

المنهج الواقعي

في الدراسات الدينية

محمد جواد لاريجاني

يشير هذا الحوار مع الدكتور محمد جواد لا ريجاني الكثير من النقاط التي تبحث عن واقع الدراسات الدينية في زماننا الراهن، وذلك على ضوء المنهج الواقعي القائل إن أهمية كل موضوع وقضية تستند إلى مستوى تتحققها في الخارج.

ويكتسب هذا الحوار أهميته على ضوء النقاشات السائدة حالياً، والتي تبحث وتركز على قضاياا ترتبط بعملانية الدين وفعاليته في المجتمعات الإنسانية.

س: تثار العديد من التساؤلات في مضمون المعرفة الدينية، ولكن ربما كان التداول حول "ماهية الدين" مدخلًا مناسباً للحوار.

ج: بالنسبة لأتباع المذهب الواقعي القائلين بأن أهمية كل موضوع قضية تستند إلى مستوى تتحققه الخارجي. حينما يسأل عن ماهية الدين، فمن الطبيعي أن تصاغ المشكلة في أذهانهم في صورة إستفهام عن مستوى إلتصاق الدين بالحقيقة الخارجية. يكتسب هذا المنطلق الواقعي أهمية قصوى للإنطلاق في مناقشة ماهية الدين. وتتبادر هذه الأهمية أكبر وأعمق في الظرف الراهن، حيث تم إلى حد ما تهميش هذا التعاطي الواقعي مع القضايا، والتركيز على قضايا وإشكاليات ترتبط بعملانية الدين؛ أي إننا حينما نسأل: ما هو الدين؟ يحال بعضهم أن أفضل الإجابات تأتي في ضوء التركيز على الفائدة والجدوى الممكنة من هذا الإختراع الذي نسميه الدين.

أو أنهم يتناولونه بمنهجية ونسق إجتماعي؛ بمعنى أنهم يرون للدين وجوداً أو بناءً إجتماعياً. والفارق بين البناء الاجتماعي والإختراع، هو أننا في الإختراع حبلاً فرد أو جماعة تصنع الدين، أما البناء فقد يتكون تدريجياً على إمتداد فترة زمنية طويلة. هذا أيضاً نسق من التعامل مع السؤال حول ماهية الدين. وإذا ثمة ثلاثة أنساق مهمة في الإجابة عن هذا السؤال.

الأول: هو النسق الواقعي الذي نختاره؛ وفحواه أننا نؤمن بوجود الأشياء الموجودة، ولأجل أن يكون الدين حقيقياً، ما من حجة أبلغ من أن يكون الدين ذاته حقيقياً.

النسق الثاني: هو البراغماتي أو الفونكسيونالي الذي ينظر للدين كإختراع إنساني بدرجة معينة من الجدوى والعملانية. كما لو نسأل ما هي السيارة؟ إذ لا نقول في معرض الإجابة من ماذَا تكون السيارة وتصنع؟ إنما نقول: إنها وسيلة يمكن التقل

بها من مكان إلى آخر. وكذلك الحال بالنسبة للدين، حينما نسأل ما هو؟ فينبغي التركيز على ما يمكن أن يقدمه الدين لنا من خدمات وفوائد.

أما النسق الثالث: فيرتكز على الهوية الإجتماعية للدين، ويفسّره من الزاوية الأنثروبولوجية، في ضوء حقائق ذات جوهر إجتماعي؛ أي بوساطة التعاطيات والعلاقات الإنسانية. والدين في هذا النسق كاللغة أو المال أو سائر الظواهر، التي ربما لم تكن على هذه الشاكلة منذ البداية، لكنها طورت لتصل راهنها بفضل التعاطيات البشرية المنتظمة في مشروع أنثروبولوجي. فالأنثروبولوجيا تختص بدراسة الأبنية والكيانات الإجتماعية. وبالتالي، فهذه ثلاثة أنساق للإجابة عن: ما هو الدين؟.

وأعتقد أن النسق الواقعي أرضتها وأمتنها. لأننا لو كان لنا دين واقعي حقيقي، ستغدو كل الشؤون الأخرى، - نظير ما هي فائدته؟ أو ما هي تطوراته على إمتداد التاريخ؟، شؤوناً فرعية بالنسبة للأصل. ولكن لأجل أن نعرف ما هو الدين بوصفه ظاهرة واقعية؟ فمن الطبيعي أن لا نبدأ بالدين، إنما من موضع آخر لتكون التيجة أن الدين له وجوده كحقيقة واقعة. مما هو ذلك الموضع الآخر أو المنطلق الآخر؟. إنه الأسئلة التي يكابدها الإنسان بغض النظر عن الدين. وهي الأسئلة المعروفة بالأسئلة الأساسية أو الجذرية. فالإنسان يواجه شتى الأسئلة، بعضها يتصل ب حياته اليومية، وبعضها يختص بعالم الطبيعة، وطائفة منها تقترب بمساحات وشُؤون متعلالية على الطبيعة والعالم المادي. إنها أسئلة عجيبة؛ فقد يسأل الإنسان مثلاً كيف ظهر جسمي هذا إلى الوجود؟، أو قد يسلط أضواء علمية على ظاهرة التناسل والإنجاب، ويتهيئ إلى الداروينية، ويؤمن بالتطور من الكائنات الأحادية الخلايا إلى هذه الأجسام المعقدة. وعلى صعيد الفيزياء والفلك قد يتوجه منحى تطوريًا آخر، ينطلق من الطاقة الموجودة في الكون ليصل إلى الكائنات الحية الأحادية الخلايا. على أن أيًا من هذه التshireيقات والتغيريات لا تمثل إجابة للأسئلة الجذرية. لأن السؤال الجذري لا يكتفي بحقيقة الإنسان قبل عشر سنوات، أو قبل خمسين سنة، أو حتى قبل ألف سنة. إنما

يعني السؤال الجذري بالمعنى الأساس للخلقة، فما هو معنى الخلق والوجود؟ هل له جذوره؟، أم أنه بلا جذور، ويمثل سلسلة بلا أصل ولا بداية؟، ثم إن السؤال الجذري لا يقترب بوجودي أنا فحسب، إنما بكل الموجودات والظواهر. من هنا كانت الأسئلة الجذرية على جانب كبير من الأهمية لم يكن وجودي ضروريًا، فلماذا وجدت إذاً؟. ثم يتبع الإنسان أسئلته الجذرية فيلاحظ أن طريقة الحياة مهمة جداً، إذ هناك فوارق كبيرة بين طريقة وطريقة، وينبثق حيال السؤال، هل للإنسان سعادة خاصة؟، بل هل ثمة شيء اسمه السعادة أساساً؟، وإذا كان الجواب: نعم، إذاً لابد أن تنتظم أعمالنا في مسیر السعادة، وإن لم يكن ثمة شيء اسمه السعادة، فعلى الإنسان توجيه ممارساته وسلوكه وفق نسق آخر، كأن يتحرى عن أكبر قدر ممكن من اللذة مثلاً. وهذا بدوره سؤال جذري آخر، هل ثمة سعادة أم لا؟ ويسأل أيضاً، هل لنا نهاية؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، يتفتّت سؤال آخر، كيف تبلغ السعادة؟. أعتقد أن هذه الأسئلة الثلاثة، السؤال عن أصل الوجود، والسؤال عن ماهية السعادة، والسؤال عن طريق بلوغ السعادة، تمثل أهم الأسئلة وأخطرها.

