Raynond F & crystal L. park (1128). *The psychology of religion and spirituality*, the Guilford press, second edition, newyork, London.

التنوع الديني: قابلية الاختراق المعرفي للإدراك الديني

د. حميد وحيد

تتراوح الردود الفلسفية على التنوع الديني من الرفض التام للحقيقة الإلهية إلى دعاوى التعددية الدينية. أمحّد في هذا البحث تلك الردود التي تنظر إلى مشكلة التنوع الديني كمجرد مثالٍ عن المشكلة العامة المتمثلة بالاختلاف. لكي أُحقّق ذلك، سوف أتخذُ كنقطة انطلاقٍ مُعالجةً ويليّام آستون للمعضلات التي يبدو أنّ التنوع الديني يُثيرها حول الطابع المنطقي للمعتقدات الإلهية. هدفي الرئيسي هو إبراز قابلية الاختراق المعرفي للتجربة الدينية كمصدرٍ رئيسيٍّ لهذه المشاكل، وسوف أختتمُ بدراسة آثار قابلية الاختراق المعرفي على موثوقية الممارسة التوحيدية الاعتقادية.

أهدف في هذا البحث إلى تناول مُعضلة تمّ إهمالها تتعلّق بالطابع المنطقي للإيمان الديني وهي: قابلية الاختراق المعرفي للتجربة الدينية. تتملُّ فكري الرئيسية في أنّ النقاشات الجديدة حول الطابع المنطقي للإيمان الديني قد ركّزت بشكلٍ مكثّف على نتائج تشكّل الإيمان الديني - أي الآثار الإبستمولوجية للتنوع الديني - مع تجاهل مُدخلاتها، مثلاً:

١. المصدر: وردت هذه المقالة في دورية الإيمان والفلسفة: دورية مجتمع الفلاسفة المسيحيين. تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٣ آذار، ٢٠١٨ م.
ترجمة: هبة ناصر.

التجارب التي يتشكّل الإيحاء الدينيّ بناءً عليها. إذا تبين أنه يُمكن اختراق التجربة الدينية معرفياً، فإنّ هذا له تداعياتٌ جديةٌ على الأهمية الإستمولوجية للتنوع الدينيّ. تنصُّ نظرية قابلية الاختراق المعرفي على التالي: كما أنّ التجارب الإدراكية تؤثرُ على مُعتقداتنا ورغباتنا، يُمكنُ أن تؤثرُ حالاتنا المعرفية أيضاً على تجاربنا الإدراكية من خلال التأثير عليها سببياً بشكلٍ داخلي. وعليه، فإنّ الحالات الخلفية للفاعل قد تؤثرُ على محتوى تجاربه الإدراكية. هذا يعني أنه يُمكنُ أن تمتلك التجارب أسباباً قابلة للتقسيم العقليّ تُقلّل في بعض الظروف من قوتها الإستمولوجية. تنطبقُ نظرية قابلية الاختراق المعرفي بالتساوي على التجارب الدينية، وبالتالي فالطرح هو: بالإضافة إلى الطُرُق المعيارية حيث يُقالُ بأنّ التنوع الديني يُهدّد الطابع المنطقي للإيحاء الدينيّ، يجب أن ينظرَ الإنسان أيضاً إلى ظاهرة الاختراق المعرفي كمصدرٍ آخر مهم لذلك التهديد.

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

التنوع الدينيّ ونتائجه الإستمولوجية المحتملة

وفقاً لبعض التفسيرات الشهيرة حول إستمولوجيا الإيحاء الديني، فإنّه كما نتحدث عن تبرير المعتقدات الإدراكية على ضوء موثوقية العمليات التي يتمُّ من خلالها تشكيل المعتقدات

على قاعدة التجربة الحسيّة، يُمكننا أن نتحدّث أيضاً عن الطابع المنطقي للمعتقدات التي تنتج عن عمليات تشكيل الإيمان والتي تتضمن التجربة الدينية أو «الباطنية»^١. وعليه، فإنّ مسألة كون المعتقدات التي تُنتجها التجربة الباطنية مُبرّرة ترجع - ولو بشكل جزئي على الأقل - إلى السؤال التالي: هل التجربة الباطنية موثوقة؟

رغم التشابهات الأولية بينها، إلا أنّ التجربة الحسيّة تمتلك خصائص غير موجودة في التجربة الباطنية. مع أنّ هذه الخصائص تفضّل في إثبات موثوقية التجربة الحسيّة، إلا أنّها علامات على أنّ التجربة الحسيّة هي عملية موثوقة. توجد على وجه الخصوص ميزة في التجربة الحسيّة، ويبدو أنّ فقدانها يُثير مشكلةً جدية بشأن الادّعاء حول الطابع المنطقي للانخراط في التجربة الباطنية. تتعلّق هذه الميزة بالحقيقة التالية: بغضّ النظر عن الثقافة التي ينتمي إليها الناس، إلا أنّهم يستفيدون من المخطّطات المفهومية نفسها لتشيءٍ محتوي تجربتهم الحسيّة. ولكن حينما يتعلّق الأمر بالتجربة الباطنية، نجد أنفسنا أمام تعدّدٍ من الممارسات الباطنية الاعتقادية المتعارضة التي كثيراً ما تولّد مُنتجات اعتقادية متعارضة بسبب الاعتماد على مخطّطات مفهومية مختلفة.

بالطبع، هذا مثال عن مشكلة التنوع الديني الشهيرة، ويبدو أنّه يُقوّض موثوقية التجربة الباطنية. تُخذ على سبيل المثال الأساليب المختلفة التي يقوم من خلالها البوذيون والمسلمون والمسيحيون بالتعبير عن تجربة لقاءهم بالله، أو الكائن الأسمى، في حياتهم. وعليه، يجب أن نعترف بوجود ممارسات باطنية اعتقادية بعدد المخطّطات المفهومية المختلفة. تتألف الردود الموجودة على مشكلة التنوع الديني من مجموعة من التفسيرات التي تُحاول أن تشرح سبب شيوع التنوع والتي تتراوح بين التشكيكية، المضادة للواقعية، الواقعية، والصدقية للدين. هناك ردّ تشكيكيّ للغاية يذكر أنّ التفسير الأفضل للتنوع هو عدم وجود حقيقة موضوعية يسعى الناس إلى الاتّصال بها. يوجد أسلوب تشكيكيّ أخفّ لتقديم إجابة على المشكلة، يتمثّل في النظر إلى التنوع الدينيّ على أنّه ناشئ ليس عن غياب أي حقيقة موضوعية بل عن

١. راجع على سبيل المثال:

عدم موثوقية التجربة الباطنية. ولكن النتيجة النهائية هي نفسها: المعتقدات الدينية غير مُبرَّرة إبستمولوجياً.

انبثق تياران رئيسيان من الردود الواقعية والصديقة للدين وهما تيارا الإقصائية والتعددية الدينية. الفرد الإقصائي هو من يعتقد أن الرؤية الدينية التابعة لمنظومة إلهية أساسية واحدة تُمثل الحقيقة أو هي أقرب إلى الحقيقة من جميع مُنافسيها^١. أمّا مُناصر التعددية الدينية، فإنه يُنكر امتلاك أي منظومة إلهية لمكانة مُتميزة في مقابل الحقيقة، ولكنه يقترح أيضاً تفسيراً إيجابياً لتوضيح التنوع الديني. على سبيل المثال، وبإلهام من التمييز الكانطي بين البُعدين الحسي والحدسي، اقترح جون هيك^٢ التمييز بين الحق (أو الكائن الأسمى) والأساليب المختلفة التي يُستشعر عبرها والتي يستجيبُ الناس لها ضمن المنظومات الثقافية المتنوعة^٣. كما أن العالم الحدسي يتواجدُ بشكل مُستقل عن مفاهيمنا حوله وفقاً لكانط، فإن الحق هو أيضاً كائنٌ موجودٌ على نحو الاستقلال يظهرُ بشكلٍ مُختلف استناداً إلى المخطط المفهومي أو التراث الثقافي الذي يُوظفه الإنسان لكي يدركه. ولكن كما أشار عددٌ من الفلاسفة، ليس من الواضح على الإطلاق إذا كان بإمكان هيك أن يدعي بثبات إمكانية استشعار الحق عبر مفاهيمنا الدينية والتأكيد في الوقت نفسه أن ذلك هو «القاعدة غير القابلة للتجربة لتلك المملكة (التجربة البشرية)»^٤. نجح بعدها هيك في التقليل من أثر التنوع الديني على الطابع المنطقي للمعتقدات الدينية، ولكن فقط على حساب إعادة هيكلة محتوياتها بشكلٍ راديكالي.

١. لقد ادَّعي على سبيل المثال أنه يُمكن للمسيحي أن يتجاهل على نحو معقول ادعاءات الأديان الأخرى، إلا إذا كان يُمكن الإثبات موضوعياً أن مؤيدي هذه الادعاءات يقفون على قدم المساواة الإبستمولوجية، أي أنهم يُنظرونه الإبستمولوجيون (Plantinga, *Warranted Christian Belief*). رداً على ذلك، اعترض أنه يُمكن للإنسان أن يتحرك أيضاً في الاتجاه المعاكس من خلال نقل عبء الإثبات إلى الفرد الإقصائي والادعاء بأن مُمارسي الأديان الأخرى هم نظراء إبستمولوجيون إلا إذا كان بإمكان الإقصائي أن يُبين موضوعياً أن هذا ليس هو الحال.

2. John Hick

3. Hick, *An Interpretation of Religion*.

٤. المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

يُمكن أن يتحدّى التنوع الديني الطابع المنطقي للإيمان الديني عبر عدّة طرق؛ بعض هذه التحديات إبستمولوجي بينما يتضمّن بعضها الآخر اعتباراتٍ غير إبستمولوجية. يُمكن أن نذكر في المجموعة الأولى التحديّ الناشئ عن الاختلاف الديني (سوف نناقشه لاحقاً). يوجد أيضاً تحدٍ احتماليّ ناشئ عن التعددية الدينية ينصّ أنّه، على سبيل المثال، إذا اعتقد مسيحيّ أنّ إيمانه بالثالوث هو أشدّ احتمالاً من جميع البدائل في الأديان الأخرى، فإنّ مجموع احتمال هذه البدائل ما زال راجحاً على احتمال الإيمان الذي يعتقده به^١. يتعلّق تحدٍ آخر بالتفكير الشائع الذي يُفيد أنّ المعتقدات الدينية هي عرضية للغاية بناءً على عدّة عوامل (مثلاً: من هم والدينا؟ بمن التقينا في الحياة؟ في أيّ ثقافةٍ ترعرعنا؟ وما إلى ذلك) وغير باعثة على الحقيقة. وعليه، كان يُمكنُ أن ينتهي بنا المطافُ بسهولةٍ إلى امتلاك مُعتقداتٍ دينيةٍ مُختلفة^٢. يوجد أيضاً تحدٍ «تفسيري» غير إبستمولوجي يهتمُّ بشكلٍ أكبر بأصول التنوع. الفكرة هي كما يلي: حينما يُفترض بأنّ نظرةً دينيةً مُحدّدة هي مُحقّقة وأن الله يُريدُ من الجميع أن يؤمنوا بها، فإننا نواجه السؤال التالي: لماذا يوجد هذا العدد الكبير من الأديان المتنافسة في العالم^٣؟

كلّ هذه التفسيرات حول التحديّ الذي يُشكّله التنوع الدينيّ بحقّ الطابع المنطقيّ للإيمان الدينيّ تملكُ قاسماً مُشتركاً: تركيزها المكثّف على مُنتجات عملية تشكّل الإيمان الدينيّ: أي المعتقدات. ولكن يبدو أنّها تُهمّل المدخلات. حُذ بعين الاعتبار نوعاً بارزاً من المدخلات: التجربة الدينية. من أجل التوضيح، تذكّر أنّ الممارسة الباطنية الإدراكية قد عبّر عنها بأنّها عملية تشكيل المعتقدات المنتجة حول الكائن الأسمى استجابةً للمدخلات في العملية التي تتألّف من الوعي الخبراتي بالكائن الأسمى. اعتماداً على مكان التركيز، سواء كان على جانب المنتجات

1. Schellenberg, *Pluralism and Probability*.

للاطلاع على إحدى الردود، راجع:

Plantinga, *Warranted Christian Belief*.

٢. راجع مثلاً:

Bogardus, *The Problem of Contingency*.

3. Marsh and Marsh, *The Explanatory Challenge of Religious Diversity*.

أو المدخلات، فإنَّ مشكلة التنوع الديني تتخذ أنواعاً مختلفة من الأهمية. إذا ركّزنا فقط على الجانب الإنتاجي للأشكال المتنوعة من التجربة الباطنية وأبرزنا تعارضها الاعتقادي، فمن الأفضل النظر إلى التنوع الديني على أنه مثال عن المشكلة العامة المتمثلة بالاختلاف. ولكن إذا ركّزنا على جانب المدخلات - أي التجربة الدينية - فإنَّ المشكلة تتخذُ بعداً جديداً للغاية. يبدو أنَّ المدخلات هي التي تُميّز التجربة الباطنية عن التجربة الحسية. في النهاية، الاختلاف مُتشرُّ أيضاً في التجربة الحسية.

يلاحظُ آستون هذه النقطة أيضاً، فحينما يُبرزُ كيفية اختلاف التجربة الباطنية عن التجربة الحسية فإنه يُشيرُ إلى أنه:

«بينما تُقدِّم التجربة الحسية تقريباً صورةً مُطابقة من هذه النواحي (الموضوع، المخطَّط المفهومي، والمنظومة ذات الأولوية القصوى) على امتداد الثقافات، ولكن هذا ليس هو الحال مُطلقاً مع التجربة الباطنية»¹.

يُفردُ آستون على وجه الخصوص دورَ المخطَّطات المفهومية في تشييء محتوي التجربة الإدراكية الباطنية. بينما الناس المنتمون إلى خلفيات ثقافية مختلفة يصنعون في الأغلب المفاهيم المتعلقة ببيئتنا المدركة بنفس الطريقة، إلا أنَّ المنتمين إلى تقاليد دينية مُتنوعة يختلفون بشكلٍ هائل في تصوراتهم حول الحقيقة الأسمى.

إذا تبين أنَّ المعتقدات الدينية (والعواطف وما إلى ذلك) التي يحملها الإنسان بشكلٍ مُسبق يُمكن أن تخترق تجاربه الدينية، قد يؤثر هذا على المكانة الإبستمولوجية للمعتقدات الناشئة (التي يُمكن أن تكون مُعتقدات جديدة أو خاضعة للتحديث). حينما تتأثر التجارب على هذا النحو، يُقال بأنها مُخترقة معرفياً. تلقت ظاهرة الاختراق المعرفي كثيراً من الاهتمام في الإبستمولوجيا الحديثة. يُمكن ملاحظة أهميتها بأفضل شكلٍ في سياق البيانات التأسيسية حول بنية التبرير الإدراكي وتمييزها بين المعتقدات الأساسية وغير الأساسية حيث تكتسب الأولى مكانتها المبررة بشكلٍ مباشر من التجربة. رُغم أنَّ التمييز بين المعتقدات الأساسية وغير

1. Alston, *Perceiving God*, 188.

الأساسية يُساعد في إنهاء مسار تقهقر التبرير، إلا أنه يُشدد أيضاً على مسألة كيفية اكتساب المعتقدات الأساسية لتبريرها من حالات غير اعتقادية كالتجربة الإدراكية.

يوجد رأيٌ شهير وجديد حول شروط التبرير الإدراكي يُعرف بالدوغماتية ويؤكد أن شروط تبرير المعتقدات الإدراكية تتضمن فقط تجارب مع نفس المحتوى^١. تعرّض الرأي الدوغماتيّ للانتقادات بسبب الحالات (المزعومة) من الاختراق المعرفي للتجربة الإدراكية^٢. تنصُّ نظرية قابلية الاختراق المعرفي على التالي: كما أن التجارب الإدراكية تُؤثّر على مُعتقداتنا ورغباتنا، يُمكن أن تُؤثّر حالاتنا المعرفية أيضاً على تجاربنا الإدراكية من خلال التأثير عليها سببياً بنحوٍ داخلي (أي بمعنى تضمّنها كلياً داخل الفاعل). يُدعى أيضاً أن الاختراق المعرفي يُخفّض المكانة الإستمولوجية للتجربة الإدراكية وبالتالي يُقلّل من قوتها التبريرية.

قد يُضيء التركيز على ظاهرة الاختراق المعرفي زاوية هامة تتعلق بالأهمية الإستمولوجية للتنوع الديني التي تجاهلتها التفسيرات المذكورة آنفاً. من أجل إثارة صلة ظاهرة الاختراق المعرفي بهذه الجدلية، سوف أدرس ردّ أليستون على تحدي التنوع الديني وأظهر سبب قصوره. هذا الطريق الجانبيّ مُفيدٌ علمياً لأنّه، بينما يعترف أليستون بوضوح بالأهمية التي يلعبها جانب المدخلات في عملية تشكّل الإيمان الديني بحقّ بمسألة الشأن الإستمولوجي للتنوع الديني، إلا أنّه يختار في بيانه أن يركّز عوضاً عن ذلك على المعتقدات المنتجة، وبالتالي يفشل في إظهار الدلالات الإستمولوجية لرؤيته.

ردّ أليستون على مُشكلة التنوع الديني: أهمية المدخلات

ينصُّ ادعاء أليستون الرئيسي على أنه من المنطقي الانخراط في التجربة الباطنية مع الاعتراف بأننا لا نمتلك أسساً غير مصادرة على المطلوب لتحديد أي نوع من التجربة الباطنية هو موثوق. مع ذلك، يُشير أليستون أنه، رغم وجود عملية شائعة للاختيار بين البدائل المتنافسة في العمليات

١. راجع مثلاً:

Pryor, *The Skeptic and the Dogmatist* and Huemer, *Compassionate Phenomenal Conservatism*.

٢. راجع مثلاً:

Siegel, "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification", "The Epistemic Impact".

الداخلية ضمن التجربة الحسيّة - مثل التنبؤ بالطقس - لا يُوجد هكذا إجراء في العمليات البينية في التجربة الباطنيّة حيث لا تختلف الممارسات الإدراكية الاعتقادية المتباينة فقط من ناحية مُحططاتها المفهومية بل أيضاً من حيث مُنتجاتها الاعتقادية. يُظهرُ هذا الانعدام في التناغم في العمليات الداخلية والعمليات البينية أنّه لا يوجد سببٌ كي يفقد شخصٌ مسيحيّ - على سبيل المثال - تبريره لمعتقداته الدينية في مقابل التعارض الذي لم يخضع للحل. ولكن يؤكّد أَلستون أنّ ما يُشكّل قاعدة تبرير هذه المعتقدات ليس مجرد حقيقة أنّ الأشكال المختلفة من التجربة الباطنية لم يتمّ إظهار عدم كونها موثوقة.

لكي يوضّح ذلك، يذكرُ أَلستون أنّه كما أنّ ممارسي التجربة الحسيّة - التي أثبتت نفسها عبر «ثأرها»، أي تمكين المدركين من التعامل بكفاءة مع بيئتهم - لديهم المبرر للاستمرار في تشكيل المعتقدات الإدراكية بمقتضى ذلك حتى لو افتقدوا الأسس غير المصادرة على المطلوب لإظهار دقّتها - كذلك فإنّ ممارسي التجربة الباطنية مُبرّرون حينما يُشكّلون مُعتقداتهم المناسبة. حُذ على سبيل المثال من يُوظّف الممارسات المسيحية المتمثلة بتأسيس المعتقدات على التجارب الباطنية كي يُشكّل معتقداته المسيحية الباطنية. من المنطقيّ أن يفعل ذلك إذا - كما يتّضح - تلقّت التجربة الباطنية المسيحية أشكالاً مهمة من الدعم الذاتيّ فيما يتعلّق بتحقيق الوعود الإلهية ضمن تلك الممارسة مثل تنامي القداسة والسلام والحب وغيرها من «ثأر الروح».

ولكن يبدو مشكوكاً فيه أن يُساعد تعريفُ أَلستون لعامل الدعم الذاتيّ - الذي يُفهم على ضوء المردودات العملية للمعتقدات الدينية - هذه المعتقدات في الحفاظ على مكانةٍ منطقيةٍ *إيستمولوجياً*. في أفضل الأحوال، تُضفي المردودات الناتجة عن هذه الممارسات الطابع المنطقيّ العمليّ أو التبرير على مُنتجاتها الاعتقادية. بالفعل، وكما ورد في موضعٍ مُتقدّم من كتابه، يؤكّد أَلستون أنّه يقومُ شخصياً:

«باتخاذ الدعم الذاتيّ الكبير على أنّه يعملُ كوسيلةٍ لتقوية الادّعاء المفترض مبدئياً بامتلاك ممارسة اعتقادية ما لنوع من العقلانية العملية، عوضاً عن شيءٍ يُضفي الاحتمالية على ادّعاءٍ بالموثوقية»¹.

1. Alston, *Perceiving God*, 174.

وعليه، فإنّه من المحيّر أنه في الفصل حول التنوع الديني، يبدو أنه يظنّ أنّه قد أثبت الطابع المنطقيّ الإستمولوجي للمعتقدات الدينية:

«نظراً إلى مردودات الحياة المسيحية من النوع الذي ذكرناه للتوّ، يُمكن أن يستمر الإنسان بالاعتقاد بشكلٍ منطقيّ تماماً بأنّ التجربة الباطنية المسيحية تُمثّل وصولاً معرفياً أصيلاً إلى الكائن الأسمى، ومُرشداً موثوقاً إلى علاقة تلك الحقيقة بأنفسنا حتى ولو لم يستطع الإنسان أن يرى كيفية حلّ مُشكلة التعددية الدينية.»^١

ما يُحيّر أكثر هو أنّه - باعتراف أّستون - فإنّ نوعاً واحداً فقط من التجربة الباطنية هو موثوقٌ حقاً. لو كان الأمر كذلك، من غير الواضح كيف يُمكن أن يدّعي أّستون أنّه من الممكن الانخراط منطقياً في جميع هذه الممارسات بالمعنى الإستمولوجي لتلك الكلمة. أين حصل الخطأ؟ أول شيءٍ نلاحظه هو أنّه، رُغم الاعتراف بالدور الهام للمخططات المفهومية في تشكيل محتوى التجربة الباطنية وإضفاء الموضوعية عليها، يُختار أّستون في تفسيره الرسميّ حول الأهمية الإستمولوجية للتنوع الدينيّ أن يُركّز على المعتقدات المنتجة و«دعمها الداخليّ». ولكن إذا كان ينبغي التأكيد على ذلك الموضوع، يبدو أنّ هنالك طريقاً أقصر لتثبيت نتيجة أّستون المرغوبة، أي النظر إلى المشكلة التي يُسببها التنوع الدينيّ كحالةٍ خاصّة من المشكلة الأعم المتمثّلة بالاختلاف. بالفعل، هناك مقاطع في الفصل الذي أورده أّستون في كتابه حول التنوع الدينيّ حيث يبدو أنّه يرى أنّ المشكلة هي مشكلة الاختلاف (الديني). على سبيل المثال، يذكر أّستون أنّ:

«أيّ اتصالٍ معرفيٍّ أصيلٍ بالحقيقة سوف يُنتج التوافق، ويُمكن أن نقيس موثوقيته من خلال مدى التوافق»^٢.

أو، بشكلٍ واضحٍ للغاية، من أجل أن يُظهر كيف يُمكن أن يُقلّل التنوع الدينيّ من الطابع المنطقيّ للانخراط في التجربة الباطنية المسيحية، يذكر أّستون مثلاً حيث يُقدّم أشخاص

١. المصدر نفسه، ص ٢٧٦. لاحظ أنّ حيازة الوصول المعرفيّ الأصيل إلى الكائن الأسمى يُشكّل سياقاً إيسامولوجياً.

٢. م. ن.، ص ٢٦٧.

مُختلفون تقارير حسيّة - إدراكية مُتناقضة حول وقوع حادث سيارة، ولا تُوجد قاعدة حيادية يتمّ على أساسها تحديد أيّ رواية هي الصحيحة. بعدها، يذكر آلستون ما يلي:

«(شاهد العيان) الذي يُواجه رواياتٍ مُتعدّدة مُختلفة عن روايته يجب أن يخفض ثقته بروايته بشكلٍ هائل. يبدو من الواضح هنا أنّ وجود هذه البدائل المتناقضة غير المنبوذة يُبطل أيّ تبريرٍ كان (شاهد العيان) ليمتلكه في ظرفٍ مُختلف للاعتقاد بأنّ الحادث هو كما افترضه.»^١

بالفعل، يُمكن النظر إلى دفاع آلستون عن الطابع المنطقيّ للانخراط في التجربة الباطنية المسيحية على أنّه مُوازٍ لاحتجاجٍ مُحدّد لصالح موقفٍ مُماثل في جدلية الاختلاف.

تتألّف الأسئلة الأساسية في الجدل حول الخلاف ممّا يلي: هل يُمكننا أن نحافظ منطقيّاً على مُعتقداتنا بعد الاطلاع بشكلٍ كاملٍ على آراء بعضنا بعضاً؟ بل أكثر من ذلك، هل يُمكن أن يكون هناك أيضاً خلافٌ مُعرّف به بشكلٍ مُتبادلٍ؟^٢ شكّلت عموماً الردود الحالية على هذه الأسئلة طيفاً حيث يقع على الجانب الأول ما يُسمّى بالآراء «التصالحية» وفي الجانب الثاني الآراء «الثابتة»^٣. بينما تتطلّب منّا الآراء التصالحية أن نُحقّق التصالح الاعتقادي حينما نُواجه نظيراً إبستمولوجياً يحملُ موقفاً مُختلفاً حول موضوعٍ مُحدّد، إلا أنّ الآراء الثابتة تُتيح لنا الحفاظ على ثقنتنا بمعتقداتنا المهمة. يُمكن أن يُحتجّ بأنّ التواضع الفكريّ يقتضي امتلاك الآراء الثابتة للموارد التي تُتيح الإجابة على السؤال الثاني من السؤالين المذكورين آنفاً بالإيجاب.

وفقاً لذلك، يُمكن أن نرى آلستون كمدافعٍ عن إحدى صيغ الرأي الثابت حيث يُمكن للممارسي الأديان العالمية أن يتمسّكوا منطقيّاً بأرائهم. في الواقع، تُشبه جدلية استدلاله بشكلٍ

١. م.ن.، ص ٢٧١.

٢. راجع مثلاً:

Feldman, *Epistemological Puzzles about Disagreement*.

٣. راجع مثلاً:

Christensen, *Epistemology of Disagreement* and Elga, *Reflection and Disagreement*.

وثيق حُجَّة طرحتها بيتر فان إنواغن^١ ذات مرة دعماً لصيغته حول الرأي الثابت^٢. اقترح فان إنواغن أنه من المنطقي له أن يتمسك بآرائه حول الإرادة الحرة بعد أن يتم إخباره هو وديفيد لويس^٣ (الذي يحمل رأياً مختلفاً) بشكل تام بأسبابها وحججها لأنه يملك «بصيرة يُتعدّر التعبير عنها» أو حدساً يفتقر إليه لويس رُغم فطنته.

يُمكن أن نلاحظ أن آستون يسيرُ على طريقٍ مُماثل. فلنتذكر استعانة آستون بفكرة «الدعم الداخلي» للممارسات الباطنية الاعتقادية وادّعائه بأن تمييز الثمار الروحية لممارسة اعتقادية ما هو مُتاح فقط لأولئك الذين يُشاركون في تلك الممارسة. يُمكننا أن نرى الآن بأن «الثمار الروحية» بالنسبة لآستون تلعبُ دوراً مُماثلاً مثل «البصيرة التي يُتعدّر التعبير عنها» بالنسبة لفان إنواغن. ولكن آستون يختلفُ عن فان إنواغن من جهة. على خلاف الأخير، يعترف آستون بأن الممارسات الباطنية الاعتقادية الأخرى تتمتع أيضاً بهذا دعمٍ داخليّ. للتعبير عن الموضوع بشكلٍ مُختلف - مع أن آستون يُقرّ بإمكانية وجود الاختلاف المنطقيّ المعترف به بشكلٍ مُتبادلٍ فضلاً عن الاختلاف المنطقيّ المحض - يعترف فان إنواغن بالأخير فقط^٤. ولكن إن كان ينبغي النظر إلى مُشكلة التنوع الدينيّ فقط كمثالٍ عن جدلية الاختلاف، يوجد طريقٌ أسهل بكثير للوصول إلى رأيٍ ثابت على طراز آستون. من أجل مناهضة الضغوط التصالحية التي يُمارسها الاختلاف، يُمكن للإنسان ببساطة أن يُعارض الادّعاء بأن أطراف النزاع هم نظراء إستمولوجيون إما من خلال إنكار إمكانية أن يقوم الإنسان

1. Peter van Inwagen

2. Van Inwagen, "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone".

3. David Lewis

٤. يختلف احتجاج آستون عن احتجاج فان إنواغن. نوع الدعم الداخلي الذي يتلقاه فان إنواغن من بصيرته التي يُتعدّر التعبير عنها هو إستمولوجي، إلا أن نوع الدعم الذي يتلقاه آستون من ثماره الروحية هو - كما رأينا سابقاً - براغماتي. ولكن نوع الطابع المنطقيّ الموجود على المحك في جدلية الاختلاف هو إستمولوجي بوضوح. وعليه، مرة أخرى، من غير الواضح إذا كان آستون يُحقّق هدفه حتى حينها يُفسّر احتجاجه على ضوء الجدال حول الاختلاف.

بتحديد المؤهلات الإستمولوجية للنظراء المزعومين أو من خلال إنكار اشتراكهم بمجموعة الأدلة نفسها^١.

يُمكن أن تُوفّر الاعتبارات السابقة الأساس لرأي ثابت في وجه التنوع الديني على طول الخطوط التي دافع عنها آستون، وذلك من دون إرباك الوضع بقضايا تخص الطابع المنطقي العملي^٢. ولكن هل مشكلة التنوع الديني هي فقط مثال عن مشكلة الاختلاف، أي الاختلاف الديني؟

لو كان الأمر كذلك، لا يعود بالإمكان أن يُفرد آستون - كما رأينا - مشكلة التنوع الديني كمشكلة تخص فقط التجربة الباطنية لأن الاختلاف هو أيضاً مُتفَش في التجربة الحسية. إحدى الطرق الممكنة للدفاع عن ادعاء آستون حول خصوصية الاختلاف الديني هو النظر إلى مصادره ليس في سياق النقاشات الفلسفية بل في سياق الممارسة البينية للتجربة الباطنية والمخططات المفهومية المتنوعة المتعلقة بها. بالفعل، هناك مقاطع في كتاب آستون حيث يبدو أنه يفعل ذلك بالضبط. بما أنني سوف أدافع عن مقارنة مُماثلة، يجدر أن أُسرد

١. يملك الخيار الأول مصدرين. أولاً، يُمكن أن يحتج الفرد بعدم وجود نزاعات - أساليب مستقلة لتقييم المؤهلات الإستمولوجية لاولئك المنخرطين في الاختلافات الدينية. فضلاً على ذلك، يُمكن أن يُنكر الفرد أن المؤهلات التي كثيراً ما تؤكد عليها التقاليد الدينية يسهل عموماً التعرف عليها. أما بالنسبة للخيار الثاني، يُمكن أن يحتج الفرد أنه - على خلاف التجارب الحسية للإنسان - لا يُمكن التعبير عن محتوى التجارب الدينية بواسطة الشهادة اللفظية لأنه، وفق الفرضية، يتم الاستجابة للحقيقة الأسمى ضمن الممارسات الدينية الاعتقادية المختلفة عبر المخططات المفهومية والتفسيرية الخاصة بالإنسان. إضافة إلى ذلك، حتى في تلك الحالات حيث الإخبار عن التجارب الباطنية يتداخل بشكل أكثر أو أقل، قد يفشل الإخبار اللفظي في أن يعكس شدة أو صدق تلك التجارب التي تتناسب بشكل مباشر مع قوتها الإنباتية.

٢. إنني أفرح فقط التالي: بما أن آستون يُركّز على المعتقدات المتّجة، يمكنه أن يساعد نفسه بموارد الرأي الثابت لكي يصل إلى استنتاجه المبتغى. طالما أن التجربة الباطنية المسيحية يُمكنها أن تُوفّر الدعم الداخلي المطلوب، فمن حق المسيحي أن يتمسك بآرائه. بالطبع، هناك سؤال إضافي حول إذا ما كان الرأي الثابت مُحكماً في النهاية، لا سيما إذا أراد أيضاً الإقرار بإمكانية الاختلاف المعقول الذي يحظى بالاعتراف المتبادل.

