

المصدر الأول: النصوص الدينية بالمعنى الأعم كتاباً، وسنةً، ونظريات كلامية، وعرفانية، وبعض النظريات الفلسفية.

والمصدر الثاني: التجارب الدينية للمسلمين التي شكلت في البداية أرضية تاريخية، انطلق منها الإيمان ماراً بتحوّلاته وأطواره المختلفة. وربما صح القول: إن تفسير التجارب الإيمانية مشهود أكثر ما يكون في تنظيرات العرفاء، بينما نجد المعالجات العقلانية للإيمان سواء بالدراسات العقلية، أو بالرجوع إلى الكتاب والسنة في أعمال المتكلمين، والمفسرين وعلماء الأخلاق. أيّاً كان، فإننا لأجل العثور على معنى الإيمان في الثقافة الإسلامية، لا بد أن نراجع كلّ مصادر هذه الثقافة، ولا يكفي أن نفتش عن معنى الإيمان في الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة، أو نظريات المتكلمين فقط. بل ينبغي أيضاً مراجعة الإيمان المعاش الذي جرّبه المسلمون منذ الصدر الأول وإلى يومنا هذا بكل انعطافاته وتحوّلاته. السبب الذي يجعل مراجعة الكتاب، والسنة، وآراء علماء الكلام غير كافية لمعرفة معنى الإيمان هو أنها تضم معطيات تاريخية، والمعطيات التاريخية تحكي دائماً بأسلوب رمزي عن واقع حصل في الماضي، بيد أنها عاجزة تماماً عن تقديم هذا الواقع بذاته لنا.

بظهور نبي الإسلام انطلق تيار يمكن اعتباره تحوُّلاً في الواقع الروحي، والنفسي، والموضوعي لمخاطبيه الذين عاصروه. وكان الوحي ظاهرة عرضت على الناس في شكل معطيات تاريخية، - لغوية؛ أي أن ظهور الوحي، وتعامل الناس معه، وحتى شخصية الرسول الأكرم ﷺ كل هذه الأمور إنما هي وقائع تاريخية لا سبيل مباشر أمامنا لمعرفة. أمامنا فقط أرضية تاريخية لمقاربتها. نزلت آيات القرآن في إطار ثقافة شفوية، وليست لدينا معلومات دقيقة عن العلاقات التي قامت بين النبي ومخاطبيه في نطاق تلك الثقافة الشفهية، فقد تحوّلت تلك الثقافة الشفهية إلى ثقافة مدوّنة بعد عهد النبي. والقرآن الذي بين أيدينا اليوم ما هو إلا الشكل المحرّر لتلك الثقافة الشفهية. والقول: إن قرآننا اليوم صورة مكتوبة للقرآن الشفهي ليس بالقول الجديد. فقد ناقش علماء الكلام في القرنين الثاني والثالث، هل إن القرآن الذي

التجربة الإيمانية.. تجاذبات الخطاب والتلقي

حوار مع المفكر

الشيخ محمد مجتهد شبستري

تعريب: حيدر جُف

يُعتبر الشيخ محمد مجتهد شبستري واحداً من الوجوه الثقافية البارزة في الجمهورية الإسلامية في إيران، وهو في كل عمل يقدمه، يثير الكثير من الكلام في أوساط المثقفين، قد نتفق أو قد نختلف معه، ولكننا في نهاية الأمر نستمتع إليه، لما يبيده من جدة في معالجة المواضيع، وفي هذا العدد تنقل مجلة «الحجة» هذا الحوار الذي يتحدث فيه عن موضوع الإيمان، ويصوّره كأمر نخبوي، قد يرفضه الكثير من الناس.

س: محور الحديث في هذا اللقاء يدور حول قضية «الإيمان الديني». في البدء حبذا لو أدليتم بتعريفكم لمفهوم الإيمان الديني، وإذا اعتبرنا الدين مؤلفاً من ثلاثة مكونات هي المعتقدات، والشعائر، والتجارب الدينية، ما هي برأيكم علاقة الإيمان بكل واحد من هذه العناصر الأساسية؟

شبستري: التعريف الذي يمكنني تقديمه للإيمان تعريف داخلي، يعالج مفهوم الإيمان من داخل الدين، وليس من خارجه؛ أي أنني أحاول التحدّث عن الإيمان الذي تكوّن في رحم الأديان الإبراهيمية، ولا سيما الإسلام، بحسب فهم المؤمنين له. ظهر الإيمان أساساً في نطاق الأديان التي انتسبت بشكل من الأشكال إلى الوحي السماوي. لذلك لا نجد مفهوماً اسمه الإيمان لدى أديان الهند والشرق الأقصى. بل إن بعض مفسّري هذه الأديان لا يتعاطفون مع هذا المفهوم أساساً، معتقدين أنه هو المسؤول طوال التاريخ عن كثير من الحروب، والويلات، والدماء المهدورة. من هنا يبدو أن علينا مراجعة مصدرين اثنين من أجل بلورة تعريف للإيمان.