ولا بد للأديان أن تجيب عليها، إننا نسمى مجموعة المعتقدات ديناً إذا إكتفت إجابات عن هذه الأسئلة. فالدين هو الإجابات الواردة من قبل فرد أو جماعة أو معتقدات على هذه الأسئلة الجذرية الثلاثة.

إنها أسئلة حقيقة بدرجة كبيرة؛ أي حتى لو لم يكن هناك أنبياء ورسل، لكن لدى الإنسان هذه الأسئلة تلقائياً. إذاً فهي ليست أسئلة مصطنعة أو كاذبة. ودرجة واقعية الأديان تقتربن بمستوى واقعية الإجابات التي تقدمها لهذه الأسئلة. فقد تطرح بعض الأديان إجابة عن هذه الأسئلة المهمة بأن الإنسان في أصله أرنب، ولا وجود للسعادة، والسبيل الصواب أن يأكل الإنسان كل ما يحلو له، ويفعل كل ما يرغب فيه. هذه أيضاً إجابات على كل حال، وهي تعبر عن درجة الواقعية التي يتحلى بها ذلك الدين.

إذاً نحن حيال السؤال: ما هو الدين؟ وقلنا: إن لنا ثلاثة أسلمة يتکفل الدين الإجابة عنها، ولكل دين إجاباته. فدين قبيلة زولو الإفريقية له إجاباته هو الآخر عن هذه الأسلمة. لكننا يجب أن نفحص الإجابات وفق النسق الواقعي. فالواقعية تؤمن أولاً أن ثمة حقائق خارجية، وثانياً بإمكاننا الوصول إلى هذه الحقائق؛ أي أن الواقعية لها مثل هذه الثقة بنفسها، فلا تؤكد فقط على وجود الحقائق الخارجية، بل تصرّح أن بوسعنا بلوغها وملامستها. وبمقدورنا الآن تصنيف الأديان بحسب درجة واقعيتها.

وتلاحظون كم هو الفارق بين النسق أو المنهج الواقعي، وبين النسق الهرمنوطيفي والبراغماتي. فحينما نسأل هذين المنهجين هل الدين حقيقة واقعة أم لا؟ يقولان: إن هذه ليست بالقضية المهمة أساساً. أما في إطار الواقعية فالسؤال الأول هل هذا الدين واقعي أم لا؟ ذلك أن الدين يجب أن يعالج الأسئلة الحقيقة الثلاثة. وقد تكون إجاباته مهزوزة الأركان وقد تكون رصينة، وقد تكون بين هذا وذاك.

الإسلام بالنسبة للإنسان الواقعي صحيح؛ لأن إجاباته عن هذه الأسئلة صحيحة. فحينما يشدد الإسلام على أن الله هو أصل الوجود، فهذه معلومة صحيحة لأن الله موجود، لا بسبب أن الإيمان بهذا الأصل للوجود يعود بفوائد جمة على الإنسان، لأن يبعث في نفسه الأمل حين الأزمات والشدائد. هذه معالجات لا يستسيغها المذهب الواقعي.

أول هموم الواقعي هل الله موجود أم لا؟، هل له أصل أم لا؟، أما ما هي فوائد فموضوعة تأتي في المرتبة الثانية من الأهمية. هذه هي النظرة الواقعية.

الإسلام حق؛ لأن الإجابة التي يقدمها عن هذه الأسئلة الثلاثة حق. فجوابه عن السؤال حول أصل الوجود حق، وهو أن الله موجود، والجواب الذي يصوغه حيال السؤال عن السعادة صائب هو الآخر، وهو أننا لا نهدف إلى الانسياق وراء صراع البقاء أينما أخذنا. فلله إنسان سعادته ولكل شيء كماله. وثالثاً لا تؤدي جميع الطرق إلى

السعادة. فبلغ السعادة ينبغي أن يتموضع ضمن إطار معين، وقد جاء الإسلام بقواعد يهدى بها الإنسان إلى السعادة.

أما كيف نتعامل مع هذه القواعد الإسلامية ونقومها؟ فأرى أن التقويم الواقعي هو الأصح، والإسلام يخرج متتصراً حيوياً من مثل هذا التقويم.

وإذا أردنا الدخول من هذه الزاوية، يبدو أن علينا الإمام بأصول العقيدة الإسلامية، وهذه قضية تفصيلية. ينبغي إثبات الصانع والمعاد والسعادة، وندرس خصائص الأعمال الصالحة وغير الصالحة، وهكذا فالواقعية أمامها مهام وبرامج ضخمة متشعبه.

س: من أين لنا التأكد من صحة إجابة الإسلام عن الأسئلة الجذرية؟، وما هو معيار الصحة؟.

ج: كما ذكرت، لا ترى الواقعية لصحة أفكارها فارقاً بين صحة هذا الرأي وبقية الآراء. أي أن الصحة من وجهة نظر واقعية غير الفائدة المستحصلة، وغير الماهية الإجتماعية المبنية عن العقود والمواضيع. كيف ثبتت صحة الأمور الأخرى؟ إن الواقع يحكم بالصحة والخطأ على آلاف القضايا كل يوم. إذا نريد القول إن الواقع حتى لو لم يعلم ماهية الصحة، فهو مؤمن بأن الإنسان يتمتع بقوى تجعله قادرًا على تحرّي الأمور الحقيقة، وفهم الأشياء بصورة عميقة، وتقويم فهمه تقويمًا موضوعياً. وهذا يشبه أننا نتناول الطعام منذآلاف السنين، ونتقوم أجسامنا بهضمه، لكننا لم نكتشف ماهية الجهاز الهضمي وحقيقة إلا في الفترات الأخيرة، بينما لا يختلف تناولنا للطعام اليوم عنه قبل ألف سنة. وكذلك ذهن الإنسان الواقعي يقول إننا نشعر ونؤمن بقدرتنا على الفهم والتفكير. أما كيف نفهم؟ فموضوع بالغ التعقيد. يقول بعض البسطاء أحياناً أن إشكالية كيف تفكّر، موضوع آخر اسمه الاستيمولوجيا. ولكن حتى المفكر الذي يعمل ضمن نطاق الاستيمولوجيا يفكّر، ولا بد له من طريقة يفكّر بها. إذا فالموضوع لا يختلف عن الموضوع. فقد أفكّر أنا في ظاهرة الضوء، ويفكر آخر في

الخلايا وجسم الإنسان، ويفكر ثالث في موضوعة الفهم الإنساني. هذه ثلاثة مواضيع، الواقع أننا نحن الثلاثة نؤمن بقدرات عقلية نتمتع بها. إذا فالfilسوف الابستيمولوجي لا يتفوق على أنا الذي أريد أن أعرف الله من حيث التسلح بالقوة الإدراكية. كلانا له موضوعه أنت اخترت موضوع الفهم البشري، ولكل الحق في ذلك. وأنا لي موضوعي الفكرى الذي هو وجود أو عدم وجود الله.

