

يرتبط البحث في التعددية الدينية ببحث آخر، لم تجر دراسته - من وجهة نظرنا - بالمقدار الكافي من الدقة، والعناية من طرف الذين قرأوا ودرسووا هذه النظرية. فإذا أردنا أن نتّخذ - وبشكل دقيق - موقفاً ما من التعددية الدينية، فلابد لنا بدايةً من إلقاء النظر على مسألة جوهر الدين ولبّه، وبعبارة أخرى، لابد لنا من معرفة ما هو لبّ الدين، وما هي قشوره؟ ومن دون العثور على لبّ الدين، ومحتواه الجوهرى لا يمكن الحكم في قضية التعددية الدينية. إن تعبير من قبيل: «لب وقشر الدين»، أو «قلب وحاشية الدين»، أو «جوهر وهامش الدين» والتي تستعمل كلّها للإشارة إلى هذا المعنى إنما هي تعبيراتٌ مجازية، وهي بنفس المقدار الذي تؤدي فيه المطلب تمارس نوعاً من التضليل أيضاً، فالمراد من بحث لب وقشر الدين (أو القلب والhashia) هو تعين الشيء الذي يعدّ ذاتياً للدين؛ أي على ماذا تقوم حقيقة الدين والتدين؟، وما هي الأشياء الأخرى التي تمثل بالنسبة للدين أموراً عرضيةً وحتى اتفاقية، لتكون وبالتالي خارجةً عن حقيقته؛ بحيث يواصل الدين حياته، ويبقى على نضارته وخفقانه حتى لو افتقدتها.

وبالرغم من أن هذا البحث - أي لبّ وقشور الدين - يظهر بشكل من الاشكال في فكر أي متكلّم، بيد أنه تبلور بشكل منظم وممنهج في فكر الفيلسوف الديني الألماني «فريدریش شلایرماخر». لا نريد هنا تصديق جزئيات برنامج «شلایرماخر»، بيد ان ما نريد لفت النظر اليه هو أنه كان يستهدف بدراسة هذه المسألة إحياء الدين المسيحي. فقد عاش «شلایرماخر» في زمن أ Fowler الدراسات العقلية الجافة على صعيد الفكر الغربي، فالإلهيات الطبيعية (natural theology) منيت بهزيمة واضحة بمجيء التجربتين من أمثال دافيد هيوم، كما أن الفلسفة النقدية لـ «كانت» جرّت الدين إلى الدائرة الأخلاقية، واحتزلته فيها، فيما فصلته كلياً عن النطاق المعرفي النظري. أمّا العلم الحديث فكان يصنّف كمنافس آخر للدين أيضاً. كما وشغلت قضية تعارض العلم والدين أفكار الكثير من المتكلّمين.

من جهة أخرى، وبموجب أكبر فيلسوف غربي حديث - أي «كانت» - ظهرت النهضة

## نقد التعددية

### الدين والocrاط المستقيم<sup>(\*)</sup>

تأليف: علي رضا قائمي نيا

تعریب (عن الفارسیة): حیدر حب الله

**الجعفرية** يقدم هذا البحث على قراءة منهجية موقف إسلامي، يفسّر به الكاتب، نظرية التعددية الدينية، التي سعى الدكتور عبد الكريم سروش طرح مبانٍ لها في المجمّع الإسلامي من خلال مقال صدر في مجلة كيهان العدد ٣٦، أطلق عليه اسم «السبل المستقيمة» فسعى الكاتب «نيا» للرد عليها معتبراً «أن النظرية الإسلامية فيها الكثير من التقديس للذات «النص» دون أن يعني ذلك اعتزال الآخر وتقاصر الحقيقة بين الذات والآخر على نحو البذرية، وهذا في رأي الكاتب ما دعاه العلماء والعرفاء الشعراء

الكتاب أمثال مولوي الذي تحدث عنه بإسهاب.

### مدخل:

الدعوى المحورية التي تقوم عليها نظرية التعددية الدينية، هي أن الأديان بطيفها الوسيع تساهم كلّها في تحقيق الهدف النهائي؛ أي النجاة، والسعادة الإنسانية، هذا ويرتبط البحث فيها بالعديد من الموضوعات المختلفة، التي تجعل من تقويم النظرية عند عدم دراستها بالتفصيل تقويمًا من زاويةٍ واحدةٍ ومن جانب واحد، لكن بحث كافة هذه الجوانب في هذه المقالة أمرٌ غير ممكن، ومن هنا فإن هدفنا سيكون قراءة النظريات المختزنة داخل النظرية ذاتها؛ أي داخل التعددية الدينية.

(\*) هذه المقالة نقد على مقالة «الطرق المستقيمة» التي كتبها الدكتور عبد الكريم سروش في مجلة كيان العدد ٣٦، ومن الطبيعي أننا نتعرض هنا للخطوط العامة والكلية ونتجنب الخوض في التفصيلات والقضايا الجزئية.

الرومانطيقية، وقد وقع شلابيرماخر تحت تأثير هذه النهضة، وقام بمهمة احياء الدين والایمان المسيحيين. لقد جعل شلابيرماخر التساؤل التالي نقطة الانطلاق في تحقيقاته: ما هو جوهر الدين؟ إن لدينا في أيّ دينٍ من الاديان اموراً ثلاثة - أعم من الذاتي والعرضي -، فهناك أولاً: سلسلةٌ من المعتقدات في كل دين، أي ان الشخص المتدين يؤمن بمجموعةٍ من القضايا الدينية، وهذا ما يشكل البعد المعرفي للدين. وثانياً: هناك مجموعةٌ من الاعمال في كل دين يعمد إلى انجازها وهو ما يشكل قسم الأخلاقيات بالمعنى الواسع للكلمة؛ أي الأعم من الأخلاق والفقه. والامر الثالث الذي يلاحظ وجوده في المجال الديني هو عبارةٌ عن الاحساسات، والتجارب الدينية، فكل مجتمع ديني خاص له تجاربه الدينية الخاصة.

هذه الابعاد الثلاثة المعرفية، والأخلاقية والتجريبية توجد في كل دين من الاديان، وهنا آثار «شلابيرماخر» التساؤل التالي:

أيّ واحد من هذه الابعاد الثلاثة يشكّل جوهر الدين؟  
لانهاد هنا الى الجواب عن تساؤل شلابيرماخر هذا، وانما نكتفي بالاشارة الى مورد حاجتنا من الموضوع، فمن وجهة نظر شلابيرماخر، قلب الدين هو عبارة عن نوعٍ من التجربة الدينية، لقد أجاب شلابيرماخر بهذا الكلام على المثقفين، كما عمل على احياء الديانة المسيحية؛ ذلك أنه إذا كان قلب وجوهر الدين نوعاً من التجربة، فهذا يعني الحماية من كافة اعترافات الباحثين والمثقفين.

وبدورنا سوف نركّز على هذا البحث لدى دراسة المبني الثاني، الذي ورد في مقالة «الطرق المستقيمة»، فالجواب عن هذا التساؤل الذي اثاره شلابيرماخر هو الذي يحدد وجهة البحث حول موضوعة التعديدية. فمسألة تعين جوهر الدين هي مسألة ذات أهمية بالغة، وهذه القضية تميز عن قضية الجوهر والعرض، فتعين جوهر الدين أمرٌ مرتبطٌ بمعرفة الظاهرة الدينية. ومعرفة الظاهرة الدينية وفق مناهج معرفة الظاهرة لا بد ان تحدّد لنا حقيقة الدين، اما مسألة الجوهر والعرض فهي مسألة مرتبطة بفلسفة الدين، وفي هذه المسألة الفلسفية يتتركّز البحث حول تعين النظام الطولي، والعرضي

للقضايا الدينية، فالفيلسوف الديني بإيجابته عن مسألة تعدد الاديان مرهونٌ للقراءة الظاهرية للدين وهي قراءةً تمده بالكثير من الثمرات والمنافع.  
وأرى هنا من اللازم توضيح هذه النقطة قبل الشروع في مباني التعديدية، فبناءً على القبول بالتعديدية الدينية لا يمكننا ان نأخذ العقائد، أو الاعمال جوهراً للدين والتدين. فالتعديدي ينظر الى العقائد، أو الاعمال الدينية لأي دين نظرةً أداتية آلية، فالعقائد والاعمال الدينية الخاصة ليست ذات مدخلية في تأمين الهدف النهائي للدين، وبالتالي ان لازم الاعتراف بحقانية كافة الاديان هو ان العقائد والاعمال الدينية الخاصة ليست جوهراً للدين، فإذا كان جوهر الدين والتدين مرتبطاً - بالضرورة - بالعقائد، والاعمال الخاصة فهذا يعني ان الاديان التي لا تلتزم بهذه العقائد، والاعمال لن تحظى بالحق والحقانية، ذلك ان الهدف النهائي للدين يؤمن به جوهر الدين، وهذا معناه ان الوصول الى هذا الهدف النهائي انما يكون في إطار الاعمال، والعقائد الخاصة. لكن التعديدي يرفض هذه الفرضية ويتعامل مع العقائد والاعمال الدينية الخاصة تعاملًا أداتياً، فالعشاء الرياني المسيحي يمكنه ان يعبر عن وسيلةٍ للنجاة والسعادة البشرية كما هو الحال في صلاة الانسان المسلم. وهكذا فصلاة المسلم تعمل على تأمين الحق بمساهمة متساوية لتلك التي تقوم بها الرياضة الخاصة للانسان الهنودسي...

### نقد مباني التعديدية الدينية

والآن نشرع في المبني التي وردت في مقالة «التعديدية الدينية»:  
المبني الأول<sup>(\*)</sup>: الذي طرح في نفس المقالة عبارة عن تنوع فهمنا للنصوص الدينية؛ أي

(\*) من المبني الأول: يقول الدكتور عبد الكريم سروش في مقاله: الصراط المستقيم: «سعيتُ في نظرية «القبض والبساط» لتوضيح سرّ التعدد الديني على صعيد الفهم والاستنتاج، كما قمت بتوضيح الجهاز الميكانيزمي له، ومجمل الكلام حول القبض والبساط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهو متعددٌ ومتكررٌ بالضرورة، وذلك من دون أن يكون لهذا النوع قابلية الصبرورة لهم واحد، بل ليس هذا الفهم متعددًا ومتعددًا فقط، وإنما هو سؤال أيضًا، إن التفسير - أي تفسيرٍ - غير ممكن دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة، هذه المصادرات القبلية



والبسط، ولا في مقالة التعّدّدية تقديم تصوّر واضح لمسألة جوهر الدين، فإذا كانت كافة الافهام متحوّلة ورسمية فما هو جوهر الدين بنظركم؟!

هل جوهر الدين نوعٌ من التجربة الدينية؟

ان هذه الفرضية لجوهر الدين مرتبطةً بالبني الثاني كما سنعالجه هناك، ولا علاقة لها بهذا المبني، بل إن الاعتراف بنظرية القبض والبسط يحيل إلى اعتبار التجربة الدينية جوهراً للدين. لكن لو اعتبرناها جوهراً له (ومن ثم كافة الافهام متحوّلة) فلا يمكننا استنتاج نظرية التعّدّدية الدينية حينئذ، ذلك أن هدف الدين يؤمّنه نفس جوهره، اما الافهام فحتى لو كانت كلّها رسمية معترفاً بها ليست الا شيئاً خارجاً عن حقيقة الدين، فأقصى ما هناك أن شيئاً ما يرافق جوهر الدين، وهو في حال تحوّل دائم، إذاً ما هو جوهر الدين؟.

هل هو نفس الأفهام المتعددة من النصوص الدينية؟  
هذا الفرض - أي ان جوهر الدين هو تلك الأفهام المتعددة - يختبئ ويختزن في طيات كلمات الدكتور سروش، ومن وجهة نظرنا، ينبغي الاستدلال على التعّدّدية عن طريق تنوع الفهوم الدينية على هذه المقدمة، وهي ان جوهر الدين هو نفس الفهوم المتعددة، وهنا - وحتى نزن الجواب عن هذه المسألة - لا بد لنا ان نأخذ فروضاً آخر أيضاً، فإذا فرضنا أن جوهر الدين هو نفس الفهوم المتعددة المتحوّلة - وهو فرض يتمّ ويكتمل الاستدلال على التعّدّدية وفقاً له من الناحية الشكلية - فإننا نلاحظ بطلان الفرض نفسه، إذ ماذا يعني كون جوهر الدين نفس هذه الأفهام المتعددة؟! ان الاعتراف بكلّة الأفهام ووضعها في جوهر الدين؛ يعني ان الدين هو نفس هذه الأفهام؛ أي ان ما يوصل البشر إلى الهدف النهائي للدين هو هذه الأفهام المتعددة، فالهدف من إرسال الرسل، وإنزال الكتب هو أن يكون للبشر أفهام متعددة للنصوص، والكتب الدينية، وهم بمجرد ان يحوزوا على فهم هذه النصوص سيحظون بالسعادة الأبدية؛ أي انهم سيصلون بذلك إلى الغاية القصوى للدين، وعدم صحة هذا الافتراض من الواضح بمكان، فهل كان هدف الانبياء على طول التاريخ هو هذا الأمر؛ أي ان يصل الناس فقط

نفس نظرية القبض والبسط، "مجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهم متنوعٌ ومتكرّر بالضرورة وذلك من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهم واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعددًا فقط وإنما هو سياق أيضًا".

وابتداءً نطرح التساؤل التالي: ما هي العلاقة المنطقية بين تنوع الافهام والاستنتاجات وبين التعّدّدية؟ هل إن التعّدّدية يمكن أن تعدّ - واقعاً - لازماً منطقياً لنظرية القبض والبسط - كما يدعى الدكتور سروش -؛ أي إن تنوع الافهام هو اعتراف بكافة الاستنتاجات؟!

لقد جاء في نفس المقالة: «ولا يفوتنا التذكير بأن ثمة مدلولاً واضحاً لتعّدّدية الفهم، وتفسير النص، إلا وهو نفي وجود تفسير رسميٌّ واحدٌ للدين، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له، والمعرفة الدينية - كأي معرفةٍ بشريةٍ - ليس فيها ثمة قول حجةٍ تعبدًا لشخصٍ آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدسٍ ومتعالٍ عن المسألة»<sup>(۲)</sup>، ان مدّعى تعّدّدية فهم النص؛ هو أن كل فهم يعد فهماً رسمياً معترفاً به، وهو من هنا قادرٌ على الإيصال إلى النجاة البشرية، ان التعّدّدية تعني الاعتراف بأي دين، وتمثل اعتقاداً بأن كافة الأديان بإمكانها تأمّن سعادة البشر، نسأل: ما هي الرابطة المنطقية بين التعّدّدية، والاعتراف بكلّة الأفهام؟

من وجهة نظرنا، هذه النتيجة لا تبتعد عن تلك المقدمة، فما دمنا لم نضم مقدمةً أخرى، ولم تكن لدينا نظرية متصلة بجوهر الدين، يتموضع فيها الفهم الديني، فإننا لن نتمكن من تهيئه مبني التعّدّدية هذا، اذا لم تعتبروا جوهر الدين نفس تنوع الأفهام فلا يمكنكم استنتاج التعّدّدية الدينية، ومن وجهة نظرنا لم يجرِ لا في نظرية القبض

والاستثمارات المسبقة والتوقعات المتقدمة تقدّم إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا القضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاءٌ سياقٌ متغير.. وفقاً لكل ذلك ستكون التفاصير والاستنتاجات الخاصة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستثمارات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحوّلٍ وتتوّع أيضاً، هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط. وهذا معناه أن المعرفة الدينية ليست سوى هذه التفاصير الصحيحة وغير الصحيحة، إننا غارقون في بحر كبير من التفاصير والاستنتاجات... وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له، والمعرفة الدينية - كأي معرفةٍ بشريةٍ - ليس فيها ثمة قول حجةٍ تعبدًا لشخصٍ آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدسٍ ومتعالٍ عن المسألة، وهذا الكلام كما هو صادق في علم الكيمياء هو كذلك بلا أية زيادةٍ وتفصيلاً في الفقه والتفسير أيضاً.