يقرأون عين كلام الباري عز وجلّ أم أنه «حكاية» لكلام نُزل على رسول الإسلام؟ وقد صاغوا لـ«الحكاية» مراتب عدّة قادهم إليها تطوّر النقاشات حول هذه المشكلة. ويمكن طرح هذه القضية فيما يخصّ كافّة النصوص المكتوبة الأخرى. فمثلاً يمكن السؤال هل أبيات حافظ الشيرازي هي بالضبط ما اختطّه يراع هذا الشاعر الإيراني أم أنها حكاية لما نظمه من شعر؟

إن أدواتنا ومناهجنا لمعرفة القرآن، وفهم معناه، أدوات خاصة بالثقافة المدوّنة. بينما تتطلب معرفة الثقافة الشفهية أدوات، ومناهج مختلفة تمام الاختلاف. أي أن أسلوب التوغّل في ثقافة شفهية تختلف بكثير عن مراجعة ثقافة مكتوبة. حوارات الرسول ﷺ مع قومه في غضون ٢٣ عاماً من عمله التبليغي، والظروف الاجتماعية المتّحولة في تلك اللحظة التاريخية تشكّل ثقافة شفهية لا سبيل لنا إليها بصورة مباشرة على الإطلاق. ما نملكه اليوم مجموعة رموز ذات معنى (نص القرآن) تحكي تلك الثقافة الشفهية بطريقة من الطرق.

والإيمان حادثة وقعت في تلك اللحظة التاريخية. فكما يتفجّر ينبوع الماء فجأة، وتسيل منه المياه الزلال، كذلك الإيمان الإسلامي كان تجربة ظهرت بشكل مفاجئ وسريع بظهور النبي الأكرم ﷺ، ثم استمر إلى يومنا هذا.

وثمة سبيلان لاستكناه مصدر هذه الظاهرة وطبيعتها؛ الأول مراجعة المعطيات التاريخية التي نتوفر الآن عليها في صورة آيات قرآنية، أو أحاديث شريفة، أو نظريات عرفانية وكلامية، وهي طبعاً معطيات تاريخية ذات دلالات رمزية. والسبيل الثاني تشخيص ماهية الإيمان الذي عاشه المسلمون، أي تحديد طبيعة التجربة التي ولدت في تاريخ محدّد، وتناقلتها الأجيال طوال ١٤٠٠ سنة.

العثور على مفهوم الإيمان عثر على مواضيع حوارات النبي مع معاصريه. فقد كان الرسول يتحدث لمعاصريه عن حقيقة الإيمان، ويدعوهم إليه. ونحن اليوم بصدد تحديد موضوع تلك الحوارات وفهمها فهماً صحيحاً. لا نعلم بالضبط ما هي تلك الحقيقة التي كانوا يتحاورون بشأنها. من ذا الذي يعلم ما هي «قصة الإيمان» التي رواها الرسول

لمخاطبيه؟ إننا لم نشهد تلك المجالس، ولم نسمع القصة منه، ولا مناص أماننا من التنظير التاريخي، كي نقبض عليها.

ونظراً لأن الشكل المكتوب لتلك الثقافة الشفهية، والإيمان المعاش من قبل المسلمين كلاهما معطى تاريخي، يتعذر علينا أن نبتّ فيما كان الإيمان الإسلامي بالضبط ولا بد لنا من التحقيق والتنظير لمعرفة ذلك. وفي حيّز التنظير أعتقد أن الإيمان الديني يظهر حيثما يكون ثمة «خطاب» إلهي، أو يعتبر خطاباً إلهياً. فطالما لم يسمع الإنسان شيئاً، ولم يظهر له شيء ملفت، لن تعترية حالة الإيمان. الجوهر الأصيل للإيمان هو الانشداد، أو الانجذاب إلى مركز مخاطب، بحيث يمثّل هذا الانشداد أبرز هموم الإنسان وانشغالاته. يبدو لي أن الإيمان كان شيئاً من هذا القبيل في الثقافة الإسلامية؛ الانشداد إلى خطاب، والانعطاف نحوه، والاقبال عليه، والاصغاء لمحتواه.. أمواج هذا الإقبال من الهياج بحيث يستغرق كل كيان المؤمن فيغدو أعظم وآخر همومه، وربما كان تعبير «الهم» أبلغ التعابير، وأصحّها للإفصاح عن معنى الإيمان. هذه الحالة غير متيسرة إذاً إلا إذا وجّه خطاب للإنسان. والخطاب بالمعنى العام للكلمة هو كل فعل يتطلب من الإنسان التفاتاً واهتماماً.