وبالتالى، فالموضوع الواقعي ليس موضوعاً ضعيفاً. وحتى الذين يشككون هل يمكن الفهم أم لا؟، ويريدون قياس درجة الفهم، يذعنون ضمئياً لما نؤمن به، وإنما يبأى حق يلجون ميادين التفكير ويتحذرون من ظاهرة الفكر البشري موضوعاً لتفكيرهم. وإذا كان لهم موضوعهم، فلنا أيضاً موضوعنا. والنتيجة هي أن موقف الواقعي من فهم القضايا الجذرية لا يختلف عن موقفه وطريقته في فهم سائر الأمور والقضايا. فالإنسان الذي يحاول إدراك سائر الأمور والحكم عليها بالصواب أو الخطأ، يريد إدراك قضية جديدة وهي هل لوجودنا من أصل أم لا؟، وهل لنا من سعادة تبلغها أم لا؟، وماذا نصنع لنبلغ هذه السعادة؟.

لماذا يقول لنا بعضهم إننا لا نستطيع إدراك هذه الأمور؟ هؤلاء أنفسهم كيف توصلوا إلى هذه النتائج؟، وكيف أحرزوا هذا الفهم؟، لا ريب أنهم تمعنوا بملكة معينة. لماذا لا يحقق لهم صدتنا عن العمل لمعرفة ما يوجد وما لا يوجد على أرض المريخ؟ إذاً فال موقف الواقعي موقف متجانس تماماً. أما أصحاب التشكيكات التنويرية فمواقفهم غير متجانسة. إذا وصل الدور إليهم هم فاعلم العلماء، وإذا جاء الدور لعالم الفيزياء قالوا إن من حقه معرفة هذا العالم. ولكن إذا وصل الدور لإنسان يتوكّى معرفة الله يقولون إنك لا تستطيع ذلك. وهذه حالة سيئة جداً.

بينما يقول الواقعي إن الإدراك ملكة منحها الله لنا، وبواسطنا إستعمال هذه الملكة كوسيلة أو آلية في كل المواضيع. وطبعاً قد لا يكون النجاح حليفنا دائماً. فإستعمال الآلة شيء والنجاح شيء آخر. فإن تكون لكم سيارة تسيرون بها شيء،

ووصولكم بها إلى أهدافكم المتواخدة شيء آخر. الوصول إلى الهدف يستلزم شروطاً أخرى. وليس كل من ركب سيارة وصل إلى هدفه. ينبغي أن يجيد السواق، ويعرف الطريق، ويحتاط في المسير ... الخ حتى يصل الهدف. وكذا الحال بالنسبة للفكر. الواقعي يعتقد أن الله منحنا مثل هذه الموهبة.

والوصول إلى الهدف في أي موضوع من الموضوعات مسألة ترتبط إلى حد بعيد بالشروط الأخرى. إذًا، من ناحية منهجية، لا تختلف تقسيماتنا لتشخيص وفهم مبادئ الإسلام؛ أي إجابتنا على الأسئلة الثلاثة المذكورة، عنها في سائر الموضوعات من الناحية الاستيمولوجية. على أن لكل علم تبعاً لموضوعه طريقه الخاص. فلا يمكن استخدام الأساليب الكيميائية في علم الفيزياء، وأساليب الفيزياء في مكان آخر. كان هذا أيضاً استيمولوجياً.

والمرحلة التالية لهذا الإيضاح الاستيمولوجي هي أن نطلق في الأبحاث الكلامية أو الفلسفية أو الدينية لنرى هل هذا المبني موجود أم لا؟ س: ترد إشكالات على المرتكزات المعرفية للمنهج الواقعي، وكذلك على أساليبها المنطقية في الكشف عن الواقع، تتعلق هذه الإشكالات بالـ Fondationalism. يتمثل طريق الوصول إلى الحقيقة في المدرسة المبنائية. بالوصول إلى قضايا بدائية وفقاً لمنهج يقيني منطقي (القياس)، وتسمى قضايا أساسية، ويمكن تصوّر أن تكون لنا قضية أساسية واحدة، أو عدة قضايا أساسية. ولكل واحدة من هاتين الحالتين إشكالاتها في تكوين القياس. فإذا كانت هناك قضية واحدة فقط لم يتسع تكوين قياس. وإذا كانت قضيتان أو أكثر، فالإشكال هو عدم وجود حد وسط بين هذه القضايا الأساسية. نظراً لهذه الإشكالات، والإجابات التي طرحت، إذا اضطررنا إلى تغيير مرتكزنا المعرفي، فكيف ستكون آثار هذا التغيير؟، أم لا مفر من تقويم الدين داخل إطار هذه المرجعية المعرفية؟.

في فكر الشهيد مطهرى أطروحة حول تلازم الحقيقة والفائدة. وقد إعتمد، - رحمة الله -. على الآية الكريمة: ﴿أَنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهْوًا﴾ (الإسراء / 81) فالباطل بلا فائدة، والحقيقة كالذهب الخالص، مفيدة دوماً، ولا يمكن أن تكون عديمة الفائدة. وإذا توسعنا قليلاً في تعريف الفائدة، لا تظن أن المبني المعرفي للبراغماتية سيبدو جديراً بالعنایة؟.

ج: أياً كان، نحن الذين نريد معرفة الدين، علينا التموضع في نقطة معينة. وال فكرة الواقعية هي أنك تستطيع إدراك الدين كما تستطيع إدراك سائر الأمور. وليس من المهم جداً أن نغور إلى أعماق ظاهرة الفهم البشري وإستكناه معناها؛ أي ليس من الضروري أن نفهم الفهم البشري. لأن المهم الإنتفاع من هذا الفهم البشري وهذا ما نستطيعه. لذلك ليس بوسع الاستيمولوجيا أن تمثل شرطاً مسبقاً للتنظير الاستيمولوجي تنفع ما فوق التنظير. أما التنظير ذاته فيتوكأ على قدرات الفهم والإستيعاب لدى الإنسان. وهذه قبلية تستند إليها الاستيمولوجيا نفسها. لذلك فإن أول ما يقوله الواقعي هو لا تجعلوني فرعاً آخر.

يقال أن رجلاً كان يحضر مردعاً أصدقاءه وقرباته، ويسألهم أن يبرروا ذمته ويتجاوزوا عن إساءاته لهم، وقد يستغرق بيده أيضاً، وقال له: إنني كنت أضربك: فقال له البعير: غفرت لك كل خطاياك إلا خطيئة واحدة هي أنك شددت زمامي يوماً إلى ذيل حمار لأسير وراءه أينما سار. وتطلب الواقعية بدورها أن لا يشد زمامها إلى ذيل الاستيمولوجيا، لأنها ليست أرفع مرتبة من الواقعية. فالذي يريد أن يطلق أحکامه في إطار الاستيمولوجيا لا يختلف عنا من حيث قدراته الإدراكية.