بإيجاز ما يقوله لكي أربط نتائج هذا الجزء من البحث بالرأي الإيجابي الذي سوف يتم تطويره فيما بعد.

كما لاحظنا، فإن ألتون مُدرِكٌ تماماً لحقيقة أنه بينما يقوم الأشخاص المتمون إلى خلفيات ثقافية مختلفة بصناعة المفاهيم حول بيئاتهم المدرّكة المشتركة بنفس الطريقة تقريباً، فإن ممارسي التقاليد الدينية المختلفة يتصوّرون الكائن الأسمى بأساليب مختلفة جذرياً. هذه الاختلافات موجودة حتى بين الأديان الإلهية و«تأكيداتها المتناقضة على عدالة الله أو حبه (و) رواياتها المختلفة تماماً حول ما يتوقّعه الله ويريده منا، وما هي خططه لنا، وأفعاله في التاريخ»^١. بعدها، يطرح ألتون السؤال التالي: حتى لو افترضنا، مثلاً، أن التجربة الباطنية المسيحية هي ممارسة اعتقادية أصيلة، هل تسمح لنا أن نُشكّل معتقدات جديدة بناءً على مدخلها التجريبي؟ يقول ألتون:

«يمكن أن يُشبّه بأن ما تعنيه الممارسة هو مجرد قراءة المعتقدات الدينية السابقة للإنسان إلى داخل مصفوفة تجريبية مختلفة معرفياً بدلاً من تشكيل معتقدات جديدة على قاعدة التجربة»^٢. لكي يُجيب عن هذا السؤال، يفصل ألتون بين هَمَّين مُتعلّقين بدور الأطر المفهومية: (١) يتغلغل المخطط المفهومي الذي يحمله الإنسان بشكلٍ سابق في تجربته؛ و(٢) بالتالي، يفشل الإنسان في اكتساب مُعتقداتٍ جديدة. فيما يتعلّق بالادّعاء الأول، يقول ألتون إنه عديم الضرر تماماً. عادةً ما نستفيد من مفاهيمنا الحسية المألوفة مثل «البيوت» أو «الشجر» وما إلى ذلك لدى تصوّر بيئتنا. تتساوى التجربة الحسية والتجربة الباطنية فيما يتعلّق بتدخّل مُعتقداتنا الأساسية في تجاربنا. أما فيما يتعلّق بالادّعاء الثاني، يُلاحظ ألتون أن المُعتقدات الدينية كثيراً ما تتصلّ بعلاقة الله بالمدرك، مثلاً أن الله يؤثبه أو يغفر له وما إلى ذلك، ويُمكن أن يكون الإنسان قد افتقر إلى هذه المعلومات قبل الدخول في الاتّصال الإدراكي بالله. أحياناً، يتمكّن الإنسان فقط من أن يُعيد التأكيد على اعتقاده الذي حمله مُسبقاً من خلال تجربته مع إلهٍ مُحب، ولكن هذا النوع من التحديث موجوداً أيضاً في التجربة الحسية

1. Alston, *Perceiving God*, 191.

٢. المصدر نفسه، ص ٢٠٥، (وضعتُ التأكيد).

وإحدى آثاره هو تقوية تبرير الإنسان للمعتقد موضع السؤال. يقترب آستون كثيراً في المقاطع المقتبسة أعلاه من التعبير عن إحدى الأفكار المحورية وراء ظاهرة الاختراق المعرفي، إلا أنه يفشل في إظهار تداعياتها الإستمولوجية.

التنوع الديني ومُشكلة الاختراق المعرفي

كما ذكرت سابقاً، الفكرة التي تقف وراء نظرية الاختراق المعرفي هي أن المنظومة الاعتقادية للإنسان أو حالاته الذهنية السابقة يمكن أن تؤثر على القوة الإستمولوجية لتجربة الإنسان، وبالتالي تقوِّض التبرير الذي تمنحه للمعتقد الذي تُنتجه. إذا كان ذلك صحيحاً، فإن هذا يُقوِّض التفسيرات حول التبرير الإدراكي (مثل الدوغماتية) التي تتخذُ فينومينولوجيا الإدراك لضمان طاقتها التبريرية. من أجل التوضيح، هناك حقيقة مألوفة تُفيد أن ما نختبره ونُدركه يؤثر على مُعتقداتنا ورغباتنا وما إلى ذلك. ما هو مُثيرٌ للجدل هو: هل التأثير يذهب في الاتجاه المعاكس، أي هل الحالات المعرفية (الاعتقادية أو غير الاعتقادية) تؤثر على محتويات حالاتنا الإدراكية؟ تؤكدُ نظرية الاختراق المعرفي للإدراك أن الحالات المعرفية تؤثر على محتويات الحالات الإدراكية، أي بنحوٍ يكونُ مُمكناً نومولوجياً لفاعلين (أو لفاعلٍ واحدٍ في أوقاتٍ مُختلفة) أن يمرّ بتجارب بصرية ذات محتوياتٍ مُختلفة بسبب مُعتقداتها أو رغباتها أو حالاتها المعرفية الأخرى بينما تكونُ مُدخلاتهما الحسية، وحالة أعضائهما الحسية، وتوجُّه تركيزهما كليهما ثابتة¹.

بالطبع، ليس كلُّ نوعٍ من التأثير على تجاربنا يُعدُّ حالةً من الاختراق المعرفي. حينها أديرُ رأسي باتجاه صوتٍ ما وأكتسبُ مجموعةً جديدةً من التجارب، هذا ليس اختراقاً معرفياً. بالأحرى، تحصلُ الحالات المهمة إستمولوجياً من الاختراق المعرفي للتجربة حينها تكونُ بعضُ العوامل المهمة - مثل ظروف الأعضاء الحسية وتوجُّه تركيز الإنسان - ثابتة. من الممكن في هذه الظروف أن ينتهي المطاف بفاعلين يملكان حالاتٍ معرفية سابقة مُختلفة إلى

1. Macpherson, *Cognitive Penetration*.

لا يُعطي هذا التعريف التعليم الإدراكي الذي هو ظاهرة مُختلفة.

المروور بتجارب ذات محتويات مختلفة^١. لعل أكثر حالات الاختراق المعرفي شيوعاً هي تلك الحالات حيث تؤثر رغبات الإنسان على تجاربه من خلال النفوذ عليها سببياً. حُذ على سبيل المثال السيناريو التالي (سوف أُطلق عليه عنوان «المنقبان») حيث يقوم منقبان - وهما غاس و فيرجل - بالتعدين عن الذهب. غاس خبيرٌ بينما فيرجل ما زال مُبتدئاً. حينما ينظران إلى حصة براقَة تضربُ إلى اللون الأصفر في وعائهما، تبدو لهما معاً كالذهب. انطلاقاً من معرفته بالعلامات الفارقة للذهب تظهرُ الكتلة وكأنتها ذهبٌ في نظر غاس، ولكنَّ رغبة فيرجل بالحصول على الثراء قد أحدثت هذا التخيل^٢. من الواضح أنَّ حالة فيرجل تنمُّ عن التفكير الرغبويِّ لأنَّ تخيلاته وليدة رغباته (بالطبع هو لا يعلمُ أنه مُنخرطٌ في التفكير الرغبويِّ). فيما يلي بعض الحالات الإضافية عن الاختراق المعرفي:

جاك الذي يبدو غاضباً: تظنُّ جيل (بشكلٍ خاطئٍ ومن دون أي سبب) أنَّ جاك غاضبٌ منها. اعتقادها يجعلها تتوقَّع أنَّ يظهر جاك بمظهر الغاضب. وعليه، حينما ترى جاك، فإنَّ اعتقادها يجعله يبدو غاضباً في نظرها. لو كان بالإمكان إقناع جيل بخطأ اعتقادها السابق، فإنَّها سوف تُلاحظ أنَّ موقف جاك لا يُعبِّر عن الغضب^٣.

الغروب: في المساء، أرى شمساً ضاربة إلى الحمرة فوق نهر. يبدو المشهد لي وكأنَّه غروبٌ جميل. لو لم أعلم بأنَّه المساء أو الصباح، لم يكن ليبدو لي كأنَّه الغروب^٤. الأفعى. يجعلني خوفي من الأفاعي أكثر حذراً في الكشف عن الأفاعي التي قد تعترضُ طريقي. من ناحيةٍ أخرى، إذا كان خوفي قوياً، فإنَّ حذري المرتفع قد يجعلني أرى الأفاعي في كلِّ مكانٍ تقريباً^٥.

السؤال الرئيسي الذي تطرحه هذه الأمثلة هو التالي: ما هو نوع التأثير الإستمولوجي الذي يُمكن أن تُمارسه السوابق النفسية للتجربة الإدراكية للفرد (كالمعتقدات والرغبات وما إلى ذلك)

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

2. Markie, *Epistemically Appropriate Perceptual Belief*.

3. Siegel, *Cognitive Penetrability and Perceptual Justification*.

4. McGrath, *Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration*.

5. Lyons, *Circularity, Reliability, and the Cognitive Penetrability*.

على تلك التجربة؟ لا شك أنه في بعض حالات الاختراق المعرفي (أي الحالات «السيئة» منه)، يوجد شيءٌ مُحْتَمَلٌ إستمولوجياً يتعلّق بالمعتقدات التي تتشكّل على أساس التجارب المخترقة معرفياً. على سبيل المثال، في حالة جاك الغاضب، فإنّ اعتقاد جيل الخاطيء وغير المبرّر بأنّ جاك غاضبٌ منها يؤدّي بها إلى أن تستشعر تلك التجربة المحدّدة حينما ترى جاك. لو لم تملك ذلك الاعتقاد، لم يكن جاك ليبدو غاضباً بالنسبة إليها. تجربة جيل هي بمثابة انعكاسٍ لاعتقادها السابق غير المبرّر، أكثر من كونه تمثيلاً صحيحاً عن واقع الأمور. لهذا السبب ننصرف عن اعتبار اعتقادها حول موقف جاك تجاهها - والذي تمّ تشكيله (أو تحدّثه) بعد رؤيته - مبرّراً. بشكلٍ بديهي، حينما يؤثّر اعتقاد جيل السابق على تجربتها، ليس من المنطقيّ أن نتوقّع بأنّ التجربة تُوفّر الدعمَ لذلك الاعتقاد بالذات.

أو خُذ على سبيل المثال حالة عازفٍ مغرور، يدفعه غروره إلى الاعتقاد بأنّ الوجوه (المحايدة) التي يراها في الجمهور تُعبّرُ جميعها عن الرضا بأدائه. بما أنّ تجاربه مع تلك الوجوه قد تأثرت بغروره، ليس منطقيّاً أن يعتبر بأنّ تجاربه هي تبريرٌ لنظرته تجاه نفسه. الحالة الواردة في هذه الأمثلة تُشبه دائرة الثرثرة حيث يقومُ الفاعل (١) بإخبار الفاعل (٢) بخبرٍ يُصدّقه «الفاعل (٢)»، ولكن سرعان ما ينسى من أين جاء مصدره. افترض بعدها أنّ «الفاعل (٢)» نقل إلى «الفاعل (١)» ذلك الخبر. في هذه الظروف، يكون من الغريب أن يأخذ «الفاعل (١)» شهادة «الفاعل (٢)» كدليلٍ إضافيٍّ للخبر يُضمّ إلى أي دليلٍ بدأ به^١. تُشيرُ الحالات التي وصفناها آنفاً إلى أنّ علم الأسباب يضع قيوداً على الوقت الذي يُمكن أن تُنتج فيه التجربة التبريرَ للاعتقاد الذي تُنشئه. وعليه، يُمكن أن يُعيق الاختراق المعرفي إنتاج التبرير عبر التجربة. لهذا السبب بالذات، يتعارض هذا الرأي مع النظريات الدوغماتية حول التبرير الإدراكي التي تدّعي بأنّ التجارب الإدراكية تُوفّرُ التبرير الظاهري للمعتقدات التي تُنشئها. ليست كل هذه الحالات ضارّةً إستمولوجياً. في بعض الحالات (الجيدة) (كما في حالة غاس في المثال السابق عن المنقّبين)، تُصبح التجارب الناتجة أكثر ثراءً من خلال تلقّي المزيد

1. Siegel, *Cognitive Penetrability and Perceptual Justification*.

من المعلومات. فلنتناول مثلاً آخر: ينظرُ شخصان إلى شجرة صنوبر، أحدهما لديه خبرة بأشجار الصنوبر والآخر مُبتدئ. من المنطقي أن نزن بأن اعتقاد الخبير بهوية شجرة الصنوبر هو أشدّ تبريراً من اعتقاد المبتدئ، لأنّ المعرفة الأساسية للخبير تصبُّ مزيداً من المعلومات في تجربته.

لن يكون من عدم المنطقيّ إلقاء اللوم على أسباب التجربة في الحالات السيئة على أنّها مسؤولة عن تخفيض قوتها التبريرية. نفتفي أثر سيغل¹ ونُطلق على النظرية التي تُفيدُ بأنّ أسباب التجارب المخترقة معرفياً يُمكن أن تُزيل بعضاً من قوتها التبريرية بـ«مبدأ الانخفاض». هذا الادعاء مُقنعٌ على وجه الخصوص في الحالات حيث يكون الوضع الاختراقي هو رغبةً ما، لأنّ الجميع يعترفُ بأنّ المعتقدات التي تنتجُ عن التفكير الرغبوي هي أمثلة واضحة عن المعتقدات غير المبرّرة. الفكرة هي، كما أنّه - مثلاً - يُمكن للتفكير الرغبوي والتفكير النابع عن الخوف والتحيز أن يُنشئوا معتقداتٍ غير مُبرّرة، كذلك يُمكن للرؤية الرغبوية والرؤية النابعة عن خوف والرؤية المتحيّزة أن تُنشئ تجارب منخفضة إبستمولوجياً تفتقدُ لبعض القوة الإبستمولوجية التي كانت لتحتضى بها لو لم تكن متأثرة

1. Siegel, *The Epistemic Impact*.

لقد رأينا كيف تُهدّد نظرية الاختراق المعرفي الرأي الدوغماتي. يبدو أنّ هذا يُشيرُ إلى أنّه ربما الطابع الداخلي للتبرير (المدعوم من الدوغماتية) - الذي يتطلّب من المبررات أن تكون متاحة بعمقٍ للفاعل - هو الذي يجعلُ الدوغماتية ضعيفة أمام المعضلة التي تُشكّلها الحالات السيئة من الاختراق المعرفي. مثلاً، في المثال عن جاك الذي يبدو غاضباً، تفتقدُ جيل للتوصّل الواعي إلى الدور السببي لمعتقداتها (السابق). ولكن من المهم أن نذكر أنّه لا تتأثر سلباً جميع نماذج الداخليّة. على سبيل المثال، هناك نموذجٌ ميتافيزيقي عن الداخليّة (المذهب العقلائي Mentalism) حيث الحالات الداخلية وحدها للفاعل في وقتٍ مُعيّن هي التي تُحدّد فيما إذا كانت مُعتقداته مُبرّرة (راجع مثلاً: "Internalism Defended" Conee and Feldman). بما أنّ المذهب العقلائي يبقى حيادياً تجاه مسألة ضرورة أن تكون هذه الحالات الذهنية متاحة للفاعل، فإنّ أسباب التجربة يُمكن أن تكون صانعة إبستمولوجية للفارق. وفقاً لذلك، إذا صادف أنّ شخصين يشتركان في نوع التجربة نفسها، ولكن مع أسباب مختلفة، لا يُمكن أن يكونا مُتطابقين إبستمولوجياً لأنّهما يمتلكان مجموع حالاتٍ ذهنية مختلفة.

بالرغبة والخوف والتحيُّز^١.

قبل أن أنتقل إلى كيفية اتصال نظرية الاختراق المعرفي بمشكلة التنوع الديني والمكانة الإبستمولوجية للمعتقدات الدينية، من المناسب التطرُّق إلى بعض النقاط المهمة. أوّل شيءٍ نلاحظه هو أنّ الفاعل في الحالات الاعتيادية من الاختراق المعرفي هو غير مُدرِكٍ لأسباب تجاربه أو المكانة الإبستمولوجية لحالاته الاختراقية وأدوارها السببية. تنخفُص تجاربه إذا كانت متأثرة بحالاته المعرفية مثل المعتقدات والمخاوف والرغبات وما إلى ذلك، بالطريقة التي تمّ وصفها، حتى ولو لم يكن مُدرِكاً لذلك التأثير. لولا ذلك، لما كانت الحالات السيئة من الاختراق المعرفي مُختلفة أبداً عن الحالات العادية من تشكُّل المعتقدات التي تتضمن القاهرين. مثلاً، فيما يتعلّق بجاك الذي يبدو غاضباً، لا تعلمُ جيل إذا كانت في حالة جيدة أو سيئة، بل لا تحتاجُ حتّى للقدرة على تحديد حالتها. وإلا، لما كان هناك لغزٌ ينبغي حله. تتقدّم الجدلية المنبثقة من الاختراق المعرفي على مسار الافتراض القائل بأنّ الفاعلين غير مُدركين

١. لأهداف هذا البحث، سوف أفترضُ مبدأ الانخفاض. بالطبع، وكما غيرها من النظريات الفلسفية الهامة، فإنّ مبدأ الانخفاض مثيرٌ للجدل ولكن هناك عدداً من الاحتجاجات الداعمة له. تُركِّز إحدى هذه الاحتجاجات (Vance, "Emotion and the New Epistemic Challenge") على العواطف لأتّما تشابه كثيراً مع التجارب (من ناحية امتلاك الطابع الفينومينولوجي). من ناحيةٍ أخرى، من المنطقيّ فعلاً تصوّر أنّ الاعتقادات وغيرها من المواقف يُمكن أن تخترق التجارب العاطفية معرفياً. إضافة إلى ذلك، يُعتقد بشكلٍ واسعٍ أنّه من الممكن أن تكون العواطف منطقية، أو مُبرّرة، أو غير مُبرّرة. وفقاً لذلك، حينما يخترق معتقدٌ غير منطقي تجربةً عاطفية، يبدو من المنطقي فعلاً تصوّر أنّ هذه العاطفة ليست منطقية بما فيه الكفاية لكي تُبرّر الاعتقاد الذي أنتجته لأنّه - بمقتضى أسبابه - العاطفة نفسها هي غير منطقية. وعليه، فإنّ المقارنة مع العواطف تُوفّر دعماً قوياً لمبدأ الانخفاض. هناك مقارنة أخرى (Lyons, "Circularity, Reliability, and the Cognitive Penetrability of Perception") تُناشدُ موثوقية العمليات التي تتضمن تجارب مختَرقة معرفياً بهدف الاحتجاج لصالح المبدأ. ختاماً، احتجّ سيغل (The Rationality of Perception) بشكلٍ مُطولٍ على أنّ التجارب الإدراكية نفسها يُمكنها أن تُظهر مكانةً إبستمولوجية، أي أن تكون منطقية أو غير منطقية بالطريقة نفسها كما المعتقدات. تجدرُ الإشارة أيضاً إلى أنّ قدرة مبدأ الانخفاض على توضيح بعض الخلافات الفلسفية - مثل الجدل حول الليبرالية/ المذهب المحافظ (وإذا كانت أطروحة هذا البحث صحيحة) مشكلة التنوع الديني - تزيد من معقوليته.

لتأثير حالاتهم المعرفية على تجاربهم. مع ذلك، يُمكن للأسباب وراء تجاربهم أن تؤثر على قوة تبريرهم فتفشل التجارب في التقوية المنطقية للمعتقدات السابقة للفاعلين ومخاوفهم وما إلى ذلك.

إضافة إلى ما سبق، وكما أشرنا من قبل، فإن القوة الدافعة وراء الفكرة التي تقول بأنه يُمكن للمكانة الإستيمولوجية للتجارب أن تتأثر بشكل عكسي بكيفية تشكّل هذه التجارب تتضمن نوعاً من الدائرية التي تُصيب انتقال الفاعل من حالاته السابقة (المعتقدات، المخاوف، وما إلى ذلك) إلى تجاربه، ومن ثمّ رجوعاً إلى تلك الحالات مُجدداً. إذا كان بالإمكان أن تؤثر المعتقدات السابقة للإنسان على تجاربه، فإنه من الغريب أن نعتبر أنّ تلك التجارب تُوفّر الدعم للمعتقدات موضع السؤال. وعليه، لا يهمّ إذا كانت الحالات السابقة للفرد مبنية على أسس جيدة أم لا، فما دامت تكشف تجاربنا المخترقة معرفياً عن هذا النمط الدائري المذكور آنفاً، فإنها سوف تتعرض للانخفاض. لكي نُعطي مثلاً عن هذا النوع من التجربة المخترقة معرفياً، افترض على أساس تجاربك الحياتية أنّك قد شكّلت الاعتقاد المؤكّد بشكلٍ جيد أنّ الموز لونه أصفر. افترض أنّك صادفت بعدها موزة رمادية، تبدو لك وكأنّها صفراء. هنا، يبدو من غير المنطقي أن تعتبر أنّ تجربتك المكتسبة حديثاً تُوفّر دعماً إضافياً لاعتقادك بالتعميم الذي يُفيد أنّ الموز لونه أصفر. التجربة الناتجة هي حتماً ليست على مستوى إستيمولوجي مُتساوٍ مع تجاربك السابقة التي أظهرت بشكلٍ صحيح لون الموز الذي رأيته. السبب واضح. لقد تمّ تخفيض تجربتك إستيمولوجياً لأنّه من خلال التأثير على تجربتك مع الموز فإنّ اعتقادك السابق (المبني على أسس جيدة) يمنعك من رؤية لونها الحقيقي^١.

لنر الآن كيف يُمكن أن تُوضّح الملاحظات السابقة مسألة الأهمية الإستيمولوجية للتنوع الديني. بهدف الدقّة وسهولة الإدارة، سوف أحصر نطاق التنوع الديني في الممارسات التوحيدية الباطنية. يتمثل ادّعائي الأساسي في أنّه يُمكن لنا أن نعتبر أنّ التعارض الاعتقادي

١. للاطلاع على مزيد من الاحتجاجات راجع:

المنشق من الممارسات الباطنية اليهودية والمسيحية والإسلامية يكمنُ أصله في ظاهرة الاختراق المعرفي؛ وكون هذا التعارض إشارة إلى عدم موثوقية الممارسة التوحيدية الباطنية أم لا يعتمدُ على مدى الانتشار الواسع الذي ننسبه إلى التعارض الاعتقادي. بالطبع، ومع أخذ الملاحظات السابقة بعين الاعتبار، فإنّ الحالات السيئة فقط من الاختراق المعرفي للتنوع الديني تُشكّل تهديداً للاعتقاد الديني^١. لكي نُوضّح ذلك، فلنبدأ بتناول هيئة الحالات الجيدة والسيئة من الاختراق المعرفي في الممارسات التوحيدية والباطنية.

الإله الغاضب/ الغفور: كما يُلاحظ آستون، يجدُ الإنسان تأكيداتٍ مُتناقضة في الأديان المختلفة حول صفات الله كالعدل أو الحب. افترض وجودَ الفاعل المسلم (١) (الذي ينتمي إلى طائفة صارمة للغاية في الإسلام) ويعتقدُ أنّ الله حازمٌ وعديم التسامح للغاية. افترض أنّ هذا الفاعل قد ارتكبَ ذنباً في ظروفٍ لا يتحكّم كثيراً بها. بعد ذلك، صادف أن أصابه إدراكٌ خبراتي بالله حيث بدا أنّ الله غاضبٌ جداً منه.

افتراض الآن أنّ الفاعل (٢) هو مُسلمٌ مُتحرّرٌ للغاية يعتبرُ أنّ الله مُتسامح جداً. ارتكبَ هذا الفاعل ذنباً كان يُمكن أن يتفاداه لو أنّه كان أشدّ مثابرةً. بعد ذلك، صادف أن أصابه وعيٌ بالله حيث بدا الله مُحباً للغاية وراضياً عن عمله. في كلتا الحالتين، فإنّ المعتقدات السابقة للفاعل (١) و(٢) تخترقُ تجربتهما الباطنية وتجعلُ اعتقاداتهما حول المواقف الإلهية منها غير مُبررة. لو كان الفاعلان مُقتنعين في كلتا الحالتين ببطان اعتقاداتهما السابقة، لم يكونا ليُدركا الله بتلك الطريقة.

الله مُتجسداً. كما في التجربة الحسية حيث يُمكن لخبرة الإنسان وخلفيته المعرفية أن تُثري تجربته - وبالتالي تُعزّز قوتها التبريرية - يُمكن أيضاً لخبرة الإنسان في ميدان الدين أن تُحقّق

١. أحذو في هذا البحث حذو فلاسفة من أمثال آستون، وبالفعل كامل تراث الإيستمولوجيا المصححة، الذين يؤكّدون على التشابهات (المهمة) بين الإدراك والتجربة الدينية. إذا تمّ الاعتراف بأنّ كلاً من الإدراك والتجربة الدينية يُمكنهما إضفاء التبرير على المعتقدات التي يُشأنها، لا يوجد سبب بديهي لإنكار لماذا أنّ القدرة المانحة للتبرير التابعة للتجربة الدينية لا يُمكن تقويضها من قبل أسبابها بالطريقة التي تحصل مع قدرة الإدراك.

نتيجةً مُماثلة. افترض أن فاعلين ينتميان إلى دينين مُختلفين - فلنقل المسيحية والإسلام - قد عاشا تجربة مع الله بعد اتباعهما لتقنيات تأملية مُماثلة كالصيام والصلاة والامتناع عن الشهوات الدنيوية وما إلى ذلك. بعد مرور فترة كافية من الزمن، توصل الفاعلان إلى تصوّراتٍ حول الله. ينقلُ الفاعل (١) أنه «شاهد كيف أن الله يكمنُ في ثلاثة أشخاص، أو كيف أن الطبيعتين الإلهية والبشرية للمسيح قد توحدتا»^١. هذا (القول) ينقله آستون بالفعل عن القديسة تيريزا تعبيراً عن شهودها في إحدى تجاربها الباطنية. أمّا المسلم، فإنه يذكرُ كيف أنه شاهد أحدية الله، وهلمَّ جراً.

يُمكن اعتبار السيناريو الأول حالةً سيئة من الاختراق المعرفي حيث خفّضت حالاتٌ ذهنية سابقة تلك التجارب الباطنية المتصلة ممّا أنتج اعتقاداتٍ غير مُبرّرة. أما المثال الثاني عن التجسّد الإلهي، فإنّ كونه جيداً أو سيئاً يرجعُ فيما لو كانت المنظومة الاعتقادية الأساسية التابعة للفاعل المسيحي أو المسلم هي التي تُمثّل الخصائص الإلهية بشكلٍ صحيح. أيّاً ما كان الصحيح منهما، فإنّ الفاعل المنتمي إلى ذلك الدين سوف يكونُ في نفس موقع ذلك الخبير حينما كان ينظرُ إلى شجرة الصنوبر^٢. معرفته الأساسية بالله تُثري تجربته بالله وبالتالي تُعزّز قوّتها التبريرية. أمّا في الأوقات حين تُحدث الحالات الذهنية السابقة للفرد تحوّلاً في التركيز والاهتمام، وبالتالي تُجّهز الإدراك الحسيّ للإنسان أثناء التحرك في بيئته، يُمكن أن يرجع الإنسان إلى التقنيات الروحية ضمن الأديان المختلفة (كتلاوة الصلوات وما إلى ذلك من التقنيات المنسوجة مع مُعتقداتها الرئيسية). الهدفُ من هذه الصلوات والدعوات هو تجهيز

١. ورد الاقتباس في:

Alston, *Perceiving God*, 207.

٢. حينما ينظرُ شخصٌ خبيرٌ بالشجر وشخص غير مُتخصّص إلى شجرة الصنوبر نفسها، فإنّ الخبير يُحرز تبريراً أكبر للاعتقاد بأنّ الشجرة هي شجرة صنوبر، وذلك لأنّ تجربة الخبير (المختلفة بشكلٍ هائل) تملكُ المحتوى التالي: x هي شجرة صنوبر. طريقاهما إلى تجاربها مُختلفين. راجع:

Siegel, *The Rationality of Perception*, 132.

المؤمن لمهمته الروحية من خلال تجهيز إدراكه الباطني للكشف بشكلٍ أكثر فاعلية عن العلامات التي يرسلها الله إليه.

إذا نظرت الآن إلى الأشكال المتنوعة من الممارسة التوحيدية الباطنية - الممارسات اليهودية والمسيحية والإسلامية - من منظور نظرية الاختراق المعرفي، سوف نحصل على نتائج مختلفة راديكالياً حول التأثير الإبستمولوجي للتنوع الديني مما إذا أخذ الأخير فقط كمثال عن مشكلة الاختلاف، أي الاختلاف الديني. لكي نتبين هذا الأمر، افترض وجودَ فاعلين يؤديان ممارسات باطنية مختلفة وينسبان صفتين مُتناقضتين إلى الله استجابةً إلى تجاربها الباطنية الخاصة التي تحترقها معتقداتٌ أساسية مختلفة. فلنفترض أيضاً أن إحدى مجموعتي هذه المعتقدات الأساسية هي باطلة وغير مبررة مما يؤدي إلى تخفيض التجربة المتصلة بينما المجموعة الأخرى تُثري فعلاً محتوى التجربة الباطنية للفاعل. تمّ إطلاعُ الفاعل (١) والفاعل (٢) فيما بعد على الاختلافات بينهما. السؤال هو: كيف ينبغي أن نُقيّم المكانة الإبستمولوجية لمعتقداتها؟

في البداية، ومع شرح الاختلاف حول التنوع الديني، الوضع هو كالتالي: الفاعل (١) والفاعل (٢) مُبرران في تطبيق ممارساتها أو التمسك بمعتقداتها المتعارضة، قبل أن يتمّ إطلاعها على اختلافاتها، طالما أنّ تلك المعتقدات هي ردودٌ مُناسبة على تجاربها الدينية الخاصة. السؤال هو: هل إنّ الفاعل (١) والفاعل (٢) ما زالا معذورين في التمسك بمعتقداتها بعد أن يُدركا واقع التنوع الديني؟ وفقاً لتفسير آستون، فإنّهما معذوران (ولكن بدرجّة أقلّ ممّا إذا لم يكن ذلك التنوع موجوداً) في التمسك بمعتقداتها. ولكن وفقاً لتفسييري، فإنّ واحداً على الأقل من الفاعلين هو غير معذورٍ في اعتقاده (حتّى قبل الكشف) لأنّه - وفق الفرضية - تجربته مُحترقة من قبل مجموعةٍ من المعتقدات الباطلة وغير المبررة ممّا ينقص من موثوقية القدرات التي أنتجت اعتقاده. حالته هي حالةٌ من الاختراق المعرفي حيث تفشل تجربته الباطنية (المنخفضة نتيجةً لتعرضها للاختراق من قبل حالاته الذهنية السابقة) في تبرير مُعتقده. بالطبع، فإنّ الدوغماتيين أو المحافظين الظواهريين يعتبرون أنّ

الفاعل (١) والفاعل (٢) معذوران في معتقداتها بناءً على الظواهر التي يلاحظونها. ولكن إذا كان «مبدأ الانخفاض» صحيحاً، فإنّ واحداً على الأقل من الظواهر قد تعرّض للانخفاض لأنّه يُشكّل حالة سيئة من الاختراق المعرفي.

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

ربما قد يُظن بأنّ التجربة الباطنية تحتلّف عن التجربة الحسية من هذه الناحية. التعارض الاعتقادي مُنتشرٌ للغاية في الممارسات الاعتقادية الباطنية. أميلُ إلى الموافقة على هذا الادّعاء ولكنني سبق وحصرتُ نطاق التنوع بالأديان التوحيدية، وليس من الواضح مُطلقاً أنّ التنوع يتفوّق على الاختلاف ضمن هذا النطاق. اعترف آستون نفسه بوجود مقدارٍ كبير من التداخل الاعتقادي بين الأديان الإلهية هنا. إنني أميلُ إلى الاعتقاد بأنّ التنوع ضمن الممارسات التوحيدية الباطنية - على الأقل فيما يتعلّق بالمعتقدات الجوهرية - هو مُبالغ فيه بعض الشيء، ولكنني سوف أحتتم نقاشي بدعوى مشروطة. إذا لم يكن التنوع الديني ضمن الممارسات التوحيدية الباطنية واسع الانتشار كما يتم إظهاره، فإنّه مع شرح الاختراق المعرفي لهذا التنوع يُمكن اعتبار الممارسات التوحيدية الباطنية موثوقة كما أنّ الإدراك الحسي يُعتبر

ممارسة موثوقة رغم ظاهرة الاختراق المعرفي^١. بالطبع، تبقى المشكلة المتمثلة فيما ينبغي أن يفعله ممارسو الأديان في وجه الاختلاف ولكن تلك مشكلة عامة تتضمن جميع أنواع ممارسات تشكيل المعتقد، سواء كانت حسية أم غير حسية، دينية أم غير دينية^٢.