ولد ويولد الإيمان الإسلامي في مثل هذه الظروف، حيث يُوجّه خطاب ينشدُ إليه مخاطبون، ويهتمون به. الإيمان هو هذا الاهتمام المنشد. إذا واجه الإنسان الله باعتباره مجهولاً من المجهولات، وأراد اكتشافه كما يكتشف باقي المجاهيل، صُنّف هذا الشخص خارج دائرة الإيمان حتى لو أفضى اكتشافه إلى الاعتقاد بالله. ولقد حاول المتكلمون إيضاح هذا الاهتمام المنجذب إلى خطاب الله بتحليلات عقلانية، - وهذه هي في الواقع وظيفتهم كمكلمين -، فقالوا مثلاً: «الإيمان تصديق ما جاء به النبي»، مركزين على البعد المعرفي للإيمان. بينما حاول العرفاء التشديد على التجربة التي يعيشها المؤمن، لذلك نراهم في معرض تعريف الإيمان يكثرّون استخدام مفردات كالإقبال والاعراض. فقالوا مثلاً: إن الإيمان اقبال على الله والجهة المعاكسة للإيمان، أي الكفر هي اعراض عن الباري تعالى.

هنا يطرح السؤال في أي الظروف يمكن تصور الاقبال أو الاعراض؟ يمكن تصور الاقبال، والاعراض حينما يسفر «موضوع» الاقبال والاعراض عن نفسه. فما لم يظهر الشيء للإنسان لم يستطع الاقبال عليه. إذن يفترض في مفهوم الاقبال والاعراض وجود متعلق لهما. وحينما يسفر لنا شخص يكون قد خاطبنا قائلاً: انظروا إليّ. وإذا حصل هذا الخطاب سيتحقق حينئذ الانجذاب المذكور، وهذا الانجذاب هو عين الإيمان.

س: هل هذا تصور نخبوي لمفهوم الإيمان؟ فالكثير ممن يدعون مؤمنين ضمن ثقافة دينية معينة، لم يسمعوا هكذا خطاب ولم يجربوا الانجذاب إليه.

شبستري: إذا أردنا الكلام عن حقيقة الإيمان، كان القول ما ذكرته. وعلى نفس الغرار يمكن الحديث عن الحب أيضاً. أما إذا سألتهم ما الذي يتقبله الله من عباده؟ وما الذي لا يتقبله؟ فهذا سؤال آخر. إذا راجعنا النصوص الدينية وجدنا أن الله لم يطلب من الجميع المرور بهكذا تجارب. وحسب رأي لفيف من علماء الدين، وقد وعد الله الذين يلتزمون سلسلة معتقدات، وممارسات، وقيم وراثتها عن آبائهم تقليداً وتربيةً، وعدهم بالفلاح والفوز الأخروي. بيد أننا حينما نراجع القرآن لتشخيص حقيقة الإيمان نواجه جملة مقولات وجودية فالمؤمنون هم الذين يتفكرون في آيات الله، ويطلقون النظر في السماوات والأرض، ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلاً، وهم الذين تفيض أعينهم من الدمع إذا سمعوا كلام النبي. وهذه آيات تستعرض حقيقة الإيمان، وتوضح التجربة الإيمانية العميقة. على كل حال، يتوجب فرز عدة مواضيع عن بعضها وتتصل بالإيمان: الموضوع الأول: ما هي حقيقة الإيمان وطبيعته؟ والثاني: من الذي يمكن اعتباره عضواً في الأمة التي أنشأها رسول الإسلام؟ أي من هو المسلم؟ والثالث: كيف سيتعامل الباري يوم القيامة مع البشر؟

س: يستشف أن الانشداد لخطاب الله تغير كماً وكيفاً في عصرنا الراهن. بمعنى أن التجارب الدينية العريقة التي قد ترقى إلى تجارب الأنبياء قلما تحدث في زماننا هذا، والأرضية غير مواتية لاهتمام منجذب بالخطاب الإلهي. وبالتالي أفلا يمكن والحال هذه التحدث عن أزمة إيمان في العالم المعاصر؟