إذاً أولاً: لا ربط إطلاقاً للمقدمة الأولى - وهي كون النصوص في مصاف واحد - بنظرية القبض والبسط، أي ليس ثمة علاقة منطقية بينهما.

وثانياً: هذه المقدمة نفسها تتجاهل حقيقةً وواقعيةً تاريخية، ما هي النتيجة المترتبة على كل تلك القراءات النقدية للنص التي اتخذت رونقاً خاصاً بين المسيحيين؟<sup>(٥)</sup> هل إن المسيحيين الآخرين يستلهمون الحقيقة من الكتاب المقدس؟

وعليه فإذا أراد الدكتور سروش أن يستخرج التعُدُّدية الدينية الخارجية من نظرية القبض والبسط، فإنه بحاجة إلى مقدمة أخرى، وإذا وافقنا على هذه المقدمة، فلا بد لنا من ان نخرج بتعُدُّدية داخليةٍ لا خارجية<sup>(٦)</sup>.

**المبني الثاني<sup>(٧)</sup>:** المطروح في المقالة هو تعدد وتتواء تقسيم التجارب الدينية، وهو المبني

(٨) يقول الدكتور سروش عن المبني الثاني: تعني التجربة الدينية المواجهة مع الأمر المطلق والمتعالي (Transcendence)، وهذه المواجهة تتمنى في صور مختلفة: فقد تبدو أحياناً بصورة الرؤيا، أو بسماع النداء، أو برؤية الشكل واللون، أو بالإحساس بعظمة مطلقة لامتناهية، أو بالقبض والظلمة، أو بالبسط والنورانية، وقد تبدو أحياناً أخرى كعشق لمشوق غير مرئي، أو إحساس بحضور روحاني لشخص ما، أو اتحادٍ مع شخص أو شيء، أو نوع من نزع، وخلع الذات، والتجرّد عنها، والبقاء معلقاً في الفراغ... إنها أحياناً إدراك للسر، وأخرى كشف للرمز، أحياناً حزن وإحباط من التعلقات الفانية، وتحليلٌ للقلب نحو البقاء والخلود، وأخرى تظهر عن طريق تجلّي جذبة، أو عطش، أو فراغ، أو نور، أو جمال، أو بهجة،... هذه التجربة غير المعرفة والتي تبلغ أحياناً قدرًا من التأثير العميق، والنفوذ الكبير في القلب، والإحساس يؤديان إلى زوال اليقين، وحلول البهجة، والنور بحيث لا يظهر من الإنسان غير الخضوع والانكسار قبلها.

ويشرح متصلونا هذه التجربة على الشكل التالي فيقولون: «إن السالك بشروعه في تصفية القلب ومجاهدة النفس والرياضة معها يعبر الملك والمملوکوت وتكتشف له الواقع في المقام المناسب بما يناسب حاله، وقد يكون ذلك أحياناً على صورة الرؤيا وأخرى على شكل واقعة غبية»...

وبناءً على ذلك فإن سر اختلاف الأديان لا يمكن فقط في التغيرات الموجدة بين الظروف الاجتماعية أو في تحريف الدين نفسه أو مجيء ديانة أخرى مكان الدين الأولى، بل إن هناك التجليات المتنوعة للخلق تعالى في العالم، فكما هو الحال في الطبيعة حيث خلقها متنوعة كذلك الشريعة هي الأخرى متنوعة منه تعالى.. إن أول واضع لبذور التعُدُّدية في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلى على كل واحدٍ منهم وبعثه إلى مجتمع معين، كما وجعل في ذهن وعلى لسان كلٍّ منهم تقسيراً، ومن هنا اكتسبت التعُدُّدية حرارتها.

الأديان «لعلها ظهورات، أشكال، صور وتجليات للواحد، لعلها أنحاء وطرق مختلفة أبرزها الله للبشر من جوانب مختلفة وفي مقامات ومقوميات متعددة»، بل إنه يصل إلى القول «بأن يهوه والله وإله السماء المسيحي الذي يملك كل واحدٍ منهم شخصيةً ألوهيةً وتاريخيةً هم في الحقيقة الحصيلة المشتركة للظهور الكلي للشخصية الألوهية الكلية إلى جانب دخالة القوة المصوّرة للإنسان في الظروف التاريخية الخاصة»، إنه يرى في ذكرة الله في الأديان التوحيدية أمراً غير بعيد عن ظروف الراعوية التي كانت موجودة لدى الأقوام البدوية المختلفة، وهي المقابل فإن أنته آلهة الهند ما قبل الآرية تدلّ على دخالة الظروف الاجتماعية - الاقتصادية المختلفة التي كانوا فيها...

الى تحصيل فهمٍ للنصوص الدينية؟! هل يكفي في أيٍ دين من الأديان فهم النص، وحتى الإيمان بهذا الفهم لأجل تحصيل النجاة الابدية، والوصول الى مقام القرب الإلهي؟! وهل يحظى البشر بالنجاة جراء فهمهم النصوص الدينية؟!

لا مفرّ من ان يكون للأعمال موطن قدم في ساحة جوهر الأديان، فإذا كانت الأعمال الدينية كالعبادات والندور وغير ذلك داخلة في جوهر الدين - سواء كانت الأفهام الدينية داخلة أيضاً أو لا -<sup>(٩)</sup> فيمكن فرض صورتين اما ان الاعمال الدينية الخاصة داخلة في جوهر الدين أو أن أي عمل يمكن أن يشكل جوهر الدين.

أ - أما صورة دخول الاعمال الخاصة في جوهر الدين؛ فهي صورةٌ مخالفةٌ لفرضية التعُدُّدي. ان الإنسان التعُدُّدي - كما قلنا - يملك رؤيةً أداتيةً للأعمال، والعقائد الدينية ولا يمكنه ان يمنح القيمة لعملٍ خاص؛ لأن ذلك بمثابة انكار للتعُدُّدية والاتجاه التعُدُّدي.

ب - وأما إذا اعتبرنا أيٍ نوعٍ من الاعمال داخلة في جوهر الدين فيمكننا ان نستخرج حينئذٍ النظرية التعُدُّدية، بيد أن ذلك نوعاً من المصادرة على المطلوب؛ ذلك ان معنى «أي نوع من الأعمال» هو عدم مدخلية الاعمال الدينية الخاصة، وبالتالي التحول الى الاداتية على هذا الصعيد، وهذا معناه أن نفس فرضية التعُدُّدية قد جرى استبطانها بشكلٍ ذكيٍ في المقدمات.

ولابد لنا - بعد دراسة كافة هذه الفروض - من الاشارة الى نقطةٍ ظريفةٍ أخرى، تتعلق بتعُدُّدية فهم النصوص الدينية، فإذا وافقنا على كافة هذه المقدمات لهذا النوع من التعُدُّدية<sup>(١٠)</sup> فما هي النتيجة التي يمكننا استنتاجها؟ والجواب هو أنه لا يمكننا الحصول على تعُدُّدية خارجية، فلأجل إثبات التعُدُّدية الخارجية (بالنسبة للدين) عن طريق تتوّع الفهوم الدينية لابد لنا من إثبات اعتبار النص نفسه في مرحلةٍ أسبق، فعلى سبيل المثال؛ لابد لنا من أن نعتبر القرآن نصاً دينياً واقعياً، وكذلك الانجيل والكتاب المقدس، وعقب ذلك نقوم بضم هذه المقدمة وهي إنما نواجه تنوّعاً وسيالياً في الأفهام الدينية؛ أي انه لابد أولاً من اعتبار كافة النصوص الدينية ضمن سياق واحد، وذات حكم واحد، ومن ثم وبضم مبني القبض والبسط يمكننا استنتاج التعُدُّدية.

٣ - ان العقائد والأعمال الدينية تعدّ تفاسير لهذه التجربة التي هي جوهر الدين<sup>(٩)</sup>. اذا اعتبرنا جوهر الدين نوعاً من التجربة، وحصرنا الاختلاف في مرتبة التفسيرات لهذه التجربة، فإننا سوف نخرج بالتجددية نتيجةً لذلك، فالعقائد التي تمثل تفاسير التجربة يمكنها ان تقبل الخطأ والاشتباه، وهي تشكل اموراً عرضية، وجانبية للدين، فجوهر الدين نوع من التجربة، والاختلاف بين الاديان انما هو في مرحلة تفسير هذه التجربة أيضاً.

قلنا سابقاً: إن المبني الاول (تنوع الاستنتاجات الدينية) لا ينسجم والمبني الثاني؛ أي تنوع تفاسير التجربة الدينية، ودليل هذا المطلب واضح، فالتدین ينتقل من النصوص الدينية الى تجربة المتدين التي هي امرٌ باطنی، بناءً على أن جوهر الدين نوع من التجربة. ومن ثم، فإن الحديث عن الافهام المتعددة بعنوان كونها افهاماً متنوعة للنصوص الدينية يصبح بلا معنى حينئذٍ.

إن هذه الافهام التي تسمونها دينيةً انما هي في الواقع مجموعة من الافهام الأجنبية عن الدين؛ أي انها خارجةً عن جوهره، فإذا اردتم الحديث عن الافهام المتعددة للدين، فلا بد لكم من الخوض في فهم التجارب الدينية نفسها لا في فهم النصوص الدينية، وهذا هو بالضبط ما فعله شلایرماخر نفسه، فقد النص في المسيحية أدى الى بروز مشكلات كثيرة جداً أمام المتكلمين المسيحيين، والاتجاه التجريبي لشلایرماخر دفع إلى نقل التدين من دائرة فهم النصوص الدينية إلى نطاق التجارب الدينية نفسها<sup>(١٠)</sup>.

هل يمكن استنتاج التجددية الدينية من التجربة الدينية؟ وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً فما هي مشكلاته؟

لا مفر للتجارب الدينيين هنا من حالتين: إما ان يعتبروا التجربة امراً واحداً بحيث تشكل جوهر كافة الاديان أو لا، بأن ينفيوا عنصر الوحدة في التجربة، بحيث تصبح التجربة التي تمثل جوهر هذا الدين مفارقةً لتلك التي تمثل جوهر الدين الثاني وهكذا...، وهذا التردّد الذي اقوم ببيانه الان انما هو بغية تكميل الموضوع، والا فكلام شلایرماخر ووالتر استيس والبقية معلوم ومعرف هنـا، فالتجددية الدينية يمكن ان تكون

الذي يشكّل العماد الاساسي للتجدديين، وفي البداية، لا بد لنا من الاعتراف بأنه لم يكن ثمة تصوير واضح في المقالة لوجه الاستدلال بهذا المبني، كما تم التعرّض فيها لعدد من الموضوعات الجانبية التي حجبت الضوء عن أصل الموضوع. ومن هنا، فنحن مضطرون للتركيز على الخطوط الاساسية، والإعراض عن البحث في النقاط الجزئية والجانبية. إن الاستدلال بتنوع تفاسير التجربة الدينية على التجددية يحتاج الى بلورة نظرية حول جوهر الدين، وهو ما لم يجر الاعتناء به. فالأشخاص الذين يستنتجون من تنوع تفاسير التجربة الدينية نظرية التجددية يرون جوهر الدين نوعاً من التجربة، ونحن، وبهدف تسهيل البحث - سوف نطلق على هؤلاء إسم «التجارب الدينيين»، أو انصار المذهب التجريبي الديني، وهو مذهبٌ ترجع إرهاصاته بشكل رسمي إلى شلایرماخر، فشلایرماخر، وبغية الإجابة عن المشكلات التي أشرنا إليها من قبل، اعتبر ان جوهر الدين نوع من التجربة الدينية<sup>(١١)</sup>. لكن أعمال، ونتاجات برّاقة كالنجوم المضيئة من قبيل اعمال شلایرماخر في علم الكلام بقيت مجهملةً نتيجةً شروع شموس ساطعة من أمثال: هيغل في الفلسفة، فشلایرماخر وهيغل كانوا يعيشان في عصر واحد كما كانا يدرّسان في مكان واحد أيضاً، بيد أن اهتمام علماء تلك المرحلة بانتاجات هيغل، واعماله أدى الى حجب نظريات شلایرماخر، وسدال ستار العتمة عليها، لكن ما حصل بعد ذلك هو أن اشخاصاً من أمثال رودولف اوتو، وترولش وواخ استطاعوا اكتشاف نبوغ شلایرماخر، وممّا زاد من أهميتها تمحور كافة هؤلاء حول المذهب التجريبي الديني الذي يرى جوهر الدين نوعاً من التجربة<sup>(١٢)</sup>.

ان التجددية الدينية نتيجةً منطقيةً لاتجاه التجريبي هذا، وطبعي نحن مطالبون هنا بتشريح استدلالاتهم، فالاتجاه التجريبي الديني يستوطن في اعمقه جملةً من النظريات التي لا يمكن التدليل على كيفية انبثاق التجددية الدينية من التجربة من دونها، وهذه النظريات عبارة عن:

- ١ - ان جوهر الدين نوع من التجربة (وهي مسألة ترتبط بالمعرفة الظاهرة).
- ٢ - ان ثمة تميزاً بين التجربة وتفسيرها (البعد المعرفي الایستمولوجي).

وبالرغم من ان هذا الاصل المعرفي يطابق كلام «كانت» الذي نجده في ادراك المادة والصورة، وانه ليس لدينا امكانية الوصول الى الشيء في ذاته العريان والخالي. بيد ان علماء المعرفة الحديثة وضعوا نقائص كلام «كانت» جانباً، وقدّموا هذا الاصل بصورةٍ يمكن معها الموافقة عليه، وهذا الاصل يعدّ من اكثر المسائل المنتجة والمثمرة بالنسبة للفلسفة العلوم<sup>(۱۲)</sup>، فللسنة الدين، وهو يتجلّى بشكلٍ واضح جداً في موضوع التجربة الدينية والتجريبية الدينية.