النقطة الثانية لنفترض أننا واقعيون، ونريد إدراك حقيقة من الحقائق. فكيف تفهمها؟ الشيء الذي ذكرتموه يسمى النموذج الأرسطي؛ أي أن أرسطو وقد كان واقعياً قال أن الفهم تشيد بناءً. يجب أولاً وضع الأسس. والأسس هي القضايا الأولية التي يجب أن تكون يقينية الصدق، فإذا نكتشف صدقها بشكل ذاتي (كان نحلل

منطقياً ونكتشف قضايا صادقة دائماً لو أن أذهاننا تذعن بدهاهة لصدقها، نجعل من هذه القضايا أساساً، ونطلق منها في استدلالات محضة لتشيد البناء. كالعمل الهندسي بالضبط. وهذا النموذج البنائي نموذج جميل طبعاً، إلا أنه يترك العلماء في أبراج عاجية. أي أن أرسطو شيد برجاً عاجياً تحول إلى سجن للعلماء، ولهذا السجن آثاره الخطيرة؛ بمعنى أن تلك القضايا الأولية تكون أحياناً حصيلة التحرّيات والأبحاث. فمثلاً حينما نريد معرفة ظاهرة الضوء، إذا راجعنا الذهن الأولي فلن نفهم شيئاً. وإذا بذلكنا جهودنا طيلة خمسين عاماً، يجب أخيراً أن نستخرج خمسة أحكام حسابية حول الضوء، لا أن نقول من اليوم الأول إن لنا عدة قضايا إبتدائية حول الضوء. ما من أحد يكتشف شيئاً وهو في أول المطاف. هذا إشكال مهم جداً يرد على هذا النموذج البنائي. الأشكال الثاني: صحيح أن الهيكل الحيدي لهذا البناء ومفاصله ترتفع إلى الأعلى بشكل جيد، بيد أن هذا لا يعني أن أسسه رصينة بالضرورة، وكذا الحال في الرياضيات. إن أسس الرياضيات ليست متينة بما فيه الكفاية، إلا أن صرحتها قائم. ما من عالم رياضيات يزعم أن الأساس الأولية للرياضيات صحيحة. إنما يقول فقط يجب أن لا تكون مناقضة لبعضها. على أن بناء الرياضيات وهيكله متين للغاية.

هذه الإشكالات التي ذكرتومها ترد على أحد الأساليب الواقعية وهو الأسلوب الأرسطي، لكنه ليس الأسلوب الوحيد. ثمة أسلوب آخر هو الأسلوب السقراطي، وهو أسلوب واقعي بدوره. والأسلوب السقراطي ذو صبغة طبيعية أعمق. إنكم حينما تريدون إدراك قضية حول الضوء، تأخذون بنظر الإعتبار أولاً أشهر ما قيل حول الضوء، فتجمعون هذه المعلومات.

سقراط يجمع هذه المعلومات قبل كل شيء ويرتبها على اللوحة، وتسمى هذه «مرحلة المقابلة»؛ أي أن الباحث يقابل فيها كمّاً من المعلومات والمعطيات. ويسمى سقراط المرحلة التالية «مرحلة الرفض»؛ أي أن يحاول نسف هذه المعلومات ونقدتها. ويستخدم أسلوبين في هذا النقد: الأول يدقّق هل تتجانس بدايات الآراء مع

خواتيمها أم لا؟، وهذا بعبارة ثانية أسلوب إكتشاف التناقضات المنطقية. والأسلوب الثاني إكتشاف التهافتات. فقد تكون أجزاء الكلام الواحد متجانسة مع بعضها، لكنها لا تطابق المشاهدات. وبعد النقد المسبب، تأتي المرحلة الثالثة من المشروع السقراطي، وهي محاولة تشييد بناء جديد بهذه المعلومات المنقودة، يتسم بخلوه من التناقضات المكتشفة في بنائها الأول.

وبعد أن شيد البناء، يسلط مشروع النقد والتمحيص تارة أخرى على هذا البناء؛ أي أنه يواصل النقد والبناء دون انقطاع. لذلك عرف أسلوب سocrates بأنه أسلوب التشرد والتتسكع الدائم مقابل أسلوب أرسطو الذي يسكن العلماء في أبراج عاجية. سocrates مشرد دائماً لأنه لا يتوقف عند حد أبداً. ولنا أن نسأل هنا إذا كنا وفق أسلوب سocrates نهم ونبني باستمرار، فما الذي سنكتشفه في هذا الهدم والبناء؟ يعزى الجواب إلى معتقد سocrates بأن النفس البشرية لها القدرة على إدراك الكثير من الحقائق، لكن أمرين يقفان دون هذا الإدراك، الأول أن لا يكون الذهن متسلحاً بالمفاهيم، والثاني تراكم الغبار على الذهن. ويرى أن الذهن يتسلح بالمفاهيم في غمرة هذا الهدم والبناء المتواصل، مضافاً إلى أن الغبار سيمسح عنه.

س: ما هو هذا الغبار؟

ج: يعتقد سocrates أن الإنسان وبسبب إندماجه باليئنة التي تحيطه، يفقد الأشياء من ذهنه تدريجياً، ويصاب بالنسيان. والغبار الذي يشير إليه سocrates هو هذا النسيان؛ لذلك يرى أن أولى فوائد البحث والتنقيب هي تذكير الإنسان، ولا شأن لي هنا بهذه التفاصيل. أريد القول: أن ثمة أسلوباً سقراطياً مقابل الأسلوب الأرسطي، لا يعد ضئيل النتائج. وربما شيدنا أسلوباً آخر فيما بعد.

كل هذه تندرج تحت عنوان الواقعية. تارة يكون إشكالكم على أسلوب البحث، وتارة يرد على أصل المبني الاستيمولوجي. أعتقد شخصياً أن الأسلوب السقراطي مجد في الكثير من الحالات، لاسيما فيما يتعلق بقضايا الإنسان. ولنفترض

أنتا في مطلع القرن الحادى والعشرين نريد معرفة الله بالأسلوب السقراطى. الأسلوب الأرسطي الذى سار عليه حكماؤنا واضح، حيث نبدأ من الموجود ونسائل عن علته، ثم نصطنع سلسلة علل، ثم نقول أن العلل ناقصة، وأن مسلسل العلل لا بد وأن يتنهى عند حد معين، وأن لا يستمر إلى ما لا نهاية؛ لذلك لا محيسن من أن تنتهي لعنة أولى، لها بالطبع سماتها الخاصة كأن تكون قائمة بذاتها و... الخ. هذا هو الأسلوب الأرسطي. ولكن إذا سألتم سocrates وهو إنسان موحد (يعتقد صدر المتألهين أنه تلميذ النبي أدریس) في مستهل القرن الحادى والعشرين، هل الله موجود أم لا؟.