شبستري: أشك في أن التجارب الإيمانية تراجعت في عصرنا الحديث عما كانت عليه سابقاً. ومن الضروري تمييز الدين كتجارب إيمانية عنه كثقافة اجتماعية تنتج الشعور بالتضامن الاجتماعي. لو أخذنا الدين بالمعنى الثاني؛ أي بمعنى مؤسسة متكاملة تغطي كل شيء بمظلتها، وتحدد للناس كل أنشطتهم الاجتماعية، وحتى العلمية والفلسفية، ستكون الإجابة عن السؤال إيجابية؛ نعم، تقوِّض دور الدين في عالمنا المعاصر عما كان عليه في السابق حيث الهيمنة الدينية المؤسساتية، ومرجعية الدين في الكثير من مناحي الحياة الاجتماعية. أما إذا كان السؤال هل عدد الذين مروا بتجارب إيمانية قبل خمسمائة سنة أكثر منهم اليوم؟ فلا أستطيع الإجابة بالإثبات عن هذا السؤال، وأقرر أن التجارب الإيمانية في حقبتنا هذه باتت أقل. ليست لدي إحصائية في هذا المجال، غير أنني أطلع مؤلفاتٍ من الواضح أن كتابها مروا بتجربة إيمانية عميقة. قد يظن البعض أن العالم الغربي يعيش أزمة إيمان، لكننا حين نطلع على كتابات پول تيليش، أو كارل بارت أو غيرهم من المتكلمين المسيحيين الغربيين. نشعر أنهم كابدوا تجارب إيمانية كأعنف ما تكون المكابدة. نظراً لهذه الشواهد ليس بمستطاع القول إن الإيمان مأزوم غريباً.

وللإجابة عن الشق الثاني من سؤالكم الأول، علاقة الإيمان بالأركان الثلاثة للدين، يجب القول: إن الإيمان نمط من أنماط التجربة الدينية تتجلى في القضايا العقيدية. فالمؤمن حينما يريد التعبير عن تجربته يعبر عنها بقضايا عقيدية. وهذا يعني أن العقيدة تأتي في المرتبة الثانية. لذلك لا نجد أي تشديد في النصوص الدينية الأصلية (الوحيانية) على كلمة الاعتقاد. فهذه المفردة لم ترد في القرآن ولا مرة واحدة، بينما وردت كلمة الإيمان مئات المرات. طبعاً يمكن دراسة هذه القضية في تاريخ الإسلام، وتشخيص اللحظة التاريخية التي فرض فيها الاعتقاد نفسه على حياة المسلمين، وراح الناس يستفهمون عن عقائد بعضهم، إلا أن الثابت هو أن هذه المساجلات لم تكن موجودة في مطلع الشوط الإسلامي، وإنما ظهرت لاحقاً. وقد أشرت في مناسبة سابقة إلى أن تحديد التخوم الداخلية والخارجية للدين حصل عندما اضطر المسلمون إلى

رسم حدودهم الداخلية والخارجية. فمنذ ذلك الحين أثيرت التساؤلات؛ ما هي معتقدات المسلمين وما هي معتقدات غير المسلمين؟ وما هي معتقدات الشيعة؟ وما هي معتقدات السنة؟ من أقدم الكتب التي دوّنت في هذا الميدان كتب الاعتقادات، أو تصحيح الاعتقادات. ونحن لو راجعنا أحاديث الأئمة في القرن الأول، والثاني الهجريين لما صادفتنا هذه المفردة إلا قليلاً. أما اليوم فالعقيدة مرجحة للأسف على الإيمان وكثيراً ما يسأل الإنسان؛ ما هي عقيدتك؟ بينما كانت القضية المركزية في السابق؛ ما هي حقيقة الإيمان؟ طبعاً حينما يمر الإنسان بتجربة دينية، ويريد الإفصاح عنها في صيغة قضايا، سيقول إن هذه هي معتقداتي. وتنظيم القضايا العقائدية يراد أساساً لترسيخ دين له تحققه التاريخي، وليس من أجل ترسيخ الإيمان.

وعن الاخاء بين الإيمان، والعمل الديني، ينبغي القول أن العمل الديني من إفرازات التجربة الإيمانية. فالذي يعيش هذه التجربة سينحاز تلقائياً إلى نمط معين من الحياة العملية. والذي يعتدل في نفسه اهتمام منجذب إلى خطاب، سيلتزم بين هذا الاهتمام وبين سلوكه الحياتي، فيطبع دساتير صاحب الخطاب، وهذا هو العمل الديني.