ما هو تأثير هذا الاصل في التجريبية الدينية، وفي التعديّة المتفرّعة عنها؟ ان التجريبية الدينية - التي تعني كون جوهر كافة الاديان نوعاً من التجربة - تبقي على هذا الفرض؛ وهو أن التجربة من دون تفسير ليست أمراً محالاً، فقد التزم شلايرماخر وستيس بهذا الكلام، ورأوا أن أداتية العقائد الدينية، ووضع هذه العقائد في رتبة تفسير التجربة هو بهذا المعنى، أي ان ثمة تجربة خام لا حضور فيها لتفاصيل فاعل التجربة، والتي هي - أي التفاسير - عبارة عن العقائد الدينية وحتى اللغة، والمعلومات الدينية.

فستيس يعدّ من جملة الأشخاص الذين يرون جوهر الدين تجربة عرفانية، فهو يصرّح بأن التجارب العرفانية المتتوّعة هي في الحقيقة أمرٌ واحد، وتمايزها انما يكون في مرحلة التفسير، أما التجربة الخام - العارية عن التفسير - فهي موجودة، وتعبر عن جوهر كافة التجارب العرفانية<sup>(۱۳)</sup>.

واحدٌ من الذين تتبعوا لهذه النقطة بشكل جيد - واتخذ انطلاقاً من ذلك موقف والتر استيس - هو الفيلسوف الديني المشهور كاتز (S.Katz)، الذي يقول: إنه ليست لدينا أي تجربة غير مفسّرة. فهل ان تجربة العارف الهندوسي، والمسيحي، واليهودي واحدة؟! إن التفاسير والعقائد الدينية لهؤلاء دخلة في نفس التجربة، فالعارف اليهودي لا يمكنه ان يحوز تجربة الاتحاد بالله تعالى، لماذا؟ لأن نهاية التجربة التي يمكن للعارف اليهودي الإتيان بها انما هي تجربة الالتصاق بالله (deve kuth) أي انه يرى في اعلى تجربته الله تعالى مجزءاً بشكل كامل ومغايراً لذاته، وهنا نسأل أيضاً لماذا؟

نتيجةً منطقيةً للتجريبية الدينية في الحالة التي يمكنها ان تمثل جوهر الدين بما يتمتّع به من عنصر الوحدة بين الاديان جميعاً، وفي هذه الصورة يكون اختلاف الاديان في مرحلة تفسير هذه التجربة الواحدة، والتفسير خارجة عن جوهر الدين؛ وهي - أي التجربة الواحدة - التي تتحقّق الهدف النهائي للدين. أمّا إذا لم يكن الدين نوعاً واحداً من التجربة، فلا يمكن الخروج بالتعديّة؛ ذلك أن الانحصار يمكّنه الهروب من ذلك بالقول بنوع خاصٌ من التجربة - والذي هو جوهر الدين الخاصّ - قادرٍ على تأمّل الهدف النهائي من النجاة والسعادة دون بقية أنواع التجربة. وبالإضافة الى ذلك فإنّ الادعاء بأنّ كافة أنواع التجربة تؤمنّ الهدف النهائي للدين هو بالدقّة مدّعى التعديّة، والذي جرى استدخاله في مقدمات البحث ببيان وصورة أخرى، فالتعديّة يمكن انباتّها عن التجريبية الدينية حينما يكون جوهر كافة الاديان نوعاً واحداً من التجربة. وفي الحقيقة فهذا هو بالضبط مدعى التجربيين الدينيين، (من الطبيعي عدم صحة افتراض وضع واحدٍ لكافة التجربيين الدينيين)<sup>(۱۴)</sup>. والآن لنرى ما هو الفرض المستبطن في هذا النوع من التجريبية الدينية؟

ان التجريبية الدينية تواجه العديد من المشكلات التي لن نخوض فيها فعلًا، لكننا نسعى لجلب نظر القارئ الى مسألة تمت الإشارة إليها في نفس مقالة: «الطرق المستقيمة»، ومن وجهة نظرنا فإن مؤلف المقالة لم يتمكن من تصور نتيجة هذا المطلب تصوّراً جيداً، فإن واحداً من محصولات علم المعرفة الحديث هو هذا الأصل «التجربة بدون تفسير امرٌ محال»؛ أي انه ليس ثمة تجربة غير مفسّرة. ونفس هذا الكلام يحتوي على ابهام بدرجة من الدرجات. والمقصود منه ان كل تجربة لها تفسير حتماً، والمسألة الاعمق من ذلك هو انه ليس ثمة تجربة بدون تفسير، وتفاصيل فاعل التجربة تمنع التجربة نفسها تعيّناً، وكذلك رغباته وتوقعاته، ومعلوماته وحتى لغته، فليست القضية هي تتحقّق التجربة لدى الفاعل في المرحلة الأولى، ومن ثم العمل على تفسيرها في مرحلة متأخرة وفق أطر الفاعل التفسيرية، بل ان التفسير حاضرٌ في نفس التجربة ويشكّل جزءاً من حقيقتها.

وجاء في موضع آخر من المقالة: «إن أول واضع لبذور التعديّة في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعدّدين»<sup>(١٦)</sup>.

نعم، إن الله تعالى أرسل اديان متنوّعة، بيد ان الالتزام بحقانيّة كافة هذه الأديان فعلاً انما هو غفلة عن الجانب التاريخي للمسألة، فهل ان كافة الاديان ظهرت دفعه واحدة؟! هل أطلّت اليهودية والمسيحية بشكل دفعيًّا معًا من هذا المرج العبق؟ ما الذي حصل وجعل المسيحية تبرز من ثايا اليهودية؟!

إن واحدة من مشكلات التعديّة الدينية التغاضي عن البُعد التاريخي للاديان، ومحتوى تعاليمه، فهل كانت تعاليم المسيحية تعاليم عالمية؟ ان التعديّة تقول اترکوا التعاليم جانبًا، فهناك شيء تملكه كافة الاديان ويوصل الانسان الى المقصid النهائي! اما محظيات الاديان فهي امور لا أهمية لها أصلًا، إنها صنيعة الذهن البشري، فلو اننبي الاسلام قرأ الصلاة بذلك الشكل وبتلك الدقة، او قام بأعمال أخرى فلا فرق في ذلك من وجها نظر الشخص التعديّي، والأهمية إنما تكمن في ان الله يريد منك ان تقوم بمواجهة الوجود الاسمي والأرفع. فلسنا مضطرين للتقيد باعمال دينية خاصة، إذ يكفي ان تذهب الى الكنيسة مرةً واحدةً كل اسبوع بدل ان تقوم باداء الصلاة الاسلامية، وهو ما يحقق لك ايضاً الوصول الى الهدف النهائي الذي هو النجاة!

ذكرنا ان التعديّة تعافت عن الحقيقة التاريخية في الاديان، فإذا كان المسلم واليهودي والمسيحي يسيرون في مسیر واحد، وكان الاختلاف جانبياً، فلماذا صنف غير المسلمين (اليهود والمسيحيون) كأهل ذمة في الاسلام وعين لهم الرسول P حقوقاً خاصة كما تم تحديد وضعهم في المجتمع الاسلامي؟ فإذا كانت المسيحية توصل البشر الى الهدف النهائي، فما هي الدوافع التي دفعت النبي P لارسال الرسل الى قيسار الروم المسيحي الذي كان وفيًا للمسيحية، ودعوته الى الاسلام. إن هذا معناه ان التفكير التعديّي قد تجاهل الجوانب التاريخية والاجتماعية للاديان ومارس تفكيراً من نوع تخيلي فيما يرتبط بها<sup>(١٧)</sup>.

والجواب هو أن سر ذلك يكمن في حضور التفاسير في التجارب الدينية، ففي التقليد اليهودي وتعاليم التوراة هناك جنبة غيريّة غالبَةً وطاغيةً. ومن هنا فإن تجربة العارف اليهودي هي تجربة المحروميه من الله لا الاتحاد به تعالى<sup>(١٤)</sup>. أما العارف المسيحي فيمكنه ان يحظى بتجربة الاتحاد العرفانية، ذلك ان لهذا الموضوع جذوراً في التعاليم المسيحية، لكن تجارب العارف المسيحي هي - في الغالب - تجارب تشبيهية فيما تجارب العارف المسلم تجارب تنزيهية. وكل ذلك يعود للجذور الموجودة في تفسير العارف نفسه، ومن هنا فتجربة العارف لابد من تتحققها من خلال معبر تفاسيره، ومن ثم لابد أن تبدي نفسها عن هذا الطريق، ومن هنا لم تكن ثمة إمكانية لاستنتاج التعديّة الدينية بطرح استحاللة التجربة بلا تفسير.

جاء في مقالة: «الطرق المستقيمة» ما يلي: «واحدة من الأعمال الهامّة المسندة للأنبياء ﷺ تعليمُنا كيف يمكننا أن نفسّر التجارب الباطنية التي نعيشها؟ ذلك أن هذه التجارب بالرغم من أن لها تفاسير متعدّدة، وبالرغم من تقبلها لكل ذلك بيد أن هذا لا يعني أن كافية هذه التفاسير حقّةً وصحيحةً. إذاً فهناك ممرًّا آخر لورود التعديّ والتوع في الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربة واحدة. نعم، فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربة لأمرٍ واحدٍ، نتج عنها كافة هذه التفاسير المتعدّدة، أو اعتبرناها متعدّةً، ومتعدّدةً بالأصل فتحن نواجه على كل حال التعديّ، والتنوع الذي لا يقبل الاختزال في أمر واحدٍ، وعليينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع وأن لا نغض الطرف عنه، ومن ثم فتحن مطالبون بنظريةِ تفسيره وتشرح حدوثه»<sup>(١٨)</sup>.

يتضح من تعبير «وضع عدة تفاسير لتجربة واحدة» بشكل جلي ان الكاتب لا يملك تصوّراً واضحاً عن هذا الأصل المعرفي، فإذا كانت التجربة مستحيلةً من دون التفاسير فهذا معناه انك حتماً تواجه تنوّعاً في التجارب، ولا يمكنك الحديث عن تجربة واحدة، وتتوّع التجارب يتطلب دليلاً، بيد أنه لا يشكل مبني لنظرية التعديّة، فإن الانحصاريين لديهم دليل أيضاً على تنوّع التجارب، بيد انهم لا يلتزمون بالتعديّة.

الدين، ففي فكر هيك استبطنت نظرية خاصة متعلقة بجوهر الدين، حيث يرى هيك بأن الأديان المختلفة تعبّر عن وقائع ومسارات متمايزة للتجربة الدينية، كل واحد منها شرع في مقطع خاص متميّز في التاريخ البشري. كما أن كل واحد منها حاز وعيه العقلي داخل المحيط الثقافي الخاص، وجوهر الدين هو المواجهة بين الإنسان، والوجود الإلهي في كافة الصور المختلفة للتجربة الدينية، والنظريات والأراء الكلامية، ليست جوهراً للدين، بل جوهره المواجهة مع الواقع المتعالي، فالبشر اصطنعوا بأنفسهم هذه النظريات والأراء الكلامية؛ بغية اختلاق مكوّن مفاهيمي لهذه المواجهة، والتجارب الدينية والنظريات والأراء الكلامية غير منفصلين عن بعضهما البعض، بل هما كالدجاجة والبيضة، يصعب الحديث عن الأول منها. بيد أن الطرفين معاً يؤثّران في بعضهما البعض ضمن كينونة واحدة ومشتركة.

٢ - إن التجارب الدينية متکثرة ذاتاً وفقاً لنظر هيك، وعليه، كيف يمكن استنتاج التعّدّدية الدينية من بين هذه التجارب المتّوّعة؟ إن حلقة الوصل ما بين تعدد التجارب الدينية، والتعّدّدية الدينية هو النظام المعرفي الكانتي، فقد ميّز «كانت» بين nomen و Phnomen ، وهكذا ميّز هيك بين الحقيقة المتعالية في نفسها، والحقيقة المتعالية كما تبدو في الأديان. وسرّ تفاوت الأديان هو هذا الأمر بالذات، وهنا لنا تعليقات مترابطة:

أ - إنّ النظام المعرفي الكانتي لا يمكنه حل مشكلة هيك<sup>(٢٠)</sup>. فمسألة الدين والتدين مختلفة عن مسألة الوصول إلى كنه الواقع المتعالي (أو الله). وفرضية هيك فيما يخص جوهر الدين لا دليل عليها، إذ كيف يمكن إثبات أن جوهر الأديان هو هذه التجارب المفسّرة التي تطابق الأديان المختلفة، ومن ثم ان الهدف النهائي للأديان تؤمّنه نفس هذه التجارب المختلفة؟ ما نراه هو ان نفس هذا المطلب جرى استبطانه في التعّدّدية ذاتها كما فرض في طيات كلمات جون هيك أيضاً<sup>(٢١)</sup>، فإذا لم نوافق على هذا الفرض؛ وهو أن جوهر الدين هو هذه التجارب نفسها فلن تكون هناك أية ملازمة بين المقدمات المعرفية لهيك ونظريّة التعّدّدية.

ب - هل اننا لا نملك أي مفهوم واضح عن الله تعالى، واننا في هذا الامر كالعمي؟! اذا

### بين جون هيك وشلايرماخر:

ان النتيجة التعّدّدية لجون هيك تختلف عنها لدى أمثال شلايرماخر واستيس، فجون هيك يوافق على استحالة التجربة بلا تفسير، بيد انه يتّخذ طريقة آخر لاثبات وشرح التعّدّدية، وهنا نشير وبشكل مختصر لعدة نقاط محورية في فكر «هيك»<sup>(١٨)</sup>:

١ - ان الفارق الاساسي بين هيك وشلايرماخر يكمن في ان شلايرماخر يرى التجربة الدينية من مقوله الاحساس، وفارغة من أي جهاز مفاهيمي واعتقادي ديني، ومن ثم فهو يرى بأن المفاهيم والتعاليم الدينية انما هي تفاسير لتلك التجربة الفارغة غير المفسّرة. اما هيك فهو يعتقد بأن كافة التجارب تعدّ من مقوله التجربة المعرفية، لا من مقوله الاحساس، وهو يوافق على استحالة التجربة العارية من التفسير، ويتمسّك هيك بتمايز «وايتغشتاين» المتأخر بين الرؤية (seeing-as) والرؤى عليه (seeing-as).

وبتحليل مفهوم «الرؤى وفق المقول» يرى هيك بأن كافة التجارب هي من نوع «التجربة وفق المقول» (experiencing-as)<sup>(١٩)</sup>. والتجارب الدينية هي الأخرى تجارب منسجمة وتفسيرها، وهذا هو عين الاصل المعرفي القائل باستحالة التجربة بلا تفسير، ففعل التجربة مصاحب دائماً بالتفسير، كما ان فاعل التجربة يمارس تجربته مع التفسير، لا انه يحقق التجربة في البداية ومن ثم يقوم بتفسيرها. وكما ان تجربة المؤمن هي «تجربة وفق المقول» فكذلك تجربة اصحاب الدنيا، وتجربة الإنساني (المذهب الإنساني)، فالمؤمن يجرّب العالم بشكل ديني فيما العلماني بطريقه علمانية، فكلاهما يجريان أمراً مبهماً، إذ في العالم نوع من الإبهام، لكن تجربة المؤمن يصاحبها تفسير ديني، اما تجربة الدنيوي فهي تمر من خلال التفسير الدنيوي.