لقال: علينا أن نستقصي أولاً آراء العقلاة المعاصرین حول الله، فيتجول فكريأ في أوروبا وأمريكا وإيران وأماكن أخرى؛ ليرى أن معظم الفلاسفة والمفكريين يقولون دعك من هذا السؤال أصلاً، فهو سؤال لا تتفق منه لمعيشتك، ولنفترض أنه لا يوجد إله أصلأ. وهكذا يسجل سocrates أول النظريات التي يقابلها على لوحته، يسجل مثلاً موقف الفلسفه العلمانيين، ثم يشرع في عملية النقد، ويتمخص عن هذا النقد نتائج عجيبة وغريبة، فقد يصل مثلاً إلى أن فيلسوفاً مثل بوير لم يفهم الأسئلة الجذرية أساساً، وتصور أن السؤال الجذري سؤال أفلاكتي كوني (Cosmologic). ثم يلاحظ أن فيلسوفاً كسارتر قطع السؤال الجذري إلى حد ما، والحال أن الجزء النهائي من السؤال الجذري يجب أن لا يقطع، وإنما يجب أن يترك ليتمتد إلى النهاية. ويشاهد في الوقت نفسه أن سارتر يقطع الجزء الأولي من السعادة. أو حينما يحاور براغماتياً مثل ريتشارد رورتي، - وهو من أنصار ما بعد الحداثة -، يفهمه أنك لا تفهم ترجحاتك أساساً؛ لأنه حينما يسأل رورتي، لماذا تحكم على هذا الموضوع بالصواب؟ يجيئه بأن افتراض صحته يعود على بمنافع أكبر. فيسأله وما هي المنفعة؟، يجيئه: أي أنني أشعر بذلك أكبر. فيسأله: ما هي علاقة لذلك بذلك؟، يجيئه: أما أن تكونا متطابقين أو لا تكونا، وهكذا يبدو الحوار كله. أعتقد أن مكان سocrates اليوم حال بيننا؛ لأننا نشهد ظهور الفلسفه باستمرار.

إذاً، سقراط لا يتحدث عن الوجود، ولا يبدأ مشروعه من الوجود، إنما ينطلق من أشهر النظريات فينقدوها، ويدحض عمليات الخلط بين مقولتي الوجود والكون. وربما في خطوة لاحقة، يصطدم مع من يفترضون الإنسان منقطعاً في نقطة من نقاط الوجود. وفي خطوة ثالثة ينقد آراءً حول سعادة الإنسان و... وهكذا يواصل مسيره إلى أن نرى الله أسطع من الشمس؛ لأنه نسف كل النظريات التي حاولت التشكيك في وجود الله واحدة تلو الأخرى.

ولسقراط معتقد آخر يرى فيه أنها جمياً قطعة حديد متصلة بجبل مغناطيسي كبير، وقد تمغنت بفعل ذلك. فكلما تحرر الإنسان أكثر إجتنبه جبل المغناطيس أكثر.

أردت القول أنا كبشر في مطلع القرن الحادي والعشرين، إذا أردنا البحث في أسس الدين، فقد تكون لنا أساليبنا البحثية المختلفة، من دون أن نخرج عن كوننا واقعين. ما من ضرورة أن نتبع أسلوب أرسطو، وأنا لا أعتبره أسلوباً سيئاً بالطبع، لكنني لا أراه أفضل الأساليب بالضرورة.

س: هل يتحتم أن نستخدم أسلوباً واحداً، أم يمكن التنازل بين الأساليب، أو ربما المزاوجة بينها؟

ج: يمكن أن نستخدم أساليب مختلفة، ولكن ينبغي أن نعي الأسلوب، أي أن نعي ماذا نحن فاعلون؟؛ لكيلا نؤمن بشيء عن غير وعي. من سمات القرن العشرين، - عصر الحداثة -، أنه باسم فتح العيون ركزها على نقاط معينة بحيث إن الإنسان يشعر بعد مدة بعبء ثقيل على كاهله من دون أخذ إذنه أو احترام إرادته.

س: إنك تعتبر السؤال عن ماهية الدين خارجياً بطبعته (من خارج الدين). لا تتصور أن السؤال عن ماهية الدين له طبيعة داخلية أيضاً. ثمة عقليون في القرون الوسطى مثل انسلم أكدوا على الإيمان من أجل الفهم؛ أي يجب أن ندخل إلى حيز الدين أولاً، فنؤمن به وبنتعالمه لنفهمه ونتيقن منه. ونلاحظ في أعمال بعض الفلاسفة

المتألهين نظير كريكورارد، أو سواهم من الفلاسفة من قبيل فيجنشتین مثلاً، أنهم أوصوا بأن الإنسان إذا أراد فهم شيء فلا بد له من دخوله والعمل بقواعد ومقتضياته. وما لم يدخله لم يتتسن له فهمه. وإذا أردنا معرفة ماهية الدين، فما الضير من دخوله وسؤاله مباشرة عن ماهيته. ألا تظن أن هذه المنهجية يمكن أن يكون لها صداقاً مقابل تلك المنهجية الخارجية؟.

ج: إن السؤال عن ماهية الدين قد يكون خارجي البداية، إلا أنه غير مرغوب إطلاقاً علىبقاء خارج الدين. من زاوية واقعية يبدو طبيعياً جداً أن يتعامل الفرد مع الدين لأول مرة من منطلق خارجي، ثم يتحول تدريجياً إلى داخل الدين، ويفعل الداخلي والخارجي شيئاً واحداً. ما من فرق بين خارج الدين وداخله بالنسبة للواقعي. بمعنى أننا حينما ثبّتنا الصانع، ثم ثبّتنا بالبرهان أنه بعث رسلاً وأنبياء، وبرهنا كذلك أن الرسول محمد (ص) صادق حق ومعصوم ^(هـما ينطق عن الهوى هـ)، وأن كل ما كان يقوله هو الحق؛ إذا آمننا بكل هذا، ستكون أقواله تدريجياً من مبادئنا الإستدلالية. فالواقعي يتعامل مع الدين أولاً تعاماً خارجياً، ثم حينما ثبت له بعض الأسس الدينية، يستوي عنده الداخل والخارج، وتزول التّخوم بينهما. لذلك أعتقد أن التمايز بين داخل الدين وخارجه بالنسبة للواقعي تميز تكتيكي مؤقت، وليس على جانب كبير من الأهمية.

س: بعض العلماء من قبيل: آية الله جوادی آملی شجب تقسيم المعارف إلى خارجية وداخلية، واعتبره ضرباً من تمزيق الدين وتشويهه. من ناحية أخرى، ينطلق بعض المفكرين من هذا التقسيم بالذات، ويستشعر من كلامكم أن الحالتين موجودتان. ما هو أساساً تعريف النّظرة الداخلية والخارجية؟.