س: العمل الديني إذاً وليد التجربة الدينية، أو الإيمان الديني. وهنا ينبثق السؤال؛

هل يعود العمل الديني فيمهد الأرضية اللازمة لحصول تجارب دينية لاحقة؟

شبستري: بالتأكيد.. كل اهتمام يتابعه الإنسان، ويغذيه سوف يتطور ويشتد. ومن الممكن متابعة الاهتمام بجملة من الأعمال والشعائر والسلوكيات. فهذا الاهتمام يتصل بمجمل وجود الإنسان، والإيمان تجربة تغشى كل الوجود الإنساني، ومن الطبيعي أن تسفر عن نفسها في أعماله، وتزيد من تركيزها بهذه الأعمال.

س: نظراً للصلة الوطيدة بين التجربة من جهة والاعتقاد والعمل من جهة ثانية،

هل تؤدي تحولات التجارب الدينية إلى تحولات في العقيدة والأعمال؟

شبستري: هكذا جرت الأمور تاريخياً. تم التعبير عن القضايا العقدية بصور ومضامين مختلفة. القضايا العقدية التي أطلقها العرفاء تختلف مضموناً عن تلك التي أثبتتها المتكلمون، أو أهل الحديث. رغم ما يجمع بينها من شبه ظاهري. ولكن حينما

تفصح هذه الفرق عن مقاصدها، نجد أن أهل الحديث يقولون شيئاً، والمعتزلة شيئاً آخر، والأشاعرة شيئاً آخر، والعرفاء شيئاً آخر والخ. خذ إليك عبارة: «اللّه موجود» وانظر كم من التفاسير، والايضاحات نُحتت لها. بالتالي لا جدال في أن القضايا العقيدية متكثرة وعديدة، ومغزى هذا أن الخطاب يُستمعُ إليه بأشكال مختلفة. ويجب إضافة أن اختلاف وتنوع القضايا الدينية يعزى إلى أسباب عدة، وليس إلى مجرد تنوع التجارب الدينية وتبايناتها.

س: ما هي في رأيكم العلاقة بين الإيمان الديني والشك والنقد؟ وما هو فرق الشك

عن التشكيكية والنسبية؟

شبستري: هنا يتحتم التمييز بين عدة مسائل. الذي يتحلى بالإيمان الديني يضطر إلى إنتهاج نوع من النقد. وهذا النقد ليس من سنخ النقد الفلسفي طبعاً، إلا أنه نقد على كل حال. فالذي يحرز هذا الاهتمام الإيماني، ويحاول الإبقاء عليه، يجب أن يتحاشى التحجر، والتفوق داخل بعض المعطيات. وإذا تأملنا في أحوال أصحاب التجارب الإيمانية والذين استمعوا للخطاب، ألفيناهم في طور العبور، والتخطي على طول الخط. كانوا دائماً يتجاوزون قضايا الموجودات، والأحداث الصغيرة، وينشدون التحرر من سجون الإنسان؛ ومن التاريخ، والمجتمع، والزمان، واللغة. طموحهم الدائم كان أن يصغوا إلى الخطاب، متعالين على قيود التاريخ، والمجتمع والحس واللغة. فهو خطاب متعال (Transcendence)، وليس من سنخ المخاطبات الشائعة بين البشر. بيد أنه رغم ذلك لا يفهم الخطاب، - ولا يُقارب -، إلا إذا صُبَّ في هذه القوالب الإنسانية المحدودة. فالذي يريد، على حدّ تعبير جلال الدين الرومي، أن يثقب جدار السجن دائماً، أو يرقى أسباب السماء بسلم لا بد أن تسكنه روح نقدية، فلا يقنع بشيء، ولا يتوقف عند حدّ معين. وكلما بلغ مرتبة طلب المرتبة الأعلى. أعتقد أن هذا أكثر النقود تطرفاً؛ أن لا يرى الإنسان لأي قضية صفة الإطلاق فلا يكن لها اعتباراً نهائياً، ولا يتعامل مع أي حقيقة وكأنها نهاية الحقائق كلها، فيواصل أبداً خرق حجب الظنون، واكتشاف الأنوار تلو الأنوار.