٢ - اذا كانت كافة التجارب من نوع «التجربة وفق المقول» - أي ان التفاسير دخلة في متن التجربة - فهذا يعني اننا نواجه تكتراً في التجارب الدينية، وهنا يتّوافق هيك مع كاتز، فهذه التجارب لها متعلق؛ أي انها تتحرك ناحية امر محدد، فالمؤمن والمتدين يمارسان تجربة لشيء ما، المسلم يجرب الله تعالى، واليهودي يجرب يهوه، وكما قلنا في بداية المقالة لا يمكن الحديث عن التعّدّدية من دون امتلاك نظرية، ترتبط بجوهر

الموضوع بالذات، لقد ارتبط مولوي بالمنهج العرفاني كما تابع وتتبع المبني العرفانية في أشعاره، وقد تأثر مولوي جيداً بآثار الغزالى، ومن ثم وفق بين المبني العرفانية، ونتائج فكر الغزالى. ويرى مولوي - ولعل أكثر العرفاء كذلك - بأن جوهر الدين هو تجربة الاتحاد العرفانية. إنه يقول في كتاب «فيه ما فيه»: «كل علم يجري الحصول عليه في الدنيا فهو علم الابدان، أما العلم الحاصل بعد الموت فهو علم الأديان، إن علم أنا الحق هو علم الابدان، أما صيرورة أنا الحق فهو علم الأديان، رؤية النار ونور المصباح علم الابدان لكن الاحتراق بالنار او نور المصباح هو علم الأديان»<sup>(٣٣)</sup>.

يعتبر مولوي أن جوهر الدين هو تجربة الاتحاد العرفانية «صيرورة أنا الحق». وأؤكد على قيد الحق -، وتجربة الاتحاد العرفانية في اصطلاح «أتو» هي نوع علاقة بين الأنما والأنا، فهي حالة حضور لا غيبة، وهي ليست اثنينية وتكثر، «انا الحق» قالها فرعون كما قالها الحلاج، لكن فرعون لم يحظ بتجربتها؛ ولهذا صار دانياً، أما الحلاج فقد نال التجربة واصبح صالحًا.

لقد قال فرعون أنا الحق (الله) فصار ذليلاً.  
أما المنصور (الحلاج) فقال أنا الحق ونجا.  
فتلك الأنما استبعت لعنة الله،  
أما هذه الأنما فهي رحمة الله أيّها المحب<sup>(٤٤)</sup>.

فإذا كان الدين تجربة اتحاد عرفاني فليس فقط لا مجال لاستنتاج التعددية، بل ان اكثريه المتدينين سوف يخرجون حينئذٍ عن دائرة الدين، فكم هو عدد الاشخاص الحالزين على مثل هذه التجربة؟

مع الاخذ بعين الاعتبار ان مولوي، والكثير من العرفاء يرون جوهر الدين تجربة اتحاد عرفاني، يعلم حينئذٍ لماذا قسموا التوحيد إلى قشر، وقشر القشر، ولب، ولب اللب. فللعرفاء نظام فكري خاص، وهم ينظمون بقية أجزاء الدين وفقاً لنظريتهم في جوهره. والادلة على هذا الموضوع موجودة في كلمات مولوي، وفي كلمات الآخرين أيضاً، وبشكل كبير، ولا نريد فعلًا الخوض في ذلك.

لم نستطع نسبة أي مفهوم للحقيقة المتعالية، فإن التمييز بين اعتقادنا والاعتقاد يصبح أمراً غير ممكن، وبعبارة أخرى، اذا لم تكن لتفاسيرنا سبل الوصول الى الحقيقة المتعالية، وكانت كلها مجرد امور غريبة عنها إذاً فما هو الفرق بين تفاسيرنا، وتفاصيل الإلحادية من حيث عدم المطابقة للواقع؟! إن تفاسيرنا، وتفاصيل الآخر سوف تكون بأجمعها غير صحيحة، وعليه فشلة مفاهيم يمكننا نسبتها للذات المتعالية ولسنا مجرد عمي إزاءها.

هل مولوي جلال الدين الرومي تعدّى؟

المسألة الأخرى التي راج تداولها في مباحث التعددية هي أشعار مولانا جلال الدين الرومي، انا نلاحظ استناداً لكلمات مولانا الرومي في كتابات جون هيك، وهو أمرٌ - من وجهة نظرنا - يندرج في الموارد التي يمكن القول فيها باستحالة وجود التجربة بلا تفسير، فجون هيك انسان تعدّى، وهو يقرأ مولانا الرومي من منظار التعددية، لكن لا يمكن الحكم بهذه البساطة والسهولة على مولوي جلال الدين الرومي. فالرومي ذو فكر متماوج بحيث يصعب فهمه بسهولة، ومن هنا لا بد من الانخراط في السياق الفكري والتقليدي الذي ارتبط به مولوي، وفي المحيط التاريخي الذي استقر فيه. كما لا بد من الرجوع إلى المصادر الفكرية التي اغتنى منها، كل هذا لا بد من التعرف عليه بشكل جيد، إذ ما أكثر ما تكون أشعار مولوي مضللة حينما لا يتم التعرف على محيطها الفكري، ومن هنا لا يمكن استخراج عدة أبيات شعرية من السياق الفكري لمولوي ومن ثم إبرازها، واستنتاج نتيجة غريبة عن هذا السياق.

لو ان هيك مرّ على كتاب «فيه ما فيه» مولوي لتتبّه إلى موقفه من العقائد المسيحية، وهجومه العنيف عليها<sup>(٤٥)</sup> فهل هذا هو مولوي الذي تقولون عنه بأنه تعدّى؟! إذا كان مولوي يرى تعدّ الديان تعدياً في وجهات النظر فحسب، فلماذا كل ردّات الفعل هذه منه على العقائد المسيحية؟! من هنا يعلم ان مولوي كان يلاحق حقيقة أخرى، ولا بد من البحث عن باطن كلام العرفاء في موضع، ومكان آخر.

وقبل البحث في المبني التي استنتجت من مطاوي كلماته لابد من الاشارة الى وجهاً نظر مولوي في جوهر الدين، فباطن اشعار مولوي لابد من التفتيش عنه في هذا

العشق لله تعالى، وما له قيمة إنما هو هذا العشق:

يا موسى، العارفون بالأداب نوعٌ من الناس

اما الذين تحرق نفوسهم، وأرواحهم (بالمحبة والعشق) فهم نوعٌ آخر

للعشاق احترق كل آن

والعشور والخرج لا تفرض على قرية خربة<sup>(٣٠)</sup>.

انظروا ماذا يستنتاج مولوي من هذه القصة:

كن متتبّهاً حين تطلق بالحمد والثناء

واعلم انهما شبيهان بذلك الراعي

فإن بدت افضلية حمدك على حمد الراعي

فهو عاجز أبتر أمام الحق

فكם ستقول حين يرفع الغطاء

ليس هذا ما كانوا يظنون

إن قبول ذكرك هذا هو رحمة رخص لك بها

تماماً كصلة المستحاشة

إن صلاتها ملوثة بالدماء

وهكذا ذكرك مشوبٌ بالتشبيه والكيف<sup>(٣١)</sup>.

ان ذكرنا الفاظ مشوبة بالتشبيه والكيف، ولابد في الذكر من دوران اللفظ حول

المعنى حتى نعرف ان الله منزه عن تمام الصفات المادية والبشرية.

يريد مولوي من هذه القصة وضع يده على الجوهر الأصلي للعبادة أي العشق. انه

يأخذ بيدي السالك في تمثيلاته - وفي هذه القصة أيضاً - الى حقيقة العبادة التي هي

التوجه الى المعبد وعشقه.

فثمة شيء آخر مستبطن، ومختزن في ظاهر «اختلاف المنظر»:

فمن وجهاً النظر يا لبَّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوس واليهودي<sup>(٣٢)</sup>.

ان قصة الفيل والعمي (ووفق عبارة مولوي الفيل في المنزل المظلم) انما تشير الى مبني آخر للعرفاء، وهي غريبة عن مدّعى التعّدّدية، فالعرفاء - ومن بينهم مولوي - لديهم آراء خاصة في مسائل المعرفة، فهم يرون أن الحس والمعرفة العقلية فيما يتعلق بالوصول الى الحقائق ومعرفة الله تعدّ وسائل عاجزة، ولذلك فإن مولوي نفسه يستنتج من هذه القصة ما يلي:

إن عين الحس ككف اليد ليس إلا،

والكفُ الواحدة لا قدرة لها على الوصول إلى الكل<sup>(٣٥)</sup>.

فلم يكن نظر مولوي لما يقوله هيئاً أصلاً، هناك تعميم متسرع في مقالة «الطرق المستقيمة» في عملية الاستنتاج من هذه القصة<sup>(٣٦)</sup>. انه يقول: «الرؤبة الحسية والتجريبية هما كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل ليس لها قدرة الإحاطة ب تمام المعلوم، وليس الحال كذلك في النظرة الحسية فقط، بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة، وما دام الإنسان محصوراً داخل قفص بشرّيته فإن حكمه سيكون كذلك<sup>(٣٧)</sup>. نفس مولوي والعرفاء يقولون أيضاً بوجود طريق لواقعية الأشياء، الا وهو الشهود والرؤبة الباطنية. ويعبر مولوي عن هذه الرؤبة الباطنية بعين البحر، ويقول في تكميلة القصة المتقدمة:

فعين البحر شيءٌ أما زبه فشيءٌ آخر

فدع الزبد وانظر بعين البحر<sup>(٣٨)</sup>.

لابد من النظر الى الواقع بعين البحر لا عن طريق الحس، ولا عن طريق العقل.

اما قصة موسى والراعي فهي تمثل شاهداً آخر على نظرية مولوي فيما يخص جوهر الدين، ولا تتعلق بتأمينه مبني آخر للتعّدّدية، فجوهر الدين هو نفس ذلك العشق العرفاني الموجود عند الراعي. ان مدحنا للرب تعالى انما هو كالصورة المرتسمة في المرأة او كصوتٍ منبعث من الناي<sup>(٣٩)</sup>. واصل هذا الرسم هو ذاك الشخص الذي وقف قبل المرأة، كما ان اساس ذلك الصوت هو نفس الرجل الذي يعزف بالناي.

ومن هنا فكلمات الراعي غير المستساغة كان لها هي الاخرى أساس وأصل، وهو

نقد التعديّة الدين والصراط المستقيم  
ابيات شعرية<sup>(٣٥)</sup>. والاساس هو ان عشر من بين اشعار مولوي على مبني خاصه تشكل دليلاً على التعديّة، والمبني التي ذكرت في مقالة «الطرق المستقيمة» ليست سوى استحسانات وغير قادرة على تأمين أساس لنظرية التعديّة.

**المبني الثالث**<sup>(٣٦)</sup>: الذي جرى طرحة (بالاستفادة من اشعار مولانا الشجاعة والحماسية المثيرة) يشير إلى طريقة أخرى جديدة «ترى الحرب بين موسى وفرعون حرياً حقيقيةً من زاويةٍ، لكنها من زاوية أخرى صراع تضليلٍ وتحايلٍ وتلاعب بالناس وأمثال ذلك، وهي تفضي في نهاية المطاف إلى إلقاء نوع من الحيرة من جهة، وفتح المجال لعرفاء السر الباطنيين للعثور على الكنز المقصود في أماكن الخراب المغفولة دون اعتناءٍ بالنزاعات من جهةٍ أخرى... هذه الرؤية تأخذ نزاع الفرق والأديان بشكل جادٌ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر. كما أنها ترشد إلى ضرورةٍ أخذ درسٍ آخر من هذا التعديّ والتفرق، وهو حيث يكون هناك تزاحم في هذا العالم فإن ثمة إخفاء وتفطية للسر والجوهر، والعقل العارف بالسر هو ذاك الذي لا يخدع بهذا الأمر، بل يسعى ويجد في استخراج الكنز فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السر والخفي ولি�أخذ ويختطف الجوهر والكنز<sup>(٣٧)</sup>.

يستنتج مولوي من ظهور المطلق في المقيد هنا نتيجةً عرفانيةً. ثمة قصة أخرى في هذا المقطع لا ربط لها بالتعديّة، نعم، إنّ في هذا التحايل نوعاً من إلقاء الحيرة،

(٣٦) يقول سروش في المبني الثالث: يستشهد جون هيك بهذا البيت لمولانا، ولو كنت مكانه لاستفدت أيضاً من هذه الأبيات الشجاعة والحماسية المثيرة، وهي: حيث أصبح اللالون أسيير اللون، صار موسى في حربٍ مع موسى / وعندما تصل إلى اللالون الذي كنت فيه، فحينها سوف يقع الصلح بين موسى وفرعون، فاماً هذه ليست بحربٍ بل تصنٍ لحكمة، وتكون كمشاجرات وخصومات باعثي الحمير، وأماً أنها لا هذا ولا ذاك بل هي حيرة، ولابد من البحث عن الكنز في هذه الخراة، واعلم يا سليم القلب أن عnad فرعون ملوسي، إنما هو كالتعليق المعاكسين.

تشير هذه الأبيات إلى ظهور المطلق في المقيد، واللاتين في التعيينات واللاملؤن في الألوان، كما تكشف سرّاً آخر يشكل بدوره دعامةً عرفانيةً إضافيةً لتأييد التعديّة... هذه الرؤية تأخذ نزاع الفرق والأديان بشكل جادٌ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر، كما أنها ترشد إلى ضرورةٍ أخذ درسٍ آخر من هذا التعديّ والتفرق.

ومولوي نفسه يشير إلى طريق حلّ هذا الاختلاف حين يقول:  
لو كان هناك رجلٌ من أصحاب السرّ لديه مائة لغة  
لأقر الصلح فيما بينهم<sup>(٣٨)</sup>.

ليس غرض مولوي من هذه القصة - ونظائرها المتكررة في المشوي في مواضع متعددة، وبعبارات متعددة - موضوعة التعديّة، وإنما ضرورة وجود المرشد والدليل لك حتى يدل اتباع الأديان على حقيقة الدين، والتي هي العشق والاتحاد العرفاني بالحق تعالى، وفي الكتاب الأول (من المشوي) هناك ما يوضح ان مولوي لم يكن تعديّياً، إذ إنه يرى اختلاف الأديان صنيعة بشرية:

لقد رأت الأمم على أنواعها العاقبة  
فلا جرم إذا ما رجعت أسيرة للذلة  
وليس رؤية العاقبة كالنسج اليدوي  
إلا فكيف وقع الخلاف بين الأديان<sup>(٣٩)</sup>.