١. قد يُعترض بأن التنوع - حتى ضمن الدين الواحد - هو شائع. قد يملك الناس معتقدات مختلفة حول قوة الله وطبيعته الأخلاقية وما إلى ذلك، ولهذا السبب نواجه حالات سيئة أكثر من الحالات الجيدة. يمكن أن نذكر عدّة أمور كرد على هذا. بادئ الأمر، كونت استنتاجي على نحو الشرط. إذا تبين فعلاً وجود المزيد من الحالات السيئة، ينبغي إذاً أن نقر بأن القدرة الدينية على تشكيل المعتقد هي غير موثوقة. ثانياً، رغم التنوع، يوجد أيضاً مقدار كبير من الاتساق. وفقاً لبعض دراسات العلم المعرفي الأخيرة حول الاعتقاد الديني، يبدو أننا نميل بشكل طبيعي إلى الاعتقاد بعليم عظيم هو المصدر الثقة للأخلاق ويُمارس التدبير الأخلاقي (يُعاقب الأشرار ويثيب الأحيار) (راجع: Norenzayan, *Big Gods*). ختاماً، تبدو الاختلافات المذكورة في الاعتراض بشكل أكبر كالاختلافات الفلسفية التي تنشأ غالباً كنتيجة للاستدلال وإقامة الحجّة. فضلاً على ذلك، أولئك الذين يودون التأكيد على أهمية هذه الاختلافات الفلسفية الدقيقة في المعتقدات ضمن التجربة الباطنية يجب أن يكونوا مستعدين أيضاً لتقبل أهمية الاختلافات الماثلة في المعتقدات ضمن التجربة الحسية، إذ توجد أيضاً آراء فلسفية ضمن التجربة الحسية تعتبر أنّ الأشياء هي مجموعات من المعلومات الحسية، أو تعتبر السببية مجرد دمج مستمر للأحداث، أو تُنكر حقيقة الخصائص الثانوية كاللون، أو تُنكر حقيقة البعد الذهني وما إلى ذلك. من غير الواضح كيف يمكن أن تخترق هذه المعتقدات التجارب الحسية للفرد، ولكن إن فعلت ذلك ينبغي أيضاً اعتبار التجربة الحسية غير موثوقة.

٢. أودّ أن أشكر عدّة مُقيمين غير مُسمّين ورئيس تحرير هذه المجلة لانتقاداتهم وملاحظاتهم المفيدة. أشكر أيضاً محمد لغنهاوزن على تعليقاته ونقاشه القيمين. أدين على وجه الخصوص إلى كيلي كلارك لتشجيعها واقتراحاتها القيّمة لتحسين هذا البحث.

٣. مركز الأبحاث في العلوم الأساسية (IPM): Institute for Research in Fundamental Sciences

المصادر

1. Alston, William. 1991. *Perceiving God* (Cornell University Press).
2. Bogardus, Tomas. 2013. "The Problem of Contingency for Religious Belief." *Faith and Philosophy* 30: 371-392. <https://doi.org/10.5840/faithphil201330435>
3. Christensen, David. 2007. "Epistemology of Disagreement: The Good News." *Philosophical Review* 116: 187-217. <https://doi.org/10.1215/00318108-2006-035>
4. Conee, Earl, and Richard Feldman. 2004. "Internalism Defended." In *Evidentialism: Essays in Epistemology* (Oxford University Press), 53-82. <https://doi.org/10.1093/0199253722.003.0004>
5. Elga, Adam. 2007. "Reflection and Disagreement." *Nous* 41, no. 3: 478-502. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00656.x>
6. Feldman, Richard. 2006. "Epistemological Puzzles about Disagreement." In *Epistemology Futures*, edited by Stephen Hetherington (Oxford University Press), 216-236.
7. Hick, John. 1989. *An Interpretation of Religion* (Yale University Press). <https://doi.org/10.1057/9780230371286>
8. Huemer, Michael. 2007. "Compassionate Phenomenal Conservatism." *Philosophy and Phenomenological Research* 74: 30-55. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00002.x>
9. Lyons, Jack. 2011. "Circularity, Reliability, and the Cognitive Penetrability of Perception." *Philosophical Issues* 21: 289-311. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2011.00205.x>
10. Macpherson, Fiona. 2012. "Cognitive Penetration of Colour Experience: Rethinking the Issue in Light of an Indirect Mechanism." *Philosophy and Phenomenological Research* 84: 24-62. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00481.x>
11. Markie, Peter. 2006. "Epistemically Appropriate Perceptual Belief." *Nous* 40: 118-142. <https://doi.org/10.1111/j.0029-4624.2006.00603.x>
12. Marsh, Jason, and Jon Marsh. 2016. "The Explanatory Challenge of Religious Diversity." In *Advances in Religion, Cognitive Science and Experimental Philosophy*, edited by Helen De Cruz and Ryan Nichols (Bloomsbury Academic).
13. McGrath, Matthew. 2012. "Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration: the 'Bad Basis' counterexamples." In *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, edited by Chris Tucker (Oxford University

- Press).
14. Norenzayan, Ara. 2013. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (Princeton University Press).
 15. Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press).
<https://doi.org/10.1093/0195131932.001.0001>
 16. Pryor, Jim. 2000. "The Skeptic and the Dogmatist." *Nous* 34: 517-549. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00277>
 17. Schellenberg, John. 1997. "Pluralism and Probability." *Religious Studies* 33: 143-159. <https://doi.org/10.1017/S003441259700382X>
 18. Siegel, Susanna. 2011. "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification." *Nous* 46: 201-222. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2010.00786.x>
 19. Siegel, Susanna. 2013. "The Epistemic Impact of Etiology of Experience." *Philosophical Studies* 162: 697-722. <https://doi.org/10.1007/s11098-012-0059-5>
 20. Siegel, Susanna. 2017. *The Rationality of Perception* (Oxford University Press).
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198797081.001.0001>
 21. Vance, Jona. 2014. "Emotion and the New Epistemic Challenge from Cognitive Penetrability." *Philosophical Studies* 169: 257-283.
 22. Van Inwagen, Peter. 1996. "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything Upon Insufficient Evidence." *In Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, edited by Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder (Rowman and Littlefield Publishers), 137-153. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0181-z>

نظرة عقلانية-قرآنية إلى التعددية الدينية (الحقانية، النجاة، التعايش السلمي مع الأديان)^١

د.حسن معلمي^٢

مسألة التعددية الدينية وحقانية الأديان، هي من الأبحاث الهامة في مجال معرفة الدين وفلسفة الدين، وأجريت حولها أبحاث كثيرة. ما نهدف إليه في هذه المقالة، هو نظرة عقلانية وقرآنية لتكميل البحث، ونظرة واحدة إلى هذه المقولة من وجهة نظر العقل والنقل. نتيجة هذا المقال هي أولاً: لا استحالة من وجهة نظر العقل، في أن يكون دين واحد هو الحق، وفي ألا تُقبل الأديان الأخرى، لكن أن تكون النجاة والفوز منحصرين في الدين الحق. وكذلك ينبغي أن يُعلم أن التعايش السلمي لا يتعارض مع حقانية دين بعينه، وثانياً: يُثبت هذا الأمر الممكن من خلال نظرة قرآنية.

المقدمة

[كلمتا] الدين والحق، هما مفردتان لطالما كانت تربط بينهما، ولا تزال، علاقة وثيقة، أي أن كل إنسان يرى معارفه الدينية حقاً، وكذلك فإن أحد هواجس كل إنسان ينشد الحقيقة، هو التوصل إلى مسلك ومنهج وطريق الحياة الصحيح، الذي يقال له «دين». تُطرح تبعاً لهذه

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية، بعنوان «نگاهی عقلانی - قرآنی به پلورالیسم دینی (حقانیت، نجات، رفتار مسالمت آمیز با ادیان)»، في مجلة «آيين حكمت /منهب الحكمة» [العلمية - البحثية، الفصلية، العدد ٣٦، السنة العاشرة، صيف ١٤٤٠م، (٢٠١٩م)، الصفحات ٢١٣ إلى ٢٣٤.

ترجمة: رلى السعيدى.

٢. أستاذ محاضر، وعضو الكادر العلمي لقسم الفلسفة والكلام في جامعة باقر العلوم عاليه.

المسألة قضايا، الإجابة عنها لازمة وضرورية:

- (أ) ما هو الدين، وما هي خصائصه؟
 (ب) ما هو الحق، وما معنى الحقانية؟
 (ج) ما هي العلاقة القائمة بين الدين والحق؟
 (د) هل يمكن أن تكون جميع الأديان حقًا مطلقًا، أو حقًا نسبيًا؟
 (هـ) ما العلاقة بين الحقانية والنجاة؟
 (و) ما هي نظرة القرآن الكريم إلى هذا البحث؟

تعريف الدين وخصائصه

قُدِّمَت تعاريف متنوعة للدين. عُدَّت أيضًا في بعض هذه التعاريف، حتى الشيوعية التي تتضمن نفي الله والمعاد، دينًا، أي أن [هذا] التعريف هو من العمومية والوسعة بمكان، بحيث يشملها أيضًا، كما التعريف بأنه «منهج وأسلوب الحياة»، أو «الإيديولوجية المبتنية على الرؤية الكونية». تشمل بعض التعاريف الأديان الإلهية فقط، وعُدَّ الإسلام فقط في بعض التعاريف دينًا. لكن من الواضح أن كون الدين حقًا أو باطلاً، لا يتضح من خلال تعريفه، بل إن أي تعريف نأخذه بعين الاعتبار، سيكون مصداقه الصحيح هو [الدين] الحق. على سبيل المثال، إذا كان الدين هو عبارة عن «منهج وأسلوب الحياة»، فسيكون الدين الحق هو «المنهج والأسلوب الصحيح للحياة»، بحيث يجب أن يكون لكلمة «صحيح» في هذه العبارة، معنى خاص بها، كأن يكون: «المنهج والأسلوب الصحيح هو الذي يسد جميع الاحتياجات المادية والمعنوية والروحية والجسدية»، أو «الدين الحق، هو الذي يكون لديه رؤية كونية تتطابق مع الواقع، وإيديولوجية تبتني عليها». بعض تعاريف الدين هي كالتالي:

- الدين هو حالة روحية، أو حالة خالصة وقلبية، نسميها بـ«الخشية» (تي يل
 ١٨٣٠-١٩٠٢؛ بيترسون وآخرون، ١٣٧٩، ص ١٨).

- الدين هو الاعتقاد بإله سرمدى الحياة، أي الاعتقاد بإرادة وعقل إلهي يهيمن على العالم، وله علاقات أخلاقية مع النوع الإنساني (السابق).

- مجموعة من الاعتقادات، الأعمال والمشاعر (الفردية والجمعيّة) التي انتظمت حول حقيقة غائية (السابق: ٢٠).

- الدين هو تصديق هذا الأمر، وهو أن جميع الأشياء هي تجليات قادرٍ هو أسمى من معرفتنا (هربرت سبنسر) (لغنهاوزن وآخرون، ١٣٧٦، ص ١٩).

- الدين هو سعي لإظهار حقيقة الخير الكاملة، من خلال جميع الجوانب الوجودية للإنسان (إي. إتش. برادلي) (السابق).

- وتعريف متنوعة أخرى، عرضت ضمن أفكار العلماء الغربيين (أنظر: لغنهاوزن وآخرون، ١٣٧٦، ص ١٩-٢٠، ناس، ١٣٧٠، ص ١٣).

- نحو سلوك في الحياة الدنيا، يتضمن صلاح الدنيا، بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة والحقيقية عند الله سبحانه (الطباطبائي، ١٣٩٢، ق، ج، ٢، ص ١٢٠).

- الدين هو الاعتقاد بخالق للعالم والإنسان، وبتعاليم عملية تتناسب مع هذه العقائد (مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج ١، ص ٢٨).

- الدين هو الشرائع الصادرة عن الرسل الإلهيين (ابن ميثم البحراني، ١٣٧٨، ج ١، ص ١٠٨).

- الدين هو الاعتقاد بوجود إله واحد، وبوجود برنامج للسير نحو الغاية. (الجعفري، فلسفة الدين، ص ٩٥).

تركز هذه التعاريف في بعض الموارد على الحقيقة الغائية، وأحياناً على الله الخالق، وحيناً على الإله الواحد مع جميع صفات كماله، ويكون التركيز أكثر في بعضها على قيمة الإنسان وتسليمه أو حالته. لكن الأمر الذي نركز عليه في هذه المقالة، هو الاعتقادات والأخلاقيات والانبغاءات وعدم الانبغاءات السلوكية، وهي أمور ترتبط فيما بينها بعلاقة وثيقة، ومصداقها البارز هو الإسلام، وإن حقانية هذه الاعتقادات والأخلاقيات والانبغاءات وعدم الانبغاءات تعتمد عليه. خصائص الدين، نظراً إلى الأديان التوحيدية وغير التوحيدية، هي التالية:

١. تسليم الإنسان له.

٢. شموليته، في أكثر الأديان، لكل حياة الإنسان، وحتى لاستمراريتها بعد الموت.

٣. الاعتقاد بحقيقة غائية (وأن الله الخالق، السرمد و... هو مصداقها البارز).
٤. وجود الاعتقادات (في باب الوجود والأخلاق) والسلوك المناسب لها.
٥. كون الحركة في الدين والتدين أمرًا منهجيًا.

تعريف الحق في اللغة

ذكرت كتب اللغة للحق معانٍ مختلفة: كالثبوت، الموجود الثابت ووجوب مطابقة الواقع (أنظر: الفراهيدي، ١٤٠٥ ق: ١٩٠؛ الشرتوتي اللبناني، ١٨٨٩ م، ج١، ص٢١٤؛ أنيس، ١٣٧٢، ج١، ص١٨٧؛ الزبيدي، بلا تاريخ، ج٦، ص٣١٥؛ الراغب الأصفهاني، ١٤١٦ ق: ١٢٤-١٢٦). (الصحاح، ج٤، ص١٤٩، لسان العرب، ج٣، ص٢٥٥) بين جميع المعاني، فإن معنى الثبوت مع نحو من الضرورة ومطابقة الواقع، هو الأكثر شيوعًا، أي بمراجعة موارد الاستعمال، فإن الاستعمال الأكثر هو في هذا المورد، ويلاحظ الثبوت مع نحو من الضرورة في الأمور الواقعة والمُطابَقة في القضية.

في المصطلح

ذكرت أيضًا في مؤلفات بعض العلماء، معانٍ مختلفة للحق، من قبيل: القول المطابق للواقع، الموجود الحاصل بالفعل، الموجود الذي لا سبيل للباطل إليه والموجود الدائم، كل واقع يطابق القانون، والباطل هو انحراف عن القانون، المرتبة الضعيفة للملك، السلطنة، القدرة المعتمدة على القانون، ما ينبغي متابعته، وما هو مقيد بحال الإنسان (الفارابي، ١٤٠٥ ق: ٥٦-٥٧؛ الجعفري، ١٣٧٨، ص٣-٤؛ بهشتي، ١٣٧٨، ص١٩-٢٠؛ جوادی آملی، ١٣٨٥، ص٢٤-٢٧؛ مصباح الزيدي، ١٣٨٦، ص٣٣-٣٤). تختلف هذه التعاريف باختلاف الموارد؛ كأن يكون البحث حقوقيًا أو أنطولوجيًا أو أخلاقيًا أو يتعلق بنظرية المعرفة. أكثر ما هو مطروح في نظرية المعرفة هو مطابقة الواقع، وفي الأنطولوجيا، فإن مسألة الثبوت أو عدم الثبوت الدائم أو الثبوت الضروري هي المطروحة، وتطرح في الفقه والحقوق مسألة المالكية، السلطنة، القدرة المعتمدة على القانون وما شابه.

تُعرض لكلمة الحق في باب الدين تعاريف من قبيل: مطابقة الواقع، كونه مفيدًا

للإنسان، ما يسد حاجات الإنسان الحقيقية، ما يجدر أتباعه، مطابقة الفطرة الإنسانية، ما يتضمن سعادة الدنيا والآخرة، ما فيه النجاة، وما شابه. بناء على ما بيّناه، فإذا عرّفنا الدين بأنه «مسلك وطريقة الحياة»، فعند ذلك تطرح المطابقة للواقع، وكونه مفيداً، أو ما يسد الحاجات الحقيقية و...، أي المسلك والطريقة التي تسد جميع حاجات الإنسان الحقيقية، أو تتضمن سعادة دنياه وآخرته. لكن ما هو مصداق هذه التعاريف، الإسلام أم المسيحية أم اليهودية أم غيرها؟ فهو بحث آخر، يطرح بتبعه بحث آخر، وهو: هل يمكن أن توجد «أديان حق»، أي أن تكون عدة أديان، في عرض بعضها بعضاً، جميعها حقاً؟ كأن تكون جميعها مطابقة للواقع، وتكون جميعها مسلك وطريقة الحياة، وتسد جميعها كل الاحتياجات الحقيقية للإنسان، وما شابه.

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

العلاقة بين الدين والحقانية، والأقوال المختلفة في هذا الباب

كما تقدم، فإن من الأبحاث الهامة في فلسفة الدين، بحث الدين والحقانية. هل أن ديناً واحداً هو الحق، وما خلاه هو باطل؟ أو أنه يمكن الحديث عن حقانية جميع الأديان، وفي هذه الحالة، فما هي المعاني التي يمكن تقديمها من خلال هذه المسألة؟

يرى بعض أنه لا يمكن في عالمنا المعقد تصديق دين بعينه، وتجاهل سائر الأديان الأخرى بنحو كامل، وأن كل دين يدعي لنفسه مكانة خاصة وحقانية، ولا يمكن عدّ الأديان منفصلة عن بعضها بعضاً، إذ إن كثيراً منها نشأ عن بعضها بعضاً، من قبيل الديانة «السيخية» التي تشكلت من الهندوسية والإسلام، أو «البوذية» التي هي ردة فعل تجاه ثقافة الارتياض [الهندوسية] و...، أضف إلى ذلك، أن تشابه الأديان أيضاً فيما بينها في موارد مختلفة، يجعل الأمر أصعب (بيترسون، ١٣٧٩، ص ٣٩٨-٤٠٠؛ هيك، ١٣٧٨، ص ٦٠).

خلاصة القول، إن تنوع الأديان، وادعاء كل دين الحقانية لنفسه، وتشابه الأديان فيما

بينها في قضايا كثيرة، وكون المسيحية واليهودية والإسلام أديان إلهية، ومن جهة أخرى، تحريف الأديان وظهور نحل جديدة وفرق حديثة الظهور؛ يجعل مسألة الحقانية في باب الأديان تواجه مشكلة كبيرة، أي في الإجابة عن هذا السؤال أنه «هل جميع الأديان حقّة، أو جميعها باطلة إلا ديناً واحداً، أو أن كلاً منها يترافق مع قسط من الحق؟»، فإن الحديث عن البطلان المطلق غير صحيح، وتتطلب مسائل من هذا القبيل بحثاً وحواراً وإمعاناً في النظر. يمكن عرض آراء مختلفة في باب الدين والحقانية، ولبعضها أو لجميعها أيضاً قائلون بها، وهي كالتالي:

١. جميع الأديان حقّة في جميع قضاياها، وحتى على الرغم من التعارضات الداخلية، فيمكن أن تكون حقاً.
٢. تحتوي جميع الأديان أجزاء من الحق، وما يتفاوت [فيها بينها] هو مقدار تمتعها بالحق، فيتمتع بعضها بقسط أوفر منه، وبعضها الآخر بقسط أقل.
٣. جميع الأديان هي مظاهر من الحق، وقد تجلّى الحق لكل قوم بصورة خاصة، ويعود الاختلاف بين الأديان إلى التفاسير المختلفة لهذا المظهر.
٤. جميع الأديان هي مظهر ناقص من الحق، ولم يحظ أيٌّ منها بالحق المحض.
٥. يمكن لجميع الأديان أن تتضمن أجزاء من الحق، ويمكن حتى ألا تكون القضايا المشتركة فيما بينها قليلة، لكن معيار الحقانية، هو المستوى المطلوب من الحقائق التي تؤدي إلى النجاة والسعادة، ويمكن لهذا الأمر أن يوجد في دين بعينه، خاصة بالنظر إلى السير التكاملي للأديان الإبراهيمية، الأمر المطروح من اليهودية حتى الإسلام، وبالنظر إلى الخاتمية والشمولية في الإسلام، اللتين يوليها المسلمون الاهتمام، ولديهم أيضاً أدلة وشواهد عليها.

فكون أجزاء من جميع الأديان حقّة، أو [وجود] مظاهر للحقيقة في الأديان المختلفة؛ لن يكون دليلاً على أنها تحقق السعادة وعلى أنها مقبولة، أي لا يستحيل منطقياً أن يكون الدين الحق ديناً واحداً، رغم أن جميع الأديان تتضمن، بنحو ما، حقائق في داخلها، خاصة إذا التفتنا إلى أن دائرة النجاة أوسع بكثير من دائرة الحقانية، ولا يلزم من كون دين حقاً، عذاب

جميع الناس والأفراد الذين ينتمون إلى الأديان المختلفة، حتى يُشكَّك في هداية الله أو رحمته أو حكمة الحق وما شابه، وهذا ما سيتضح أكثر في تنمة البحث.

خلاصة القول، إذا فصلنا «الحقانية» عن «النجاة من العذاب»، واعتبرنا دائرة النجاة أوسع بكثير من دائرة الحقانية، وأخذنا أيضًا السير التكاملي للأديان الإبراهيمية بعين الاعتبار، فلن يكون محالًا منطقيًا أن يكون، في مجال الحقانية، دين واحد حقًا، لكن أن يكون في باب النجاة، مقدار حيازة الحقيقة، وكون المرء جاهلًا قاصرًا في عدم إدراك الدين الحق، هو المعيار، لا الحق الواقعي الذي لم يصل إلى الناس.

نقد وتحليل

يفضي الرأي الأول، من الحقانية إلى التناقض في بعض القضايا التي تطرحها الأديان المختلفة، إذ على سبيل المثال تطرح بعض الأديان مسألة التوحيد، وتطرح بعضها الآخر مسألة التثليث وما شابه. قد يستعين أحدٌ بنظرية كانط، ويوجب على هذا الإشكال بنحو ما، فيقول: إننا لا نواجه الواقع، بل نواجه ظواهر الواقع، والأمر نفسه أيضًا يجري في باب حقائق الأديان، إذًا فالتناقض في الظواهر لن يكون هو التناقض في الكينونات^١.

والجواب عليه، أنه أولًا: أبطل في محله أساس مبنى كانط (أنظر: معلمي، ١٣٨٨، ص ١٣٤ - ١٣٥)، وتبين أن أعظم إشكال نظرية كانط، هو عدم وجود دليل كافٍ لمبانيه النظرية وأصل ادعائه. ثانيًا: العلم الحضورى بالنفس وحالاتها، دليل عظيم على التوصل إلى الواقع، وأيضًا فقد تبين جيدًا في محله أن البديهيات الأولية تعكس الواقع (السابق، ١٣٩٦، ص ٣٣٠ - ٣٤١).

إضافة إلى المطالب المذكورة، فإذا كان الدين للهداية والنجاة، وكان أيضًا هذان الأمران أمرين واقعيين ويطابقان نفس الأمر، فمع عدم الوصول إلى الواقع في كل موضع؛ لن تتحقق أبدًا هذه الحقيقة، وهي أنه يوجد بين أفعال الإنسان والنتائج المترتبة عليها علاقة ضرورية وواقعية. على سبيل المثال: يشبع الإنسان عندما يأكل، وتتأمن احتياجات جسمه، أو تحصل روح الإنسان ونفسه على حالة إيجابية أو سلبية من خلال القيام بأعمال خاصة. وفي باب

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

الأديان أيضًا، فإن النظرية المقبولة هي أن جزاء الإنسان أو عقابه، يرجع إلى أعماله وسلوكه ونياته وعقائده، وأن العقيدة الصحيحة والنية السليمة وأعمال الإنسان وسلوكه الخاص، تقود [جميعها] إلى السعادة وإلى نتائج إيجابية (نظرية المصالح والمفاسد). فإذا كانت الأديان قد جاءت من أجل سعادة الإنسان ونجاته، فنظرًا إلى النقطتين السابقتين، فلن نتحقق هذه الحقيقة مع نظرية كانط، إذ بناء على وجهة نظره، لن يتوصل الإنسان أبدًا إلى الواقع، والأمور التي سبق ذكرها، هي أمور تطابق نفس الأمر وواقعية، إذًا فالسعادة الواقعية غير ممكنة، ولا يمكن التوصل إلى جميع أو أكثر ما تدعيه الأديان. خلاصة القول، حقانية جميع الأديان في جميع قضاياها باطلة، ويجب أن نحلل الآراء الأخرى.

أما الآراء من الثاني إلى الرابع، فإنها تواجه هذه المشكلة، وهي أنه: هل أن المستوى المطلوب من الحقانية، والذي يوجب النجاة، موجود في هذه الأديان، أم يحتمل أن يكون المستوى المطلوب موجود في دين خاص؟ هذا الاحتمال مطروح منطقيًا، ويجب الإجابة عنه بنحو حاسم، حتى يتمكن الإنسان من الخضوع بسكينة إلى أي دين حسن. إذًا فمع هذا الاحتمال المذكور؛ يحكم العقل أنه ما لم يحصل الإطمئنان تجاه هذه الآراء، فلا يعقل أن يتقبل الإنسان التعددية الدينية. هذا بالإضافة إلى أن ادعاء الإسلام في الأديان الإبراهيمية، هو الشمولية والخاتمية، ولهذا فإنه يرى أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يؤدي إلى النجاة، وتعزز هذه المسألة احتمال عدم فلاح كل دين، وتجعل البحث العقلاني في باب حقانية دين خاص، بمعنى المستوى المطلوب اللازم للحقانية، أمرًا أكثر جدية. طبعًا فإن عدم تحريف القرآن، وكونه معجزًا، وعقلانية آيات القرآن مقارنة مع الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين، وأمور من هذا القبيل؛ تظهر بنحو جيد تفوق الإسلام والقرآن على الكتب المقدسة، وهو ما ينبغي أن يبحث في محله. لكن جميع هذه الأمور، تعزز مسألة عدم الاكتفاء بأي دين من أجل الفلاح، وتعزز السعي للوصول إلى الدين الشامل والكامل. عجز العقل الإنساني عن الوصول إلى جميع الحقائق الضرورية للسعادة الأبدية؛ يرجح الأديان الإبراهيمية على غير الإبراهيمية، ونظرًا إلى المطالب المذكورة، فينبغي أيضًا أن يدرس الإسلام، ضمن الأديان الإبراهيمية، بنحو أكثر جدية.

وأنه، من حيث النظرة العقلية والاحتمالات العقلانية، ليست أي من المسائل المذكورة كافية في باب حقانية جميع أو أكثر الأديان، والاحتمال الراجح هو أن يكون دين واحد يمتلك المستوى المطلوب اللازم للفلاح، هو الحق. وكذلك فإنه نظرًا إلى الأبحاث الكلامية والفلسفية في باب حقانية الإسلام (التوحيد، النبوة والمعاد)، وإثبات القضايا الاعتقادية، فإن المسألة تكتسب وضوحًا و يقينًا أعظم، يستدعي مجالًا آخر. وأيضًا، نظرًا إلى وسعة دائرة النجاة مقارنة مع دائرة الحقانية، وهو ما سنعرض له لاحقًا، فمع قبول حقانية دين خاص، فإن الرحمة والهداية والحكمة الإلهية لن تواجه التشكيك، وستكون التعددية الدينية مقبولة فيما يتعلق بالسعادة والفلاح. النقطة الأخيرة هي أن التعايش السلمي بين الأديان إلى جانب بعضها بعضًا، لا يتنافى مع حقانية دين خاص، وأن التعددية السلوكية^١، ليست لازماً لا ينفك عن الانحصار في الحقانية.

علاقة الحقانية والنجاة في الدين

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

الانحصارية

يرى هذا الاتجاه أن الخلاص والنجاة هما كالحقانية، يكونان في دين خاص فقط (هيك، ١٣٧٨، ص ٦٤ وما بعدها؛ بيترسون، ١٣٧٩، ص ٤٠٢). هذه هي عبارة جون هيك:

«أولهم، والذين يمكن أن نسميهم «انحصاريين»، يربطون النجاة/ الخلاص الإنساني بشكل انحصاري بمسلك ديني خاص، بنحو يكون هذا الأمر من ضمن اعتقادهم الدينية وأبحاثهم الإيانية؛ أن النجاة تنحصر بهذه الجماعة الخاصة، وسائر أبناء البشر، إما أنهم يبقون بعيداً عن الأمر، أو أنهم يُستثنون بصراحة من دائرة الخلاص والنجاة. يمكن أن نرى أكثر الأقوال إحساساً وتأثيراً في الحديث عن هذا الاعتقاد، في هذا الاعتقاد الدوغمائي الكاثوليكي الذي يقول: «لا خلاص ولا نجاة خارج الكنيسة»، وإلى جانبها

١. بلوراليسم رفتارى: التعددية السلوكية تعني التعايش السلمي لجميع الأديان إلى جانب بعضها بعضًا.

أيضاً الحركة التبشيرية البروتستانتية في القرن التاسع عشر، التي كانت تقول: «لا يمكن تصور أي خلاص خارج المسيحية» (هيك، ١٣٧٨، ص ٦٤ - ٦٥).

نقد وتحليل

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

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

الشمولية

رغم أن الدين الحق ينحصر في وجهة النظر هذه في دين واحد فقط، فإن الأديان الأخرى يمكن لها أن تؤدي إلى النجاة والفلاح. طبعاً ذكروا أدلة مختلفة لهذا الأمر، أو يمكن ذكرها، وبعضها هو على النحو التالي: مسألة الاستضعاف، أو وجود قضايا حقة في جميع أو أكثر الأديان، أو اللطف الإلهي [المتجلي] عبر الأديان المختلفة، أو شمولية اللطف الإلهي بنحو مطلق، الذي يوجب قبول الأديان الأخرى التي تشملها الرحمة الإلهية بنحو ما من خلال فداء المسيح (بيترسون، ١٣٧٩، ص ٤١٤ وما بعدها). هذه هي عبارة جون هيك:

«على أي حال، يمكن أن نتناول الآن إجابة مسيحية ثانية عن جوابنا، يمكن أن نسميها بـ«الشمولية». يمكن أن نبين هذا الأمر على الأساس الحقوقي لمفهوم الخلاص، أو على أساس مفهوم تغير وتحويل الوجود الإنساني. بناء على الأول، فإنه تطرح هذه النظرية، وهي أن المغفرة الإلهية وتقبل الناس [من قبل الله تعالى] صارت ممكنة بموت (صلب) عيسى المسيح، أما الآثار ومنافع هذه الآثار والفداء، فهي أمور لا تنحصر أبدًا بأولئك الذين عبروا صراحة عن إيمانهم بها. تغطي حقوق فداء المسيح «كل» الذنوب الإنسانية، بحيث إن اللطف والرحمة الإلهية يشملان الآن جميع أبناء الإنسان، رغم أنهم لم يسمعوا أبدًا حتى باسم عيسى المسيح، أو لا يعلمون لماذا سلّم الروح على صليب تلة الجلجثة في القدس بفلسطين. أعتقد أن هذا النحو من الشمولية والعمومية أيده البابا الحاضر في أول بيان عام له، إذ أعلن بصراحة: خطيئة الإنسان - جميع الناس دون أدنى تحفظ أو استثناء - افتديت من قبل المسيح، ومن هذا الحيث فإن المسيح متحد بنحو ما مع الإنسان - كل الناس دون أدنى تحفظ أو استثناء - حتى عندما يكون الإنسان نفسه جاهلاً بهذا الاتحاد» (هيك، ١٣٧٨، ٦٦ - ٦٧).