ألمحت إلى أن هذا النقد ليس من سنخ النقد الفلسفي، فما يشغل هؤلاء الناس الاصغاء إلى خطاب، والجري وراءه، لذلك فهم يتحركون حركة وجودية، لا حركة استدلالية فلسفية، ولا يباليون بأن يصوغوا براهين يثبتوا بها وجود الله، فهم قد استمعوا إلى خطاب ويريدون اللحاق بصاحبه. كنت دائماً متأثراً بالآية القرآنية «ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا» (آل عمران: ١٩٣) وأشعر أنها من الآيات القرآنية الشديدة العذوبة، والمكتظة بالكثير من المعاني بالنسبة لنا اليوم. الإيمان إذاً هو الاستماع إلى ذلك الخطاب، وتلبية تلبية انشداد، والسير وراءه، والنظر إلى المستقبل من زاوية الأمل، - دون الاستدلال -.

المعاد أيضاً ليس بالنسبة للمؤمنين مسألة فلسفية يستدل عليها، بل هو أمل بأن يكون هذا الوعد حقاً فيجزون فيه حياة النعيم. من هنا كان للأمل والثقة دور هام في بنية الإيمان. ومن غير الصحيح النظر إلى الإيمان كدوغمائية مطلقة مضادة تماماً للنقد. فالنقد عنصر مهم من عناصر الإيمان، يرافق المؤمن على امتداد الخط.

وحول رابطة الإيمان بالنقد الفلسفي يجب القول: إن صاحب التجربة الإيمانية إذا أذاع تجاربه، فقد عرضها للنقد الفلسفي الرامي إلى تقييم اعتبارها فلسفياً.

في الماضي كان الفلاسفة في ضوء مناهجهم الفلسفية للتعاريف الكلاسيكية ينقدون القضايا العقيدية التي يدلي بها المتكلمون، فيرفضون العديد منها ويقترحون أخرى مكانها، واليوم أيضاً تنتقد القضايا العقيدية بطرق أخرى ومن منطلقات ابستمية مختلفة.

المفروغ منه أن صاحب التجربة الإيمانية لا يحق له القول: إنني أطرح على الملأ قضايا العقيدية، ولا أبالي بالنقود التي ترد عليها. فالواجب المعرفي للمؤمن يحتم عليه إغارة اهتمام خاص للنقد، وعرض قضايا العقيدية على ميزان النقد. بيد أن هذا الكلام لا يعني أن بمقدور البراهين الفلسفية إنتاج إيمان، فالإيمان في داخل الثقافات الدينية هو رد الفعل حيال خطاب، وهذا الخطاب لا علاقة له ببراهين إثبات الصانع وما إليها من الصناعات الميتافيزيقية. غير أن الزاعمين فهم هذا الخطاب يجب أن

يسمحوا للآخرين بنقد طروحاتهم، فهذه النقود تساعد القضايا العقدية على التكيف مع التجارب الإيمانية في كل الأزمنة.

س: ذكرتم أن المؤمن لا يرى لأي قضية أو قناعة قيمة نهائية. فهل يشمل هذا الحكم القضايا الدينية أيضاً ومنها قضايا مركزية كوجود الله وصفاته؟

شبستري: نعم، فإنك حينما تقول: «الله موجود»، أو أن صفاته كيت وكيت لا تستطيع التوقف عند هذا الحد، وإنما يتوجب عليك معننة (إضفاء معنى) هذه القضية. وإذا شرعت بمعننتها دخلت مملكة التفسير، وداخل نطاق هذه المملكة لن ترى لأي تفسير قيمة نهائية.

س: أن لا يرى المؤمن قيمة نهائية للمعتقدات الدينية، ألا يخل هذا بإيمانه؟
شبستري: يجب القول أولاً: إن التجربة الإيمانية، أو تجربة الاصغاء للخطاب قد تتقطع وسط الطريق في أية لحظة. فهي ليست كبعض تجاربنا اليومية نسيطر عليها سيطرة تامة. فالتجربة التي أعيشها لدرجة حرارة هذه الغرفة من الصنف الذي أسيطر عليه، لأنني أستطيع زيادة أو تقليل درجة حرارة الغرفة، أي أنني محيط بهذه التجربة، أما التجربة الإيمانية فهي من سنخ آخر؛ لأن صاحب التجربة لا يتمتع بأية سيطرة على موضوع التجربة. وإنما موضوع التجربة هو الذي يسيطر على صاحبها. فالخطاب يحيط فجأة بالمخاطب ويستغرق، ويمور فيه، ويجرّه وراءه.

صاحب التجربة الإيمانية غالباً ما يمشي بين الغيوم، ويتق تماماً بالخطاب، وهنا يتجلى الدور الرئيس للثقة في الإيمان، فبدون الثقة لا يكون الإيمان.