ج: الذين يميزون تمييزاً حداً بين داخل الدين وخارجه، لا ينطلقون من مواقف واقعية، تجاه الدين. إنهم ينظرون للدين كبناء إجتماعي. والبناء الاجتماعي قد يكون مجازياً؛ أي كأنك تدخل فضاء تَحْذَف فيه الأشياء تعاريف خاصة، وعلاقات

خاصة فيما بينها. هنالك أشياء إسمها الله، والرسول داخل هذا الفضاء، لها معانٍ خاصة هناك. لذلك حينما نقول: نظرية داخلية؛ بمعنى أننا ندخل هذا الفضاء، ونتحدث بأدبياته التي مع أنها تشير إلى بعض الأشياء، إلا أن هذه الأشياء ليست موجودة بالضرورة.

الفضاء المجازي موجود بكثرة في الأنظمة الكومبيوترية على شكل نظارات تخلق عوالم وهمية. حينما يضع الإنسان هذه النظارات على عينيه فكانه يدخل مكاناً، ويقود طيارة مثلاً، ويرتفع بها أو يهبط و.. الخ. ييد أن كل هذه الأمور لا تكتسب معانٍها إلا داخل ذلك الفضاء المجازي. فقد تجد نفسك فوق قمة دماوند، وهذا لا يعني أنك هناك الآن بالفعل، لكنك داخل فضاء مجازي هو قمة دماوند. إذاً حينما نفصل داخل الدين عن خارجه بشكل تام، فهذا لا يعني أن هذا العمل صحيح أم خطأ. إننا ننظر للدين كفضاء خطابي، ثمة أسباب تاريخية لإبناقه. في هذا الفضاء الخطابي هناك شيء إسمه الله، وجهنم، والشيطان، والشرع، والرسول و.. الخ. علينا أن ندخل هذا الفضاء ونستخدمه. وطبيعي أن الفضاء الداخلي بالنسبة للوافد من الخارج، والذي يشعر بهذه الثنائية، غير ملزم إطلاقاً، ولا يدل بذاته على صحة متبنياته وما فيه من التعاليم. لذلك يبدو رأي القائلين بأن إثبات الدين ينبغي أن يتم خارجياً، صحيح من حيث إنه يسلخ كل ألوان الواقعية عن الدين؛ إذاً أنت لا تستطيع أن تدخل هذا الفضاء وتحكم على ما فيه بصورة صحيحة، إلا إذا أخذت بنظر الاعتبار أن يكون ما فيه غير واقعي، أي إلا إذا افترضت أن يكون ما فيه وهمًا وأخطاء، لأنك حينما تدخل الفضاء ستنتبه إلى تناقضاته الشكلية.

أما إذا اتخذنا منذ البداية موقفاً واقعياً حيال الدين، سيغدو تعاملنا الأولى تعاملًا خارجياً. وبعد ذلك حينما ندخل الدين سوف لن يختلف مفهوم الله كشيء موجود عن مفهوم أي شيء آخر من الأشياء الموجودة؛ أي أننا حينما أسندنا الوجود إلى الله، فإنما نصنع ذلك كما نصنعه مع سائر الأشياء. إذاً تزول الحدود بين الداخل

والخارج. أو عندما نقول أن الله تعالى بعث الأنبياء، فهذا المعنى سيكون بالضبط كسائر المعانى التي نستخدمها في الدين. وهكذا ترتفع التحوم الفاصلة بين الداخل والخارج. وبذا، يتوجب على الواقعى أن يعيد تشكيل مفاهيم الدين على مرتکزات واقعية. ووفقاً لهذه المركبات الواقعية قد يمكن تعريف داخل الدين وخارجه، إلا أن هذا لن يتمتع بقيمة معرفية. أما بالنسبة للذين ينشدون إلى الدين بغض النظر عن صحته، ويريدون دراسة الدين واستخدامه، فإن تقسيم المعرفة الدينية إلى داخلية وخارجية يبدو ضرورياً جداً؛ لأنه من الممكن أن يقول قائل منهم لندخل إلى الدين ساعة أو ساعتين ونرفرف عن أنفسنا، كما لو ندخل الحمام ساعة أو ساعتين ونتمتع بالمياه والأبخرة.

الدين بالنسبة للإنسان الواقعى ليس حماماً يدخله ويخرج منه باستمرار. الدين بمقدار ما يكتشف يغدو جزءاً من فضائنا الحقيقي الذي نؤمن بوجوده وحياته. فيمقدار ما يفهم الإنسان الواقعى الدين، يحصل لديه إتحاد بين العاقل والمعقول أو بين العلم والعالم. أي أن الدين يغدو جزءاً منا. فالأشياء التي نفهمها لا نفهمها بشكل إصطناعي، كل ما نفهمه نفهمه بنحو واقعى.

س: لم نركز على فكرة أن الحقيقة والفائدة إذا كانتا متلازمتين، فكيف ستchang العلاقة بين الواقعية والبراغماتية فيما يتصل بالنظرية لماهية الدين؟ ألا يمكن المصالحة بين هذين المنحدين، أو وضعهما على إمتداد بعضهما؟.

ج: المنفعة هي الأساس في المنحى البراغماتي والحقيقة تابعة لها؛ أي أنها مفهوم يصنع بمساعدة المنفعة. إن براغماتيين مثل جون ديوي، ووليم جيمس يقولون في تعريف الحقيقة، إنها صفة الصدق التي تسببتها إلى القضايا بحسب ما يسبغه ذلك من منافع علينا. فنحن نحكم بالصدق والكذب على الأشياء حسب مصالحنا.

أما في المذهب الواقعى فالأصلية للحقيقة، والمنافع مشتقة عن الحقيقة غير ملزمة لها بالضرورة. إذا ثبّتنا أن لنا أصولنا، وأن الله خلقنا لتنال الكمال، وقد دلنا على

طريق نيل الكمال. حيثند ستكون مصلحتنا، - من أي عمل، - متوجة بأنه يقربنا إلى الكمال أم لا؟ إذاً، لو كنا واقعين سنستطيع تعریف المنفعة تبعاً للحقيقة. كل ممارسة تقترب بنا من السعادة فهي نافعة، وكل ما يبتعد بنا عن السعادة فهو ضار.

وبالتالي، فإن للمنفعة موقعها في النسق الواقعي. بل بمستطاعنا تكريس مبدأ تفعي داخل النسق الواقعي. يقول هذا المبدأ أن كل إنسان مكلف أخلاقياً بأن يعمل وفق ما يجلب أكبر منفعة ممكنة وأقل ضرر ممكّن. وبالإمكان إثبات هذا المبدأ في النظرة الواقعية؛ لأنه من الطبيعي أن نسير دائماً باتجاه السعادة. وأكبر المنافع تعني أفضل سير نحو السعادة الإنسانية. ليست جميع الأفعال نافعة، فقد تكون بعضها نتائج فاسدة. لذا علينا أن نقوم ونختار ما يقربنا إلى السعادة أكثر. والتنتجة هي أننا لا نجافي حتى مبدأ المنفعة شريطة أن تتركز المنفعة على أساس من الواقعية.