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

٣. التعددية

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

الجواب الثالث الممكن عن السؤال حول العلاقة بين الخلاص/النجاة والمذاهب الدينية الأخرى الكثيرة، يمكن تسميته بأحسن وجه بـ«التعددية». كموقف مسيحي، يمكن رؤية

هذه التعددية على نحو قبول النتيجة المنطقية اللاحقة، التي تشير إليها «نظرية الشمولية والعمومية»، إذ إذا قبلنا أن نجاة/ خلاص الإنسان تحصل داخل كل مذاهب العالم الدينية الكبرى، فلماذا إذن لا نقبل بصدق، أنه يوجد نحو من التعددية في الانعكاسات الخلاصية الإنسانية مقابل الحقيقة الإلهية الغائية؟ في هذه الحالة، فالتعددية هي: إقرار وقبول وجهة النظر هذه، أن تحويل وتبديل الوجود الإنساني من حالة التمرکز حول الذات إلى التمرکز حول الله (الحقيقة)، يحصل بأنحاء متنوعة داخل جميع مذاهب العالم الدينية الكبرى. بعبارة أخرى، لا يوجد طريق وأسلوب واحد فقط للخلاص والنجاة، بل يوجد في هذا المجال طرق متعددة ومتكثرة. يوجد ضمن المصطلحات الكلامية - المسيحية، أنواع من الرسائل الإلهية الوحيانية، التي تؤمن في المحصلة أرضية لأنماط الانعكاسات الإنسانية الخلاصية (السابق: ٦٩).

نقد وتحليل

يبدو أولاً، أن تعاليم جميع الأديان تتعارض ووجهة النظر هذه. ثانياً، مضى في بحث الحقانية أن احتمال وجود المستوى المطلوب من الحقيقة في دين خاص، هو عائق كبير في طريق وجهة النظر هذه، وما لم يُدفع هذا الاحتمال؛ لا يمكن الاعتقاد بهذه النظرية. ولهذا، فمع وجود أدلة كلامية وفلسفية لصالح الدين الإسلامي، وادعاء الشمولية والختامية، الذي له بدوره أدلة وشواهد أيضاً، فإن هذا الاحتمال يتعزز بنحو ما، وفي الإسلام يتطلب الإعراض عنه دليلاً قاطعاً، ولا وجود أيضاً لدليل كهذا.

نظرة قرآنية إلى التعددية الدينية

يمكن بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم، التوصل إلى النقاط التالية:

أ) الإسلام هو الدين الحق، وهو مهيمن على جميع الأديان، ويجب على جميع الناس وعلى جميع أهل الكتاب الإيمان به. الإسلام دين عالمي، وتطرح فيه مسألة الختامية والشمولية، ولن يُقبل أي دين آخر سواه (أنظر: الفتوح: ٢٨؛ التوبة: ٢٩؛ آل عمران: ٧، ١٣،

٢٠ و٨٥؛ المائدة: ٣، ١٥، ١٦ و١٩؛ البقرة: ١٣٠ و١٣٧؛ النساء: ١١٥؛ الأنعام: ١٩ - ٢٠؛ الصف:

٦؛ الأعراف: ١٥٧؛ الفرقان: ١٠؛ التكوير: ٢٧).

ب) تمتلك جميع الأديان الحقانية في عصرها إلى حين مجيء الرسول اللاحق، ويجب علينا الإيمان بجميع أديان الرسل الإلهيين (أنظر: البقرة: ٢٨٥؛ النساء: ١٣٢، ١٥٢ و١٦١؛ آل عمران: ٨٣).

ت) حرفت الأديان السابقة، ولا يمكن الوثوق بما بين يديها (أنظر: آل عمران: ٧؛ البقرة: ٧٥ - ٧٩؛ النساء: ٤٦ و١٧١؛ المائدة: ١٣، ١٤، ٥٩، ٦٤ و٧٢).

آيات القسم الأول من قبيل الآية الشريفة: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ﴾ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ (التوبة: ٣٣)، وكذا الآية ٢٩ من سورة التوبة، التي تدل على أنه يجب على أهل الكتاب إما أن يؤمنوا بالدين الحق (الإسلام)، أو أن يدفعوا جزية وضرائب للدولة الإسلامية. وكذلك الآية ٨٥ من آل عمران التي تقول: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، أو الآية ١٣٧ من سورة البقرة التي تقول: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾، والآية السادسة من سورة الصف التي بشر فيها النبي عيسى عليه السلام برسول الإسلام ﷺ، وأقر بحقانيته^١، والآية الشريفة ١٩ من سورة الإنعام التي تقول: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾، كلها وكلها جميعاً تدل على حقانية الإسلام، وعلى أنه يجب على الجميع الإيمان به. في الحقيقة، يتبين من السير التاريخي للأديان الإلهية ومن الآيات السابقة، أن الأديان الإلهية، من النبي آدم حتى الخاتم، هم جميعاً على صراط الله المستقيم، وكلما تقدمت [زمنياً] إلى الأمام أكثر، فإنها تتمتع بشمولية وتكامل بإزاء تكامل الناس لفهم وإدراك حقائقه، وضمن ذلك، فإن الإسلام هو دين شامل وخاتم إلى يوم القيامة، ومع وجوده، ومنذ عصر رسول الإسلام ﷺ وما بعد، فإن الذي يمتلك المستوى المطلوب للهداية والفلاح، هو الإسلام. إذًا، فمن الناحية العقلية - كما مضى - ليس محالاً أن يكون دين واحد هو الحق، وألا تكون أيٌّ من الأديان الأخرى مقبولة من قبل الحق تعالى، رغم أنه يوجد بكثرة في جميع الأديان قضايا حقة

١. ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾.

أيضاً، ولربما يكون بعض المؤمنين (الجاهلين المقصرين والمستضعفين) هذه الأديان من أهل النجاة. وأيضاً، فيجب على الأديان أن تتعامل في حياتها الاجتماعية بسلوك مسلم، ولازم حقانية دين خاص، ليس هو عذاب جميع الناس، ولا الحرب، ولا سفك الدماء، وتؤيد الآيات القرآنية أيضاً هذه المطالب، كما سيأتي لاحقاً.

القسم الثاني من الآيات، كآلية الشريفة ٢٨٥ من سورة البقرة التي تقول: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾ وكذا الآيات ١٣٦ إلى ١٥٢ من سورة النساء، و ١٨٤ من سورة آل عمران، التي تدل جميعها على هذا الأمر.

وآيات القسم الثالث أيضاً، كآلية الشريفة ٧١ من سورة آل عمران، التي تقول: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ (تخلطون الحق بالباطل وتوقعون الآخرين بالخطأ) ﴿وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، والآيات ٧٥ إلى ٧٩ من سورة البقرة التي تدل على تحريف الكتب المقدسة [لأهل الكتاب]، وفي المحصلة، فإن الإيذان بها لن يكون مقبولاً عند الله تعالى.

الشيء الذي لا يراه العقل محالاً، هو أن يكون بين الأديان الموجودة في العالم، دين واحد هو الحق بدليل شموليته وكماله وعدم تحريفه ونقصه، وأن يتضمن المستوى المطلوب من السعادة والصلاح، ويرى القرآن الكريم أيضاً أن هذا الأمر متحقق في الإسلام. لكن آيات من قبيل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧)، ﴿لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩) و﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥) تدل على هذا الأمر: أن ما هو مهم، هو سعي الناس وجهدهم من أجل الوصول إلى الحق والعمل به. فإذا سعى الإنسان سعيه، لكنه واجه موانع، غير الهوى والشهوة وحب الدنيا، ولم يصل إلى الحق بنحو كامل، فإنه معذور ومن أهل النجاة، خاصة إذا كان عمل بما كان يراه صحيحاً، من قبيل الصدق، الأمانة، عدم ظلم الآخرين، وما شابه. إذًا، فما دام أن الحججة غير تامة على الناس، فإن الله لا يعذب أحداً، وكل هذا يدل على هذه المسألة، أنه ليس اللازم الذي لا ينفك عن كون دين حقاً، عذاب بقية الناس، وكذا الحرب وسفك الدماء بين الأديان، كما كان الحال في المدينة، حيث كان أهل الكتاب يعيشون بسلام.

يوجد في القرآن الكريم آيات يمكن أن تبدو وكأنها تدل بنحو ما على التعددية الدينية. نستعرض بداية الآية التي نشير إليها، ثم نبحث دلالتها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، أي عُرِّفَ معيار النجاة، على أنه الإيمان بالله والمعاد والعمل الصالح. وكذلك فقد جعلت الآيات الشريفة ١٢٥ من النساء، ١١٣ من البقرة، والآيات من ١١٣ إلى ١٢٤ من آل عمران، معيار النجاة، الإيمان والتقوى، وأتباع دين النبي إبراهيم ﷺ، والتوحيد ونفي الشرك والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وظاهر هذه الأمور عدم الاحتياج، بنحو كامل، إلى اعتناق الإسلام. إذًا، فهذا يشير إلى أن الإنسان إذا قام بالأمور التالية، فسيكون ناجيًا على أي دين كان. وهذه الأمور هي: (١) [الإيمان] بالله والمعاد والتوحيد، (٢) [العمل] الصالح والإخلاص والعبادة، (٣) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمشاركة في الخير.

والجواب عنه، هو أنه:

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

ثانياً، إذا كان لأهل الكتاب إيمان وتقوى وعمل صالح، فسيدركون حقانية الإسلام، إذ العمل بالإنجيل والتوراة الحقيقيتين، يهديهم إلى الإسلام.

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

رابعاً، من يتمتع بالإيمان بالله والمعاد والتوحيد، وينفي الشرك، ولديه الإخلاص والعمل الصالح ويعمل الخير، فقد وصل بمقدار كبير إلى الحقيقة، وإذا كانت سائر الموارد الأخرى

عن جهل وقصور - لا عن تقصير - فإنها مغفورة عند الله تعالى، وكلما كان الإنسان أقرب إلى الحق، كان حظه من الفلاح أكثر.

النتيجة

١. الدين الحق، هو دين يطابق الواقع، ومفيد للبشرية، ويسد جميع الحاجات المادية والمعنوية. وهو أيضاً دين يتضمن طريق الحياة الصحيح، وسعادة دنيا الإنسان وآخرته.

٢. ليس محالاً من وجهة نظر العقل أن يكون دين واحد، من بين جميع الأديان الموجودة في العالم، هو الحق المحض، بمعنى أن يكون حقاً كمجموعة كاملة، في عين أن تتضمن جميع الأديان الحق في بعض أقسامها، وتتضمن مظاهر من الحق، ويكون لها قضايا مشتركة كثيرة مع الدين الحق.

٣. قُدم الإسلام في القرآن الكريم على أنه الدين الحق، وكذلك فإن القرآن أيد جميع الأديان الإلهية في المواضيع التي تتصف بالحق، وأنكر القضايا المحرّفة.

٤. بناء على آيات من قبيل ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ و ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، فإن الإنسان مكلف بمقدار وسعه وما يملك، لا أكثر من ذلك، وهذا أيضاً ما تقتضيه العدالة الإلهية. بناء عليه، فإن الجهلاء غير المقصّرين (القاصرين) والمستضعفين، هم أولئك الذين رغم أنهم لم يصلوا بشكل كامل إلى الحق والدين الحق، فإنهم معذورون وأهل نجاة، وإن دائرة النجاة أوسع من دائرة الحقانية.

٥. لا يتنافى التعايش السلمي للأديان مع حقانية دين خاص، ولا يلزم من حقانية دين خاص الحرب الدائمة بين الناس وسفك الدماء، كما أننا نرى هذه الحقيقة بجلاء في مدينة الرسول.

المصادر

القرآن الكريم.

١. ابن ميثم البحراني (١٣٧٨)، شرح نهج البلاغة، طهران: المطبعة الحيدرية.
٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (١٤١٤)، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
٣. أنيس، إبراهيم وآخرون (١٣٧٢)، المعجم الوسيط، طهران: مركز نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الرابعة.
٤. جون هيك، جون (١٣٧٨)، أبحاث التعددية الدينية، ترجمة عبد الرحيم كواهي، طهران: مؤسسة تبيان الثقافية للنشر.
٥. الجعفري، محمد تقى (١٣٧٨)، الحق والباطل، طهران: منشورات رسالة الحرية، الطبعة الأولى.
٦. جوادي آملي، عبد الله (١٣٨٥)، الحق والتكليف في الإسلام، قم: مركز إسرائ للنشر، الطبعة الثانية.
٧. معلمي، حسن (١٣٨٨)، نظرة على نظرية المعرفة في الفلسفة الغربية، طهران: مؤسسة نشر معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلامي، الطبعة الثانية.
٨. _____ (١٣٩٦)، سابقة وأسس نظرية المعرفة، طهران، مؤسسة نشر معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلامي، الطبعة الثانية.
٩. حسيني بهشتي، السيد محمد (١٣٧٨)، الحق والباطل في القرآن، طهران: منشورات بقعه، الطبعة الأولى.
١٠. الراغب الأصفهاني، حسين (١٤١٦ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عرفان، بيروت: الدار الشامية ودار القلم.
١١. الزبيدي، محمد تقى (لا تاريخ)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

١٢. الشرتوني اللبناني، سعيد الخوري (١٨٨٩)، *أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد*، بيروت: مكتبة لبنان.

١٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٩٢ ق)، *الميزان*، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة.

١٤. الفارابي (١٤٠٥ ق)، *فصوص الحكم*، تحقيق محمد حسين آل ياسين، قم: منشورات بيدار.

١٥. الفراهيدي (١٤٠٥ ق)، *العين*، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، قم: دار الهجرة، الطبعة الأولى.

١٦. كانط، *نقد العقل العملي*، ترجمة الدكتور إنشاء الله رحمتي (١٣٨٥)، طهران، منشورات نور الثقليين، الطبعة الثانية.

١٧. لغنهاوزن، محمد وآخرون (١٣٧٦)، *الدين وأفق جديدة*، ترجمة غلامحسين توكلي، قم: مركز الإعلام الإسلامي.

١٨. بيترسون، مايكل وآخرون، (١٣٧٩)، *العقل والاعتقاد الديني*، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران: مؤسسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.

١٩. بيترسون، مايكل؛ هاسكر، ويليام؛ رايشنباخ، بروس؛ بازينجر، ديفيد (١٣٧٩) *العقل والاعتقاد الديني*، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران: منشورات طرح نو، الطبعة الثالثة.

٢٠. مصباح البيزدي، محمد تقى (١٣٨٦)، *نظرية الحقوق الإسلامية*، قم: منشورات مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، الطبعة الأولى.

٢١. ——— (١٣٧٥)، *دروس في العقيدة الإسلامية*، الجزء الأول، طهران: مركز منظمة الإعلام الإسلامي للطباعة والنشر.

٢٢. ناس، جون بي (١٣٧٠)، *تاريخ الأديان الشامل*، ترجمة علي أصغر حكمت، طهران: منشورات تعليم الثورة الإسلامية، الطبعة الخامسة.

٢٣. هيوم، روبرت (١٣٦٩)، *أديان العالم الحية*، ترجمة عبد الرحيم كواهي، طهران: مركز نشر الثقافة الإسلامية.

المستضعفون ومسألة النجاة^١

د. أبو الفضل ساجدي^٢، حامد ساجدي^٣

تعتبر مسألة «النجاة» أحد المباحث المهمة في التعددية الدينية، وقد أخذت حيزاً كبيراً من البحث والحوار بين المفكرين الإسلاميين. ولكي تُحدد وجهة نظر الدين الإسلامي في التعددية الدينية في النجاة أو التفرد والانحصار يجب دراسة الآيات والروايات بشكل عميق ودقيق. ويُعتبر «الاستضعاف» من جملة الموضوعات المؤثرة في هذا البحث. إن دراسة معاني «الاستضعاف» والتعرف على حدوده وأبعاده وأثره في مسألة «النجاة» يتطلب دراسة معمقة وجديدة للأدلة النقلية. والمقالة الماثلة بين يديك وصلت إلى نظرية جديدة في هذه المسألة معتمدة على المنهج التحليلي التوصيفي ومراجعة المكتبات.

سوف يثبت هذا المقال أن للاستضعاف معنىً عاماً ومعنى خاصاً، وتنشأ عن كل واحد من هذين المعنيين آثار كلامية وفقهية خاصة. لم يحظ المعنى العام للاستضعاف اهتماماً ملحوظاً من قبل المفكرين الإسلاميين، والآثار الكلامية لهذا المعنى لم تتميز عن آثار المعنى الخاص له.

إن المستضعف بمعناه العام يشمل من لديهم درجات من التقصير في الوصول إلى الحقيقة

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية، بعنوان «مستضعفان و مسالهى نجات»، في مجلة تمبسات، الفصلية، سنة ٢٣، العدد ٨٩، خريف ١٤٤٠ (٢٠١٨م)، الصفحات ١٢٩ إلى ١٥١.
ترجمة: الشيخ حيدر نور الدين.

٢. أستاذ لجنة الكلام وفلسفة الدين في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

٣. طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي جامعة طهران فرع برديس فارابي (الكاتب المسؤول).

أيضاً، وإن عدم الالتفات إلى التنوع والتغاير في استعمال «الاستضعاف» يمكن أن يؤدي إلى الاستنباط الخاطئ من الأدلة النقلية.

إن كل معنى من معنيي الاستضعاف يمكن تعريفه بعد ملاحظة الأجواء التي كان تحيط بالمستضعف واعتقاداته، كما يشمل عدة طبقات مختلفة من الناس. كل واحد من هذين المعنيين له ارتباط خاص بمسألة «النجاة» ويستتبع نوعاً خاصاً من النجاة وبدل على أن دائرة النجاة أوسع من دائرة الحقيقة والصواب.

إن القول بانحصار الحق والحقيقة في الإسلام والتشيع الذي هو بين المتدينين بدّهياً ولا يقبل الإنكار دعى البعض إلى أن ينسبوا الانفراد بالنجاة إلى المسلمين وإلى الشيعة بوجه خاص. وإننا نجد آثار هذا الاتجاه في حياة الأئمة عليهم السلام أيضاً، مع أن الأئمة عليهم السلام ببيانهم لعناوين مثل: «أهل الضلال» و «المستضعف» و «مُرَجُونَ لأمر الله» و «أصحاب الأعراف» و «المعترفون بذنوبهم» و «المؤلفة قلوبهم» قد نُوّهوا إلى أن النجاة أوسع دائرة من الحق. وهذه العبارات وإن تم اقتباسها من القرآن إلا أن أهل السنة لم يولوها عناية كافية، وإنما ظهرت في الثقافة الشيعية فقط وإرشاد من أهل البيت عليهم السلام. ولكي يتضح مدى سعة دائرة النجاة في الثقافة الشيعية فإنه من الضروري أن ندرس هذه العبائر بدقة كلاً على حدة. وهذا المقال يتكفل دراسة مفردة «المستضعف».

بعد بيان المعنى اللغوي للاستضعاف سيستعرض هذا المقال استعمالين لهذه المفردة في النصوص الدينية، ثم يقوم بدراسة استعمال هذه المفردة مع النجاة بشكل أوسع وأدق، ويواصل البحث في مراتبه ومصاديقه. وفي نهاية المطاف سنبين حكم الاستضعاف وعلاقته بالنجاة أيضاً.

المعنى اللغوي لكلمة «المستضعف»

الاستضعاف في اللغة له معان متعددة فمن استضعف إنساناً فقد رآه ضعيفاً ووجده كذلك وعدّه ضعيفاً (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢، ص ٥٠٧؛ ابن منظور، ١٤١٤، ج ٩ ص ٢٠٣؛ الطريحي، ١٣٧٥، ج ٥ ص ٨٦؛ القرشي البنائي، ١٤١٢، ج ٤ ص ١٨٤). وكذلك من جعل إنساناً ضعيفاً واستغل ضعفه فهو استضعاف. وبناء على هذا فإن من يستقوي عليه الناس لفقره وخلو

ذات اليد يسمى مستضعفاً (الحسيني الزبيدي، ١٤١٤، ج ١٢ ص ٣٣٧؛ الزنجشيري، ١٩٧٩، ص ٣٧٦؛ الفيومي، ١٤١٤، ج ٢ ص ٣٦٢؛ ابن الأثير، ١٣٦٧، ج ٣ ص ٨٨)

استعمال «المستضعف» في النصوص الدينية

أكثر استعمالات القرآن لمفردة «الاستضعاف» هي قريبة جداً من معناه اللغوي. ويستعمل في الأشخاص الضعفاء اجتماعياً الذين يتعرضون للأذى وتضييع الحقوق من قبل الطبقات أو الأفراد السلطويين، ونتيجة لذلك لا يمكنهم أن يستوفوا حقوقهم ومتطلباتهم بالشكل الكامل والمطلوب. الآيات [٧٥، ٩٧، ١٢٧ من سورة النساء] و [١٥٠ من سورة الأعراف] و [٢٦ من سورة الأنفال] و [٤٣ و ٥ من سورة القصص] و [٣١ و ٣٢ و ٣٣ من سورة سبأ] نهاج لهذا النوع من الاستعمال القرآني. كما نجد هذا الاستعمال في بعض الروايات (راجع الكليني، ج ٤، ص ١٤٧؛ ابن عقدة الكوفي، ١٤٢٤، ص ١٦٨؛ الخزاز الرازي، ١٤٠١، ص ١١٨؛ ابن حيون، ج ١، ص ٢٢٥ و ١٤٠٩، ج ٢، ص ٤٩٤؛ الصدوق، ١٣٧٨، ج ٢، ص ٦١ و ١٤٠٣، ص ٧٩؛ الشيخ المفيد، ١٤١٣ الف، ج ١، ص ١٨٤؛ الحسكاني، ١٤١١، ج ١، ص ٥٥٥ - ٥٥٩) ونظراً لأن هذا النوع من الاستضعاف ليس محل البحث في هذا المقال فإننا نترك التفصيل في مناقشته.

ويطلق «المستضعف» في استعماله الآخر على قسم من أفراد «الضال» (العياشي، ١٣٨٠، ج ٢، ص ١١٠؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٣٨١) فالضال هو من لم يكن مؤمناً ولا كافراً (العياشي، ج ٢، ص ٣٨١، ٤١٤؛ الهلالي، ١٤٠٥، ج ٢ ص ٦١٥) وتسمية هذا الفرد باسم «المستضعف» يمكن أن يرجع إلى عجزه عن الوصول إلى الاعتقاد المطابق للواقع أو الإيذان ويجعله عرضةً للاستغلال الفكري من جهة الكافرين. وفي بعض الروايات استعملت كلمة «ضعيف» بدلاً من «مستضعف» (الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٦) والروايات التي استعملت كلمة «مستضعف» بهذا المعنى تشير إلى الآية ٩٨ من سورة النساء^١ (علي بن جعفر، ١٤٠٩، ص ١٤٥؛ الأشعري، ١٤٠٨، ص ١٢٨؛ العياشي، ٣٨٣ و ٤٠٣ و ٢٧٠، ج ٢، ص ٩٣؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢،

١. ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَالِبِينَ أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾.

صص ٣٨١ - ١٣٨٠، ج١، ص٢٦٩ ص٣٤٨). وهذا يدل على أن الاستعمال الأخير للاستضعاف اقتبس من هذه الآية، وإن كان من المحتمل أن يكون المعنى الظاهري للمستضعف في هذه الآية هو نفس المعنى المتداول في سائر الآيات القرآنية، وأن الروايات المذكورة تعرّضت للمعنى الباطني أو المعنى الموسّع لهذه المفردة في هذه الآية، وعلى أي تقدير فإن ما سيناقتش في القسم الباقي من هذا المقال حول المستضعف يتعلق بهذا المعنى.

المستضعف بالمعنى الخاص

إن التأمل بالنصوص الدينية يفضي إلى معنيين للاستضعاف، فقد يكون للاستضعاف معنى خاص أضيق دائرة، وقد يستعمل في معنى أوسع. المعنى الخاص للمستضعف هو «الشخص الذي لم يقصّر مباشرة في عدم وقوفه على الاعتقاد الحق» وكثير من العلماء أشاروا إلى هذا المعنى للاستضعاف. يقول العلامة الطباطبائي:

«والروايات وإن كانت بحسب بادئ النظر مختلفة لكنها مع قطع النظر عن خصوصيات بياناتها بحسب خصوصيات مراتب الاستضعاف تتفق في مدلول واحد هو مقتضى إطلاق الآية على ما قدمناه، وهو أن الاستضعاف عدم الاهتداء إلى الحق من غير تقصير» (الطباطبائي، ١٤١٧، ج٥، ص٦٠).

واختار الشهيد مطهري هذا الرأي أيضاً حيث يقول:

«إن الآيات والروايات التي تدل على أن أعمال المنكرين للنسوة أو الإمامة غير مقبولة ناظرة إلى أن هذا النوع من الإنكار القائم على العناد والتعصب واللجاج، أما الإنكار الذي هو صرف عدم الاعتراف ومنشأ عدم الاعتراف فيه هو القصور لا التقصير فالآيات والروايات غير ناظرة إليه، وهذا النوع من المنكرين يعتبر من وجهة نظر القرآن الكريم «مستضعف» و«مرجّون لأمر الله» (مطهري، ١٣٦٨، ج١، ص٣٤).

إن هذا المعنى مأخوذ عن الروايات، وسنشير إلى هذه الروايات لاحقاً. وفي بعض الأدلة يدور الاستضعاف مدار «عدم المعرفة باختلاف الناس» (البرقي، ١٣٧١، ج١، ص٢٧٨؛ العياشي، ١٣٨٠، ج١، ص٢٦٨؛ الكليني، ١٤٠٧، ج٢، ص٤٠٥ و٤٠٦؛ الصدوق، ١٤٠٣، ص٢٠١). إن

منطوق هذه الروايات هو أن الذي يعرف اختلاف الناس ليس بمستضعف، ومفهومها يدل على أن الذي لا يعرف اختلاف الناس فهو مستضعف، وهذه الدلالة المفهومية تبني على أن الرواية في مقام بيان معيار وملاك الاستضعاف. وبعض هذه الروايات صرّحت بهذه الدلالة المفهومية وبيّنتها على شكل منطوق (الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٦).

إن تعبير «معرفة الاختلاف» معناه أنه في الأحوال التي يكون فيها الجو العام الحاكم هو اعتبار الاعتقاد الصحيح باطلاً، وهذا الإنسان أدرك وجود قول مستدل وقابل للبحث ويرى ذلك الاعتقاد حقاً فإنه ليس بمستضعف؛ لأنه عرف الاختلاف، وعليه أن يبحث ليقف على الرأي الصواب.

بناء على ما مر لو فرضنا إنساناً أدرك وجود قول يعتبر ذلك الاعتقاد حقاً، لكنه من بداية الأمر يجد هذا القول مخالفاً للمعطيات الموجودة لديه فهو يبقى مستضعفاً؛ لأنه لم يقف على اختلاف جدير بالاهتمام وباعث على الشك والتأمل. إذن فمن لم يتصور الحقيقة أو أنه تصور ذلك لكنه من بداية الأمر كان محاطاً بمعطيات يعتبرها واضحة البطلان فهو مستضعف. وإلا لم يكن مستضعفاً.

وبناء عليه فإنه يمكن القول بأن هذه الروايات ناظرة إلى أولئك الذين تكون معرفتهم بالاختلاف لها دور الهداية وبمثابة بريق وشعلة من نور. وإلا لم يكن وجهٌ لكون معرفة الاختلاف ملاكاً ومعياراً لتمييز الاستضعاف عند شخص ما.

ويؤيد هذا الكلام الرواية التي تقرر بين «عدم معرفة الاختلاف» و«عدم وصول الدليل والحجة» وتعطفها عليها (الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٦ و ج ٨، ص ١٢٥). وبناء عليه فإن الأشخاص الذين ليس لهم قدرة ذاتية تمييز الحق من الباطل، أو كانوا يعيشون حالاً لا توفر لهم مثل هذه القدرة، لا يشملهم موضوع هذه الرواية.

وهناك رواية تعتبر انتشار وتناقل القول الحق بين الأفواه رافعاً لموضوع الاستضعاف (نفس المصدر، ص ٤٠٥ - ٤٠٦؛ الصدوق، ١٤٠٣، ص ١٠١ - ١٠٢) وهذه الرواية يجري فيها الكلام كالروايات السابقة أي هي ناظرة إلى الحال التي يكون فيها «معرفة قول الحق» له دور الهداية، فالرواية تشترك مع الروايات السابقة في مدلولها.

وهناك طائفة أخرى من الروايات تبين المستضعف بأنه من تدنت قدراتهم العقلية وهم كالأطفال من هذه الجهة، ويقبلون كل ما يقال لهم أو أنهم لا يستطيعون أن يحفظوا سورة قرآنية واحدة (عدة من العلماء، ١٣٦٣، ص ٥١؛ القمي، ١٤٠٤، ٢٧٠؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٤؛ الصدوق، ١٤٠٣-١٤٠٣، ص ١٤٩؛ العياشي، ١٣٨٠، ج ١، ص ٢٦٨-٢٠٣) وهؤلاء الأشخاص إما أنهم ليس لهم القدرة على تصور المعتقد الحق وإدراكه أو أنهم ليس لهم قدرة ذاتية لتعيين الحقائق وتمييزها.

وطائفة أخرى من الروايات تعتبر موضوع الاستضعاف هو عدم استطاعة الإيمان «لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ» وعدم الاهتمام إلى طريق الإيمان «لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ» منضماً إليهما عدم استطاعة الكفر «لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْفُرَ» وعدم الكفر «لَا يَكْفُرُونَ» إما بصورة مستقلة أو في عرض المعيار والملاك السابق (الهلاي، ١٤٠٥، ج ٢، ص ٦٠٨؛ العياشي، ١٣٨٠، ج ١، ص ٢٦٨؛ الصدوق، ١٤٠٣، ص ٢٠١-٢٠٣؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٤).

إن الجزء الأول من موضوع الاستضعاف (عدم استطاعة الإيمان) إنما يمكن أن يتحقق إذا لم يدرك الشخص القول الحق أو أنه ليس له القدرة على تمييز الحق من الباطل تبعاً لقدراته الذهنية والمعلومات السائدة حوله.

من الممكن أن يقال أن الجزء الثاني من موضوع الاستضعاف (عدم الكفر أو عدم استطاعة الكفر) لا يتحقق في حال ردّ فيها الشخص الحق؛ لأن رد الحق هو الكفر بعينه، حتى ولو كان سبب الإنكار والرد هو إحاطة المنكر بالمعلومات الخاطئة. بل حتى لو تردد في كون الحق حقاً فهو كافر؛ لأن الشك والترديد من مصاديق الكفر (البرقي، ١٣٧١، ج ١، ص ٨٩؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ١، ص ٤٥ و ج ٢، ص ٣٨٦ و ٣٩٩؛ الصدوق، ١٣٩٥، ج ١، ص ٢٨٨ و ١٣٧٦، ص ١٩٧ و ٦٧٣؛ الطبري الآملي، ١٣٨٣، ص ١٨٩؛ الحرائي، ١٣٦٣، ص ١٥٠؛ الشيخ المفيد، ١٤١٣، ب، ص ٢٠٦؛ ابن بطريق، ١٤٩٧، ص ٩١).

لكن يجب الالتفات إلى أن الشك إنما يكون كفراً عندما يكون الحق بادياً ظاهراً (البرقي، ١٣٧١، ج ١، ص ٢١٦؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٣٨٨؛ الصفار، ١٤٠٤، ج ١، ص ٢٢٤) وكذلك نجد بعض الروايات اعتبرت الكفر بمعنى الجحود والإنكار للحق بعد ظهور الحق وبدوّه

(العباشي، ١٣٨٠، ج١، ص٣٤؛ الكليني، ١٤٠٧، ج٢، صص ٢٧ ٣٨٩ و ٣٩٩ و ج٨، ص٢٦؛ الطبرسي، ١٤٠٣، ج٢، ص٣٤١ و ٣٤٩) والظاهر أن هذه الروايات توجب تقييد الروايات الدالة على كون الشك والترديد كُفراً، وهذا المعنى للكفر طُرح من قبل العلماء أيضاً (صدر المتأهين، ١٣٦٦، ج٣، ص٧٤؛ مطهري، ١٣٦٨، ج١، ص٢٩٤ و ج٣، ص٤٢٧؛ راجع: قراملكي، ١٣٧٦، صص ٢٧٨ و ٢٧٩ و ٢٨٥).

إن الكفر بمعناه العام وإن كان يشمل مطلق إنكار الحق لكن في الرواية التي نبحت فيها - وهي بصدد بيان معذرية هؤلاء الأشخاص - نرى أن المعنى السابق أنسب، وبقرينة مناسبة الحكم والموضوع هو أظهر.

والحاصل من مدلول هذه الروايات أن المستضعف هو الشخص الذي لم يكن مقصراً في عدم اعتقاده بالحق أو في اعتقاده بالباطل بشكل مباشر وعن علم، وإن كان مقصراً في توفير الشروط والظروف بشكل غير مباشر ومن دون التفات. فعلى سبيل المثال من لم يطرق الحق سمعه من الممكن أن يسلب توفيق وصول الحق إلى سمعه بدون أن يكون له مثل هذا القصد لكنه وفقاً لإطلاق الأدلة الأولى مستضعف.