ان الجوهر الاصلي لكافة الأديان الإلهية واحد، وإذا ما كان ثمة اختلاف فهو نتاج ما نسجهة اليد البشرية، والتحريفات السيئة الإنسانية (ان الدين عند الله الاسلام). ولذا فإن مولوي يستنتاج مرة اخرى ضرورة وجود المرشد للسلوك الى الحق. وبقرينة نظائره هذا البيان يتضح عدم اعتبار كافة وجهات النظر وزواياها، إذ إن بعضها من نسج اليد البشرية، فإذا كان ثمة شيخ مرشد فإن حقيقة دين المؤمن واليهودي والمجوسى سوف تتضح وسوف ينفرز الغل، والغش، والللاخلص حينئذٍ.

وعلى كل حال، فتعديّة مولوي أو عدمها قضية تستدعي تفصيلاً آخر، لكن ثمة مسألة واضحة؛ وهي انه لا يمكن بهذه البساطة وبوضع اليد على عدة أبيات شعرية واستخراجها وعزلها من سياقها الخاص، وعن المحيط الفكري لمولوي نفسه، لا يمكن نسبة شيءٍ ما الى مولوي.

ولا بد من اضافة نقطة أخرى وهي اننا سواء اعتبرنا مولوي تعديّياً أو لا، فإن هذا ليس له تأثير على بحثنا، فالمسائل الفكرية والعقدية لا يمكن حلّها عن طريق بضعة

**المبني الرابع<sup>(٤)</sup>:** هو غرق الحقيقة<sup>(٣٨)</sup>، ان تراكم الحقائق وتدخلها والتحير الحاصل في مقام اختيارها امر لا علاقة له بمسألة تنوع الاديان، كما أن التعديّة لا تشكل حلّاً له، فاذا كنتم ترون أن العالم ليس خطأً مستقيماً واحداً، ومئات الخطوط المتولدة والمنحنية، وانما هو مجموعة من الخطوط المستقيمة، او بعبارة أخرى، مجموعة من الحقائق فهذا يعني ان التعديّة قد اخذت في كلامكم فرضية مسبقة مسلمة. فالانحصاري يقول: إن هناك خطأً مستقيماً واحداً؛ فيما يقول التعديّي: إن هناك مجموعةً من الخطوط المستقيمة، وعليه فكيف تثبتون بان العالم مجموعةً من الخطوط المستقيمة لا خط واحد؟! ان هذا الذي فرضتموه أمراً مسلماً هو بعينه محل النزاع.

كما أن اعتبار القرآن الانبياء على صراطٍ مستقيم (الصراط المستقيم) ليس بالمعنى الذي ذُكر؛ وهو ان كافة الأديان الموجودة هي خطوط صحيحة ترسم الطريق الى الهدف النهائي<sup>(٣٩)</sup>، لقد كان كل الانبياء على صراطٍ مستقيم، لكن الدين الحقيقي عند الله هو الاسلام «ان الدين عند الله الاسلام» بل إن كافة الاديان كانت في هذا المسير أيضاً. لكن لا يمكن من خلال كون الانبياء جمِيعاً على صراطٍ مستقيم استنتاج ان كافة الاديان في الواقع هي خطوط مستقيمة، اذ لابد من التوجّه للحقيقة، وبعد التاريخي للاديان نفسها، فهل ان الجوهر الأصلي للمسيحية واليهودية والتعاليم والتوجيهات النبوية لانبياء من امثال عيسى ﷺ، وموسى ﷺ قد بقيت كما هي دون نقص أو طارئ؟ اذا كانت هذه التعاليم وعلى طول التاريخ قد نزلت في حالةٍ من الإبهام، فهل ان الانبياء ﷺ كان يهدفون الى القيام بإظهار وجودي وفقط؟! أي يريدون فقط ان تسير الناس وتسجل نفسها في هذه التقييمات المتتوّعة؟

(٤٠) يقول الدكتور سروش عن المبني الرابع: أن تراكم الحقائق وتدخلها في بعضها البعض، وحيرة الاختيار والانتخاب من بينها مما سبب التواعظ الأصيل غير القابل للتجنّب، وهذه النقطة جديرة بالتركيز عليها من الأعماق، ووفقاً لذلك، لابد من استبدال التصوير والزاوية، فبدلًا من رؤية العالم كله خطًاً مستقيماً واحداً، ومئات الخطوط المتولدة والخاطئة لابد من رؤيته مجموعةً من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات فيما بينها... بل كل واحد منها يتمتع بخصوصية لا تقبل المقارضة مع غيره، تماماً كالاجوية الكثيرة، والصحيحة غير القابلة للإدغام بسؤال واحد، فالتجارب - كالأنواع والطبعات - كثيرة واقعاً، أي أن بينها تبايناً ذاتياً، وهكذا الحال في تقاسير النصوص وغيرها.

لكن ثمة كنز مقصود على السالك ملاحته، وتتبع أثره، ففي كل نزاع استبطن سرّاً هناك كنز مقصود، إن ملولي هدفاً آخر من وراء هذه الأشعار، وال أبيات الأخرى اللاحقة. إن الحروب بغية العلاقات المادية، والرجل الحق الذي يرى الكنز المقصود في الفناء في الله تعالى لا بد له ان يكون فارغاً من هذه الحروب. ان رجال الحق الذين وصلوا إلى مرحلة الفناء في الله يتفرقون من أولئك المغرورين بأنفسهم والعابدين للدنيا. وموسى بالرغم من دعوته فرعون الى الله تعالى كان يبعد فرعون في قلبه بالعصا وينحيه جانباً.

لا تقل إني فارٌ من الفناء والعدم

بل الفناء هو الذي فرّ منك عشرين مرّة

إنه في الظاهر يدعوك إليه

لكنه في العمق يبعنك وينحيك بعضا الرد

واعلم يا سليم القلب أن عناد فرعون لموسى

إنما هو كالنعلين المعكوسين<sup>(٣٧)</sup>.

فالنفرة في الواقع من جانب موسى ﷺ، بيد أن المظهر الخارجي له شبيه بعمل السارقين الذين يعكسون نعل الأحصنة حتى يشتبه الأمر على الذين يلاحقونهم. إذاً فهذه النزاعات وهذه الحروب كلها نزاعات مادية لا ربط لها بالدعاوي المتعارضة للأديان. وعلى السالك ان يفرّغ نفسه عن نزاعات هذا العالم حتى يتوجه ناحية الكنز المقصود، وروح الكلام هو ان تشبيه الدعاوى المتعارضة للأديان بهذا النزاع تشبيه مع الفارق، ففي كل مكان من هذا العالم ثمة تراحم موجود، وهناك سر مختزن ايضاً، لكن لا يمكن استنتاج ضرورة تحية النزاعات جانباً، والبحث عن الكنز في مكان آخر في كل موضع تنازع فيه أطراف. فالتعديّيون والانحصاريون يرون - على السواء - كنزهم المقصود في الاديان، بيد ان التعديّي يقول: تمسّك بأيٍ منها تصل الى الكنز، أما الانحصاري فهو يقول: من بين الجميع هناك واحد فقط يمكنه ان يصل الى الكنز المقصود، وفي هكذا نزاع لا يمكن البحث عن الكنز مع تجاهل النزاع نفسه.

إمكانية وصول أي إنسان إلى النجاة عن طريق أي مسلك، أو مذهب. بل إن وجود الاستاذة، والمرشدين الروحيين إنما هو ضروري لكي لا يقوم سالك طريق الحقيقة بتحميل، وفرض أي تفسير على تجربته. فمع الاستعانة بالكتاب يتم التعرف على الصحيح من السقىم، وكذلك على مكر الشيطان الذي ينصب كمائن كبيرة في طريق السالك. ان حضور المرشد في كافة المراحل أمرٌ مفيد للسالك، وهو يجعل الوصول إلى الهدف بالنسبة إليه أكثر سهولةً، فالمرشد محك التجربة الذي لابد للسالك من موازنة ومقارنة تجربته وفاته.

**المبني السادس<sup>(\*)</sup>:** هو التمسك باسم (الهادي): بمعنى أنه اذا لم نوفق على التعديّة فإن اسم الهادي، والهداية الإلهية لن يكون متجلّاً، وكيد الشيطان سيصبح قوياً فيما ستتضيق دائرة الرحمة الواسعة.

هنا لابد أن نسأل ما هو المقصود من الهدایة؟ هل المراد من هداية الله بيائه الطريق؛ أي تدليله البشر وارشادهم إلى طريق وصولهم إلى هدفهم النهائي، أو أن المراد من هداية الله إيصاله إلى المطلوب؛ أي ان يأخذ بيده البشر ويوصلهم بنفسه إلى المقصد النهائي، ان ثمة فارقاً بين الإيصال إلى المطلوب وبين الطريق للوصول إليه، فإذا فسّرنا الهدایة بمعنى الإيصال إلى المطلوب النهائي فإن هذا التزام بان الهدایة الالهية سوف توصل الإنسان في نهاية المطاف - بأي شكل وضمن أي طريق - إلى الهدف النهائي. فالله يأخذ بيده البشر ويجرّهم خطوة خطوة إلى الهدف، وإذا كانت الهدایة بهذا المعنى فمن غير الممكن معها عدم وصول إنسان إلى الهدف النهائي،

(\*) ويقول عن المبني السادس: ... وما يخدع الفكر هنا عناوين من قبيل الكافر والمؤمن، وهي عناوين محضر فقهية - دنيوية (وهكذا نظائر هذه التعابير الموجودة في جميع الشرائع والمسالك) تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن وتعجزنا عن تحقيق ذلك، وليس الكلام في تخيّل أتباع الديانات المختلفة - ومن دون سبب - عن الأعمال والأداب والعقائد الخاصة التي يرونها ليحصل الانسجام، والتتاغم والتشابه بين الجميع، وإنما في ضرورة النظر بعين أخرى إلى الكثرة والاختلاف العقائدي والسلوكي، وعدم حصر جوهر الهدایة في التعاليم الكلامية - الفقهية الصرفة، وعدم توهم أن أيّ شخص يحمل مجموعة من المعتقدات الخاصة في ذهنه (الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك أو...) هو المهدي والناجي فيما البقية ضالون هالكون، فعلينا بعُد النظر في قراءة العمل والطلب والمعاناة، وأن لا نرى بأوهامنا أن الله تعالى هو المغلوب أمام الشيطان، بل المفروض مطالعة طرق الحق المستترة في هداية الخلق، لا سيما الفضائل الأخلاقية التي ينبغي اعتبارها أهمّ من العادات الفكرية والعملية الدينية.

علاوةً على ذلك، إن مسألة غرق الحقيقة في بعضها مسألة لا علاقة لها أصلًا بتتوّع الاديان، فمقام الدين غير مقام الوفاء للهندسة المعرفية، ان بنية الواقع ليست سهلة وبسيطة فللواقع صفحات ظاهرة وباطنة سطحية وعميقة كما ان كافة الحقائق ليست سهلة وبسيطة الانكشاف. لكن الدين ليس هو المعرفة والوصول إلى بنية الواقع، وليس جوهر الدين هو المعرفة بجهاز الحقائق والوفاء للواقع وعالم العين. ان الدين هو النسخة من الدواء التي وضعها الباري سبحانه في اختيار البشر وتصرفهم حتى يصلوا بتطبيقها إلى الهدف النهائي. فالدين ليس الوصول إلى المعرفة النظرية فيما يخص حقائق العالم وليس امتلاك المعرفة الكاملة بكنه الذات الإلهية، بل هو الوفاء لبرنامج النجاة والصلاح، والوفاء لذلك ليس وصولاً لحقائق العالم<sup>(\*\*)</sup>.

**المبني الخامس<sup>(\*)</sup>:** يقول: «الطلاب الصادقون - ضمن أي عنوان انضموا وتحت أي لواء ساروا وبأي مسلكٍ ومذهب تعلّقوا - يُرشدون من بعيد إلى الهدایة، ويوصّلون إلى المقصد والغاية»<sup>(\*\*)</sup> إن مسألة اختيار الشيخ لا تصلح مبني للتعديّة، فاختيار الشيخ توصيّة يوصي بها كافة العرفاء.

لا تطو هذه المرحلة دون مرافقة الخضر إنها الظلمات، فخف من خطر الضلالة

لماذا يوصي العرفاء بالشيخ؟ ان وجود شيوخ الطريقة ومرشدي الحقيقة أمرٌ ضروريٌّ، كما ان تشخيص الطريق التي يمكن سلوكها من الحفر والآبار لا يتسمّ لأيّ إنسان، لابد من وجود اشخاص كبار يرشدون الطالب وسالك الطريق إلى الحقيقة؛ حتى يتحدد الطريق الذي عليه طيّه، وبالاضافة إلى ذلك لابد من ضبطهم الواردات القلبية، أي تجارب السالك وتفسيره، إذاً فضّرورة وجود استاذة روحين لم يكن بمعنى

(\*\*) يقول عن المبني الخامس: ... أن الكثارات التي تبدو متباعدة إنما هي في الحقيقة متقاربة، وكافة الباحثين يبحثون عن أمر واحد وينادون شخصاً واحداً، وهذا معناه هنا ضرورة التركيز على صدق الطالب، ونحوه النهائي قبل التأكيد على الصدق المطلق لل تعاليم التي يراها، والحديث عن الهدایي، أو الهداة غير المرئيين وغير المعروفين قبل الحديث عن الهدایي والمرئي، وكان كافة السالكين، وعامة المسلمين هم أتباع طريقة واحدة يأخذون بأجمعهم المدد من مركز واحد يمنحهم العون، لكنهم يضعون لأنفسهم وطرقهم أسماء متعددة ومتّوّعة، ويختلفون فيما بينهم بتوهم وجود الخلاف ويتعادون بسبب ذلك.

والاعتقال؟ إذاً كيف ينظر الله المشفق كalam على اولادها الى هذه الغلبة لحزب الشيطان؟! كيف لم يحُل دون تحقق هذا الأمر؟! ألا يتتفى ذلك مع الرحمة الواسعة والهداية الإلهية؟! ان طرح مسألة الهداية الإلهية بهذه الصورة يتتفى مع مبني آخر اشار له نفس الدكتور سروش في موضع آخر، إنه يرى ان تجربة العرفاء هي جوهر التدين، ويعتقد بأن الدين الفقهي انما هو قشر لنشاط هذا الجوهر<sup>(٤٣)</sup>. حسناً اذا جمعنا كافة عرفاء الاديان المختلفة فكم سيبلغ عددهم يا ترى؟ النتيجة هي انه سيجري في كل دين استبعاد شريحة كبيرة جداً من المتدينين، ألا ينافي هذا الرحمة الواسعة الإلهية وهدايته العاشقين؟ اذا اعتبرتم التجربة العرفانية جوهرًا للدين فأنتم لا تملكون عدداً يوازي انصار دين واحد من بين الاديان. فكيف بكافة اتباع كل الاديان حتى يستفيدوا من النجاة، اذا كانت مشكلة التعديّة تؤلم قلب الجميع ويتحرّقون من أجلها فلا يمكنكم اعتبار التجربة العرفانية جوهرًا للدين.