البراغماتيون، يجعلون من هذا المبدأ أساساً، والحال أن بوصلة المنفعة في قلب الفاعل من وجهة نظرهم. المنفعة برأيهم هي ما يحلو للفاعل ليس إلا. بينما الكلام في الواقعية لا يدور حول ما يحلو للفاعل وما لا يحلو. المنفعة هناك ما يقرب الإنسان إلى السعادة.

إن النسق الواقعي لا يعد مفهوماً للمنفعة. بل هو يحدد الأعمال النافعة، ويوسعه إثبات الحد الأقصى من المنفعة.

س: إذا استبعدنا الأساليب الأرسطية والسقراطية وغيرها في دراسة ماهية الدين، وقصدنا الأنبياء أنفسهم، فما هو منهج الأنبياء فيما يتعلق بماهية الدين؟ ما هي الفوارق بين إله الأنبياء وإله الفلسفه؟

ج: يرتبط هذا بالفيلسوف الذي نحدده. لا جدال في أن الأنبياء كانوا واقعيين. هذا هو اليقين. وإنما إذا لم يكونوا واقعيين فبماذا يوقنون؟ بأن الله غير موجود أو أنه مفهوم مجازي؟، لذا حينما نسمع عن اليقين في ديانات الأنبياء، فهذا هو معنى اليقين.

لقد كانت أساليب الأنبياء مختلفة، ولكن على نحو عام يمكن القول أن أسلوبهم ربما كان أقرب إلى أسلوب سocrates منه إلى أسلوب أرسطو. فالنبي إبراهيم "ع" مثلاً إفترض أولاً صحة الوثنية؛ لأنها السائدة آنذاك، ثم كشف عن تناقضاتها. فلو كانت هذه الحجارة ربّاً لدافعت عن نفسها أمام معاوله وضرباته. وبهذا يدحض هذا المنحى العبادي. ثم يتوجه إلى الشمس فيراها تغيب ولا تصلح للعبادة، وهذا يستعرض النظريات والأراء واحداً تلو الآخر ليُدْحَسْها بالتوالي. وفي غضون هذا الدحض المتواصل يتسلح ذهنه تدريجياً ويزداد ظمئه، إلى أن يصل إلى نتيجة حاسمة مفادها أن الله ليس أياً من هذه الأشياء. في القرآن الكريم عدة آيات تنطلق من نقطة معينة لتنتهي بنسف النظريات الدارجة. وحتى الإحتجاج مع المسيحيين يتَّخذ هذا الأسلوب، فتطرح فرضية أن الله إنْتَخذ ولداً، ثم يشار إلى تضادها مع الفهم الصحيح للباري عز وجل. لأن الأنبياء كانوا بين الناس، فقد بدأوا سيرهم من الناس، وكان ينبغي تفنيد معتقداتهم الخاطئة، وإحلال المعتقد الصواب محلها. من هنا لا يستبعد أن يكون سocrates تلميذ النبي إدريس؛ لأن أسلوبه يشبه أسلوب الأنبياء، لكن قضاياه التي أثارها ربما كانت نخبوية خاصة. أريد القول إننا إذا نظرنا من زاوية منهجية، ألغينا الأسلوب الذي يستخدمه الأنبياء للدعوة الناس قريباً جداً من أسلوب سocrates. أما أسلوب أرسطو فكان علمياً أكاديمياً في الغالب يختص بالأقلية العالمة، لا بالعامة من الناس.

س: مع أنكم أشرتم إلى وجود مؤاخذات ترد على المنهج الأرسطي، إلا أن أدلة إثبات الصانع تدرج ضمن هذا المنهج، سواء في الفلسفة المسيحية خلال القرون الوسطى، أو في الفلسفة التي دخلت العالم الإسلامي. كلها متأثرة بالأسلوب الأرسطي. وبالطبع فإنه أسلوب يثبت صانعاً يختلف ببعض الفروق عن الصانع الذي يدعو إليه الأنبياء. يبدو أن إله أرسطو جامد، وإذا دعى الناس إليه لن يتفاعلوا معه ولن يعشقوه. إذا أردنا إضفاء طابع فلسي على إلهياتنا ومعارفنا الدينية، لا يسبب لنا ذلك بعض

الإشكالات؟، ثم لا ينبع عودتنا إلى إلهيات الأنبياء؟ إذ يستشف أن الأنبياء بدورهم لم يكونوا يفرزون بين العوام والخواص.

ج: أيًّا كان، فالناس لا تنسد إلى الأسلوب الأرسطي؛ لأنَّه بمنأى عن المصطلحات العرفية، ولكن لا يصح أننا نصل به إلى إله آخر. فهو أسلوب يمكننا أن ثبُّت به الصانع، لكننا قد لا نفهم بمعونته العديد من عناصر التوحيد. لذا، يتوجَّب بعد ذلك الإستعانة بالله ذاته. لا أريد الإستهانة بإنجازات فلاسفتنا في تدعيم الفهم الديني بنحو عقلاني، لكن أريد القول إنَّ هذا الأسلوب ليس الأسلوب الوحيد. فالأسلوب السقراطي هو الآخر يمكن أن يكتفَّ بعد إجتياز مراحله الأولى مصطلحات معقدة لا يتفهُّمها الناس.

في كل الأحوال، يجب إدراك أن الناس ذُوو قابلية وإمكانات متفاوتة في إستيعاب الدين. تارة يريد سocrates إكتشاف الله، هذا يتطلَّب تقييماً معيناً. وتارة يرغب إنسان عادي في أن يفهم الله. إنَّ أوعيَتهم الفكرية متباعدة، وبالتالي فإن حاجاتِهم متفاوتة هي الأخرى. ربما اكتشف أحدهم الله بمثال واحد، والآخر قد يحتاج إلى عاملين من البحث النظري للوصول إلى هذه النتيجة.

حيث إن الأنبياء بعثوا للهداية كل الناس، فعليهم إلى جانب تلبية متطلباتِ أهل النظر والفضنة، مساعدة عموم الناس وهدايَّتهم. المعجزة تكمن في أنَّ أسلوب الأنبياء ينطوي على إمكانات ومساحات واسعة لأصحابِ النظر والتعقُّل في الأمور. مع أننا أعرضنا عن هذا بفضل الأسلوب الأرسطي، فنسخت بعد أمد من الزمن الأسئلة الجذرية التي كانت منبئَة في الحكمة الأولى والميتافيزيقا، وربما كان هذا ظلماً كبيراً بحق الإنسانية. فالحداثة جاءت بقضايا وإشكاليات لنقصي التداول حول الأسئلة الجذرية من الأساس. الحداثة صرفت رغبة الإنسان في هذه المسائل إلى أنحاء أخرى، لا أنها أجبت باللفي على تلك الأسئلة. لقد ألغت الأسئلة أساساً ولم تقدم أي إجابة عنها.