إن «المستضعفين» بهذا المعنى الذي بيّناه - بعد غض الطرف عن دورهم المحتمل في أسباب الاستضعاف - معذورون في عدم إيمانهم، خلافاً للكفار الذين لا عذر لديهم (الصدوق، ١٤٠٣، ص٢٠٣).

ومن الجدير بالقول أن أكثر العلماء عند مناقشتهم لمعنى الاستضعاف جعلوا عدم التقصير في الاعتقاد الحق ملاكاً ومعياراً، وناقشوا في التقصير غير المباشر وعن غير علم (راجع الفيض الكاشاني، ١٣٨٧، ج١ (شرائط الإيذان)، ص٣٦؛ الطباطبائي، ١٤١٧، ج٥ ص٥١؛ مطهري، ١٣٦٨، ج١، ص٣٢٢؛ تهراني، ١٤٢٣، ج٣، ص٧٨؛ الحسيني اللواساني، ١٤٢٥، ج٢، ص٣٠٨؛ الحسيني الطهراني، ١٣٦٥، ص٨٢٧-٨٢٨)، مع أنهم ذكروا أن قدرة تشخيص الحق من الباطل تشمل القدرة غير المباشرة أيضاً، أي إن الشخص الذي يمكنه أن يوفر الأجواء التي يميز بها بين الحق والباطل، ولم يقدّر بذلك فيعتبر «صاحب قدرة تشخيص» وليس بمستضعف، وكذا من يوفر مقدمات الاستضعاف وهو ملتفت لذلك فليس بمستضعف

(الطباطبائي، ١٤١٧، ج ٥، صص ٥٠ و ٥٢؛ الجوادى الآملي، ١٣٨٩، ج ١٩، صص ٥٢٠ و ٥).
لكنهم لم يصرّحوا بأي كلام حول استضعاف أو عدم استضعاف من لم يكن لديه قدرة
تشخيص الحق من الباطل، وتبعاً لأعماله الخاطئة وعن غير التفات استولت عليه ظروف
سلبته القدرة على تشخيص الحق من الباطل ولو بشكل غير مباشر.
ومع هذا نجد أن تعبير المغفرة والعفو عن المستضعفين في الآية ٩٩ من سورة النساء
يمكن أن يكون مؤيداً لثبوت تقصيرات خفية، لا شعورية وقابلة للإغماض في هؤلاء
الأشخاص، أو أنها تدل على الاختلاف في مستوى العذر عند ذوي الأعذار وتدل على عدم
تقصير المستضعفين، أو أنها تشير إلى أنهم عقلاً كانوا قادرين على الخروج من دائرة
الاستضعاف بمشقة وعسر وحرص شديد، وإن كانوا يعتبرون بحسب العرف ونظر العقلاء
عاجزين وغير قادرين. (راجع: الجوادى الآملي، ١٣٨٩، ج ٢٠، ص ٢٤٠؛ صادقي تهراني، ١٤١٩،
ص ٩٤).

إلا أن أكثر المفسرين جاؤوا بوجوه أخرى لاستعمال العفو والمغفرة في هذه الآية، مثل
الحمل على مطلق قبول العذر ممن لا تقصير لديه، أو على العفو التكويني ومحو الآثار
التكوينية للعمل، أو العفو الكامل الذي يشمل جميع أعمالهم (راجع: المدرسي، ١٤١٩، ج ٢،
ص ١٦٣؛ الطباطبائي، ١٤١٧، ج ٥، ص ٥٢. الأمين، ١٣٦١، ج ٤، ص ١٤١)

المستضعف بالمعنى العام

يظهر أن للمستضعف معنى أعمّ من السابق وهو أن المستضعف هو كل شخص لم ينكر
الاعتقاد الحق وبدون استناد إلى دليل وسبب، وبناء عليه من كان الشخص يعيش في أجواء
يشته فيها الحق والباطل، وكان من الممكن بعد مزيد من الفحص أن يصل إلى الحقيقة، بل
عُرض عليه الحق لكنه لم يعترف بالحق من جهة، إلا أنه من جهة أخرى لم ينكر الحق، فهو
مستضعف حسب هذا المعنى. وإن لم يكن مستضعفاً حسب المعنى السابق. وهناك شواهد
تدل على هذا المعنى من الاستضعاف وهي:

- المستضعف بالمعنى السابق هو قسيم جماعة أطلق عليها «المرجون لأمر الله» (العايشي،

١٣٨٠، ج٢، ص ١١٠ - ١١١؛ الكليني، ١٤٠٧، ج٢، ص ٣٨١؛ الصدوق، ١٣٦٢، ج١، ص ٣٣٣) لكن المستضعف بهذا المعنى يشمل جماعة «المرجون لأمر الله» (العايثي، ج١، صص ٢٥٧ و ٢٦٩ و ٢٧٠ و ج٢، ص ١١٠) وهؤلاء جماعة لم يؤمنوا بقلوبهم مع أنهم اعتنقوا الإسلام؛ ولهذا لا يستحقون الجنة، ولأنهم لم ينكروا الحقيقة فجهنم ليست حتمية بالنسبة لهم، ولذا فالعقوبة الأخروية بالنسبة لهم غير ثابتة، ويجب إيكال أمرها إلى الله (القمي، ١٤٠٤، ج١، ص ٣٠٤؛ العياشي، ١٣٨٠، ج٢، ص ١١٠ الكليني، ١٤٠٧، ج٢، ص ٤٠٧؛ المجلسي، ١٤٠٤، ج١١، ص ١٠٦) نظراً لأن هؤلاء الجماعة قد عُرض عليهم الإسلام فهم غير معذورين في عدم إيمانهم القلبي.

- وفي بعض الروايات الأخرى نجد أنها تعرّف المستضعفين بأنهم ضلوا عن المعتقد الذي عرض عليهم، ولذا يمكن أن يعذبهم الله بسبب هذا الضلال (العايثي، ١٣٨٠، ج١، ص ٢٧٠؛ الصدوق، ١٤٠٣، ص ٢٠٣) ومثل هذا الشخص غير معذور في عدم اعترافه بالحق بالبداهة.

- ومن جهة أخرى نجد حسب مفهوم رواية في نهج البلاغة أن المستضعف من لم يظهر له الحق، ويشمل الحالة التي يقف فيها على الحق بعد البحث والفحص (السيد رضي، ١٤١٤، ص ٢٨٠).

- واعتبرت رواية أخرى المستضعف هو الشخص الذي لم يكن ناصبياً (الصدوق، ١٤٠٣، ص ٢٠٠) والاستضعاف في هذه الحالة يشمل من لم يعاند الحقيقة ولم يخالفها. ومعنى عدم كون المستضعفين كفاراً في هذا السياق هو أنهم لم ينكروا الحق، وترددوا فيه فقط، وروايات الطينة قسمت أفراد الإنسان إلى مؤمن وناصبي ومستضعف (الصفار، ١٤٠٤، ج١، ص ١٦؛ الكليني، ١٤٠٧، ج٢، ص ٣). وفي بعض الروايات الفقهية مثل الصلاة على الميت والصدقة والزكاة والزواج عرضت ثلاث حالات للإنسان وهي المؤمن والمستضعف والناصبي وبيّنت حكمها وهي تدل على أن المسلم غير الناصبي مستضعف (الأشعري، ١٤٠٨، ص ١٣٠ ١٤٠٦، ص ١٨٧؛ الصدوق، ١٤١٣، ج١، ص ١٦٨؛ ابن حيون، ١٣٨٥، ج١، ص ٢٦٠ و ج٢، ص ١٩٩؛ الإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦، ص ١٧٨، الكليني،

١٤٠٧، ج ٥ ٣٤٨ و ٣٤٩، عدة من العلماء، ١٣٦٣، ص ٥١). وفي بعض الروايات الأخرى اعتبر الشاكُّ مصداقاً للمستضعف والضال، ويقابله الناصب والجاحد (الهلاي، ١٤٠٥، ج ٢، صص ٦٧٠ و ٩٢٩؛ المازندراني، ١٣٨٢، ج ١٠، صص ٤١ و ٤٣). وفي رواية أخرى من يبقى جاهلاً بعد إقامة الحجّة والبيّنة فهو ضال وقسيم المؤمن والكافر. (الحراني، ١٣٦٣، ص ٣٣٠).

- وحسب هذه الطوائف من الروايات يمكن أن نعرّف المعنى العام للاستضعاف على النحو التالي: المستضعف من لم ينكر أي عقيدة حقّة مع انعدام السبب والدليل المبرر (راجع: مطهري، ١٣٦٨، ج ١، ص ٣٤٢؛ الاسترآبادي، ١٣٨٢، ج ٢، ص ٤٢) وأما من ينكر الحق من دون دليل فهو يكره الحق بنسبة ما ولذا فهو مصداق الجاحد والكافر، ويصدق عليه عنوان الناصبي المعنى الأعم (المجلسي، ١٤٠٤، ج ٩، ص ١٠٢).

- الجحد والكفر في أضيق معانيه يشمل من رفض الحق بعد ظهور حقايقته، ومن جهة أخرى فإن كلمة «ال نصب» لها معنى أضيق يتضمن التكذيب والإنكار الذي يبلغ درجة العداوة والبغض. ولأن المستضعف ليس بكافر البتّة، فإن ثبوت معنى أضيق لمفردة «النصب» لا يستوجب توسّع دائرة صدق كلمة المستضعف، ولهذا عندما يكون الناصبي قسيماً للاستضعاف فالناصبي بمعناه العام - الذي يوازي الكفر والجحود والتعصب للاعتقاد الباطل - هو المراد والمقصود.

ملاك الاستضعاف من حيث تعلق الاعتقاد

في القسم السابق ناقشنا حدود الاستضعاف من حيث نسبة تقصير الإنسان في الوصول إلى الاعتقاد الصحيح، والموضوع الآخر الذي ينبغي مناقشته في هذا المجال هو هل أن دائرة الاستضعاف تشمل جميع الاعتقادات الدينية الضرورية للمؤمن أم لا؟ وفي حال كان شاملاً لها هل أن حدود الاستضعاف هي بمستوى واحد بالنسبة لجميع الاعتقادات؟ أكثر الروايات التي عاجلت موضوع الاستضعاف كانت ناظرة إلى الاعتقاد بالإمامة وبالإمام الحق.

إن بحث الاستضعاف بشكل عام هو بحث شيعي داخلي، ولم يستعمل الاستضعاف بهذا المعنى في مصادر العامة، وبناء على ذلك إن الروايات - التي استعملت الاستضعاف بشكل مطلق ظاهراً، وليست ناظرة إلى اعتقاد خاص بحسب الظاهر - ناظرة إلى هذا الاعتقاد؛ ولهذا فإن توسعة دائرة حدود الاستضعاف إلى سائر الاعتقادات الدينية تتطلب نوعاً من إلغاء الخصوصية، وهي غير ممكنة بالنسبة إلى الآثار الفقهية، لكنها تقبل المناقشة في الآثار الكلامية. وبخاصة مع ملاحظة تلك الروايات التي تعتبر الإنكار والشك في الإمامة يعادل الإنكار والشك في النبوة والتوحيد (عدة من العلماء، ١٣٦٣، ص ٩٠؛ ٤٣٢ و ٥٢٨ و ٨، ص ١٤٦؛ ابن حيون، ١٤٠٩، ج ٢، ص ٢٧١، الكليني، ١٤٠٧، ج ١، صص ١٨١؛ البرقي، ١٣٧١، ج ١، ص ١٨٥؛ ابن بابويه، ١٤٠٤، ص ٩١؛ ابن عقدة الكوفي، ١٤٢٤، ص ١٥٠؛ ابن أبي زينب، ١٣٩٧، ص ١١٢؛ الصفار، ١٤٠٤، ج ٢، ص ٥٣٥؛ الصدوق، ١٣٩٥، ج ٢، ص ٤١١ و ٤٥٣) وكذلك - ١٣٦٢ الف، ج ٢، ص ٦٥٢ و ١٤١٤، ص ١٠٤؛ الراوندي، ١٤٠٩، ج ١، ص ٤٥٢ - ٤٥٣) وأما الروايات التي تعرف جماعة «المرجون لأمر الله» فهي في الغالب ناظرة إلى الاعتقاد بالنبوة لا الاعتقاد بالإمامة (العباشي، ١٣٨٠، ج ٢، ص ١١٠؛ الكليني، ١٤٠٧، صص ٣٨١ و ٤٠٧) وعلى هذا الأساس أيضاً طرح بعض العلماء الاستضعاف في التوحيد (الطباطبائي، ١٤١٧، ج ٦، ص ٧٢؛ الاسترآبادي، ١٣٨٢، ج ٢، ص ٤٢)، واستنبط بعض آخر كون المستضعف في القرآن موحداً من خلال العبارة «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا...» في الآية ٧٥ من سورة النساء وطبقا لهذه الحال أيضاً اعتبروا الملحد أو المشرك القاصر مستضعفاً فكرياً (الجوادى الأملي، ج ١٩، ص ٥١٦ و ١٣٨٧، ج ١٣، ص ٥٣). والمؤيد الآخر لشمول الاستضعاف للاعتقادات الدينية هو روايات الطينة التي أشرنا إليه آنفاً، التي يقسم أفراد الإنسان وفقاً لتلك الروايات إلى ثلاث طوائف: المؤمن، والناصبي، والمستضعف، لا أن المسلم ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة.

إن تعميم الاستضعاف إلى التوحيد هو بهذا المعنى أنه لو ثبت الملاك الذي تم طرحه بالنسبة للاستضعاف في عقيدة التوحيد أيضاً كان هذا الشخص مستضعفاً في عقيدته.

لكن من الممكن أن يدعى أن بعض أقسام الاستضعاف لا يمكن أن نجد لها مصداقاً خارجياً بالنسبة إلى عقيدة التوحيد، لكن من الممكن أن يقال مثلاً أنه نظراً لثبوت فطرة التوحيد في جميع أفراد

الإنسان فإنه لن نجد أبداً إنساناً ذا عقل سليم تكون معلوماته الأولية بحيث يجد الحق في هذا المجال باطلاً، أو ليس عنده القدرة على التمييز بين الحق و الباطل (السبحاني، ١٣٨٥، ص ٩٨) وبعبارة أخرى إن تعميم الاستضعاف إلى كل العقائد الدينية إنما يكون بالهلية المركبة (أثر الاستضعاف عند فرض ثبوته) لا الهلية البسيطة (الثبوت الخارجي للاستضعاف)، والبحث في الهلية البسيطة يتطلب مجالاً آخر.

آثار الاستضعاف بالمعنى الخاص

إن ثبوت المعاني المختلفة لكلمة «المستضعف» يحكي عن الآثار المختلفة التي ستلتبس بهذه الكلمة. للاستضعاف آثار فقهية وآثار كلامية أيضاً، والذي يظهر في البحث أنه يمكن القول حسب المعنى الأول للاستضعاف بأن عاقبة الإنسان في الدنيا من حيث عدم إيمانه معلومة، أي إن عدم إيمانه في الدنيا لا يمنع من وصوله للسعادة فيها، وإن أمكن وجود عوامل أخرى تمنعه من الوصول إلى السعادة.

وهناك أدلة عديدة تؤيد هذا الرأي:

- حسب حديث الإمام الصادق عليه السلام:

«فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَقَالَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى النَّصَبِ فَيَنْصَبُونَ وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا أَهْلَ الْحَقِّ فَيَدْخُلُونَ فِيهِ وَ هُوَ لَأَمْ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِأَعْمَالٍ حَسَنَةٍ وَ بِاجْتِنَابِ الْمُحَارِمِ الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا» (الصدوق، ١٤٠٤، ص ٢٠١).

- في الآية ٩٩ من سورة النساء وعدت المستضعفين الذين لم يهتدوا بالعفو والمغفرة ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا﴾، وحسب بعض الروايات إن كلمة «عسى» إذا وردت في القرآن الكريم تدل على الوعد القاطع (العايشي، ١٣٨٠، ج ٢ ص ١٠٥ - ١٠٦، ابن شهر آشوب، ١٣٦٩، ج ١ ص ٥٣) كأما أيمن مع أنها من أهل الاستضعاف إلا أنها وعدت بالجنة (الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٥) وبالطبع فإن مقام أمثالها لا يصل إلى درجة المؤمنين (المصدر السابق، ص ٤٠٦)

- وفي بعض الروايات ذكر بأنهم سيتعرضون لامتحان يوم القيامة وهذا لا يتعارض مع العفو عن «عدم إيمانهم في الدنيا». (الصدوق، ١٣٩٨، ص ٢٩٢-٣٩٣).

- كما تبين سابقاً إن المستضعفين بهذا المعنى هو قسيم لـ «المرجون لأمر الله» وهو شاهد على أن عاقبة المستضعفين ليست مجهولة خلافاً لـ «المرجون».

- بناء على ما تقدم يمكن القول بأن الأثر الكلامي للاستضعاف بالمعنى الخاص هو العفو عن هذا الفرد بالنسبة إلى العقيدة التي يعتبر مستضعفاً فيها، ولهذا فإن عاقبته معلومة من هذه الجهة (راجع الطباطبائي، ١٤١٩، ص ٢٢٢؛ مطهري، ١٣٦٨، ج ١، ص ٣٢١-٣٢٢، الجوادي الآملي، ١٣٨٩، ج ٢٠، ص ٢٤١؛ راجع قراملكي، ١٣٧٦، ص ٢٨١-٢٨٢)، نعم نظراً لأن سعادته الأخروية منوطة بشروط أخرى مثل الأعمال الصالحة في الدنيا أو الفوز في الامتحان قبل يوم القيامة، فإن عاقبته بهذا المعنى مجهولة (راجع: تهراني، ١٤٢٦، ج ٣، ص ٧٥).

آثار الاستضعاف بالمعنى العام

جعلت الكثير من الأحاديث آثاراً فقهية عديدة للاستضعاف ومن جملة هذه الآثار الفقهية جواز دفع الصدقة غير الواجبة أو زكاة الفطرة له في حال عدم وجود المؤمن، جواز الاستغفار له في صلاة الميت، جواز عتقه في بعض الكفارات، حرمة دمه، جواز نكاحه، إرثه من المؤمنين (عدة من العلماء، ١٣٦٣، ص ٥١؛ ابن حيون، ١٣٨٥، ج ١، ص ٢٦٠؛ العياشي، ١٣٨٠، ج ١، ص ٢٧٠؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٤٠٥ و ٣، ص ١٨٧؛ الصدوق، ١٤٠٣، ص ٢٠٢ و ١٤١٣، ج ١، ص ١٦٨؛ الإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦، ص ١٧٨ و ١٨٧، الطوسي، ١٤٠٧، ج ٣، ص ١٩٦، ج ٤، ص ٨٩، الأشعري، ١٤٠٨، ص ١٧٣، علي بن جعفر ١٤٠٩، ص ١٤٦) والظاهر أن هذه هي الآثار المترتبة على الاستضعاف بمعناه العام - طبعاً في دائرة الإسلام - وذلك لما يلي:

أولاً قسمت هذه الروايات المسلمين إلى ثلاثة أقسام: مؤمن، مستضعف، ناصبي، وهذا يدل على أن كل مسلم لم يكذب الحق بلا سبب، ولم يكن ناصبياً فهو مستضعف، حتى ولو توفر لديه إمكانية الفحص. ثانياً: إن الآثار الفقهية المذكورة في الأحاديث مترتبة على أصل

الإسلام، والناصبي فقط ليس له هذه الآثار لأنه خرج عن الإسلام. وعلى سبيل المثال يقول الإمام الصادق عليه السلام في حرمة الدماء وجواز النكاح: الإسلام يُحَقِّن به الدم، وتستحل به الفروج (الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٢٤) وقد أفتى كثير من الفقهاء بهذا المضمون وأخرجوا الناصبي من تحت ذلك (الأصفهاني، ١٣٩٣، ج ٣، ص ١٩٣، الخميني، ١٣٦٥، ج ٢، ص ٢٥٦؛ نجفي، ١٤٠٤، ج ٣٠، ص ٩٩ و ١٠٠؛ الهمداني، ١٤١٦، ج ٧، ص ٢٦٧ - ٢٦٧).

أما لو أردنا أن نبين الأثر الكلامي للاستضعاف بالمعنى الأعم فالمستضعف غير معذور لعدم إيمانه بالاعتقاد الصحيح: لأن الحق قد عُرض عليه، أو أنه يمكن أن يصل إليه بالفحص، وبناء عليه فهو مستحق للعقاب، لكن من الممكن أن يناله العفو من الله ولهذا فإن عاقبته غير معلومة. والشاهد على هذا المدعى رواية تعرّف المستضعفين بأنهم «المرجؤون لأمر الله» وذلك بعد ذكر الآثار الفقهية للاستضعاف مثل جواز النكاح والتوارث (العايشي، ١٣٨٠، ج ١، ص ٢٧٠، ج ٢، ص ٢١٠؛ الصدوق، ١٤٠٣، ص ٢٠٢).

المراد من النجاة المحتملة للمستضعف

كما ورد في الروايات وعد المؤمنون بالجنة ووعد الكافرون بالنار، وأما الفئات الضالة مثل المستضعفين فلم يوعدوا بالجنة ولم يوعدوا بالنار (الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٣٨١؛ العياشي، ١٣٨٠، ج ٢، ص ١١٠). والظاهر أن إيعاد الكافرين بالنار بهذا المعنى أنهم يدخلون النار من حين شروع القيامة وبدء الحساب، والمؤمنون يدخلون الجنة من زمان شروع القيامة.

أما المستضعفون فمن الممكن أن يدخلوا الجنة أو النار منذ بدء الحساب، وبعبارة أخرى كما وعد المؤمنون بدخول الجنة والكافرون النار من حين ابتداء القيامة فإن احتمال نجاة المستضعفين يبدأ من ذلك الحين أيضاً، إن احتمال نجاة المستضعف لا يقابل احتمال الخلود في نار جهنم، بل يقابل احتمال دخول جهنم. وبناء على ذلك فإن المقطوع به في حق الكفار هو أنهم يدخلون النار من بدء قيام الساعة، نعم ورد في بعض الروايات خلود الكافر وعدم خروجهم من نار جهنم (القمي، ١٤٠٤، ج ٢، ص ٤١٩؛ الصدوق، ١٣٦٢، الف، ج ٢، ص ٦٠٨ و ١٣٧٨، ج ٢، ص ١٢٥ و ١٣٩٨، ص ٤٠٧ و ١٤٠٣، ص ٢٤٢؛ ورام، ١٤١٠، ج ٢، ص ٢٦٧؛ الحراني،

١٣٦٣، ص ٤٢١؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ٣١٠) وقد ادعى البعض الإجماع وعدم الاختلاف في خلود الكفار (العلامة الخلي، ١٣٨٢، ص ٢٧٤؛ الصدوق، ١٤١٤، ص ٦٦ - المجلسي، ١٤٠٤، ج ١١، ص ١٠٨؛ شبر، ١٤٢٤، ج ٢، ص ٥٠٩-٥١٠؛ استرآبادي، ١٣٨٢، ج ٤، ص ٢٨٨) وتبني آخرون خلود الملحدين، كما واعتبروا الموحدين من أهل الكتاب من الخالدين حال كونهم غير مستضعفين (الجوادى الآملي، ١٣٨٧، ج ١٣ ص ٥٣٤) إلا أننا نجد في الروايات التي تتعرض لمسألة الشفاعة أن الأشخاص الذين لا تُقبل الشفاعة في حقهم هم النواصب فقط (البرقي، ١٣٧١، ج ١، و ص ١٨٤ و ١٨٦؛ الكليني، ١٤٠٧، ج ٢، ص ١٩٨ و ٨، ص ١٠١؛ الصدوق، ١٤٠٢ ص ٦٨ و ١٤٠٦، ص ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢١١؛ القمي، ١٤٠٤، ج ١، ص ٤٦؛ الإمام العسكري عليه السلام، ١٤٠٩، ص ٣٧، الحسين بن سعيد، ١٤٠٢، ج ١ ص ٩٦ و ١٣٨٧، ص ٢٢٢؛ الفرات الكوفي، ١٤١٠، ص ١٢٢؛ العياشي، ١٣٨٠، ج ١ ص ٧٣ و ٣١٧؛ تهراني، ١٤٢٣، ج ٣ ص ٨٥)، إن الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ «الناصبي» هو معناه الخاص كما بيّناه سابقاً، و«الناصبي» بمعناه الخاص أضيقت سعةً من الكافر والجاحد ويشمل مفهوم البغض والعداء للحق أو المعتقدين به (عدة من العلماء، ١٣٨١، ص ٣٦٤؛ الصدوق، ١٤٠٦، ص ٢٠٧؛ الصدوق، ١٣٦٢ ب، ص ٩ و ١٤٠٣، ص ٣٦٥؛ المجلسي، ١٤٠٦، ج ١ ص ٤٤٣) والمؤيد لهذا الاستنتاج هو الفقرة المعروفة في دعاء كميل التي تميز بين الكافر والجاحد، وتحكم على القسم الأول بالعذاب، وعلى القسم الثاني بالخلود:

«فِبَالِيْقِيْنَ أَقْطَعُ لَوْ لَا مَا حَكَمْتِ بِهِ مِنْ تَعْدِيْبِ جَا حِدِيْكَ وَ قَضَيْتِ بِهِ مِنْ إِخْلَادِ مُعَا نِدِيْكَ لَجَعَلْتِ النَّارَ كُلَّهَا بَرْدًا وَ سَلَامًا وَ مَا كَانَ لِأَحَدٍ فِيْهَا مَقْرَأً وَ لَا مُقَامًا لَكِنَّا تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ أَفْسَمْتَ أَنْ تَمْلَأَهَا مِنْ الْكَافِرِيْنَ مِنَ الْجَنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِيْنَ وَ أَنْ تُخَلِّدَ فِيْهَا الْمُعَا نِدِيْنَ...» (الطوسي، ١٤١١، ج ٢ ص ٨٤٨).

استنتاج

إن للاستضعاف في النصوص الدينية استعمالات متعددة، المستضعف اجتماعياً هو واحد من هذه المعاني والتي لا ربط لها بمسألة النجاة، أما المستضعف بمعنى الضعف في الوصول إلى الإيمان فهو يرتبط بمسألة النجاة، وهو يشير إلى كون دائرة النجاة أوسع من دائرة الحق،

والاستعمال الأخير لهذه المفردة ينقسم إلى الاستضعاف بالمعنى العام والاستضعاف بالمعنى الخاص.

المستضعف بالمعنى الخاص يشمل كل من لم يكن مقصراً في عدم اعتقاده بالحق أو الاعتقاد بالباطل لا مباشراً ولا عن التفات، وإن كان مقصراً في العلل والأسباب التي أدت إلى هذا الحال.

والمعنى العام للاستضعاف يشمل من لم ينكر الاعتقاد الحق من دون سبب وتعصب، وإن كان مقصراً في عدم الاعتقاد بالحق.

لكل من معاني الاستضعاف آثار تختص به، ويمكن أن نبين الآثار الكلامية المختلفة لهذين المعنيين للاستضعاف على الشكل التالي:

في الاستضعاف بمعناه الخاص يغفر عدم الاعتقاد بالحق في الدنيا للإنسان ومصيره من هذه الجهة واضح، لكن سعادته مجهولة نظراً لأنها متوقفة على أمور أخرى.

أما الاستضعاف بمعناه العام فإن عاقبة هذا الإنسان من حيث العفو أو عدم العفو بسبب عدم اعتقاده بالحق في الدنيا مجهولة، وأغلب الآثار الفقهية للاستضعاف ترتب على المستضعف بمعناه العام.

أكثر الأدلة التي تعرّضت لموضوع الاستضعاف ناظرة إلى الاعتقاد بالإمامة وبالإمام الحق، وإن تعميم الآثار الكلامية للاستضعاف على سائر الاعتقادات الدينية الضرورية يتطلب إلغاء الخصوصية أو الاستناد إلى الروايات التي تعتبر التوحيد والنبوة والولاية متعادلة من حيث الأهمية، ويمكن استفادة العموم من بعض الروايات المتعلقة بالاستضعاف أيضاً.

وعلى كل حال يمكن تعميم الاستضعاف على كل الاعتقادات الدينية الضرورية من حيث الهلية المركبة (تحقق آثار الاستضعاف في حال تحقق الموضوع) لا من حيث الهلية البسيطة (تحقق موضوع الاستضعاف).

إن النجاة المحتملة للمستضعف - بمعنى احتمال الدخول في الجنة من حين شروع القيامة - يقابلها حتمية دخول الكفار إلى النار من ذلك الحين، ولهذا فإن البحث في خلود الكفار في

جهنم أو عدم خلودهم يتطلب مجالاً آخر، والروايات وإن كانت قد تطرقت إلى خلود الكفار في نار جهنم إلا أن الأشخاص الوحيديين الذين لا تناولهم الشفاعة هم «النواصب» فحسب. والناصبي إن كان يشمل معنى البغض والعداوة فهو أضييق من المعنى الخاص للكفر الذي هو إنكار الحق بعد انكشاف حقيته.

المصادر

١. ابن أبي زينب، محمد؛ النعماني، الغيبة، ج ١، تهران، انتشارات الصدوق، ١٣٩٧ ق.
٢. ابن بابويه، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، ج ١، قم: مدرسة الإمام المهدي عج، ١٤٠٤ ق.
٣. ابن بطريق، يحيى، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، ج ١، قم: جماعة المدرسين، ١٤٠٧ ق.
٤. ابن حيون المغربي، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، ج ٢، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، ١٣٨٥ ق.
٥. ———، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، ج ١، قم، جماعة المدرسين، ١٤٠٩ ق.
٦. ابن عقده كوفي، أحمد بن محمد، فضائل أمير المؤمنين ﷺ، ج ١، قم: دليل ما، ١٤٢٤ ق.
٧. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ ق.
٨. ابن أثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة، ١٣٦٧ ق.
٩. ابن شعبه حراني، الحسن بن علي، تحف العقول، ج ٢، قم: جماعة المدرسين، ١٣٦٣ ق.
١٠. ابن شهر آشوب المازندراني، محمد، مشابه القرآن ومختلفه، ج ١، قم: دار بيدار للنشر، ١٣٦٩ ق.
١١. الاسترآبادي، محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج ١، قم، مكتب الإعلام الاسلامي، ١٣٨٢ ق.
١٢. الأشعري القمي، أحمد بن محمد بن عيسى، النوادر، ج ١، قم: مدرسه الإمام المهدي عج، ١٤٠٨ ق.
١٣. الأصفهاني، أبو الحسن، وسيلة النجاة، ج ١، قم: مطبعة مهر، ١٤٣٩ ق.
١٤. الإمام الحسن العسكري، التفسير المنسوب الي الإمام الحسن العسكري، ج ١، قم: مدرسة الإمام المهدي عج، ١٤٠٩ ق.
١٥. الإمام الرضا ﷺ، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا ﷺ، ج ١، مشهد: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٦ ق.

١٦. أمين، سيده نصرت، مخزن العرفان در تفسير قرآن، تهران: نهضة النساء المسلمات، ١٣٦١.
١٧. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ٢، قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧١.
١٨. تهراني، محمد حسين، امام شناسی (معرفة الإمام)، ج ٣، مشهد، انتشارات العلامة الطباطبائي، ١٤٢٦ ق.
١٩. ———، معادشناسی (معرفة المعاد)، ج ١، مشهد: نور ملكوت القرآن، ١٤٢٣ ق.
٢٠. جوادي آملی، عبد الله، تسنيم، ج ١، قم: اسراء، ١٣٨٧ - ١٣٨٩.
٢١. الحسكاني، عبيد الله، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، ج ١، تهران، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١١ ق.
٢٢. الحسيني الطهراني، سيد هاشم، توضيح المراد، ج ٣، تهران: انتشارات المفيد، ١٣٦٥.
٢٣. الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ ق.
٢٤. الحسيني اللواساني، حسن، نور الأفهام في علم الكلام، ج ١، قم: مؤسسه النشر، الإسلامي، ١٤٢٥ ق.
٢٥. الحلبي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقادات، شرح جعفر السبحاني، ج ٢، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٣٨٢.
٢٦. الخزاز الرازي، علي بن محمد، كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، قم: بيدار، ١٤٠١ ق.
٢٧. الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٣٦٥.
٢٨. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ج ١، بيروت: دار القلم، ١٤١٢ ق.
٢٩. الراوندي، قطب الدين، الخرائج والجرائح، ج ١، قم: مؤسسه امام مهدي عج، ١٤٠٩ ق.
٣٠. الزمخشري، محمود، أساس البلاغة، ج ١، بيروت، دار الصادر، ١٩٧٩ م.
٣١. السبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، ج ١، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٨٥.