كتب أحد عرفاء القرن الرابع عشر كتاباً عنوانه: «غيوم اللاعلم»^(١)، ولم يثبت اسمه على الكتاب لكيلا يعرف يقول في كتابه: «إن ثمة دائماً بين الإنسان وربّه غيوم جهل، أو عدم علم. هذه الغيوم لن تتقشع أبداً، ولن يعرف الإنسان يوماً ما هو الله ومن هو. والسبيل الوحيد لنجاة الإنسان هو الحركة بين غيوم اللاعلم ممتطياً رأس سهم الحب الأعمى. فمن العبث توقع زوال هذه الغيوم يوماً من الأيام، في هذه الحياة على الأقل». ولا بأس بالقول: إن تعبير «غيوم اللاعلم» مناسب، لا للحب فقط بل للإيمان أيضاً.

فالإنسان المؤمن يقف في موقع غائم وضبابي تماماً، وهو لذلك حائر من ناحية؛ لأنه لا يعلم وفق حساباته إلى أين يذهب، وهو من ناحية أخرى غير حائر؛ لأنه منجذب إلى ناحية يثق فيها، ولا يستطيع أن لا يتّجه صوبها. الذي يمضي وراء خطاب، أو على حد تعبير حافظ يسمع صوت أجراس من بعيد فيتّجه نحوها، مهدد بالتوقف وسط الطريق في أي لحظة، فقد تعثره شكوك تصدّه عن مواصلة السير. بعض هذه الشكوك تلك التي تصطنعها النقود الفلسفية، وتترك المرء يسائل نفسه: أفلا أكون واهماً؟ قد أكون مصغياً لنداء ضميري الباطني، وأتصوره نداء من عند الله.

نعلم جميعاً أن أبرز نقد أطلق ضد الدين هو أنه نوع من الأوهام. فالإنسان يصنع لنفسه إلهاً على شاكلته، ثم يرمي به إلى العالم الخارجي، ويقرّر له وجوداً وواقعاً، ثم ينهمك في تقديسه وعبادته. هذا ما عبّر عنه كلٌّ من فيورباخ، وماركس وفرويد بلغات وصيغ متفاوتة.

النقود قد تزلزل المؤمن، إلا أن الشك الإيماني ليس من سنخ الشك الفلسفي. فالإيمان ليس له طبيعة فلسفية استدلالية. ولا هو حصيلة مقدمات فلسفية لتتخذ شكوكه طابعاً فلسفياً. وإنما يخالغ المؤمن شك من سنخ اليأس، إنه طيف من فقدان الأمل والثقة. لذلك لو شئنا تصنيف هذا الشك سيكولوجياً لصنّفناه ضمن حالة اليأس. فالنقطة المناقضة للإيمان هي اليأس وليس الشك الفلسفي. وصحة الإيمان ليست من قبيل الصحة الفلسفية، وإنما من نمط صحّة اضفاء معنى جميل على الحياة. الله في الإيمان صاحب الخطاب المشوق، وهو أساس كل المعاني.

وقد تكون لليأس المتسرّب إلى جسد الإيمان علل وأسباب غير النقود الفلسفية. فربما سار الإنسان إلى مسافة ما بكل ثقة، ثم انقطع أمله في الرحمة الإلهية؛ لأنه لم يعد يشعر بتغيّرات عميقة في داخله، أو لأنه أصيب بحادث جلل أو كارثة مروّعة. مع هذا يبقى واجب المؤمن أن يتغلب على هذا اليأس ويصرعه.

س: هل هذه وظيفة إيمانية؟

شبستري: أصحاب التجارب الإيمانية يؤكّدون أن هذا هو الإيمان، فإما أن نخوض

غماره أو لا نخوض. إذا توقعنا من الإيمان أن يفصح لنا عن كل شيء، وإلى الأبد بحيث تكون كل الأشياء جليّة أمامنا كالشمس في رابعة النهار، فإن هذا لن يحصل؛ ولذلك لا بد للإيمان من عزم وإرادة. للإمام علي عليه السلام حديث مؤثّر أيمّا تأثير يقول فيه: «الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد» والصبر هنا هو أن لا ييأس الإنسان رغم كل دواعي اليأس التي تحاصره، وإنما يبقى متشبّثاً بأمله وثقته مواصلاً مسيرته.