لذلك لم تتطور الميتافيزيقا بمقدار المناحي الفلسفية الأخرى. والقرن الحادى والعشرون قرن العودة إلى الميتافيزيقا التي لا تختص بالقرون الماضية. الميتافيزيقا تبدأ بأقرب الأسئلة إلى الواقع. إنها الأسئلة الجذرية عن السعادة ومناط الأعمال، وهى إستفهامات يواجهها الجميع في كل يوم. وفي المقابل، ربما لا نواجه أي سؤال أبسطيمولوجي طوال حياتنا. لذلك فالميتافيزيقا أجلى المباحث الفلسفية وأشدّها نصوعاً وعینية، من هنا كانت أهم المباحث الفلسفية في الوقت نفسه. ربما تظافرت عوامل عدّة بـثّ حالات عدم الرضا في شريحتنا المتعلمة المستنيرة. العامل الأول هو السأم والنفس القصير، والتّعود على الطريقة «السنديويشية». إن شريحتنا المستنيرة الجديدة تسام من التعمق المستمر. ترید الوصول إلى النتائج بسرعة كما تأكل «السنديويشة» بسرعة، فهي لا تحتمل المتابعة والإنهماك في القضايا النظرية المتشعبة.

هذا أحد أسباب الإعراض عن المباحث النظرية التي خاض فيها حكماؤنا وفلسفتنا. السبب الثاني: أن أصحاب الفن يشعرون أن هذه الأدوات باتت اليوم قديمة جداً وبطيئة النتائج، وهم محقون في ذلك. فالأدوات التي نستعملها في الفلسفة مستهلكة، ويتعين علينا تجديدها. الواقع أن الدين تيار فياض، وجوداتنا كالأوعية ذات الدرجات المختلفة من الإستيعاب. كيف يمكن رفع درجة إستيعاب الوعاء؟ هذا سؤال على جانب كبير من الأهمية. إننا بالتنقيبات العقلانية وبنمية أفكارنا وتسلیحها بالمصطلحات العميقية الأغوار، نستطيع مضاعفة استيعابنا وتوسيع أحجام أوعيتنا النفسية، فإذا عظم حجم إستيعابنا، صار متاحاً أن ننتظر مزيداً من الفيوض الربانية.

لنفترض أن الله تعالى أجلى كل العالم لذهن غير مستعد. فكم سيستطيع هذا الذهن الذي لم يفكر إلى اليوم سوى بالطعام، والشراب، والملبس، والمسكن، أن يغترف من هذا البحر ويشرب؟ بمقدار حفنة صغيرة. وإذا قدرنا أن نتوسع بأذهاننا

بعض الشيء، والذهن يتسع بالتحريات النظرية، عندها نتمكن من الإنتفاع من الفيوض الربانية أكثر وأفضل.

أريد تأكيد أن عدم الرضا مما في أيدينا ليس حالة سلبية بحد ذاتها، ولكن ينبغي تحديد الأسباب. إذا كان السبب سأمنا وكسلنا، فالعيب علينا، ويجب تغيير ما بأنفسنا. أما إذا كان بسبب مطالبتنا بأدوات أكثر تطوراً وفاعلية لتضاعف درجات إستيعابنا، فأخال أن عدم الرضا هذا مؤشر إيجابي.

س: كيف سيصاغ الموقف هنا من الفلسفة الغربية؟ في فترة من الفترات اقتبستنا بعض المنهاج والفلسفات على الصعيد الخارجي، وإنتفعنا منها لفهم الركائز الدينية. ويشهد العالم الغربي اليوم إثارات جديدة وتيارات متجددة وفلسفات ومناهج غير مسبوقة، فهل يمكن من أجل تجديد أدواتنا الفلسفية إستثناف حالة الإمتياز من الغرب والإستقاء من معارفه، فتكون لنا رؤيتنا الجديدة للفلسفة الغربية بال نحو الذي ننتفع منها؟.

ج: نعم، إنها عملية محبطة بهذا الشرط. فما شهدناه طيلة القرنين الماضيين مما سمى تعاملأً أو تعاطياً، لم يكن سوى تصديرهم بضائعهم معلبة إلينا، واستهلاكتنا هذه البضائع بانبهار. وحيثما وجدنا تنافراً بينها وبين الإسلام، سارعنا إلى الدين نعدل فيه، ونغير حتى ينسجم معها. كان هذا حالنا إلى اليوم.

لذلك ينبغي تفهم حساسية علماء الدين من الوافد الغربي تفهمأً عميقاً. لقد امتص علماونا مما يجري في الغرب، والسبب هو ما ذكرنا. عليه، يجب أن يشقّ هذا التعامل طريقه بنحو دقيق ومدروس، ولا نزال نعاني من هذه الظاهرة. بعد الثورة الإسلامية حصل تركيز كبير على الإسلام، ولم يكن للفلسفة والحكمة والعرفان والحديث والتفسير كل هذه الشعبية قبلئذ. وفي قبال هذا العطش الشديد، حينما تشحّ البضائع الثقافية الأصلية المحلية في الساحة، نشاهد عودة البضائع الأجنبية المعلبة تارة أخرى، ولهذا نرى شيوع تقليعات مثل القراءات الدينية، والأستيمولوجيا الدينية،

والنظرية الداخلية والخارجية للدين، والهرمنوطيقا الفلسفية. كل هذه معلمات وفدت من وراء الماء فرحاً نستهلّكها ظالمين بذلك ديننا، مروجين لبدع وانحرافات جمّة في فهم الإسلام.

المعنى الصحيح لتعاطينا مع الغرب هو استخدامنا لتقنيات غربية إذا عدلت وشدّبت فقد تنفعنا. وبالتالي، فال مهم بالدرجة الأولى للباحث فيما يتعلق بالإسلام، أن يكون راسخاً وائقاً بنفسه في بحثه عن ضالته، وتكون له مركزاته الفكرية والذهنية المتماسكة الرصينة. بهذه الشروط والأهلية سيتّفّع الكثير من أسواق الغرب وبضائعه. الباحث المتعطّش لا يقف بوجهه شيء. بوصفه واقعاً أريد معرفة مكانتي في العالم وحدودي الأصلية، ومناطق سعادتي. وللوصول إلى هذا الهدف لا الغرب مهم بالنسبة لي ولا الشرق، لا الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ولا التراث. ربما كانت كلمة من فيثاغورس أفعى لي ألف مرة من عشرين كلمة لجالك دريداً. وتارة يبدو مقطع من دريداً أفضل لي ألف مرة من أرسسطو. الهم الإنساني هنا هو الموضوعة الصائبة. لستنا تجاراً حتى نقصد بقالاً غريباً نشتري منه كذا وكذا. نحن باحثون واقعون نريد أن نفهم الحقيقة. بهذه الروح قد نجد الكثير من الأشياء الجذابة الصحيحة لدى الغربيين، لو جانسنا بينها وبين ما عندنا لنفعتنا في بحوثنا.

وطبعاً، ليست هناك بضائع لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، كما تصور بعضهم بأن الهرمنوطيقا الفلسفية مفتاح كل شيء. هذه أخطاء كبيرة ناجمة عن باحثين بأذهان كسلة، و المعارف متواضعة، ليسوا على استعداد لخوض غمار الحقائق، إنما يفضلون المعلمات السريعة الإستهلاك على الدراسات الأصلية المعمقة.