٣٢. سيد رضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، ج ١، قم: هجرت، ١٤١٤ ق.
٣٣. شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفه أصول الدين، ج ٢، قم: أنوار الهدى، ١٤٢٤ ق.
٣٤. صادقي تهراني، محمد، البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن، ج ١، قم: نشر مؤلف، ١٤١٩ ق.
٣٥. صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، قم: انتشارات بيدار، ١٣٦٦.
٣٦. الصدوق، محمد بن علي، اعتقادات الإمامية، ج ٢، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤ ق.
٣٧. _____، الأمل، ج ٦، تهران: كتابجي، ١٣٧٦.
٣٨. _____، التوحيد، ج ١، قم: جماعة المدرسين، ١٣٩٨ ق.
٣٩. _____، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ج ٢، قم: دار الشريف الرضي للنشر، ١٤٠٦ ق.
٤٠. _____، الخصال، ج ١، قم: جماعة المدرسين، ١٣٦٢ الف.
٤١. _____، صفات الشيعة، ج ١، تهر، أعلمي، ١٣٦٢ ب.
٤٢. _____، عيون اخبار الرضا عليه السلام، ج ١، تهران: نشر جهان، ١٣٧٨.
٤٣. _____، كمال الدين وتمام النعمة، ج ٢، تهران: الإسلامية، ١٣٩٥ ق.
٤٤. _____، مصادقة الإخوان، ج ١، الكاظمية، مكتبة الإمام صاحب الزمان العامة، ١٤٠٢ ق.
٤٥. _____، معاني الأخبار، ج ١، قم: مكتب النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، ١٤٠٣ ق.
٤٦. _____، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، قم: مكتب النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، ١٤١٣ ق.
٤٧. الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، ج ٢، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ ق.
٤٨. الطباطبائي، محمد حسين، الرسائل التوحيدية، بيروت: مؤسسة النعمان، ١٤١٩ ق.
٤٩. _____، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، قم: مكتب النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، ١٤١٧ ق.
٥٠. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج ١، مشهد: نشر مرتضى، ١٤٠٣ ق.

٥١. الطبري الأملي، عماد الدين، *بشارة المصطفى لشيعته المرتضى*، ج ٢، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٣ ق.
٥٢. الطريحي، فخر الدين، *مجمع البحرين*، ج ٣، تهران،: مرتضوي، ١٣٧٥.
٥٣. الطوسي، محمد بن الحسن، *تهذيب الأحكام*، ج ٤، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٥٤. _____، *مصباح المجتهد و سلاح المتعبد*، بيروت: مؤسسه فقه الشيعة، ١٤١١ ق.
٥٥. عدة من العلماء، *الأصول الستة عشر*، ج ١، قم: دار الشبستري للمطبوعات، ١٣٦٣.
٥٦. عدة من العلماء، *الأصول الستة عشر*، ج ١، قم: مؤسسه دار الحديث الثقافية، ١٣٨١.
٥٧. العريضي، علي بن جعفر، *مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما*، ج ١، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٩ ق.
٥٨. العياشي، محمد بن مسعود، *تفسير العياشي*، ج ١، تهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ ق.
٥٩. الفيض الكاشاني، ملا محسن، *رسائل الفيض الكاشاني*، ج ١، تهران: مدرسه عالي شهيد مطهري، ١٣٨٧.
٦٠. الفيومي، أحمد بن محمد، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، ج ٢، قم، مؤسسه دار الهجرة، ١٤١٤ ق.
٦١. قدر دان قراملكي، محمد حسن، *الكافر المسلم والمسلم الكافر*، (كافر مسلمان و مسلمان كافر) كتاب نقد رقم ٤، ١٣٧٦.
٦٢. قرشي بنايي، علي أكبر، *قاموس قرآن*، ج ٦، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤١٢ ق.
٦٣. القمي، علي بن إبراهيم، *تفسير القمي*، ج ٣، قم، دار الكتب، ١٤٠٤ ق.
٦٤. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، ج ٤، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
٦٥. الكوفي، فرات بن ابراهيم، *تفسير فرات الكوفي*، ج ١، تهران، مؤسسه الطبع والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الاسلاميه، ١٤١٠ ق.
٦٦. الكوفي الأهوازي، الحسين بن سعيد، *الزهد*، ج ٢، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٢ ق.
٦٧. _____، *من هو الزاهد؟ وما هو وظيفته؟*، ج ١، قم: نور السجاد، ١٣٨٧.

٦٨. المازندراني، محمد صالح، شرح الكافي - الأصول والروضة، ج ١، تهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ ق.
٦٩. المدرسي، محمد تقي، من هدي القرآن، ج ١، تهران: دار محيي الحسين عليه السلام، ١٤١٩ ق.
٧٠. المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين، ج ٢، قم: مؤسسة كوشانبور الثقافية الإسلامية، ١٤٠٦ ق.
٧١. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليه السلام، ج ٢، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ ق.
٧٢. مطهري، مرتضى، مجموعة مؤلفات الأستاذ الشهيد مطهري، تهران: انتشارات صدرا، ١٣٦٨.
٧٣. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١، تهران: وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٦٨.
٧٤. المفيد، محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج ١، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٣ ق ألف.
٧٥. المفيد، محمد، الأمالي، ج ١، قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٣ ق.
٧٦. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ ق.
٧٧. الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي، ج ١، قم: الهادي، ١٤٠٥ ق.
٧٨. الهمداني، آقا رضا، مصباح الفقيه، قم: مؤسسه الجعفرية لإحياء التراث، ١٤١٦ ق.
٧٩. ورام بن أبي فراس، مسعود، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ١، قم: مكتبة الفقيه، ١٤١٠ ق.

مسألة نجات أتباع الأديان وفلاحهم من وجهة نظر جون هيك، العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري^١

د. علي كربلائي بازوكي

يعود تاريخ بحث مسألة «نجات» و«فلاح» أتباع الأديان الى قدم تاريخ الأديان، ولقد كانت هذه المسألة دائماً جزءاً من التبادلات الفكرية والثقافية للأديان وأحياناً كانت سبباً للإختلافات الدينية والصراعات المذهبية. ورغم أن الأديان بشكلٍ عام تدعي الحقيقة الحصرية، إلا أن الحصرية الدينية الخلاصية تبرز بشكلٍ خاص لدى المسيحية وتتمتع بأهمية بالغة. وفي مقابل النظرة الحصرية، أبرز بعض فلاسفة الدين نظرية التعددية الدينية الخلاصية وعملوا على تقوية وجهة نظرهم. ما هي حقيقة الخلاص والنجات؟ ما هي النظريات والآراء المختلفة في هذا الشأن؟ ما هو المعيار الذي يقدمه الإسلام للنجات والخلاص؟ يحاول كاتب هذا المقال البحث في موضوع «النجات» و«الخلاص» من منظور الإسلام، وذلك من خلال البحث المقارن والتحليل النقدي لمسألة «النجات» من منظور الحصرية الخلاصية المسيحية و«التعددية الدينية الخلاصية لجون هيك».

١. المصدر: هذه المقالة نشرت بالفارسية، بعنوان «مسألة رستگاری و نجات پیروان ادیان از دیدگاه جان هیک، علامه طباطبائی و استاد مطهری»، في مجلة «ندیشه دینی»، الفصلية، العدد ٢٠، خريف ١٤٢٧ (٢٠٠٦م)، الصفحات ٤٩ إلى ٨٠.

ترجمة: د. محمد ترمس.

المقدمة

«النجاة» و «الفلاح» مفهومان دينيان ذا صبغتان كلاميان. يقابلها كلمة «السعادة» التي تحمل على عاتقها تقريباً نفس المعنى، وهي ذات صبغة فلسفية (خسروپناه، ١٣٧٩، ص: ١١). ولأهمية هذه الموضوعات طوال تاريخ الأديان، فقد كانت السبب في أن تنصب وجهة بحوث المتكلمين والفلاسفة بشكلٍ أساس على تبيان أبعاد هذه المفاهيم. وفي ما يخص موضوع «نجاة و خلاص» النَّاس في سياق الإلهيات المسيحية، يوجد ثلاثة تفاسير شائعة ومختلفة فيما بينها، وهي الحصرية الدينية^١، الشمولية الدينية^٢ والتعددية الدينية^٣ (Rowe، ١٩٩٣، صص: ١٨٩ - ١٧٣)^٤. ويعود منشأ التعددية الدينية كنظرية ثالثة في باب الأديان و نجاة أتباعها في مقابل الحصرية المسيحية الى النصف الأول من القرن العشرين في العالم المسيحي. في ذلك الوقت، دفعت عدة أمور مثل التغييرات الدينية في الغرب، نمو اللاهوت الطبيعي والعقلاني، ظهور الإلهيات المعتدلة والهرمونوطيقا الحديثة على يد شلايرماخر، التأكيد على التجارب الدينية وتوسُّع التعاليم الديموقراطية الليبرالية، الى أن تظهر وتنمو الأفكار التسامحية الدينية في العالم الغربي. ومنذ ذلك الوقت، وجدت التعددية الدينية أرضية لها للنمو والتوسُّع في العالم المسيحي. ومفاد التعددية الدينية، رسم هندسة «النجاة» و«الحقانية» بين مختلف الأديان. ومن أهم النظريات في باب تنوع الأديان (من حيث الخلاصية أو الحقانية) المطروحة، يوجد ثلاث نظريات: تعددية الحقيقة الدينية^٥، التعددية الدينية المعرفية^٦، التعددية الدينية الخلاصية. والقسم الأخير يمكن أن ينقسم

-
1. Religious Exclusivism
 2. Religious Inclusivism
 3. Religious Pluralism

٤. طبعاً، إنَّ حصر خلاصية الأديان في هذه النظريات الثلاث هو حصرٌ استقرائي، وليس منطقي. ولذلك من الممكن أن يكون هناك وجهات نظرٍ أخرى في باب خلاصية الأديان ولا يمكن اختزالها في النظريات الآتفة الذكر.

٥. تعددية الحقيقة الدينية (Alethic Religious Pluralism) تعني أنه لا يوجد بين الأديان المختلفة ترجيحاً على مستوى الحقانية، وعلى رغم الإدعاءات المتناقضة فيما بينها، إلاَّ أنه يمكن أن يكون كلُّ ادعاءٍ من تلك الإدعاءات صحيحٌ بالنسبة للرؤية الكونية التي نشأت منها.

٦. التعددية الدينية المعرفية (Epistemological Religious Pluralism) بمعنى أن أتباع الديانات الكبرى

الى تعددية دينية خلاصية معيارية وغير معيارية. وسنعمل في هذا التحقيق بعد شرح بعض النكات المساعدة في توضيح المسألة محلّ البحث، الى تحليل الحصرية الخلاصية المسيحية والتعددية الدينية الخلاصية لجون هيك ونقدهما وبعد ذلك سنبحث في التعددية الخلاصية المعيارية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي رحمته الله والأستاذ مطهري. وقد تمّ التأكيد في هذه الرؤية على أمورٍ مثل الإيمان بالله، الآخرة، جميع الأنبياء والعمل الصالح بصفقتها الحد الأدنى اللازم والضروري للخلاص. ونظرًا الى تزايد العنف في عالمنا اليوم والذي يعود بعضه الى وجود الإتجاهات الدينية المختلفة والإعتقادات المذهبية المتعددة، يمكن لبحث مسألة الخلاص وتحليلها منطقيًا وعقلانيًا وبيان الآراء والرؤى المشتركة للأديان بهذا الخصوص، أن يساعد في توسيع دائرة السلام والتفاهم بين أتباع الأديان وكذلك الحوار بين الأديان.

التعريف بالمفاهيم والمصطلحات

يجبّ التوضيح المفهومي لبعض الكلمات ذات الصلة بموضوع البحث، الوقوع في الكثير من المغالطات. ولهذا السبب، سوف نقوم بدايةً بتبيان بعض منها.

النجاة

يفسّر دهخدا في معجمه كلمة «النجاة»^١ بالتححرر، الحرية، الفلاح والنجاح (دهخدا، ١٣٧٧، ص: ٢٢٣٤١). وفسّر اللغويون العرب معنى «النجاة» بمعنى الخلاص والتحرر^٢. وتعتبر مسألة النجاة التي تعكس ميل البشر الى التخلص مما هو واقع (مشهود) وغير مطلوب (من المرات والإحباطات الموجودة) والوصول الى ما هو مقصود (منشود) وغير

متساوون في تبرير عقائدهم الدينية - والتي تتشكّل بناءً على التجربة الدينية وفق زعم هيك - ولا يوجد أي ميزة وأفضلية معرفية لتبرير أتباع الدين المسيحي للمسيحية على تبرير أتباع الديانات الأخرى وبالعكس. والمراد من التبرير (Justification) على المستوى المعرفي القبول الجمعي المعقول لمعتقد ما.

1. Salvation

٢. مثلاً ورد في لسان العرب لابن منظور: النجاة: الخلاص من الشيء (٤، ج: ١٥، ص: ٣٠٤). وذكر الفيومي في المصباح المنير: النجاة من الهلاك، بنجو، نجاة: خلص (٢٤، ج: ٢، ص: ٢٩٨).

موجوداً (التخلص من الآلام الطبيعية للحياة في هذا العالم)، أهم هدفٍ للأديان.

الفلاح

وهي تعني الفوز والبقاء في النعمة والخير: «قيل لأهل الجنة مفلحون، لفوزهم ببقاء الأبد» (ابن منظور، ١٤٠٥، ج٢، ص٥٤٧، ٢٤، ج٢، ص١٥٦).

وقد جاء في تحليل كلمة «الفلاح»^٢:

«المعنى الأساس لجذر «فلاح» عبارة عن «النجاة من الشرور وإدراك الخير والصلاح» والفوز عبارة عن الظفر بالخير والنعمة والنجاة ولذلك كان بعد الفلاح مرتبةً، ومن آثار الفلاح «البقاء في الخير (الفوز)» (مكارم شيرازي، ١٣٧٧، ج٩، ص١٣٣ - ١٣٥).

وبالتوجه الى المعنى اللغوي للفلاح، فالمراد من الفلاح في الأديان نيل الخير والبقاء الأبدى في النعمة والخير واللذات يحصلان عادةً في الآخرة. ويعبر مفهوم «الفلاح» عن الميل الفطري للناس من أجل الوصول الى وضعيةٍ وحالةٍ (طريحي، ١٩٨٥، ج٢، ص٤٠٠) و يصف مفهوم «السعادة»^٣ و«النجاة» الوضع المثالي الذي، مع تحقيقه، يتم القضاء على مصاعب الحياة ومراراتها ويتوفر عالماً مرضياً ومقبولاً.

الإيمان

في لغة العرب، الإيمان مشتقةٌ من «أمن» وهي تعني «التصديق» أي الطمأنينة والإعتقاد القلبي.^٥ وفيما يخص المعنى الاصطلاحي للإيمان، هناك اختلافات جدية بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين والمسيحيين. إذ يعتبر جمهور الأشاعرة أن الإيمان تصديقٌ بالقلب (ابجي، ١٤١٢، ج٨، ص٢٣٢). ويرى الخواجة نصير الدين الطوسي في تجريد الإعتقاد والعلامة الحلي في الشرح، الإيمان مركّب من

١. في النهاية كان رأيي في العبادة ما لا يثقله عبء الطاعة في خلاص الآخرة (كلمة ودمنة) (١٥، ج١٤، ص٢٢٣٤١)، ذيل كلمة النجاة.

2. Prosperity

3. Happiness

4. Faith

٥. الرجوع الى ٤، مادة أمن.

التصديق بالقلب وإقراراً باللسان (حلي، بدون تأريخ، ص ٤٢٦). في حين يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ الإيمان استقرار الاعتقاد في القلب (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ١، ص ٤٣). فالإقرار اللساني كاشفٌ عن الإعتقاد القلبي والأعمال الصالحة من ثمرات الإيمان الواقعي، وليس داخلين في حقيقة الإيمان (سبحاني، ١٤١٨، صص ٤٨٠ - ٤٨٢). على هذا الأساس، الإيمان الذي لا يرافقه هذين الأمرين، في الحقيقة ليس إيماناً واقعياً^١. بناءً عليه، حقيقة الإيمان هو ذلك التسليم القلبي المترافق مع اطمئنان الخاطر^٢.

العمل الصالح

إنّ مفهوم العمل الصالح واسعٌ لدرجة أنّه يشمل تمام الأنشطة الإيجابية والمفيدة والبنّاءة في جميع المجالات العلمية، الثقافية، الاقتصادية، السياسية والعسكرية. بالطبع، للعمل بُعدان؛ أحدهما يتصل بالعمل من أثر مفيد أو ضار (الحسن والقبح الفعلي) والذي يظهر في الخارج وفي الاجتماع البشري ويؤثر فيها. والآخر هو انتساب العمل الى الشخص فاعله (الحسن والقبح الفاعلي) بما ينطوي عليه من دوافع نفسية وروحية حركته نحوه. وتُسجل أعمال البشر من حيث شعاع أثر فائدتها أو مضارها في كتاب التاريخ والتاريخ هو من يحكم بشأنها، ولكن من حيث شعاع انتسابها الى روح البشر، لا تُسجل سوى في الكتب العلوية والملكوّية [ويتمّ تقييمها هناك] (مطهري، ١٣٨٤، ص ٢٧١). على هذا الأساس، يجب التفريق بين العمل الحسن والعمل الصالح. العمل الحسن هو العمل الذي لديه حُسنٌ فعلي فقط، وأمّا العمل «الصالح» فهو العمل الشامل على الحُسن الفعلي والحُسن الفاعلي أيضاً. ومن المنظار الديني،

١. طبعاً، للإيمان لوازم ومقتضيات تُعتبر الحد الأدنى اللازم للنجاة. مثل الإيمان بالله، بالآخرة وقبول حقانية جميع الأنبياء ويُستفاد هذا الأمر من العديد من آيات القرآن الكريم. مثلاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ... أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾. (النساء: ١٥٠ - ١٥١).
٢. الإيمان على أساس أكثر التعاريف... الإعتقاد بعالم الغيب واللامرئيات والاطمئنان بذلك (٦، ص ٢١١). وخلافاً لهذا الرأي، يوضح المعتزلة والخوارج أنّ العمل بالجوارح من مقدمات الإيمان ولا يعتبرون فاقد العمل مؤمناً (الشهرستاني، ١٣٦١، ج ١، ص ٦٨) مع فارق أنّ الخوارج يعتبرون فاقد العمل كافراً في حين يبيّن المعتزلة أنّ فاعدهم العمل لا كافراً ولا مؤمناً بل منزلةً بين المنزلتين (١٧، ص ٤٧٨).

لا يكفي أن يكون العمل مفيداً حتى يكون صالحاً، بل من شروطه اللازمة أن يكون دافعه التقرب الى الله والإيمان به.^١

التعددية الدينية الخلاصية

التعددية الدينية الخلاصية^٢ هي عقيدة في باب «النجاة»، ومخالفة مع تقريرين سابقين للمسيحيين حول موضوع النجاة والذين يُطلق عليهما جون هيك اسم الحصرية الدينية والشمولية الدينية. وبعبارة أبسط، النقاش يدور حول مَنْ الذي يجوز له الدخول الى الجنة. فيجيب الحصريون المسيحيون بأنه لا يوجد سوى طريق واحد للنجاة وذلك عبر اتباع السنّة (الطريقة) المسيحية. وأمّا الشموليون فيفتحون أبواب الجنة أكثر بقليل حتى يدخل المسيحيون الفخريون أيضاً الى الجنة وهم المشاركون في بعض السنن الدينية غير المسيحية - ولكن بناءً لمعايير المسيحية يمكن القول أنّ من يجوز له الدخول الى الجنة أولئك الذين عاشوا حياة صادقة وتمتعوا بأخلاقٍ حسنة - (يعني أولئك الذين يسميهم كارل رانر^٣ «المسيحيين المجهولين»^٤). ولكن التعددية الدينية لجون هيك أكثر افراطاً من الشمولية، تعتبر تقريباً أنّ الدخول الى الجنة مجازٌ لأيّ كان من دون الالتفات عرقٍ ولون، بشرط أن يحصل تحور في الشخصية الأناسية، بحيث تنقل البشري من الذاتوي إلى الألوهي (الحقيقة) بطرقٍ متنوعة موجودة داخل إحدى السنن والتقاليد الدينية (هيك، ١٣٨١، صص: ٢٠ - ٢١). حتى أن هيك يميز الشيوعية كطريقٍ من أجل نجاة بعض الناس. إنّ كلّ من النظريات الثلاث ذات الصلة بالنجاة مرتبطة بالإلهيات المسيحية. ويقدم هيك التعددية الدينية بصفحتها «نظرية مسيحية»^٥

١. في العديد من الآيات، العمل الذي يذكره القرآن على أنه صالح هو ذلك العمل المتقارن مع الإيمان وبدافع التقرب من الله. مثلاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)؛ ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: ٦٩).

2. Salvation Religious Pluralism

3. Karl Rahner

4. Anonymous Christain

5. Christain Position

والتي بدأت مع الشمولية ولكنها تعترف أيضًا بنتائج تفوق الشمولية.^١

التعددية الدينية الخلاصية المعيارية

كما أنّ النظرية الحصرية المسيحية فيما يخص النجاة والفلاح هي نظرية ضيقة النظر وتفريطية، كذلك فإنّ النظرية الخلاصية لجون هيك تتضمن نوعًا من الشكاكية الإفراطية في مسألة الخلاصية. ومنشأ هذه النظرة أيضًا هو الخلط بين الملاحظات الأخلاقية والملاحظة المعرفية. فضلًا عن أنّ مفهوم التعددية الخلاصية لهيك مفهومٌ عامٌ جدًا وكثير الغموض والذي يسوق نحو نوعٍ من الانحراف والشذوذ الخلاصي. ونظرًا إلى تفريط وإفراط هاتين النظريتين، يمكن بناء هندسة النجاة على أسسٍ معقولة ومنطقية مما يجنب الوقوع في مشكلات هاتين النظريتين. ومن أهم أسس هندسة النجاة لأتباع الأديان في التعددية الدينية الخلاصية المعيارية عبارةٌ عن: الإيمان بالله، الإيمان بالآخرة، الإيمان بالأنبياء والعمل الصالح (الحسن الفعلي والفاعلي).

الحصرية المسيحية

تتمتع الحصرية الدينية في المسيحية بأهمية بالغة وبروزٍ خاص؛ إذ يعتبر النصارى (العيسويون) أنّ طريق النجاة الوحيد وخلص البشر هو في فداء السيد المسيح الذي هو بشارة الله إلى البشرية. ومنذ أوائل القرن الثالث ميلادي، تمّ طرح العقيدة الدوغمائية

١. رغم أنّ التعددية الدينية الخلاصية محلّ اختلافٍ ولكن التعددية الدينية الأخلاقية يتفق الجميع تقريبًا عليها. لأنّ الوجه الأخير من التعددية الدينية متصل ببيان الوظيفة الأخلاقية لأتباع الأديان والمذاهب. وعلى أساس هذه النظرة، إنّ أتباع الأديان مكلفون بالتعامل الحسن مع أتباع سائر الأديان وتجنّب السلوك المتكبر معهم. وهذه المقاربة هي نفس معنى التسامح الديني والتعايش السلمي لأتباع الأديان وهي رؤيةٌ توصوية وليست وصفية دالة على حرمة أتباع الأديان الأخرى والتعامل بمدارةٍ معهم وتُدعى التسامح (Tolerance) وهي غير التعددية (٢٠، صص ١١ - ١٢). ويمكن أيضًا تسميتها بالتعددية الاجتماعية (٣٨، كلمة Societal Pluralism). وقد انبرى كلٌّ من هانس كونغ في سنة ١٩٩٣ م. وسويدلر في سنة ١٩٩٨ م. بتنظيم منشور/ وثيقة الأخلاق العالمية من أجل بيان نموذجٍ سلوكي مناسب بين أتباع الديانات (٢٥، ص ٥٨).

(الجزمية) التالية: «لا يوجد فلاحٌ خارج الكنيسة»، وقد استمرت هذه النظرة الحصرية في التوكيد والتعزيز، ومن خلال الإيمان بأنّ المسيحيين هم فقط من يمكنهم النجاة والفلاح، ظهرت سلسلة من الحركات التبشيرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الياده، ١٣٧٩، ص ٣٠٢). وعلى أساس هذه النظرة اعتبرت الفرق المسيحية المختلفة أنّ المسيحية هي الطريق الوحيد للنجاة والفلاح، مع فارقٍ أنّ البروتستانتين يعتقدون أنّه يجب على الإنسان بإيمانه أن يستجيب شخصياً لنداء عيسى ﷺ، والإيمان وحده كافٍ للنجاة (ميشل، ١٣٧٧، ص ١٠٨)، في حين أنّ الكاثوليك يؤكدون على الطقوس والمناسك والأسرار الكنسية^١. وطبق تعاليم المذهب الكاثوليكي، الفداء هو النهاية والغاية الصحيحة للإنسان، أي اللقاء المبارك مع الله في الفردوس (لقاء الله) وتحرر الإنسان من قيود عبودية الخطيئة، ولا تتحقق مصالحته مع الله إلا من خلال آلام وموت يسوع المسيح ﷺ بصفته تجسداً لله ويشترك الناس في هذا الفداء عبر اتباع طقوس الكنيسة. إذن، الحصرية المسيحية تعتقد أنّ: «التمسك بصحة لا مثيل لها للمسيحية يوضّح بشكلٍ ضمني مفهوم أنّ جميع عناصر الديانات غير المسيحية خاطئة»، وبالتالي لا يمكنها أن تكون سبباً لنجاة أتباعها^٢. ومن أهم البراهين التي أقيمت لصالح الحصرية، برهانٌ كلامي. إذ يعتقد الكثير من الحصريين أنّ الفلاح منوطٌ صرفاً باللفظ والعناية الإلهية، وسعينا الشخصي من أجل الفلاح والنجاة محكومٌ بالفشل والهزيمة. لذا من لوازم الفلاح، أن نعرف أين تتجلى وتظهر القوة الخلاصية الإلهية. فعندما نفهم أين أظهر الله عناياته الفريدة به [في أي دين] حقاً، فمن الخطأ التوجّه الى مكانٍ آخر من أجل الفلاح. ويعتقد المسيحيون أنّهم قد أدركوا محلّ القدرة الخلاصية الإلهية. ويؤكد الحصريون في تأييد نظريتهم على الكلام الوارد في انجيل يوحنا والمنسوب الى السيد المسيح: «أنا هو الطريق والحقّ والحياة. ليس أحدٌ يأتي إلى الآب إلاّ بي» (عهدين، ١٣٨٠، انجيل يوحنا، باب ١٤، الآية ٦). ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النظرة الحصرية، ولأجل أن تتماشى المسيحية مع التعددية يجب عليها عملياً أن تسحب يدها من تمام مبادئها وعقائدها البارزة مثل التجسّد، التثليث

1. Sacrament

٢. للتعرف أكثر على معتقدات الحصرية المسيحية، انظر ٢٨.

والفداء. وكما كتب ليستر مكغراث، استاذ الإلهيات في جامعة أكسفورد:
«ترتبط هوية المسيحية ارتباطاً وثيقاً بالطابع الفريد للمسيح، والذي يتجذر بدوره في
القيامة والتجسد»^١.

تحليل الحصرية الخلاصية المسيحية ونقدها

ولكن كما أنّ التعددية الخلاصية الدينية مرفوضة وغير مقبولة من منظار الكثير من العلماء
المسيحيين، كذلك لا يخلو إدعاء الحصرية^٢ المسيحية من مشاكل، سوف نذكر بعضها:

١. يستند تعامل المسيحية مع أتباع الأديان الأخرى على تعاليم الخلق والفداء. وأي دليل
منطقي وعقلي يؤيد النظرية القائلة بأنه لا يجب البحث عن خلاص البشرية إلا عن
طريق فداء^٣ السيد المسيح؟ إذ بناءً لنظرية الفداء، لا يتحقق خلاص البشرية إلا عن
طريق آلام وعذابات عيسى المسيح ﷺ على الصليب. فهل هذه النظرية صحيحة بأن
يتحمل عيسى المسيح ﷺ بصفته نائباً وخليفة، ويعاني عقوبة هي حقاً عذاباً للعاصين
الخاطئين؟ (كفارة نياية)^٤ ألا تتعارض هذه النظرة مع عدالة الله؟ وبهذا الشأن يقول
توماس ميشل الأب اليسوعي المعاصر:

«... إن هذه النظرية تضرّ بمفهوم كفاءة الله وعدالته، لأنها تفترض أنّ الله يطلب دم
مسيحي هو بريء على كل الصعد، وذلك من أجل التكفير عن خطايا الآخرين بطريقة
شاذة تقوم على التعذيب والموت الأحمر. ولا يمكن لأيّ إنسانٍ تقبل هذه الطريقة الظالمة
والوحشية، إذن كيف يمكننا نسب ذلك الى الله؟!» (ميشل، ١٣٧٧، ص ٨٢).

١. التجسد: Incarnation يقول توماس الأكويني (أحد قديسي المسيحية) فيما يخص التجسد: يمكن إثبات
وجود الله برهان العقل والمنطق، ولكن لا يمكن [إثبات] التثليث [Trinity] والتجسد = الحول، حلول
اللاهوت (الله) في الناسوت (عيسى) بالبرهان (٨، صص ٢٣ - ٢٤).

2. Exclusiveness

٣. تتمتع مسألة الفداء في العقيدة المسيحية بمكانة مهمة ويبحث المسيحيون عن النجاة في عقيدة الفداء أي:
نجاة البشرية عن طريق عذابات عيسى المسيح ﷺ على الصليب (٣٥، صص ٨١ - ٩١).
٤. الكفارة النياية بمعنى أنّ المسيح بصفته نائباً يعاني ويتحمل عذاباً هو بالأساس عقاباً للعاصين والمذنبين بحق.

و القرآن الكريم لا يتحمل هذه النظرية غير العقلانية وهو يؤكد في عدة مواضع على: ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمِيلًا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (فاطر: ١٨). إضافة إلى ذلك فإن نظرية الخطيئة الذاتية وسريان الخطيئة من آدم في الجنس البشري (عهدين، ١٣٨٠، رومية؛ ٥: ٢٠ - ٨) حتى يكون من الضروري أن يدفع شخص ما ثمن هذا التلوث وإهانة الله والتضحية به، هو مخالف لتعاليم الإسلام. فمن المنظار الإسلامي، طالما لم يُبلِّغ الأفراد بوظيفتهم وتكليفهم، ولم يتصرفوا خلاف ذلك، لا يوجد عقابٌ من قبل الله، وهذه المسألة معروفة لدى فقهاء الإسلام تحت عنوان الأصل العقلائي: «قُبِحَ الْعِقَابُ بِلَا بَيَانٍ». وعلى أساس العقيدة الإسلامية يتمتع الناس بفرط طاهرة وإلهية، إلا إذا لوثوها هم بالمعصية والذنب. ويقول القرآن الكريم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (سورة الروم: ٣٠).

فضلاً عما ذكر، الفداء - الذي هو نوعٌ من صفقة الله ومساومته مع عبده - أمرٌ غير معقول بحق الله؛ لأنه ما الضرورة لإله غير محتاجٍ ورحمنٌ ورحيمٌ أن يغفر ذنب الناس بهذه الطريقة، وعبر إنزال العقوبة بإنسانٍ آخر! فهذا أمرٌ غير مقبول من العقلاء في أي محكمةٍ دنيويةٍ كانت.

٢. لا يمكن للكثير من الأفراد أن يقبلوا فكرة الحكم بالفشل على سعي أتباع الأديان من أجل الفلاح. وذلك صرفاً بدليل أنهم لم يسمعوا بتعاليم دينٍ خاصٍ، ولم يسيروا من أجل الفلاح في الطريق الذي وصّى به الدين. هناك رجالٌ ونساءٌ صالحون يعيشون وفقاً للمعايير الأخلاقية ولديهم إيمان وإخلاصٌ لله وأوليائه. وتُظهر حياة هؤلاء الناس أنّ دينهم قد أوفى بوعده بتغيير حياة الإنسان. فهل يمكن اعتبار كدح وسعي أمثال هؤلاء الأفراد محكوماً بالفشل، لمجرد أنهم لا يقبلون الوسيط الإلهي الفلاني (پترسون، ١٣٧٧، ص ٤٠٥). فضلاً عن ذلك، يترك إدعاء الحصرية السؤال التالي بلا جواب: ما هو واجب من سعى إلى الحقيقة ولم يبلغها عن قصور (وليس عن تقصير)؟ ألا ينبغي أن يترك الله الرحيم طريقاً لخلاص السالكين الصادقين؟ ألا يوجد فرقٌ بين باحثٍ صادقٍ عن الحقيقة لم يصل إلى الحقيقة بعد

بحثه عنها ضمن حدود وسعه، وفرد لم يسع إلى الحقيقة ولم يعرف دين الحق؟ فادعاء الحصرية لا يفرق بين هاتين الفتنتين.