وأرى من اللازم الاشارة الى نقطتين آخرتين في ذيل الحديث عن المبني السادس هما: النقطة الاولى: ونريد ان نشير فيها الى نوع من المغالطة المبئوثة في روح وثنايا اطروحة (الطرق المستقيمة)، وهي مغالطة جرى توظيفها بشكل أكبر في المبني السادس، فالمؤلف وبدلاً من الاستفادة من المفردات المحمّلة بالمعنى والمفاهيم كما وبدلاً من إقامته استدلاله على المعاني ركز كل سعيه وجهه على توظيف المفردات القيمية، وهي مفردات يمكنها ان تحرّك العواطف، وتشمل حركة القراء من الناحية السيكولوجية، بيد أنها لا تؤمن دليلاً منطقياً، ولهذا يشكل المضمون القيمي للمفردات مانعاً أمام طلاب الحقيقة<sup>(٤٤)</sup>. فهل انه وبمحض مفردات من امثال الهداية، والتعديّة، وضعف كيد الشيطان، وبسط يد الرحمة الإلهية على رؤوس الناس يمكن حلّ مسألة بهذه الدقة؟ لماذا كل هذا الابهام في اطروحة الطرق المستقيمة؟ ان سرّ هذه الابهامات هو هذا الاساس العام، بدللاً من الاعتماد على مفردات محمّلة بالمعنى وتتقىح الادلة بشكل دقيق جرى اغراق المفردات القيمية للمفردات المعنائية، وحتى على صعيد ما كتبه الدكتور سروش حول الجواب عن ابهامات التعديّة كان هذا الوضع هو الغالب والطاغي

فتنتيجة هذه الهداية هي الوصول حتماً الى هذا الهدف، واذا تحققت هذه الهداية - وكنا انحصريين لا تعديّين - فلابد لنا من الاعتراف بهزيمة المشروع الالهي، وفشل الانبياء الإلهيين. بيد ان هذا التصوير نفسه عن الهداية الإلهية غير صحيح أصلاً، فإذا كان العالم ساحةً للامتحان واختيار البشر، فإن الهداية لن تكون بهذا المعنى، بل ستعني بيان الطريق، وهي وبالتالي لن تنافي الإنحصارية الدينية، ذلك انها تعني ارشاد الباري تعالى الناس إلى الطريق المستقيم نحو الهدف النهائي، فالهداية ليست اكثر من ان الله تعالى يرشد الناس الى الطريق. فإذا كان كافة من في الارض كفاراً فإن الهداية الإلهية ستكون متحقّقة بالرغم من ذلك، والضلال التي تقع مقابل هذه الهداية تعني عدم بيان الطريق، والانحصارى - كما التعديّي - ينكر مثل هذا النوع من الضلال.

يفهم ويتبّع من الكلمات الواردة في نفس مقالة (الطرق المستقيمة) وكذلك من اجوبة الدكتور سروش على ابهامات هذه المقالة ومبئماتها انه لم يتم تحديد واضح وصحيح لمسألة الهداية الإلهية، فقد جاء في الجواب عن ابهامات هذه المقالة ما يلي: «انطلاقاً من هداية الله للناس وكونه - على الاقل - كلام المشفقة على أولادها... لا يمكنه الجلوس والتفرّج على التزوير والتلاعب ببضاعة الهداية وسرقتها وبقاء المحتججين والمشتاقين لها عطشى فارги الأكف، فيما تؤخذ منهم نعمة السعادة الأبدية. ان دوره بذلك يبقى فاشلاً، فكيف لا يمد يد الإصلاح من عالم قدرته إلى الخارج، ولا يسرع في مساعدة المظلومين والمحروميين، فكرروا في السعادة الأبدية، ولا تتعاملوا معها كبضائع بخسة القيمة. كيف يمكن لله الرحيم ان يُحرِم أكثر مخلوقاته - وبسبب قطاع الطرق - من هذه النعمة الفاخرة التي هي اعظم نعمة، ثم ولا يفكر بوسيلة توصىد أمامهم (قطاع الطرق) الأبواب»<sup>(٤٥)</sup>.

اذا كان هناك مكان لاختيار البشر في ساحة الامتحان هذه فإن، الهداية الإلهية تقتضي قبل ذلك ارشاد الانسان الى طريق سعادته. فإذا تقرر ان يسّد الله الرحيم بنفسه الطريق على قطاع الطرق فain هو إذن الاختيار البشري؟ هل تتذكرون ان كل هذا العدد الكبير من الانبياء والولياء الإلهيين قد قتلوا وقطعوا رؤوسهم، أو انهم تعرّضوا للأسر

نقد التعُدُّدية الدين والصراط المستقيم  
أمامها، وإذا لم نكن نملك هذا الدليل (أو نملك أدلةً باطلة وهي في الواقع حينئذ ليست أدلة وإنما علة)، ففي هذه الحالة ألا يحق لنا التفكير في أن هذه التعُدُّدية معللة؟ وهي كبقية الشؤون البشرية (اللون، الشكل، العرق، اللغة و...) مما أعطاه الله تعالى ومما أراده، وما دامت أسبابه باقية فإنه سيبقى هو أيضاً... ولذلك لابد لكم من الاعتراف به»<sup>(٤٧)</sup>.

أولاً: ان الدكتور سروش وباتهامه القائلين بمعقولية التنوع بالعامية قام بنوع من التسرع والعجلة، وكان يريد بذلك اقفال الطريق على قبول التعليل، وهذا في حد ذاته مغالطة أخرى<sup>(٤٨)</sup>.

ثانياً: إن هذا من معادلة ذي الحدين الجعل، إذ لا يمكننا استنتاج الاعتراف بالتنوع من كونه معللاً، ان الانحصاريين يوافقون على ان هذا التنوع له علة (لا دليل) لكن مع ذلك هل ان كافة تتوّعات هذا العالم هي حق وصحيحة؟

من الطبيعي انه لابد من البحث عن العوامل والعلل بحثاً تاريخياً، وفهم اسرار ذلك، لكن تنوع الاديان ليس كتوع اعراق البشر وامثال ذلك، فالتنوع اللغوي، والعرقي لابد من الاعتراف به، لكن مجرد امتلاك العلة لا يوجب الاعتراف بأيّ تنوع.

**المبني السابع<sup>(٤٩)</sup>:** عدم خالصية أمور العالم، وقد أوضح الدكتور سروش مبناه هذا

(٤٩) يقول الدكتور سروش عن المبني السابع: ليس الكلام هنا في أصل الاديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليط - دائمًا - من الحق والباطل، نعم لو كانت هناك فرقه من هذه الفرق الدينية حقًا خالصة، والبقية كلها باطلة... وما ذلك إلا لأن كل عقيدة مخلوطة بالجمل، والإحكام والصدق والحق الأمر الذي يجعل عنده القبائح والبطidan محتملاً، فيما يغطي بطidan وأعوجاج عقيدة الآخر على جمالها وكمالها، فليس ثمة عرق خالص في هذا العالم، ولا لغة خالصة، ولا دين صاف.

فلا التشيع هو الإسلام الخالص والحق المحسن، ولا التسنيـن (بالرغم من أن أتباع كل طائفة من هاتين الطائفتين يرون أنفسهم على الحق ولديهم قناعة بمثل هذا الرأي). ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال، بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يتربع الحق في جهة من الجهات دون الجهة الأخرى لتكون باطلًا محسناً، وليس الخل في فهم الدين فقط، بل في نفس الدين أيضًا: فقد حصل الجعل، والوضع الكثير جداً - باسم النبي والأئمة - مما صعب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم، مما وصل إلى أيدينا من الكتاب، والسنـة ليس كاملهما كما يقيـم، وما أكثر الروايات التي ذهبت وتلاشت ولم تصل إلى أيدينا، وما أكثر الأحاديث المجهولة التي يقيـم، وما أكثر الأسئلة، التي كان يمكن لو قيلت أن تثير أمامنا الطريق لكنها لم تقل أو لم تطرح مع العظاماء من الروـاد والقادة، إن كل ذلك يرشـدنا إلى المدى الذي يدخل فيه الدين حـيز التاريخية والبشرية عندما يـلـجـ المـرـحلـةـ التـارـيـخـيـةـ، ومن ثمـ كـيفـ يـخـضـعـ لـلتـصـرـفـاتـ الـذـهـنـيـةـ وـالـعـمـلـيـةـ لـلـبـشـرـ، وـكـمـ تـلـصـقـ بـهـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـغـرـةـ وـالـحـجـبـ، وـكـمـ تـقـطـعـ مـنـهـ الـعـدـيدـ مـنـ الـقـطـعـ أـوـ تـنـافـ إـلـيـهـ؟

أيضاً، ولذلك لم يرفع هذا الجواب الابهام عن المقالة الاساسية، فما دمنا نوظف هذا المنهج، فلن يتم حل أي مشكلة بأي جواب آخر، بل ستضاف المزيد من الابهامات الجديدة مما لا نهاية له بعد ذلك.

النقطة الثانية: جاء في تكمـلةـ هـذاـ المـبـنىـ ماـ يـلـيـ: «لـيـسـ الـكـلامـ فـيـ تـخـلـيـ أـتـبـاعـ الـدـيـانـاتـ الـمـخـلـفـةـ - وـمـنـ دـوـنـ سـبـبـ - عـنـ الـأـعـمـالـ وـالـآـدـابـ وـالـعـقـائـدـ الـخـاصـةـ الـتـيـ يـرـونـهـاـ لـيـحـصـلـ الـإـنـسـجـامـ، وـالـتـنـاغـمـ، وـالـتـشـابـهـ بـيـنـ الـجـمـيعـ، وـإـنـماـ فـيـ ضـرـورةـ النـظـرـ بـعـيـنـ أـخـرـىـ إـلـىـ الـكـثـرـةـ وـالـاـخـلـافـ الـعـقـائـدـيـ وـالـسـلـوكـيـ، وـعـدـمـ حـصـرـ جـوـهـرـ الـهـدـاـيـةـ فـيـ الـتـعـالـيمـ الـكـلـامـيـةـ - الـفـقـهـيـةـ الـصـرـفـةـ، وـعـدـمـ توـهـمـ أـنـ أيـ شـخـصـ يـحـمـلـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـمـعـقـدـاتـ الـخـاصـةـ فـيـ ذـهـنـهـ (ـالـشـيـعـةـ أـوـ الـسـنـةـ أـوـ الـبـرـوـتـسـتـانـتـ أـوـ الـكـاثـولـيـكـ أـوـ...)ـ هـوـ الـمـهـتـدـيـ وـالـنـاجـيـ فـيـمـاـ الـبـقـيـةـ ضـالـلـونـ هـالـكـونـ، فـعـلـيـنـاـ بـيـعـدـ النـظـرـ فـيـ قـرـاءـةـ الـعـلـمـ وـالـطـلـبـ وـالـمـعـانـةـ...»<sup>(٤٥)</sup>.

وبالإضافة إلى مغالطة المفردات القيمية هناك مغالطة أخرى في هذا النص، فالدكتور سروش يتحاشى التساهل والتسامح في العقائد والأعمال والحال انهم لا زمان للتعُدُّدية، اذا كنتم تعُدُّدين فلا يمكنكم جعل الأعمال جوهراً للتدین، بل إن التعُدُّدية تعني - أساساً - تهميش الاعمال الخاصة بالنسبة للدين نفسه، ومعه فما هو الدافع بعد ذلك لمد النظر والتطلع ناحية العمل؟ اذا كانت كافة الاديان مفضية في النهاية إلى الهدف النهائي، فلا فرق بين التقىـدـ بالـآـدـابـ وـالـأـعـمـالـ الـاسـلـامـيـةـ أـوـ تـلـكـ الـمـسـيـحـيـةـ، وـمـاـ يـكـفـيـ فـقـطـ حـيـنـئـذـ هـوـ الـجـوـهـرـ الـمـشـتـرـكـ بـيـنـ الـادـيـانـ كـافـيـ، فـهـدـاـيـةـ اللـهـ تـعـالـىـ هـيـ مـنـ السـعـةـ بـحـيـثـ تـشـمـلـ الـجـمـيعـ، وـلـذـكـ لـاـ يـمـكـنـ بـالـشـرـحـ وـالـتـفـصـيـلـ وـالـتـبـجـيلـ وـالـتـمـجيـدـ رـفعـ هـذـاـ الثـلـلـ عـنـ كـاهـلـ الـتـعـدـدـيـةـ عـلـىـ صـعـيـدـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ التـسـاهـلـ.

لكن الدكتور سروش يستعين في جوابه على ابـهـامـاتـ التـعـدـدـيـةـ بـمـغـالـطـةـ أـخـرـىـ، وهـيـ مـغـالـطـةـ التـوـسـلـ بـذـيـ الـحـدـيـنـ الـجـعـلـيـ (ـغـيـرـ الـحـقـيـقـيـ)<sup>(٤٦)</sup>ـ إـذـ يـرـيدـ بـذـلـكـ إـثـبـاتـ انـ «ـتـعـدـدـ الـادـيـانـ وـالـفـرـقـ وـالـمـدـارـسـ الـفـكـرـيـةـ يـنـبعـ اـمـاـ عـنـ عـلـةـ اوـ دـلـيلـ، وـلـاـ يـخـرـجـ عـنـ هـذـيـنـ الـأـمـرـيـنـ (ـوـالـحـقـ اـنـ تـنـوـعـ الـأـرـاءـ لـدـيـ الـخـواـصـ لـهـ دـلـيلـ أـمـاـ لـدـيـ الـعـوـامـ فـهـوـ ذـوـ عـلـةـ)، فـإـذـاـ كـنـاـ نـمـلـكـ دـلـيـلاـ فـقـدـ وـصـلـنـاـ إـلـىـ تـعـدـدـيـةـ مـعـقـولـةـ، وـمـسـتـدـلـلـ عـلـيـهـ لـابـدـ لـنـاـ مـنـ الـانـحـنـاءـ بـحـكـمـ الـعـقـلـ

الدينية، فإن هذا نفسه بحاجة إلى اثبات، بل هو - وكما ذكر في علم اصول الفقه - نظريةً باطلة، نعم صحيح ان يد التحرير البشري امتدت إلى الأديان، وهو مما يراه الانحصاريون سبباً لتتوّع الأديان نفسها، لكنهم يقبلون بوجود بضاعة الآخرة من بين هذه البضائع، واننا نملك طريقاً بالمقدار الكافي لوضع اليد على هذه البضاعة بالرغم من كثرة الوضع في الروايات، وبالرغم من إغلاق الباب (الدرس) وإبقائه موصداً أمام الإمام الصادق عليه السلام و...، لكن قسماً مهماً وجديراً بالالتفات قد وصل اليانا من التعاليم التي علّمها الأئمة عليهم السلام لأصحابهم، وهذا المقدار يمكننا - ببركة تحقیقات علماء الدين - تمییز الصیح فیه من السقیم، ولازم الهدایة الإلهیة هو ذلك، أي ان يكون عندنا في نهاية المطاف مقدار لازم على رغم كل المخالفات التي وقعت من قبل البشر وباختیارهم.