٣. تتضمن نظرية الحصرية الخلاصية المسيحية نوعاً من التناقض. لأنه من جهة، تعلم المسيحية أن الله خالق جميع الموجودات ومالكها ويريد الخير المطلق لنوع الإنسان وفلاحه ومن ناحية أخرى، تقول: فقط من خلال الإستجابة المؤمنة بالله وبوساطة المسيح، نحصل على النجاة، ذلك أن «يسوع له طبيعة إلهية، وهو ابن الله، وهو نفس الذات مع الأب والشفيح الوحيد بين الله والإنسان». ويقول جون هيك بهذا الخصوص:

«إن هذا الكلام يعني أن عشق الله اللامتناهي قد قدر أنه لا يمكن للبشر النجاة إلا في حالة واحدة مستبعداً فعلياً الغالبية العظمى منهم! لأن الغالبية العظمى من جميع البشر الذين ولدوا، إما عاشوا قبل المسيح، أو خارج نطاق وحدود المسيحية» (هيك، ١٣٨١، ص ٢٨٣).

ولا يعاني هذا الادعاء الحصري المسيحي من نوع من التناقض الداخلي فحسب، بل هو سبب أيضاً إلى «تخصيص الأكثر» وهو أمر قبيح عقلاً.

٤. باعتقاد بعض الحصريين المسيحيين أن الفلاح لا يحصل عن طريق الجهد الشخصي بل فقط عن طريق الفيض والعناية الإلهية. وقد جعل كارل بارت^١ (١٩٦٨ - ١٨٨٦) عالم اللاهوت البروتستانتى، «الشرعية» و «التجلي» في مقابل بعضهما البعض، إذ يعتبر «الشرعية» سعي بشري متمرد ومتكبر من أجل النجاة والمتباين مع «تجلي» الله وانكشافه. برأى كارل بارت الشرعية هي مسعانا المستحيل والخطيء من أجل معرفة الله من منظورنا ولتغلب على انفصالنا عنه [الميل من محورية الذات (الذاتوية) إلى محورية الله (الالوهية)] في حين أن الفلاح منوطٌ بشكلٍ حصري في التجلي الحق لله. ولا يوجد سوى تجلٍ واحد، التجلي الممجّد، فنحن من دون يسوع المسيح، وبالاستقلالية عنه، لا يمكننا مطلقاً التحدث بشيءٍ حول الله والإنسان وعلاقتها ببعضها البعض (هوردرن،

1. Karl Barth

١٣٦٨، صص ١١٠ - ١١٥). بناءً لما تقدّم، لا يُنال الفلاح إلا عن طريق الإلهام الخاص (تجلي الله) الذي حصل في عيسى المسيح. وفي نقد التقرير المذكور، ينبغي القول أنّه ليس بالضرورة أن تكون الشريعة مقابل تجلي الله للبشر، بل إنّ شريعة العقل والوحي هما المرشدان لعمل المؤمنين بهدف إيجاد طريق الله بشكل أفضل في وجودهم. بعبارة أخرى، لا يقع تجلي الله و شريعة العقل والوحي في عرض بعضهم البعض حتى يحصل فيما بينهم التعارض و عدم التوافق. على هذا الأساس، لا يوجد أيّ دليل على حصر تجلي الله في المسيح ﷺ، بل إنّ جميع الأنبياء هم مظاهر تجلي الله وحاملي الوحي والرسالة الإلهية الى البشر من أجل استثارة عقل الإنسان وتجديد ميثاقه الفطري مع الله وقد بُعثوا ليدلّوا على طريق السعادة، الفلاح والنجاة. وحقاً ما هو دليلنا على أنّ الله تعالى اللامتناهي ليس لديه إلاّ تجلّ واحد وهو ذلك التجلي الفريد لله في عيسى المسيح ﷺ حتى يصبح هذا الأمر سبباً لأنّ تكون المسيحية محمّل دين الحق ومهده ويكون المسيح ﷺ هو الوحيد المهيأ لأرضية صلح الإنسان مع الله؟! لماذا لم يتجلّ الله اللامتناهي بكيفيات متفاوتة و متناسبة مع السمات الثقافية المختلفة في أفراد طاهرين ومخلصين - والذين لم يكونوا قلة على مرّ التاريخ -، حتى يبيّن هذه الطريقة طريق الفلاح لجميع البشر. فضلاً عن ذلك، هل هناك من دليل على أنّ السعي الإنساني من أجل النجاة محكومٌ بالمرّة بالفشل و [بأي دليل] نعتبر الإستناد الى الفيض الإلهي وتجليه على التقيض من دور الإبداع والصادق للناس (هيك، ١٣٨١، صص ٢٦١ - ٢٦٥).

٥. يعتبر إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٣ - ١٩٦٥) أنّ النجاة يشمل أولئك الذين يبحثون عن الله ويطلبونه بإخلاص - ولكنهم يجهلون المسيح وكنيسته - . ورغم أنّ هذا الأمر يعكس حركة واقعية في الإستجابة لمشكلة حقيقية في الحصرية المسيحية، ومع ذلك فهذه دائرة مغلقة ولا يمكن أن تستهدف قلب الأمر. ويقول جون هيك بهذا الخصوص:

«لقد تمّ تصميم هذا المدار المغلق ليشمل الموحّدين (الذين يبحثون عن الله بإخلاصٍ ويطلبونه) أمّا ليس لديهم اتصال بالبخارة المسيحية. ولكن ماذا ينبغي القول فيما يخص البوذيين، الهندوس غير الموحّدين و...» (هيك، ١٣٨١، ص ٢٨٤).

يبدو أنّه ببناء مفهوم عامٍ وغامضٍ للنجاة لا يمكن توضيح مسألة النجاة في المسيحية بشكلٍ معقولٍ ومنطقي. فضلاً عن أنّ هناك الكثير من الأديان تدّعي الصدق الحصري. فمن بين كل هؤلاء المدّعين، أيّ يجب قبوله وعلى أساس أيّ معيار؟ وهنا يبرز الحاجة الى معيارٍ من خارج الدين، يتمتّع بمقبولية مشتركة بين الأذهان (تتفق عليه العقول)، وليس مجرد ادعاءات تحتل الصدق والكذب وغير مثبتة التي تدّعيها المسيحية. ونظرًا الى التناقضات الموجودة في النظرية الرسمية والتقليدية للمسيحية فيما يخص النجاة، لا يمكن لروح الإنسان الساعية إلى العدالة أن تقبل مثل هذه النظرة، وأن تكون مسرورة ومنتشية بإصدار فتوى بنجاتها وبخلود غيرها في من البشر في العذاب الإلهي.

تحليل التعددية الخلاصية لجون هيك ونقدها

من أهم الأسس المعرفية للتعددية الدينية، تذكّار كانط الجديد أي تفكيك النومن (ذات الشيء) عن الفنومن (مظهر الشيء) وإيجاد هوة عميقة بين المعرفة والواقعية وبين عالم المظاهر وعالم الكائنات، أو بين الأشياء في نفسها والظواهر، والذي انتهى الى تفكيك الدين عن المعرفة الدينية ونفي معيار تشخيص صحة القضايا الدينية وخطئها أيضًا. ومن وجهة نظر هيك، تتأثر نسبية حقيقة الدين أيضًا بالفلسفة المعرفية لكانط، - والذي يعتبرها تارةً كانطية وتارةً نوكانطية (الكانطية الجديدة) -. فقد ادّعى كانط أنّه لا يمكن معرفة الواقعية أو الشيء في نفسه (النومن)^١ كما هي موجودة وكائنة؛ بل أنّنا ندرك الأشياء دائمًا في إطار ثقافتنا ومفاهيمنا ومقولاتنا الذهنية (الفنومن)^٢. وينطبق الشيء نفسه على الحقيقة أو الواقعية الإلهية، ويقول هيك بهذا

1. Noumena

2. Phenomena

الخصوص:

«تعبّر التيارات المختلفة من التجربة الدينية عن وعينا المختلف لواقع متسامي لانهائي تمّ إدراكه بطرقٍ مختلفة تمامًا من قبل العقل البشري (خلف العقل) وقد تأثر بتواريخ ثقافية مختلفة وأثر بها» (هيك، ١٣٨١، ص٢٨٦).

فنحن لا نفهم أبدًا ولا نجرب الوجود الحقيقي في نفسه، بل ندركه ونجربه دائمًا في هيئةٍ تقولت في فكر مختلف المجتمعات الدينية البشرية بنحوٍ متناهٍ وغير ناضج ومحرفٍ بلا شك، مثل القصة التاريخية للفيل والمكفوفين، إذ ظنّ أحدهم بعد لمس خرطوم الفيل أنّه ثعبانٌ كبير، ولمس الآخر قائمة الفيل فوجدها كشجرةٍ... وهكذا مثل هذه القصة، مختلف الأديان على هذا المنوال. فكلّ دينٍ يعتبر أنّه كشف «الوجود المطلق» وفقًا لتجربته وإدراكه الناقصين (الياده، ١٣٧٩، ج١، ص٣٠٧). ويقول هيك:

«طبعًا، جميعهم يقول الحقيقة، ولكن كلّ واحدٍ كان يشير الى جانبٍ واحدٍ من الواقع برمته وأوضح مقصده في قالب تمثيلاتٍ ناقصةٍ جدًا» (هيك، ١٣٨١، صص ٢٤٣ - ٢٤٥٩).

من هنا، يعتقد هيك أنّ الحق والحقانية أمران مشتركان بين جميع الأديان ولا يوجد دينٍ حقٍ مطلقٍ خاص، بل إنّ تمام الأديان لديها جزءًا من الحقيقة حتى تستطيع أن تكون سببًا لنجاة وفلاح وكمال وتسامي أتباعها.

ورغم أنّه كان لانتشار أفكار جون هيك وسائر التعدديين أثرٌ كبيرٌ في تعديل النظرية الحصرية المسيحية، وفي ظلّ هذه الجهود أعلن المجمع الثاني للكنيسة الكاثوليكية الرومية في الفاتيكان (١٩٦٣ - ١٩٦٥) أنّ الذين لا يزالون يجهلون إنجيل المسيح وكنيسته بميلهم ورغبتهم، ولكن مع ذلك يطلبون الله بإخلاص، ويبدلون الجهد في العمل طبق إرادته وبالكيفية التي يعرفونها عن طريق نداء وجدانهم، هؤلاء يمكنهم الوصول الى السعادة الأبدية (النجاة). ولكن تعاني نظرية جون هيك في التعددية الدينية الخلاصية أيضًا من

مشكلاتٍ عدّة والتي بعضها ذات جانب خلاصي^١ وبعضها الآخر معرفي^٢ وسوف نشير باختصارٍ الى عددٍ منها. بالطبع، إنّ التعددية المعرفية هي أساس التعددية الخلاصية.

١. رغم أنّ التعددية الدينية الخلاصية نظريةً جذّابة ومتوافقة مع رحابة الصدر ولكن لا يجب لهذه الجذابية أن تكون سبباً للخلط بين الملاحظات الأخلاقية والملاحظات المعرفية. لأنّ هذا الخلط يسوق الى الشكاكية والنسبية المعرفية في مجال القضايا الدينية وهذا الأمر يحتمل الدين والمتدينين ثمناً ثقيلاً؛ لأنّه على أساس قبول التعددية الدينية:

الف) ليس لتعاليم الأديان أيّ قيمة ذاتية ولا يجب على المتدينين التأكيد عليها. فمثلها أن التثليث المسيحي (تجلي الله في الخارج في ثلاثة أقانيم) صحيحٌ، كذلك التوحيد لدى المسلمين (لا يوجد في الخارج أكثر من إله واحد) صحيحٌ.

ب) لا تحتمل التعاليم الدينية كالتعاليم العلمية الصدق والكذب، فهي تتمتع فقط بقيمة تحويلية (تحويرية) حتى لو كانت في الواقع خاطئة.

ج) الإعتقاد بمثل هذه النظرية ينتهي الى النسبية في الفهم، الحقيقة، المعرفة والدين وبها أنّ بعض هذه الحقائق متناقضة، سوف تقع هذه النظرية في فخ اجتماع النقيضين. لأنّ قبول مثل هذه النظرية يتضمن نوعاً من الشكاكية الإفراطية بخصوص معرفة الله وهذا ما لا تقبله الأديان.

د) لا يمكن أن نجد متديناً يعتقد أنّ تعاليمه الدينية لا تتمتع بقيمة ذاتية، ومن ناحية أخرى لا يمكن لجميع تعاليم الأديان حتى لو كانت مخالفة لبعضها البعض تماماً، أن تكون صحيحة وأن توجد التحول الإيجابي في حياة الناس وتكون سبباً لنجاة وفلاح أتباعها. وقد قيل بهذا الخصوص: لناخذ بعين الإعتبار عالماً تكون فيه تعاليم جميع الأديان صحيحة بنفس الوقت، فهذا الامر يُدعى من وجهة نظر فيلسوفٍ بـ «المنزل العالمي المجنون»^{٣،٤}.

1. Salvation

2. Epistemological

3. World Crazy House

هـ) يستند أنصار نظرية التعددية الدينية الى مثال جلال الدين الرومي (مولوي) فيما يخص تعرّف المكفوفون الى الفيل في البيت المظلم. وهذا ليس وصفاً للحقيقة الكاملة، ولكنه ليس باطلاً أيضاً. فهم يعتبرون الناس مثل أولئك المكفوفين الذين يشبه توصيفهم للفيل الصورة المحدودة للحقيقة النهائية في مختلف الأديان. ولكن يبدو أنّ النتيجة التي يستخرجها مولوي من قصة الفيل في البيت المظلم تخالف التعددية الدينية. إذ يقول مولانا جلال الدين الرومي: إذا تمت الاستفادة من أداة وطريقة صحيحة في معرفة الله، سوف يرتفع الاختلاف ويفهم الجميع حقيقة واحدة وإدراك هذا الأمر ميسرٌ للبشر. ففي حال قلنا أنّ البشر في البيت المظلم يتمتعون بالحواس ولا مفرّ لهم من تلك المضيقية المعرفية، سيكون الجواب أنّه لأجل ذلك يجب الرجوع الى الهداة الإلهيين والاستفادة من مصباح «العقل» و ضياء «الوحي» حتى لا يقعوا في مصيدة «التشبيه» أو «التعطيل»، وهذه الأمور هي من جملة الأدلة على النبوة (رباني، ۱۳۷۸، صص: ۸۲-۸۳).

يقول مولوي:

ولو كانت في يد كلّ واحدٍ منهم شمعة

لانتفى الاختلاف عن أقوالهم

وعن الحسّ مثل كف اليد فحسب

وليست لكفٍ واحدةٍ قدرة الإحاطة به ككل

وعين البحر - شيءٌ وزبده شيءٌ - مختلف فاترك الزبد وانظر لعين البحر^۱ (مولوي، ۱۳۶۲، الكتاب الثالث، ص ۳۹۵)

۱. در کف هر یک اگر شمعی بدي / اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس هم چون کف دستت و بس / نیست کف را برهمی او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر / کف بهل وز دیده دریا را نگر.

٢. من وجهة نظر الذين بحثوا في التعددية الدينية الدين هو عبارة عن التجربة الدينية^١ يعني تجلي الله وحضوره في الإنسان. والتجربة الدينية عبارة عن نوعٍ من الشعور الذي يحصل فقط عن طريق المعرفة الشخصية من دون وساطة المفاهيم والأحكام. الشعور بالاعتماد المطلق والمتكامل على مصدرٍ أو قوةٍ متميزة عن العالم. وهذه التجربة، تجربة شهودية مصداقيتها قائمة في حد ذاتها. على هذا الأساس، لا يمكننا وصف هذه التجربة، فهي حسية وعاطفية وليست معرفية. ومن المنظرين المعروفين لهذه النظرية فردريك شلايرماخر (١٨٣٤ - ١٧٦٨) و ويليام جيمس (١٩١٠ - ١٨٤٢) و رودولف اوتو (١٩٣٧ - ١٨٦٩) (پترسون، ١٣٧٧، ص ٤١). ويعتقد جيمس أن:

«الشعور هو منبع أعمق من الدين وما التنسيقات الفلسفية والكلامية [للدين] إلا محمولاتٍ من الدرجة الثانية، مثل ترجمة نصٍ الى لغةٍ أخرى» (James ، ١٩٠٢، ص ٤٤).

في هذه النظرة، تقع الشريعة مقابل الدين، يعني يمكن للمرء أن يكون متديناً ولكن غير ملتزم بالشرع. وقد قال البعض حول هذه النظرة: إنَّ الفرق بين البروتستانت والكاثوليك أيضاً في أنَّ المجموعة الأولى تهتم أكثر بالتجربة الدينية، في حين أنَّ المجموعة الثانية تؤكد أكثر على قانونية الدين. ونستنتج من مجموع هذه المطالب أنه لا يجب تصور الشريعة في معارضة الإيمان، بل يجب السعي الى إخراج الشريعة من حالتها الراكدة والمتجمدة ومن صورة نظام حقوقي واجتماعي وتقاليد وطقوس، وإعطائها شكل تجلٍ عملي للتجربة الدينية والإيمانية. في هذه الحال، في هذه الحالة، ستكون الشريعة هي معايير السلوك البشري التي تنبع من التجربة الدينية وتغطي جميع جوانب حياة الإنسان (شبستري، ١٣٧٤، ص ١٨). ولكن لا يبدو أن هذه النظرة كاملة بالنسبة للأديان، لأنَّ الكثير من أتباع الأديان لا يعتبرون «الدين» محدوداً في التجارب الدينية، بل ينظرون الى «الدين» كمجموعةٍ من المعتقدات، الأحكام،

القوانين، الأخلاق والتعاليم التي بيّنها الله بواسطة الوحي الى أنبيائه من أجل هداية البشر وتأمين سعادتهم الدنيوية والأخروية (جوادي، ١٣٧٧، ص ١١١). فضلاً عن ذلك، لا يمكن الجمع بين الإلتزام بالتعددية الدينية مع الإلتزام بدينٍ خاص. بينما لا يقبل أتباع أي من الأديان مثل هذا الإلزام ونتيجةً لذلك فإنهم لن يعترفوا بالخلاص الذي تقدّمه التعددية الدينية.

٣. نظرًا الى أنّ الكثير من تعاليم الأديان السابقة قد تمّ نسخها، ورغم قبولنا أنّ الأديان مشتركة في أصلها وجوهرها، إلاّ مختلفة فيما بينها على مستوى الشريعة (جوادي، ١٣٧٧، صص ١١٨ - ١٢٠). فنظرًا الى نسخ الشرائع السابقة والتفاوت فيما بينها في أحكام الشريعة، من المشكل قبول نظرية التعددية الدينية بين الأديان. والأكثر إشكالاً من ذلك أيضًا هو قبول خلاصية كلّ الأديان بنفس الوقت. لأنّه بعد مجيء الشريعة الجديدة وبسبب نسخها للشريعة السابقة، ينحصر أتباع الحقيقة الدينية في الشريعة الجديدة وإلاّ لا ضرورة لأن يرسل الله شريعة جديدة.

٤. من الإشكالات الموجهة لتعددية جون هيك الخلاصية، شذوذ هذا الموقف. ذلك أنّه على أساس تفسيره، يمكن حتى للملحدين الإستفادة من النجاة. إذ ترغب التعددية بشدّة الى إدخال الماركسية الإلحادية والإنسانوية الطبيعية الى مخيم الأديان وجعلهم بمنزلةٍ مشابهة بالأديان التوحيدية (پترسون، ١٣٧٧، ص ٤١٢). ولكن من المسلم أنّ هذه النظرية غير متوافقة مع النجاة المذكور لدى الأديان. فضلاً عن أنّ هذه النظرية هي مفهومٌ عام ومبهم لأنّ هيك في صدد إعطاء معنىً عامًا للنجاة يعتبر على أساسه النجاة مجرد تحولٍ وتحورٍ إنساني يحصل عندما ينتقل الإنسان من حياته الذاتية الى حياةٍ تكون فيها الحقيقة هي الغاية المحورية وذلك بصرف النظر عمّا إذا كانت تلك الحقيقة النهائية هي الله، براهما، نيروانا^٢ أو تائو^٣. فإذا ما نظرنا الى النجاة من هذا المنظار، يبدو أنّه لم

1. Brahmana

2. Nirvana

3. Tao

يعد هناك من مكانٍ لدورٍ خاصٍ للمسيح ﷺ والتجسد أو فدائه في نجاة البشر ولكن من المؤكّد أنّ النجاة بهذا المعنى غير كافٍ من وجهة نظر أتباع مختلف الأديان (لغنهاوزن، ١٣٨٤، صص ٤٠ - ٤٣). إضافةً إلى ذلك، تشمل التجارب الدينية التحويلية، سواءً من نوعها البصري أم من حالاتها الروحية والمعنوية، ظهور الله وحضوره في الإنسان؛ مثلاً يمتلك الهندوس والبوذيون أعنى الروايات عن مثل هذا النوع من التجارب، في المستويات الأكثر رفعةً للتأمل والمراقبة. ويبدو أنّه مع بناء مفهوم عام، غامض وشاذ لا يمكن تقديم توضيح معقولٍ ومنطقي حول مسألة النجاة في المسيحية وسائر الأديان. وفيما تبقى من هذه المقالة سوف نبحث ونحلل نظرية الإسلام حول نجاة وفلاح أتباع الأديان والناس من غير الموحدين ذوي النوايا الطيبة والعمل الصالح، من وجهة نظر عالين اسلاميين (العلامة الطباطبائي والاستاذ مطهري).

التعددية الدينية الخلاصية المعيارية^١ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري

تُبحث مسألة «نجاة» غير المسلمين في الكلام الإسلامي بشكلٍ أساس تحت عناوين «قبول عمل الخير من غير المسلمان، العدل الإلهي ومسألة الإحباط والتكفير»^٢. ويمكن طرح سؤالٍ حتى ضمن ما يُسمى بـ «دار الإسلام» وبين الفرق الإسلامية المختلفة، وهو إذا كان من غير المسلمين أناسٌ ذوي أخلاقٍ ونوايا صادقة ويقومون بأعمالٍ حسنة، ألا ينبغي أن يُكافؤوا على أعمالهم وهل سيكونون من أهل النجاة من منظار الثقافة الإسلامية، أم أنّ أعمالهم باطلة؟ فإن كان الفرض الثاني صحيحًا كيف يتوافق ذلك مع العدل الإلهي؟ ورغم أنّ هذه المسألة لم

١. يميّز قيد المعيارية هذه النظرية عن تعددية جون هيك الخلاصية - بناءً لكلام سيأتي لاحقاً - ذلك أنّه كما ورد سابقاً إنّ مفهوم تعددية جون هيك الخلاصية مفهومٌ عامٌ وغامضٌ جدًّا وهذه النظرية تنتهي إلى نوعٍ من اللاسلطوية الخلاصية (الأناركية).

٢. وقد تمّ الإشارة إلى هذه المسألة في الكتب الروائية أيضًا. يمكنكم الرجوع إلى كتاب أصول الكافي، الجزء الأول؛ كتاب الحجّة والمجلد الثاني من كتاب الكفر والإيمان؛ و وسائل الشيعة المجلد الأول أبواب مقدمات العبادات، وبحار الأنوار مباحث المعاد، الباب الثامن عشر.

يتمّ بحثها في الماضي إلا بين المتكلمين والفلاسفة ولكن اليوم قليلاً ما نرى أحداً لا يتطرّق إلى هذه المسألة ولو في ذهنه وعند نفسه بالحد الأدنى. بعبارة أخرى، هل يعتبر الإيمان الإسلامي السبب الوحيد للنجاة والشرط لقبول عمل الخير؟ بالطبع، هذا الكلام ليس في صدد الحكم حول الأشخاص، مثلاً كأنّ يتمّ تحديد هل باستور، أديسون أو روبرت كوخ و... هم من أهل الجنة أم من أهل النار؟ لأنّ ما يؤثّر في كون الإنسان من أهل الجنة أم النار ليس عمله الصالح فحسب، بل يؤثّر في ذلك أيضاً الأفكار، النوايا، الملكات الروحية والأخلاقية وحتى مجموع الأعمال. فضلاً عن ذلك، إنّ الكلام بهذا الخصوص هو نوعٌ من التدخّل في عمل الله. على هذا الأساس، إنّ ما هو محلّ تأكيد في هذا القسم هو، بيان نظرة الإسلام من الناحية النظرية وبصفتها حدّاً أدنى ضروري من أجل نجاة أتباع الأديان.

التعددية الخلاصية للأديان من وجهة نظر الأستاذ مطهري

للاستاذ مرتضى مطهري - بصفته مفكراً إسلامياً كبيراً - كلامٌ حول نجاة غير المسلمين وفلاحهم، نوره باختصار كالآتي: والآن نقول أنّه إذا قدّم شخصٌ غير مسلم مثل هذه الخدمات (أعمالٌ خيرة) هل يُجازى عليها أم لا؟ إنّ دين الحق يقول: كن أميناً ولا تكذب، إذا قام غير المسلم بأعمالٍ متطابقة مع هذه الأوامر والأحكام [هل سيكون من أهل النجاة أم لا؟] وفي جوابه على هذه الأسئلة يطرح مطهري ثلاثة وجهات نظرٍ:

١. عادةً مدّعو الفكر التنويري يجزمون أنّه لا يوجد فرق بين مسلم وغير مسلم بل بين موحدٍ وغير موحد. فكلّ من يعمل عملاً حسناً كالقيام بخدمةٍ في سبيل تأسيس مؤسسةٍ خيرية أو اكتشافٍ واختراعٍ، فإنّه يستحق الثواب والمكافأة من قبل الله تعالى (يكون من أهل النجاة). وبيّن الأستاذ مطهري استدلالاً من قبل هذا النوع الفكري مفاده التالي: الف) الله تعالى علاقة متساوية مع جميع المخلوقات... وجميع المخلوقات متساوية لديه، بناءً عليه إنّ نظر اللطف والغضب الإلهي هي نفسها ومتساوية بالنسبة للعباد. ب) إنّ حُسن وقُبْح الأعمال ليس تعاقدي بل واقعي. وباصطلاح علماء الكلام وعلماء فن الأصول «حُسن وقُبْح الأفعال» ذاتي... وأمر الله ونهيه تابعٌ لـ «الحسن» و «القبح» الذاتي للأفعال وليس بالعكس. ويستنتجون من هاتين المقدمتين التالي: لأنّ الله تعالى ليس بعنصري والعمل الحسن من أيّ شخصٍ كان فهو

حسن، إذن كل من يقوم بعملٍ حسنٍ بالضرورة والإلزام سوف يحصل على الثواب من قِبل الله تعالى (يكون من أهل النجاة).

٢. والنقطة المقابلة للمفكرين المتنويرين، هناك مجموعة أخرى [المقدّسون المتشددون] يعتبرون أنّ جميع الناس تقريباً يستحقون العذاب. وينطلق هؤلاء من حسابٍ بسيطٍ جداً، فهم يقولون أنّ الناس إمّا مسلمين وإمّا غير مسلمين. غير المسلمين والذين يشكّلون ثلاثة أرباع العالم، هم من أهل النار لأنهم غير مسلمين، وأمّا المسلمين فهم إمّا شيعة أو غير ذلك، ويشكّل غير الشيعة ثلاثة أرباع مجموع المسلمين ولأنهم غير شيعة فهم من أهل النار... بناءً عليه، أهل النجاة هم قلةٌ جداً. وتلجأ هذه المجموعة في ادّعائها الى نوعين من الأدلة عقلية ونقلية:

الدليل العقلي: إذا كان من المفترض أن تُقبل أعمال غير المسلمين عند الله، إذن ما الفرق بين المسلمين وغير المسلمين؟... فلا معنى لتساوي الكافر والمسلم وكذلك تساوي الشيعة وغير الشيعة في حساب الأعمال، إلا أن يكون الإسلام والتشيع شيئاً زائداً ولغوياً وغير لازم. الدليل النقلية: يتمسك أصحاب هذه النظرية بآيات من القرآن الكريم، كآية الشريفة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ * ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البُعِيدُ﴾ (ابراهيم: ١٨). ويستشهد هؤلاء أيضاً بروايات، مثل رواية محمد بن مسلم:

«سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله

فسعيه غير مقبول، وهو ضال متحير والله شاني لاعماله»^١.

وهكذا، إنّ منطلق المجموعة الأولى (الأصالة العملية) السلام العام ومنطق المجموعة الثانية (الأصالة الاعتقادية) تقدّم الغضب الإلهي على الرحمة. وبيّن الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري منطقاً ثالثاً فيما يخص النجاة، سنقوم بتبليانه باختصار في عدة مراحل:

٣. الف) شرط الإيمان التسليم، وللتسليم ثلاث مراحل، تسليم الجسد، تسليم العقل وتسليم القلب؛ وحقيقة الإيمان هو ذلك التسليم القلبي الذي هو تسليمٌ روحي. ب) الحُسن

١. أصول الكافي، ج ١، كتاب الحجة، باب فيمن دان الله عزّ وجلّ بغير إمام من الله ح: ٢، ص ٣٧٥.

والقُبْح على نوعين: فعلي وفاعلي. وكلّ عملٍ ذو جانبان وبُعدان: بُعدٌ عبارة عن شعاع الأثر المفيد و/أو المضر للعمل في الخارج وفي الإجماع البشري، وبُعدٌ آخر هو شعاع انتساب العمل الى الشخص الفاعل ودوافعه النفسانية والروحية التي هي سبباً للقيام بذلك العمل. فإذا ما أخذنا هذا الأمر بالحسبان، لا يكفي أن يكون العمل مفيداً من أجل أن يُحسب «العمل إلهياً»، بل أحياناً هناك نسبة عكسية فيما بينهما^١. (ج) من الضروري التمييز بين الكفر من منطلق العناد والتعصب وبين الكفر عن جهلٍ وعدم العلم (الجاهل القاصر). (د) الإسلام الواقعي والإسلام الجغرافي: نحن عادةً نقول فلان مسلمٌ وغير مسلم، فإننا لا نلاحظ الواقع والحقيقة وإنما ننظر الى الموقع الجغرافي الذي نعيش فيه، فإن كانت المنطقة بحكم التقليد والوراثة مسلمة، أطلقنا على ذلك الشخص صفة الإسلام... وإن كانت لادينية قلنا أنه لاديني وهكذا... أما الإسلام الواقعي الذي يحمل القيمة الروحية والسماوية فهو في أن يكون الشخص قد استوعب حقيقة التسليم في قلبه... فلو أن إنساناً تمتع بصفة التسليم للحقيقة ولكنه لعللٍ أخرى لم يهتدِ الى حقيقة الإسلام فهو لا يكون حينئذٍ مقصراً والله سبحانه لا يعذبه وإنما هو من الناجين. وينسب الأستاذ مطهري وجهة نظره الى الحكماء الإسلاميين، ويقول: لقد بيّن فلاسفة الإسلام هذه المسألة بشكلٍ آخر، ولكن النتيجة التي وصلوا إليها تتطابق مع ما استنبطناه من الآيات والروايات. إذ يقول أبو علي سينا في أواخر النمط السابع:

«أنّه كما أن أحوال البدن في هيئةٍ ثلاثة - حال البالغ في الجمال والصحة... كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة - حال البالغ في فضيلة العقل والحلق - وله الدرجة القصوى في

١. يقول القرآن الكريم: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢)، لقد قال أحسن عملاً ولم يقل الأكثر عملاً، لأنّ الأساس هو أن إعلم تحت تأثير أيّ الدوافع الروحية نقوم بعملٍ ما... وفي الحُسن الفاعلي ليس الملحوظ هو الأثر الإجتماعي والخارجي للفعل، بل هنا الملحوظ هو نوع علاقة العمل بالفاعل. الحُسن الفاعلي بمنزلة روح العمل أي الإخلاص. وقد ورد عن الرسول الأكرم ﷺ في روايات متواترة بين الشيعة والسنة أنّه قال: إنّ الأعمال بالنيات (١٢، ج ٢، باب أبواب النية، ح ٢)، ولا عمل الآ بنية (ن.م، ح ١)، إنّ الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة (ن.م، ح ٥) (٣١، صص ٢٨٥ - ٢٦٦)، و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

السعادة الأخرية - و حال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات - إلا أن جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد - وإن كان ليس له كثير زخر من العلم - جسيم النفع في المعاد - إلا أنه في جملة أهل السلامة و نيل حظّ ما من الخيرات الآجلة - و آخر كالمسقام و السقيم هو عرضة الأذى في الآخرة - و كل واحد من الطرفين نادر - و الوسط فاش غالب - و إذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة..».

بعبارة أخرى من الناحية الإسلامية وبنظرة فقهية، هؤلاء ليسوا بمسلمين ولكن من ناحية الحقيقة، هم مسلمون يعني مستسلمون للحقيقة و غير معاندين لها. و يقول أبو علي سينا بعد تصنيفه هذا: «واستوسع رحمة الله» (طريحي، ١٩٨٥، ص ٨٢ - ٨٣). يعني لنعبر الرحمة الإلهية واسعة و لا نحصرها في عدة معدودة من البشر. و يتابع الأستاذ مطهري قائلاً:

«إنّ بحث الحكماء صغروي و ليس كبروي. فالحكماء في هذا الشأن لا يبحثون ما هو ملاك العمل الحسن و مقبولية العمل، بل إنّ بحثهم حول الإنسان، بحيث أنّه عملياً أغلبية الناس صالحين نسبياً، و يبقون صالحين، و يموتون صالحين و يُحشرون صالحين» (مطهري، ١٣٨٣، صص ٣٠٤ - ٣٠٥).

يمكن تلخيص تقرير نظرية الأستاذ مطهري بالتالي؛ أولئك الذين يؤمنون بالله و الآخرة و يعملون العمل الصالح هم من أهل النجاة و الفلاح، سواء كانوا من المسلمين أو من أتباع الديانات الأخرى. غير الموحدين الذين يعملون العمل الصالح و لكن جهلهم قصوري، فهم المستضعفون الفكريون و «مرجون لأمر الله»؛ و غير الموحدين الذين يكون جهلهم تقصيري و معاندين لله، و لا يؤدّون أعمالهم متجهين بها الى الله و لهذا فهي لا تصعد إليه و لا تقتحم العالم الآخر و بالتالي فهم لا يرتفعون الى الله و لا يدخلون الجنة (مطهري، ١٣٨٤، صص ٢٩٦ - ٣٠٣ و صص ٣١٦ - ٣١٨).

التعددية الخلاصية المعيارية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي

في هذا القسم سوف نتعرض لبيان رؤية العلامة الطباطبائي حول مسألة خلاصية الأديان باختصار من طيات آيات القرآن حسب تفسير الميزان.

١. يرفض القرآن النظرة الحصرية المسيحية و اليهودية إذ يقول: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا

مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿البقرة: ١١١ - ١١٢﴾. ويبيّن القرآن في مقابل هذا التفكير غير المنطقي، المتعصب للقومية والتمييزية لأهل الكتاب، أنّ الإيمان بالله والعمل الصالح كأساسٍ للتوجهات ومعياريّ للنجاة والفلاح. فعبارة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ من أكثر العبارات استعمالاً في القرآن (أكثر من ٩٠ مورد) التي استخدمت مقابل الوعد بالنجاة. مثلاً يقول القرآن الكريم: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (الفتح: ٢٩)، ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (الحج: ٥٦). ويقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان:

«هذه كرة ثالثة عليهم في بيان أن السعادة لا تدور مدار الاسم ولا كرامة لاحد على الله إلا بحقيقة الايمان والعبودية... ويستفاد من تطبيق الآيات تفسير الايمان بإسلام الوجه إلى الله وتفسير الاحسان بالعمل الصالح» (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ١، ص ٢٥٨).

٢. ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ * مَنْ يَعْمَلْ سَوْئًا يُجْزَىٰ بِهِ وَلَا يُجَدُّ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (النساء: ١٢٣ - ١٢٤). إنّ الله في هذه الآيات قد أبطل ابتداءً الإمتيازات الخيالية، العنصرية، الجنسية، الإجتماعية وحتى التبعيات الدينية وفيما يلي يشير الى أصل عقلائي وسنة الهية ثابتة (لا تتغير)، هو أصل مقبول لدى الكثير من البشر والأقوام: أي الى ملاك ومدار الثواب والنجاة يعني العمل الصالح والإيمان بالله. وبهذا الخصوص يقول العلامة الطباطبائي:

«فشرط في المجازاة بالجنة أن يكون الآتي بالعمل الصالح مؤمناً إذ الجزاء الحسن إنما هو بإزاء العمل الصالح»^١ (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ٥، صص ٨٦ - ٨٧).

٣. وكما يقدم القرآن المشركين على أئهم أصحاب جهنم، كذلك يقدم الذين آمنوا وعملوا

١. فشرط في المجازاة بالجنة أن يكون الآتي بالعمل الصالح، مؤمناً إذ الجزاء الحسن إنما بإزاء العمل الصالح (٢١، ج ٥، صص ٨٦ - ٨٧).

الصالحات على أئهم من أهل النجاة ومن أفضل الناس، ويقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦ - ٧). ويقول العلامة الطباطبائي رحمته في تفسير هذه الآيات:

إذن، ملاك النجاة هو الإيمان والعمل الصالح وكذلك الكفر سبب للعذاب وجهنم^١ (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ٢٠، ص ٣٤٠).

وجاء في سيرة رسول الله أنه في الأيام الأخيرة من عمره وقبيل وفاته، وفي إحدى تلك الليالي خرج الى البقيع، وقال: إني قد أمرت بالاستغفار عليهم... ثم قال لأصحابه: «إن جبريل كان يعارضني القرآن في كل عام مرة، وقد عارضني به العام مرتين، فلا أراه إلا لحضور أجلى... ثم انصرف إلى بيته، فخطب الناس في غده، فقال: معاشر الناس... إنه ليس بين الله وبين أحدٍ نسب ولا أمرٌ يؤتية به خيرًا، أو يصرف عنه شرًا إلا العمل، ألا لا يدعين مدعٍ ولا يتمنين متمنٍ. والذي بعثني بالحق لا ينجي إلا عملٌ مع رحمة، ولو عصيت هويت. اللهم قد بلغت» (ابن أبي الحديد، ١٩٥٩، ج ١٠، ص ١٨٤).

٤. للإيمان درجات مختلفة وكذلك العمل الصالح لديه مصاديق متفاوتة، وهما معًا يشكّلان سببًا للنجاة، ولذلك فإنّ النجاة أيضًا ذو درجات. ويعمل العلامة في تفسيره لآية: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ على بيان مراتب ودرجات الإسلام والإيمان وخصائص العمل الصالح^٢ ويقول:

«الأولى: من مراتب الاسلام، القبول لظواهر الأوامر والنواهي بتلقي الشهادتين لسانا، سواء وافقه القلب، أو خالفه... ويتعقب الاسلام بهذا المعنى أول مراتب الايمان وهو الاذعان القلبي بمضمون الشهادتين إجمالا ويلزمه العمل في غالب الفروع. الثانية: ما يلي الايمان بالمرتبة الأولى، وهو التسليم والانقياد القلبي لجل الاعتقادات الحقّة التفصيلية وما

١. فيه قصر الخيرية في المؤمنين الصالحين كما أن في الآية السابقة قصر الشرية في الكفار.

٢. يقول العلامة الطباطبائي حول العمل الصالح: وصلاح العمل وإن لم يرد به تفسير بين من كلامه تعالى غير أنه نسب إليه من الآثار ما يتضح به معناه (٢١، ج ١، صص ٣٠٨ - ٣٠٣).

يتبعها من الأعمال الصالحة... فمن الاسلام ما يتأخر عن الايمان محققا فهو غير المرتبة الأولى من الاسلام ويتعقب هذا الاسلام المرتبة الثانية من الايمان وهو الاعتقاد التفصيلي باحقائق الدين... الثالثة: ما يلي الايمان بالمرتبة الثانية... ويتعقب هذه المرتبة من الاسلام المرتبة الثالثة من الايمان، قال الله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (المؤمنون: ٣)... والأخلاق الفاضلة من الرضاء والتسليم، والحسبة والصبر في الله، وتامم الزهد والورع، والحب والبغض في الله من لوازم هذه المرتبة. الرابعة ما يلي، المرتبة الثالثة من الايمان... ويتعقب الاسلام بهذا المعنى المرتبة الرابعة من الايمان وهو استيعاب هذا الحال لجميع الأحوال والافعال، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢)، فإن هؤلاء المؤمنين المذكورين في الآية يجب أن يكونوا على يقين من أن لا استقلال لشيء دون الله، ولا تأثير لسبب إلا بإذن الله...» (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ١، صص ٣٠١-٣٠٣).

٥. يوجد في القرآن آياتٌ لحنها ولسانها عام؛ مثلاً يقول: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، وفي مكانٍ آخر: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (التوبة: ١٢٠)، وكذلك: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٨ - ٧). ويقول الأستاذ مطهري بخصوص هذه الآيات بأن علماء الأصول يقولون أن بعض هذه الكليات غير مستثناة وغير قابلة للتخصيص، يعني لا يمكن تخصيصها ولا تتقبل الإستثناء. عندما يقول الله: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾، معنى ذلك أن مكاتبة الإلهية توجب أن نحفظ العمل الحسن، لذا من المحال أن يسحب الله يده من مكانته الإلهية ويضيع العمل الحسن (مطهري، ١٣٨٤، ص ٢٦٠). وهناك الكثير من الآيات الشبيهة للآيات الآتية الذكر، مثلاً: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (العصر: ١ - ٣).

يقول العلامة الطباطبائي في ذيل هذه الآيات أن:

«الاعتقاد الحق والعمل الصالح ملاك السعادة الأخروية والكفر والفسوق ملاك الشقاء... والمراد بالايان الايمان بالله ومن الايمان بالله الايمان بجميع رسله والايان

باليوم الآخر» (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ٢٠، ص ٣٥٧).^١

٦. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالتَّصَارِي مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢). إنَّ القرآن في هذه الآية، بصدد ايجاد وحدة دينية بين الأديان. ويبين ثلاثة شروط من أجل الفلاح والنجاة، الإيـان بالله والعمل الصالح والإيـان بيوم القيامة. وفي هذه الآية الشريفة، قد ذكر الإيـان بالآخرة من لوازم النجاة، فضلاً عن الإيـان والعمل الصالح. ويقول العلامة الطباطبائي بهذا الشأن:

«تكرار الإيـان ثانياً وهو الاتصاف بحقيقته كما يعطيه السياق يفيد أن المراد الذين آمنوا في صدر الآية هم المتصفون بالإيـان ظاهراً المتسمون بهذا الاسم.... وإنا ملاك الأمر وسبب الكرامة والسعادة حقيقة الإيـان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح» (طباطبائي، ١٩٧٣، ج ١، صص ١٩٢-١٩٣).

ويشير المرحوم شبر في تفسير هذه الآية أن «الصابئون» مبتدأ وخبرها محذوف، يعني أن الصابئين رغم وضوح ضلالتهم ولكن إن كان إيمانهم صحيح (صححوا إيمانهم) وعملوا الصالحات، فلا خوفٌ عليهم يعني هم سيكونون من أهل النجاة. وبطريق أولى فإنَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات فسيكونون من أهل النجاة (شبر، ١٤٢١، ١٤٣).^٢ وتوضَّح بعض التفاسير أن هذه الآية ليست دليلاً على «السلام العام» - كما سعى البعض لإثبات ذلك - ... بل تضع الآية حدًا فاصلاً بقولها ﴿وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ لكل قول، و تشخص الحقيقة، بخصوص تباين الأديان، فتوجب العمل بآخر شريعة إلهية، لأنَّ العمل بقوانين منسوخة ليس من العمل الصالح، بل العمل الصالح هو العمل بالشرائع الموجودة و بآخرها (مكارم، ١٣٧٧، ج ٤، ص ١٠٣ - ١٠٤). وكما بيّنا سابقاً إنَّ بحثنا في هذه المقالة ليست مصداقياً، أي أننا لسنا

١. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ... أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا. وَإِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

٢. والصابئون مبتدأ نوى تأخيره وحذف خبره لدلالة خبر إنَّ عليه أي والصابئون كذلك فهو كاعتراض يفيد أن الصابئين مع وضوح ضلالتهم يثاب عليهم إن صح إيمانهم وصلح عملهم فغيرهم أولى.

بصدّد تحديد مصداق العمل الصالح. فللعمل الصالح قيّدان (الحُسن الفعلي والحُسن الفاعلي) ويمكن لهذا القيد أن يشمل الكثير من الأعمال، مثل التصدّق، الإحسان للناس، احترام الآخرين، التضحية لأجل الناس، بناء الجمعيات الخيرية والقيام بالأمر الخيرية... التي تصدر عن أتباع سائر الأديان من أجل رضا الله، يمكن أن تكون مصداقاً للعمل الصالح. بعبارة أخرى، إنّ إشكال صاحب تفسير الأمل بحثٌ صغروي، يعني هو بصدّد تحديد مصداق عمل الخير؛ في حين أنّ بحثنا ذو جانبٍ كبروي؛ أي هل سيكون الذين آمنوا عن إخلاصٍ وعمِلوا الصالحات من أهل النجاة أم لا؟

العمل الصالح لغير الموحدين

السؤال الآخر المطروح هو، هل أولئك الذين ليسوا فقط من غير المسلمين بل لا يؤمنون بالله والقيامة أيضاً، هم من أهل النجاة إذا كانوا يقومون بالعمل الصالح؟ لهذه المسألة جزأين:

(الف) غير الموحدين المستضعفين (الضعفاء) فكرياً والجاهلون القاصرون

(ب) غير الموحدين المتعصبين والمعاندين والجاهلون المقصرون

المجموعة الأولى تُدعى «المستضعفين فكرياً» أو «المرجون لأمر الله»، أي الذين شأنهم متروكٌ إلى الله، وسوف يعاملهم الله بما تقتضيه حكمته ورحمته. ويمكن اقتباس هذين المصطلحين من القرآن الكريم؛ إذ نقرأ في سورة النساء الآيات ٩٧، ٩٨، ٩٩: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٧﴾

يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان فيما يلي هذه الآيات تحت عنوان «كلامٌ في

المستضعف»:

«يتبين بالآية أن الجهل بمعارف الدين إذا كان عن «قصور وضعف» ليس فيه صنع

للإنسان الجاهل كان عذراً عند الله سبحانه. توضيحه: أنّ الله سبحانه يعدّ الجهل بالدين

وكل ممنوعة عن إقامة شعائر الدين ظلمًا لا يناله العفو الإلهي، ثم يستثنى من ذلك المستضعفين ويقبل منهم معذرتهم بالاستضعاف ثم يعرفهم بما يعمهم وغيرهم من الوصف، وهو عدم تمكنهم مما يدفعون به المحذور عن أنفسهم، وهذا المعنى كما يتحقق فيمن أحيط به في أرض لا سبيل فيها إلى تلقى معارف الدين لعدم وجود عالم بها خبير بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الاسلام والاتحاق بالمسلمين لضعف في الفكر أو لمرض أو نقص في البدن أو لفقر مالي ونحو ذلك كذلك يتحقق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعارف الدينية ولم يبتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحق ولا يستكبر عنه أصلًا بل لو ظهر عنده حق اتبعه لكن خفى عنه الحق لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك. فهذا مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدى سبيلًا لأنه أعيت به المذاهب بكونه أحيط به من جهة أعداء الحق والدين بالسيف والسوط، بل إنما استضعفته عوامل أخر سلطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل».

ويُكمل العلامة:

«الإستثناء في هذه الآية منقطع، قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ﴾ (النساء: ٩٨) «لأن المجموعة السابقة ادّعوا الإستضعاف: ﴿الَّذِينَ تَوْفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَلِيْمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ (النساء: ٩٧) فهو لاء كانوا يستطيعون تغيير وضع حياتهم. أما المستضعف الحقيقي فهو الذي - رجل كان أم امرأة أم من الولدان - لا يستطيع التخلص من الوضع والحال الواقع فيه» (طباطباتي، ١٩٧٣، ج ٥، ص ٥١).

ويُعتبر الزمان والمكان، عدم الإمكانيات، الإعلان السيء والدعايات المسيئة لأعداء الإيمان الديني، التصرف غير اللائق والمشين لأتباع دين الحق و.... كل ذلك من الظروف التي تُبقي ذهن وفكر بعض الناس حتى في عصرنا هذا، واقع في الإستضعاف ولا يتضح الحق لهم كما يجب وكما هو حقه. هذا في حين أنهم أناس أخلاقيون وفق الفطرة الإلهية ويقومون بالكثير

من الأعمال الصالحة. ويبيّن الله تعالى في سورة التوبة مصير هؤلاء إذ يقول: ﴿وَأَخْرَوْا مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٦).
وقد عبّر في الروايات عن «المستضعفين القاصرين» أيضًا بـ «المرجون لأمر الله». فقد ورد في الكافي بنقل عن زرارة قال:

«دخلت أنا وحرمان - أو أنا وبكير - على أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إنا نمد المطهار قال: وما المطهار؟ قلت: الرّا فمن وافقنا من علوي أو غيره توليناه ومن خالفنا من علوي أو غيره برئنا منه، فقال لي: يا زرارة قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عز وجل: «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا» أين المرجون لأمر الله؟» (كليني، ١٣٦٣، ج ٢، باب أصناف الناس، ص ٣٨٢، ح ٣).
ويقول الأستاذ مطهري بهذا الشأن:

«ولو أنّ أحدًا أمعن النظر في الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام وخاصةً في كتاب «الحجة» و «كتاب الإيمان والكفر» من الكافي لوجدهم يعتمدون على أمرٍ أساسي وهو كلّ ما يصيب الإنسان فهو آتٍ من أنّ الحق يُعرض عليه ولكنه يقابله بالعناد والتكبر، أو على الأقل يحتاج الموضوع الى بحثٍ وتحقيق وهو لا يضطلع بهذه المهمة. أمّا الأشخاص المصابون بقصر الفهم الذاتي أو بقلّة الإدراك أو بعللٍ أخرى تجعلهم يعيشون ظروفًا خاصة تُخرجهم من جُملة المنكرين والمقصرين فيّاتهم لا يُعتبرون مخالفين ولا معاندين وإنّما هم مستضعفون ومرجون لأمر الله. ونحن نستبطن من المجموع أنّ الناس القاصرين - وليس المقصرين - لا يعذبهم الله. ولكن آية «المستضعفين» (النساء: ٩٧ - ٩٩) تشير الى شمول عفو الله ومغفرته لهم» (مطهري، ١٣٨٤، صص ٢٩٧ - ٢٩٩).

نجاة غير الموحدين المقصرين

أولئك الذين مع علمهم بالحق ومعرفة الله والآخرة، يعتمدون الى مخالفة الله وتعاليم دين الحق من منطلق العناد والتعصب، لا تقوم هذه المجموعة بعملٍ صالحٍ من أجل رضا الله

١. والرّا بالضم الخيط يقدر به البناء ويمد عليه يقول الرجل لصاحبه عند الغضب: لأقيمك على الترت.

حتى يتوقعوا ثوابًا ونجاةً. بالحد الأقصى هم يقومون بعملٍ من أجل الدنيا والناس و يتلقون أجورهم على شكل ثناءٍ شعبي أو مكافآت دنيوية. وفي هذا المجال، يقول الأستاذ مطهري أنّ الناس الذين لا يؤمنون بالله والآخرة لا يفعلون بطبيعة الحال أيّ عملٍ ليرتفع ويصعد إلى الله؛ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾. وقهرًا لن يكون هناك سيرًا وسلوكًا من جانبهم إلى الله والآخرة، لذلك من الطبيعي أنهم لا يصعدون إلى الله وملكوت الله ولا يصلون إلى الجنة. أي أنهم لن يصلوا إلى تلك الوجهة التي لم يذهبوا إليها، بحكم أنهم ما تحركوا نحوها فلن يصلوا.

النتيجة

في الإجابة على السؤال من هم الذين أهل النجاة ويُسمح لهم الدخول الى الجنة، تمّ طرح العديد من النظريات في عالم المسيحية. ويعتقد العديد من المسيحيين ومن جملتهم كارل بارت (١٨٦٦ - ١٩٦٨) عالم اللاهوت البروتستانتي بالحصرية المسيحية. وأما علماء اللاهوت من أمثال كار رانر (١٩٨٤ - ١٩٠٤) فقد تبنا الشمولية الدينية، في حين أنّ فلاسفة الدين من أمثال جون هيك (١٩٢٣) فقد عززوا التعددية الدينية. وفيما يخص ادّعاء الحصرية المسيحية أي التجلي الميثاقي الفريد لله في عيسى وفداء السيد المسيح ﷺ الذي هو هبة الله للبشرية وطريق النجاة الوحيد، لا يمكن الدفاع عن هذا الإدّعاء بأيّ دليلٍ عقلي ومنطقي، وهو مبتني فقط على التعاليم الدينية المسيحية ذات الصبغة الكلامية وهي ليست ذات جدوى طالما أنّه لا يمكن اثبات افتراضاتها الإلهية. وهذه النظرية هي شبيهة أكثر بالاقتراح الأخلاقي منها الى نظرية كلامية. فضلًا عن أنّ هذه النظرية واقعة في مفارقة الخلاصية، لأنّه المسيحيين - نظرًا الى تعاليمهم - يقولون أنّ الله قد خلق جميع الناس وأراد لهم الأب السماوي جميعًا النجاة والفلاح، وكذلك يدّعون أنّ الطريق الوحيد للنجاة هي المسيحية. في مقابل هذه النظرة الحصرية، يُطرح التعددية الدينية الخلاصية لجون هيك. وهو يعتبر أنّ معيار وملاك نجاة وفلاح الإنسان «تحوّر في الشخصية الأناسية، بحيث تنقل البشري من الذاتوي إلى الألوهي والحقيقة الغائية». وتتضمن هذه النظرية نوعًا من الشكاكية الإفراطية في مسألة الخلاصية ومنشأ ذلك أيضًا في

الخلط بين الملاحظات الأخلاقية والملاحظات المعرفية. فضلاً عن أن تعددية جون هيك الخلاصية عامة وغامضة جداً. ويبدو أن كلا النظرتين في العالم المسيحي فيما يخص «النجاة» تعاني بشدة من نوع من الشواذ التفريطي والإفراطي.

إن تكوين هندسة النجاة في الإسلام يقوم على أسسٍ راسخة، سنذكر أهمها:

١. يؤكد الإسلام على الإيمان بالله، الآخرة والعمل الصالح من أجل الحصول على النجاة.

٢. حقيقة الإيمان هو تسليم القلب والروح لله.

٣. فضلاً عن تمتع العمل بالحسن الفعلي، يجب أن يتمتع بالحسن الفاعلي أيضاً (القيام بالعمل بدافع التقرب الى الله).

٤. يتم التمييز بشكلٍ أساسي في الإسلام بين الجهل القصورى والجهل التقصيري والكفر عن عناد والكفر عن عدم اطلاع وغفلة.

٥. للإيمان لوازم واقتضاءات مثل، الاعتقاد بالله والآخرة وقبول نبوة تمام الأنبياء (كشروط الحد الأدنى للنجاة)

٦. الإيمان مثل «السعادة» و «الفلاح» مقولة ذات مراتب ودرجات، على هذا الأساس كما أن أفراد البشر لا يتمتعون بنفس الدرجة من الإيمان، فإن لديهم أيضاً درجات مختلفة من الخلاص.

٧. هناك فرق بين الخلود في جهنم وعدم الدخول الى النار. انطلاقاً من ذلك، من الممكن أن يدخل المؤمن الفاسق (العاصي) الى النار ولكن في النهاية يحصل على النجاة. أمّا الكافر الفاسق من الممكن أن يُجَلد في النار.

٨. يمكن تلخيص نظرية العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري فيما يخص نجاة أتباع

الأديان على الشكل التالي:

نجاة وفلاح أتباع الأديان:

١. العلماء المعاندون: الذين هم مصداق ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَمَسْتَفْتَتِنَهَا أَنْفُسُهُمْ فَلَمَّا وَعَدُوا﴾ (النمل: ١٤)، ليسوا من أهل النجاة.
٢. المنافقون: هؤلاء ليسوا من أهل النجاة أيضاً، ويقول القرآن الكريم عنهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥)

٣. الموحدون:
 - أ) إيمان من دون عمل صالح: يمثل هذا الفكر في العالم الإسلامي هم المرجئة. إذ يعتبرون الإيمان شرطاً لازماً للنجاة ولكنه ليس كافياً.
 - ب) الذين يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولديهم عملاً صالحاً. هؤلاء هم من أهل النجاة والفلاح سواء كانوا مسلمين أم من أتباع الأديان الاخرى.

- ج) أولئك الذين لا يملكون الحدود الدنيا من الإيمان (مثلاً لا يؤمنون بجميع الأنبياء) ولكن لديهم عملاً صالحاً
 - الأول: إذا كان عن جهل قصوري فهم من أهل النجاة.
 - الثاني: إذا كان عن جهل تقصيري فهم ليسوا من أهل النجاة.

٤. غير الموحدين:
 - أ) لديهم جهل قصوري: هم المستضعفون فكرياً. ونظراً إلى أن التقابل بين الإيمان والكفر هو تقابل تعارضي وليس نقضي، فهؤلاء ليسوا مؤمنين ولا كافرين وسدليل أن الحجمة الإلهية لم تكن تامة عليهم، فهم مرجون لأمر الله؛ والآيات ٩٨ و ٩٩ من سورة النساء تشمل حال هؤلاء.

- ب) الجهل التقصيري:
 ١. لديهم عملاً صالحاً: من الممكن أن تظهر حسنات الكافرين على شكل زعم دنيوية أو دفع بلاءات أو حتى النجاة من بعض درجات العذاب الاخروي، ولكن لا يفلحون أبداً.
 ٢. ليس لديهم عملاً صالحاً: هؤلاء من المسلم به أنهم لن يكونوا من أهل النجاة ولا من أهل الفلاح.

نجاة
وفلاح أتباع
الأديان

المصادر

۱. قرآن، ترجمه محمد مهدي فولادوند.
۲. كتاب مقدس، (۱۳۸۰)، ويليام گولن و هنري مورتن، ترجمه فاضل خ ان همداني، تهران: انتشارات اساطير.
۳. ابن ابي الحديد، (۱۹۵۹)، شرح نهج البلاغه لابن ابي الحديد، تحقيق محمدابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار احياء الكتب العربيه، دوره ۲۰ جلدي، ج: ۱۰.
۴. ابن منظور، (۱۴۰۵)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ج: ۱۵.
۵. اصفهاني، راغب، (۱۴۰۴)، المفردات، قم: دفتر نشر كتاب.
۶. الياده، ميرچا، (۱۳۷۹)، دين پژوهي، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي.
۷. ايجي، قاضي عضدالدين، (۱۴۱۲)، شرح المواقف، قم: انتشارات شريف رضي، ج: ۸.
۸. باربور، ايران، (۱۳۷۴)، علم و دين، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، تهران: مركز نشر دانشگاهي، چاپ دوم.
۹. پترسون، مايكل و ديگران، (۱۳۷۷)، عقل و اعتقادات ديني، تهران: بنيان هاي فرهنگ امروز (طرح نو).
۱۰. جوادي آملي، عبدالله، (۱۳۷۷)، شريعت در آيينه معرفت، قم: نشر اسراء.
۱۱. حاجي ابراهيم، رضا، (۱۳۸۴)، نجات اديان، وفاهمه بشري، قم: انجمن معارف اسلامي.
۱۲. حر عاملي، محمد بن حسن، (۱۴۰۳)، وسايل الشيعه الي تحصيل مسايل الشريعه، تهران: مكتبة الاسلاميه.
۱۳. حلي، حسن بن يوسف، (بي تا)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم: نشر اسلامي.
۱۴. خسرو پناه، عبدالحسين، (۱۳۷۹)، كلام جديد، قم: مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي امروز (طرح نو).

مسأله نجات اُتباع الأديان وفلاحهم ❖ ۳۱۹

۱۵. دهخدا، علي اكبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۱۶. رباني گلپايگاني، علي، (۱۳۷۸)، تحليل و نقد پلوراليسم، قم: مؤسسه فرهنگي دانش و انديشه معاصر.

۱۷. سبحاني، جعفر، (۱۴۱۸)، محاضرات في الهيات، تحقيق علي رباني گلپايگاني، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۱۸. سيوطي، جلال الدين، (۱۳۶۵ ق)، درالمشور، جده: دارالمعرفه.

۱۹. شبّر، سيد عبدالله، (۱۴۲۱)، تفسير القرآن الكريم، قم: دارالاسوه، چاپ سوم.

۲۰. شبستري، محمد، (۱۳۷۴)، «پلوراليسم ديني»، كيان، تهران، شماره ۲۸، سال پنجم.

۲۱. طباطبائي، سيد محمد حسين، (۱۹۷۳)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.

۲۲. طريحي، فخرالدين، (۱۹۸۵)، مجمع البحرين، بيروت: الحلال.

۲۳. طوسي، نصير الدين، (۱۴۰۴)، شرح اشارات، قم: منشورت مکتبه آيت الله المرعشي نجفي.

۲۴. فيومي، (بي تا)، مصباح المنير، تصحيح محمد محي الدين عبدالحميد.

۲۵. قراملكي، احد، (۱۳۸۳)، «به سوي اخلاق جهاني»، كتاب نقد، تهران، شماره ۳۰

۲۶. كالين، براون، (۱۳۷۵)، فلسفه و ايمان مسيحي، ترجمه طاطه ووس ميكائيليان، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.

۲۷. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۳)، اصول كافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

۲۸. كنه. آر. سامپلس، (۱۳۸۵)، «پاسخ به كثرات گرايي ديني»، آينه معرفت، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۸.

۲۹. لغنهاوزن، محمد، (۱۳۸۴)، اسلام و كثرات گرايي ديني، ترجمه نرجس جوان دل، ق م: مؤسسه فرهنگي طه.

۳۰. مصطفوي، حسن، (۱۳۶۸)، *التحقيق في كلمات القرآن*، تهران: وزارت ارشاد اسلامي،

ج: ۹.

۳۱. مطهري، مرتضي، (۱۳۸۴)، *عدل الهي*، تهران: صدرا.

۳۲. مطهري، مرتضي، (۱۳۸۳)، *آشنایی با قرآن*، تهران: صدرا.

۳۳. مكارم شيرازي، ناصر، (۱۳۷۷)، *تفسير نمونه*، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ ۲۲.

۳۴. مولوي بلخي، جلال الدين محمد، (۱۳۶۲)، *مثنوي معنوي*، تهران: انتشارات پگاه، دفتر سوم.

۳۵. ميشل، توماس، (۱۳۷۷)، *كلام مسيحي*، ترجمه حسين توفيقی، ق م: مركز مطالعات و

تحقيقات اديان و مذاهب، چاپ اول.

۳۶. هيک، جان، (۱۳۸۱)، *فلسفه دين*، ترجمه بهزاد سالکي، تهران: انتشارات بين المللي الهدي.

۳۷. هوردن، ويليام، (۱۳۶۸)، *راهنمای الهيات پروتستان*، ترجمه طاهره ووس ميکائيليان،

تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.

38. Oxford Dictionary, (1995).

39. James, Williams, (1902), *The Varieties of Religious Experience*, New York: The Modern Library.

40. Rowe. W. L., (1993), *Philosophy of Religion*, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

41. Swidler Leonard, *For All Life: Toward A Universal Declaration of A Global Ethic, an Interreligiuos Dialogue*, White Cloud Press, 1999.

Contemporary Theology

Critical Assessment

(8)

Religious Experience

هذا الكتاب

إن التجربة الدينية تعدّ واحدة من الموضوعات الأصليّة لفلسفة الدين في القرون الثلاثة الأخيرة، وقد بلغت ذروة شهرتها في القرن التاسع عشر للميلاد بجهود وليم جيمز في مواجهة النزعة العقلانية. والسؤال الرئيس في هذا الموضوع، هو: هل يمكن للتجربة الدينية أن تُتخذ بوصفها واحدة من مصادر معرفة الله سبحانه وتعالى؟ وقد تمّ بيان مختلف الآراء سواء في تعريف أو بيان مسائل التجربة الدينية، وهي في الغالب مطروحة من قبل المتكلمين والمفكرين المسيحيين. وقد تركت هذه الآراء تأثيراً كبيراً على المستنيرين من المسلمين أيضاً. إن تعميم التجربة الدينية في مهدها المفهومي المسيحي على المهده المفهومي الإسلامي، قد أدّى إلى ظهور بعض الشبهات في هذا المجال، وقد دفع ذلك بعض المفكرين الإسلاميين إلى الإجابة عن هذه الشبهات وتقديم تحليل واقعي لهذا المفهوم.



تطبيق المركز



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com