ولعل المشكلة التي يراها الدكتور سروش في طريق هروب من الانحصارية هي هضم الكثرة، فالكثرة كاللقطة من الطعام التي تعلق بالبلعوم، بحيث ان تقبلاها يجعل هضمها أكثر طبيعةً وسهولةً ما سيفتح الطريق نحو الانسانية<sup>(٥٠)</sup>.

ويقول الدكتور سروش في ختام هذا المبني: «إن الدعاة والمدعين والمتكبرين والخياليين أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ليس لهم قدرة وليةفة الجلوس مع الآخر على طاولةٍ واحدةٍ وفي مصافٍ واحدٍ، وهم يجربون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبة»<sup>(٥١)</sup>.

ان هذا الكلام غير اللائق يؤدي إلى تسميم الفضاء الفكري، ففي الامور الفكرية يجب تجاوز الكلمات غير اللائقة، والابتعاد عن التقييمات الأخلاقية القيمية، وكما قلنا من قبل: هذا العمل يؤدي إلى سدّ الطريق على طلاب الحقيقة، ويسمّي المياه الصافية لها. والافضل من ذلك هو تجنب هذا النوع من المغالطات واستبداله بطرح الاستدلالات المنطقية. أفال يعاني الانحصاريون والتعُّدِيَّون من مشكلة أخلاقية؟! ان هذه اشكالية خطيرة جداً وفائقة الأهمية، ومن هنا نرى من الأنسب بحث كافة الأدلة التي ابرزها الطرفان والعمل على قراءتها ومناقشتها.

يقوله: «ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليط - دائمًا - من الحق والباطل»<sup>(٤٤)</sup>، وهنا نلاحظ مجددًا أنه قد جرى التعميم - ويتسرّع - في هذا المبني أيضًا، فإذا كانت كافة امور العالم غير خالصة؛ أي لا عرق خالص، ولا لغة خالصة، وكان كافة علماء الطبيعة يعترفون بعدم الخلوص والصفاء على مستوى أي ساحة من ساحات الطبيعة، فإن هذا لا يربط له بمسألة تنوع الأديان، لنفرض أن كافة امور العالم غير خالصة لكن ما هو الدليل على أن كافة الأديان حق، وأنه ليس هناك ما هو خالص فيها. ان تشبيه الأديان بالامور الطبيعية للعالم هو تشبيه مع الفارق، ففي الدين لابد من وجود ما هو خالص والا فلا تتم الهدایة الإلهیة، فإن بيان الطريق هو بتحديد الله سبحانه اياه بشكل دقيق، واحتلاط الافهام حول الأديان مع الباطل ليس دليلاً على التعُّدِيَّة. فإذا كانت كافة الفهوم مخلوطاً من حق وباطل فما هو الموجب والدليل على اعتبار كافة الطرق وتصحیحها؟ ان هذا الفرض لا يتضرّر به الانحصاری ابداً، فالطريق المستقيم في الواقع طريق واحد، لكن فهم كافة الناس مشوبٌ بالباطل.

وهكذا الحال في كلام أمير المؤمنين عليه السلام فإنه لا يدل على اننا لا نملك حقاً خالصاً، وإنما يدل على أن المظلّلين - وبهدف تبريرهم الباطل الذي هم عليه - يخلطون باطلهم بشيء من الحق، ومن هنا كان العثور على الحقيقة لطلابها أمراً صعباً، فهم (أهل الباطل) يقرءون آيات الحق، ويستندون إلى الروايات، لكن ثمة باطل مستبطن عندهم يريدون أن ينفذوه للناس «لو أن الحق خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين».

وتكمّلةً لهذا المبني، ولاجل ان يبرر الدكتور سروش مدعى التعُّدِيَّة، ويجعله أكثر قابلية للاستيعاب والتقبل يشير إلى سلسلةٍ من الحقائق التاريخية من قبيل ذهاب وضياع بعض الروايات، وحرمان الشيعة من الاستفادة من محضر الأئمة وغير ذلك. لكن هذه الأمور لا تنفع التعُّدِيَّة في شيءٍ أبداً، ذلك أنه اذا كان ادعاؤكم هو ان باب الوصول إلى الواقع أصبح منسدلاً، واننا لا نملك أي طريق للوصول وفهم الحقائق

الدكتور سروش: «لم يقم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلين للجمع، بل إن كافة التجارب البشرية تشهد على تعارضهما، ومن هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخيير بينهما واختيار واحدةٍ منها على الأخرى»<sup>(٥٥)</sup>.

ويقر الدكتور سروش في اجاباته عن مهام التعديّة بأن التجربة البشرية تحكي عن كثرة القيم، والتفاصيل، وعدم الصلح فيما بينها وهذا نوع من الاستقراء<sup>(٥٦)</sup>. وهنا يطرح التساؤل التالي وهو كيف يمكن استنتاج التعديّة الدينية عن طريق عدم قابلية تحويل الكثارات القيمية إلى وحدة؟ فهل كلما عثرتم على عالم كثرة غير قابل للتحويل - وبدليل الاستقراء - فلا بد ان يكون ذلك دليلاً على التعديّة الدينية؟ هل يدعى الانحصاريون بان جوهر الدين هو جمع كافة الفضائل والقيم؟ ان الدين شيء والانسان الكامل - بالاصطلاح الصوفي - شيء آخر. إن جوهر الدين من وجهة نظر الانحصاريين ليس جمع الفضائل والقيم حتى تقولوا لا يمكننا جمع كافة القيم في مكان واحد، وأن البشرية لم تتبئا حتى اللحظة عن هذا الأمر في تجاربها.

إذا كان يمكن ان يكون هناك ولو انسان كامل واحد فمن المعلوم إذاً ان جوهر الدين ليس جمع كافة القيم، ان التكاليف حسب الطاقة «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»

فالمطلوب هو كل ما يقع في حدود الوعي الانساني لا كافة قيم العالم. وكما ذكرنا في بداية المقالة لم يجر تصوير صريح، واضح وصحيح في مقالة «طرق المستقيمة» لجوهر الدين والدين، ان عليكم أولاً تحديد جوهر الدين، ومن ثم تتظرون هل ان عدم امكانية جمع القيم له ارتباط بجوهر الدين أو لا؟ وعلاوة على ذلك، فإن بعض القيم قابلة للجمع، والكلام يتركز على هذه القيم القابلة للجمع فهل انها قابلة للجمع عن طريق دين واحد، أو عن طريق كافة الاديان؟ وعليه، فلا يمكن استخراج تعديّة الاديان من تكثّر القيم.

إذا لاحظنا جمع القيم في جوهر الدين يتضح جلياً الفارق بين مسألة الانسان الكامل، قضية جمع القيم، فما يلاحظ في الدين هو حد النصاب للقيم القابلة للجمع، اما في تحقق الانسان الكامل فلابد من طرح اجتماع كافة القيم، ودليل هذه المطالب واضح، وكما قلنا فإن القدرة والوسع تؤخذ في التكاليف.

**المبني الثامن**<sup>(٥٧)</sup>: انتفاء كافة الحقائق إلى أسرة واحدة، ليس هناك حق لا انسجام، ولا تناغم بينه وبين الحق الآخر، ان كافة الحقائق تجلس شرفةً واحدةً وتسكن مجرّةً فاردة<sup>(٥٨)</sup>.

اذا كنتم من القائلين بالحقائق لا الحقيقة فهذا معناه انكم سلمتم ومنذ البداية بمدعى التعديّة، وفرضتموه مسلماً، فالانحصار لا يرى ان لدينا حقائق، بل حقيقة واحدة، اذاً فهذا المبني يتضمن مصادرةً على المطلوب.

ويوضح من الشرح الذي ذكره الدكتور سروش في ذيل هذا المبني، ان هذا المبني هو نفس تلك المطالب التي كان قد ذكرها من قبل، ومن ثم عاد لتكرارها هنا: «إن الوظيفة التي لا يمكن تركها لأي محقق طالب للحقيقة هي الاستمرار في حل جداول الحقائق، وزن الهندسة المعرفية وزناً دائمًا»<sup>(٥٩)</sup>، وكما قلنا مراراً، الدين ليس موازنة للهندسة المعرفية دائمًا، بل إنه حل لجدول النجاة لا الوصول والعنور على الحقائق النظرية لواقع العالم، ففعل الدين ليس تشيد مبني المعرفة وإنما - صرفاً - الهدف النهائي للدين، فالحقيقة النظرية التي هي الحصول على الحقائق امرٌ فيما الدين امر آخر<sup>(٦٠)</sup>.

**المبني التاسع**<sup>(٦١)</sup>: عدم الانسجام والتناغم ما بين القيم والأدب والفضائل. يقول

(٦٢) ويقول عن المبني الثامن: ليست هناك حقيقة لا محابة بينها ولا انسجام مع الحقيقة الأخرى، وكل الحقائق تجلس شرفةً واحدةً، وتسكن مجرّةً فاردة، هذه النقطة البديهية المنطقية تجيء الحق أولاً من التلوّن والتبعية، ولا تمنع أيّاً من طالبي الحقيقة من الاتجاه إلى آية قبلة، أو طرق أي باب في سبيل تحصيل والتلامس الحق الذي يبغيه، وتدعوه عرباء الحق ثانيةً إلى موازنة حقوقهم بحقوق الآخرين، فإذا كان طلاباً للهندسة الموزونة للحقيقة فلابد لنا من أن نضع لبنتنا إلى جانب بنت الآخرين، وإذا ما قمنا بمستويات ومقاطع ناقصة من الحقيقة، وكلّ شاكرين عليها فلابد أن نحترم المستويات الأخرى، والمقاطع الأخرى لها عند الآخرين، ومن هنا فليس لنا سبيل غير القبول بالكتلة والتعبد.

(٦٣) يقول في المبني التاسع: ليس هناك بُعدٌ بين التعديّة الثقافية والأخلاقية، وبين التعديّة الدينية، بل إنهم قريبتان من بعضهما البعض، هذه التعديّة لا بد من التدقّيق فيها بصورةٍ جادة، فهي وإن كانت سلبيةً من حيث اعتمادها على فقدان الدليل، لكنها من حيث الاتكاء على التباين، والتعارض والتساوی الذي بين القيم (في صورة القبول) تعديّة إيجابيةٌ مثبتةٌ وأصلية، وليس مفادها غير القول بإمكانية الحياة المتّوّعة - من حيث الأساس - وإمكانية النماذج المتعدّدة لها بحيث تكون متساويةً وبعضاها البعض دون مجال لاحتزالتها في نوع واحد.

وهكذا الحال في الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكلّ شخص، فهي من حظه ونصيبه الخاص، ولا تشبهه له فيها مع الآخرين، إن التردّيدات، والاضطرابات، والعشق، والإيمان متفاوتةٌ ومتباعدةٌ ذاتاً بين البشر، فكلّ إنسان وحيد - وعشّق هذه الفردية وهذه الوحدة هو بداية كشف الحرية الجديدة، الحرية من الاستحالة في الكل والكلي، وإعادة العثور على الذات وحياتها الخاصة بها، ودينها الخاص بها وأخلاقها الخاصة.

نعم ثمة تميز بين الحالتين بلحاظ الدرجة والمقام، وكمثال فإن تدين أبي ذر الغفارى يغاير تدين سلمان، لكن جوهر الدين متحقق فىهما معاً.

هذا ولكن الدكتور سروش، وبإثراته الناحية الأخلاقية القيمية قام مجدداً بتلويث البحث، وابتلى مرةً أخرى بمغالطة «تسميم البئر»، انه يوصى القراء أن يكونوا متواضعين، ذلك ان الجميع اسرى العلل... أفال لدى التعدديين والانحصاريين مشكلة اخلاقية؟! هل ان الانحصاريين متكبرون اما التعدديون فمتواضعون ومتأنلون للغير؟ لا يصح التوسل بالقيم الأخلاقية لحل المسائل الاعتقادية والعلمية. ان النزاع ما بين التعدديين والانحصاريين يقوم على مسألة فائقة الأهمية، فالكلام يدور حول ترسيم هندسة النجاة، وهي قضية أكثر أهمية من إكمال جدول المعرفة، وترسيم هندستها. ان البحث قائم حول الشقاوة والسعادة الأبدية، وعليه، فإذا ما أبدى الانحصارى حساسيةً في هذا البحث، فإن ذلك ناشيءٌ عن أهمية المسألة، ومن هنا يجب التدقيق أكثر في هذا الموضوع.

وفي نهاية هذه المقالة ارى من اللازم الاشارة الى عدة اشكالات عامة على مقالة «الطرق المستقيمة»، وكذلك على «الجواب عن ايهامات التعددية» وهي:

- ١ - لقد جرى في هذه المقالة تقديم غير محайд فيما يخص التعددية، فإذا ما كان من المقرر البحث حول التعددية بشكل تحققي، فلا بد من بيان أدلة الطرف الآخر ودراستها، وإنما مجرد ذكر عدة مبانى للتعددية دون أدلة الطرف الآخر لا ينمّ سوى عن عدم العناية بروح الموضوع وجوهره، فأدلة الطرف المقابل جرى بيانها في أكثر الكتب المرتبطة بالموضوع ولذلك لابد من دراسة وتحقيق قوتها وضعفها أيضاً.
- ٢ - ان المبانى المختلفة التي ذكرت للتعددية - والبعض منها تكثير لا مبرر له - لم يجر تفصيلها وتشريحها بشكل دقيق، ولو ان كافة المقدمات الالزامية جرى تحليلها بشكل دقيق كما ويُبين الترابط ما بين المبانى والتعددية نفسها بشكل واضح فإن كافة هذه الابهامات التي حصلت للقراء لم تكن لتحصل أساساً. ان الابهام أجمل لباس ألبست به هذه المقالة، والاسل الذي هو البيان الدقيق للمقدمات صار كبس فداء للفرع الذي هو مجموعة المطالب الهماسية.

**المبني العاشر**(❖)، وهو عبارة عن علية تدين أكثرية المتدينين لا دليلية هذا الدين<sup>(٥٧)</sup> «اما الأفراد العاديون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبررات العلمية، إنهم هم من يملأ هذا العالم... ما هي تلك الأمور التي يفتخر بها مثل هؤلاء المجبورين المقيدين المسجونين (والذين هم نحن) على بعضهم البعض؟ وعلى ماذا يلعنون بعضهم البعض؟»<sup>(٥٨)</sup>.

هذا المبني لا ربط له بالتعددية أيضاً، فنزاع التعدديين والانحصاريين منحصر في الجواب عن السؤال التالي: هل ان الهدف النهائي يؤمنه دين واحد، أو ان كافة الاديان تساهمن في الإيصال إليه؟

فالانحصارى لا يقول ان الوصول الى الدين الحق يجب ان يكون عن طريق الدليل حتماً، واذا ما كان دينكم علياً لا دليلاً، فإن هذا الدين لن يقدر على ايصالكم للهدف، بل إنه يرى بأنك لو وضعت قدمك على الصراط المستقيم - سواءً عن طريق العلة أو الدليل - فقد نلت حظاً من السعادة. فإذا كان جوهر الدين قد لوحظ فيه الوصول عن طريق الدليل، فيمكن القول بأن تدين الكثيرين على لا دليلي، لكن هذا القيد باطل في حد نفسه، فجوهر الدين له تأثيره الخاص سواءً حصل عن طريق العلة، أو عن طريق الدليل.

(❖) المبني العاشر: إن تدين أكثرية المتدينين ناشئ عن علة لا عن دليل، بل إن إيمانهم - في الأغلب - إيمان موروث وتقليدي، وهذا الحكم يستوي في الزرادشتيون والمسلمون واليهود. وليس العوام فقط، بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً منتفعون منه، وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيط، والجو العام، ويسمون ذلك علم الدين، إنهم في الحقيقة مقلدون، إن المحققين الذين يتحررُون من التحسين والتقبیح، والتقليد، ومن التمتع عن طريق الدين هم قلة، بل ونادرُون، وقلةً أيضاً أولئك الذين لا يعتقدون بالأدلة والمبررات العلمية للمكان والزمان الذي يعيشون فيه، بل يتواضعون وينقادون للفكر عن حرية حقيقية كما تتطلبها الحكمة. أما الأفراد العاديون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبررات العلمية... أغلبهم محكوم للجبر أكثر من الاختيار، ومعذور لا مسؤول، فلديهم جزم راسخ قبل أن يكون لديهم اليقين، وتقلب عليهم الحرب والصراعات أكثر من الصلح والمداراة.

إن التواضع والرحمة والمشاركة في المعاناة أفضل لنا من التكبر والعداوة والعنف، فبماذا يدعى الأسير الأميركي؟ ليس هناك حرب أكثر خيالية وإذهاباً للعقل من حرب الأسرى الطائين أنفسهم أمراء.

- My sticism and philosophical analysis, ed. By steven Katz, pp. 20 - ١٤  
Newyork, oxford vniversity press, 1978 ٨٧ .
- ١٥ - كيان العدد ٣٦ : ٥ .
- ١٦ - م ٠ ن : ٧ .
- ١٧ - لا نريد الخوض هنا في أدلة الانحصارية، لكن النظر الى تاريخ الاديان والمجتمعات التي ظهرت فيها هذه الأديان يفتح الطريق بشكل واسع، بيد أنَّ التعُّدِيَّة تختلف عن هذا الجانب كله.
- ١٨ - افضل كتاب كتب حول التعُّدِيَّة، وجرى فيه تفصيل آراء هيك هو:  
John Hick, problems of religious pluyalism, Neuyork, 1985.
- ١٩ - Ibid, p. 21. كما ان هيك شرح وحل نظرياته حول التعُّدِيَّة بشكل جيد في الكتاب التالي:  
John Hick, An interpretation of religion, 1989, yale university press.
- ٢٠ - يلاحظ وجود نقد لنظرية هيك في اكثر الكتب المرتبطة بالتعُّدِيَّة.
- ٢١ - لهيك بيانٌ يستنتج منه ان العقائد الدينية لا يمكن ان تكون جوهرًا للدين، وقد قمت بنقد هذا الرأي في كتابي «تجربة ديني».
- ٢٢ - كتاب فيه ما فيه، مع تصحيحات وحواشٍ بدبيع الزمان فروزانفر، ص ١٢٤ - ١٢٥ ، انتشارات امير كبير، ١٩٩٠ .
- ٢٣ - م ٠ ن : ٢٢٨ .
- ٢٤ - المشوي، الكتاب الخامس، البيت: ٢٠٣٦ - ٢٠٣٥ .
- ٢٥ - المشوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٦٩ .
- ٢٦ - إن Hasty generolization تعد واحدةً من المغالطات غير الصورية، وهي تحصل في صورة أخذ نتيجة كلية من حالة خاصة.  
٢٧ - كيان، العدد ٣٦ : ٦ .
- ٢٨ - المشوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٧٠ .
- ٢٩ - إن الأنفاس التي ينشها عازف الناي فيه هل تتسبّل للناي؟ كلا، إنها تتسبّل للرجل نفسه المشوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٣ .
- ٣٠ - المشوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٦٤ - ١٧٦٥ .
- ٣١ - المشوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٤ - ١٧٩٨ .
- ٣٢ - المشوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٥٨ .
- ٣٣ - المشوي، الكتاب الثاني، البيت: ٣٦٨٧ .
- ٣٤ - المشوي، الكتاب الأول، البيت: ٤٩٢ - ٤٩١ .
- ٣٥ - لابد لنا من كشف مغالطة أخرى موجودة في مقالة «الطرق المستقيمة»، ان مولوي عارف وشاعر كبير، وانا شخصياً لدى علاقة غير عادية بأثاره ونتاجاته، لكن الاستعانة بأشعار مولوي في بحث التعُّدِيَّة تعدّ من نوع مغالطة التوسل بمبرجعية غير مناسبة (Appeal to inapropriat authority)، فعلى سبيل المثال يعدُّ انشتاتين عالماً فيزيائياً كبيراً جداً، لكن الاستعانة بكلماته في بحث وجود الله تعد من نوع مغالطة التوسل بمبرجعية غير مناسبة، فإذا كان انشتاتين اكبر علماء الفيزياء في كافة الاعصار فهو ليس متكلماً، ولذلك لا يمكن حلّ مسألة كلامية من كلمات عالم فيزيائي، انا نتوقع من انشتاتين ان ينفعنا في دائرة تخصصه، وهكذا مولوي فإذا كان عارفاً وشاعراً كبيراً لكنه ليس متكلماً، واساساً مولوي فرار من العقل لا محارب له، ولا علاقة له بالبحث العقلي، بل هو يرى مجال عمله متتجاوزاً للعقل نفسه.  
مارسووا الإستدلال ذوو قدم خشبية  
والقدم الخشبية غير متينة بل قد تكسر

٣ - مع الاسف جرى استخدام المفردات والعبارات المحملة بالقيم بشكل كبير جداً، وذلك غفلةً عن ان التمسك بمثل هذه المفردات لا يشكل دليلاً على نظرية التعُّدِيَّة حتى لو أمكنه تأمين سبب للاعتراف بها، إذ لا يجوز تلویث الماء الزلال للحقيقة بالوحل وأشكاله محاكمة الموضوع أمام القراء.

#### الهوامش:

- ١ - مجلة كيان، العدد ٣٦ ص ٢، والمبني الأول (نظرية القبض والبساط) هو مبني نفس كاتب مقالة الطرق المستقيمة، وكما يعرف القراء المحترمون، فإن هذا المبني لم يستحكم بنفسه بعد، بيد اننا نفرضه صحيحاً ونقيم بحثنا على اساس هذا الافتراض.
- ٢ - م ٠ ن : ٤ .
- ٣ - أي جوهر الدين هو الافهام المتوعة اضافة الى الاعمال الدينية، او انه فقط الاعمال الدينية.
- ٤ - فكما بيننا ظهر ان التعُّدِيَّة ليست نتيجة للقبض والبساط، ومن وجهة نظرنا هناك نوع من مغالطة القياس المضرر غير المقبول (Unacceeted enthymemes) (Unacceeted enthymemes)، ولاجل اتضاح هذه المغالطة، والمغالطات القادمة يمكن الرجوع الى: Madsen Pirie, The Book of the Fallacy, 1985, Routledge and Kegan paul.
- ٥ - يراجع بهذا الصدد، ويليام هوردن، راهنمای الهیات برووتستان، ترجمة طاطه وس میکائیلیان.
- ٦ - ولابد من اضافة امر وهو ان التعُّدِيَّة الدينية يمكن ان تنتج حينما يكون هناك نص او نصوص واحدة بين الفرق، فإذا كان التزاع بين الشيعة والسنة فإن تفسير الفخر الرازي والميزان سيتصالن ببعض واحد أي القرآن، وهنا يمكننا القول بأن كافة الافهام صحيحة، ولكن القرآن الذي يمثل عنصراً مشتركاً مجرد قسم من النصوص الدينية، فالشيعة يتمسكون بهم «أصول الكافي» أما السنة فبفهم صحيح البخاري ومسلم و... وعليه فهذه الموارد لا يمكن استنتاج التعُّدِيَّة الداخلية الدينية منها.
- ٧ - من وجهة نظر شلايرماخر جوهر الدين هو احساس الاتصال بالطلق.
- ٨ - ان التجربتين الدينيين مختلفون فيما بينهم في تحديد التجربة التي تقع جوهرًا للدين، فعلى سبيل المثال يرى «أتو» جوهر الدين نوعاً من التجارب المعنوية، اما من وجهة نظر والتر استيس فجوهر الدين هو التجارب العرفانية.
- ٩ - ان التجربة الدينية تعتمد على نظريات اخرى لم ت تعرض لها هنا، لكننا بحثناها في كتاب «تجربة ديني».
- ١٠ - راهنمای الهیات برووتستان، ص ٤ .
- ١١ - إحدى نقاط ضعف مقالة: «الطرق المستقيمة» من وجهة نظرنا هو هذه النقطة بالذات، وهي انه بالرغم من ان كلمات استيس وجون هيك ومولوي قد جرى استعراضها في المقالة لكن الكاتب لم يأخذ بالحسبان التمايزات الموجودة بين هذه الموقف، بل ساق الجميع بمساواة واحد، والحال أن تفاؤت نظر هؤلاء مؤثر في نظرية التعُّدِيَّة الدينية.
- ١٢ - يتمسّك المخالفون للاستقرائية السطحية والإبطالية في فلسفة العلم بهذا الأصل، وهو اصل يضرّب أساس الوضعية المنطقية أيضاً، فالوضعيون المنطقيون يفرقون بين مقام جمع المعلومات، ومقام محاكمتها، لكن - وببركة هذا الأصل - يتضح أن مقام الجمع غير موجود، وكلما المقامين هما مراتب للتفسير مع فارق أن التفاسير ذات حضور أكبر في مرتبة المحاكمة منها في مرتبة الجمع. ان كل مشاهدة تمثل حملأً من النظريات (Theory - laden).
- ولمزيدٍ من الاطلاع على نتائج هذا البحث في فلسفة العلم يمكن الرجوع الى: Growth of Knowledgws ed. By Imre Lakatos ALAN Musgrave, 1970, Cambridge Vniversity press.
- ١٣ - راجع: استيس، عرفان وفلسفه، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ص ٢١ - ٢٨ ، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، انتشارات سروش.

- وبهذا يعلم ان كلام مولوي هنا ليس حجةً، فبالرغم من كونه عارفاً كبيراً ويملك اجمل واروع واعذب بيان لكن رأيه ليس حجةً في البحوث الكلامية والفلسفية. ان الكلام والفلسفة دائرةً أخرى ولها متخصصوها، ومن الطبيعي ان هذا الامر لا ينقص من قدر مولوي أو اشتياين. لكن من الضروري فرز التخصصات عن بعضها.
- ٣٦ - كيان، العدد ٣٦ : ٩ .
- ٣٧ - المشوي، الكتاب الأول، الآيات: ٢٤٧٩ - ٢٤٨١ .
- ٣٨ - كيان، العدد ٣٦ : ٩ .
- ٣٩ - م، ن : ٩ .
- ٤٠ - ان مسألة غرق الحقائق لها نكتة عرفانيةً أخرى عند مولوي، ولا علاقة لها بالتعددية الدينية، لابد من النظر الى اشعار مولوي بعين عرفانية، كما ومن اللازم تحديد الموقف الفكري الذي استقر فيه.
- ٤١ - كيان، العدد ٣٦ : ١١ .
- ٤٢ - كيان، العدد ٣٧ : ٥٨ .
- ٤٣ - لقد بيّن الدكتور سروش هذه النقطة في محاضرة له في مدينة كليولند تحت عنوان: «حول المستويات المتعددة للتدبر»، وقد جرى تعريف هذه المحاضرة في مجلة كيان، العدد ٣٦ : ٥٨ .
- ٤٤ - هذه المغالطة تسمى بـمغالطة (Loaded words) وقد جرى الاهتمام بها في الدراسات المتعلقة بالفكرة النقدية.
- ٤٥ - كيان، العدد ٣٦ : ١٢ .
- ٤٦ - تؤثّر مغالطة ذي الحدين الجعلية (Bogus dilemma) في القياس ذي الحدين، ويتشكل قياس ذي الحدين من قضيتي شرطتين، وقضية فصلية، وروح القياس ذي الحدين عبارة عن امتلاكتنا عدة شقوق، وكافة هذه الشقوق تتنهى بنتيجة واحدة، ومغالطة ذي الحدين الجعلية تحصل في حالة ما إذا كانت الشقوق اكثراً مما جاء في المقدمة الفصلية أو ان تذكر لقدم الشرطية توالي كاذبة، ويمكن للقراء المحترمين وبهدف المزيد من الاستيضاح الرجوع الى كتب المنطق.
- ٤٧ - كيان، العدد ٣٧ : ٥٩ .
- ٤٨ - تسمى هذه المغالطة، وأمثالها بـمغالطة تسميم البئر (Poisoning the well)، فالشخص في هذه المغالطة وقبل ان يتكلم مخالفه بأية كلمة، يرتب كلماته بشكل يفقده الاعتبار، وبالتالي المجال للاعتراض، وعلى سبيل المثال يقول: «افهم الانسان احمق حتى يعتبر القضية كذلك وكذا...».
- ٤٩ - كيان، العدد ٣٦ : ١٢ .
- ٥٠ - لا حظوا العبارتين التاليتين: «وعندهما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسلّى لنا هضم الكثرة بشكل أكثر سهولةً ومالوفيةً واستساغة» (كيان، العدد ٣٦ : ١٢)، و «...هذا التواضع وقلة الادعاء يجعل الخطاب، والحوار مألوفاً وميسراً، ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية» (كيان العدد ٣٦ : ١٣).
- ٥١ - م، ن .
- ٥٢ - م، ن .
- ٥٣ - م، ن .
- ٥٤ - ويستمّر الدكتور سروش في تكرار هذه المغالطة في طيات هذا المبني فيقول: «... لا الشعور بالخالد بالرضا بحقه المزعوم والجلوس فارغاً وعدم الاطلاع على ما عند الآخرين» (م، ن : ١٣).
- ٥٥ - م، ن : ١٤ .
- ٥٦ - كيان العدد ٣٧ : ٦٠ .
- ٥٧ - كيان العدد ٣٦ : ١٥ .
- ٥٨ - م، ن .