مثل هذا اليأس عنّ حتى للأنبياء، فقد جاء في القرآن: ﴿حتى إذا استيئس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا﴾ (يوسف/١١٠) ترمي الآية إلى أنبياء واجهوا من قومهم محناً جسيمة قادتهم أحياناً إلى اليأس، وإلى الظن أن وعد الله وخطابه كان وهماً. أعتقد أن الآية تشير إلى نقطة مهمة جداً هي أن العقوبات والعراقيل قد تكون من الفظاظة، والشدة بحيث تصيب باليأس حتى النبي الذي استمع لخطاب الله، وتيقّن منه، فتبث في نفسه الوسوس والريب. طبعاً حاول مفسرون تفسير هذه الآية بطريقة لا يفهم منها أن الأنبياء شكّوا في إيمانهم، فقالوا: إن اتباع الأنبياء هم الذين ظنوا أن أنبياءهم يكذبون، لكنني لا أرى هذا المعنى صائباً.

إذاً الشك في الإيمان هو اليأس، وهو حالة قد تنتاب المؤمن، ولذا عليه أن يقارعها باستمرار. والشك بهذا المعنى يمكن أن يجتمع مع الإيمان. فالإنسان يعيش تارة رجحان كفة الإيمان، وتارة رجحان كفة اليأس. المهم أن يسعى للانتصار على شكوكه؛ ويواصل مسيره. هذه هي الحالة التي نسمّيها الهم. والمؤمن في إطارها يمارس عملية الاختيار دائماً، إنه بالرغم من شوائب اليأس، يختار مضمون إيمانه ومتعلقه، أي الاهتمام بالخطاب، وصاحب الخطاب والثقة به. إنه منتخب دائم، يختار مواصلة السير بين حين وآخر.

في أصول الكافي رواية فحواها أن بعض أصحاب أحد الأئمة، أو النبي جاؤوا إليه يشكون وسوس تنتابهم في أحقيّة إيمانهم، فأجابهم الإمام لولا هذه الوسوس لكنتم على درجة من القرب الإلهي تمشون معها على الماء. أريد أن أقول: إن هذه الحالات طبيعية بحسب نصوصنا الدينية.

س: ذكرتم أن من العوامل التي تبعث على الشك في النفس، أن لا يجد الإنسان في بعض محطات مسيرته الإيمانية أجوبة ناجعة لتساؤلاته، أو أنه يمتن بحوادث تضعف من عزمه على متابعة المسير. هذا معناه أنكم تعتقدون بإمكانية أن يخضع الإيمان لاختبارات على الصعيد الفردي، والجماعي، والتاريخي.

شبستري: إذا كان مرادكم بالقابلية للاختبار هو أن يئأس الإنسان إذا لم يصل لمنزلة ومقام معين، ويستنتج أن الخطاب الذي أصغى إليه تعوزه الصحة والأصالة، فجوابي على السؤال: كلا؛ أصحاب التجربة الإيمانية يرفضون هكذا قابلية للاختبار. إنما يقولون: إن هذا طريق ينبغي السير فيه مهما كانت الظروف. إنهم لا يوصون أبداً بالكف عن المسير إذا لم يلمس السائر النتائج، بل ينصحون بسبر أغوار الذات وتلافي مشكلاتها. الإيمان من وجهة نظرهم غير مشروط ولا يقبل الدحض. طبعاً هناك من يبسط هذه الأمور ويصور الإيمان بما يشبه المعاملات التجارية، ويهبط به إلى مستوى القضايا الممكنة الدحض مؤكداً أن حاجات الجميع، وعلى كافة المستويات يجب أن تلبى بأسرع وقت. بيد أن أصحاب التجربة الإيمانية أنفسهم لا ينظرون إليها بهذا المنظار أبداً.

إذا كان المقصود من تلبية الحاجات إيضاح بعض القضايا، وكشف بعض الحجب، فهذا ممكن في بعض مراحل التجربة العرفانية الإيمانية بشهادة طائفة من العرفاء. بيد أن هذا نوع من أنواع التجربة الإيمانية. وهناك أنواع أخرى بطبيعة الحال. فقد يعيش الإنسان الهم، والقلق عمراً كاملاً، ولا يعلم ماذا ستكون الثمار؟ ولا بأس أن أروي لكم خاطرة حدثت؛ قبل سنوات حينما زار پول ريكور إيران وسألته في جلسة ودية؛ إنك اشتغلت عمراً طويلاً في (الهرمنوطيقا) الدينية، وكانت لك أعمال قيّمة، وحياة ثرة، فهل أنت راض عن رحلة عمرك؟ تأمل قليلاً ثم أجابني؛ لا أستطيع أن أقول الآن شيئاً، بعد أن أموت فقط يمكنني الإجابة عن سؤالك، فهناك سألتم ما أدخره لي الرب. هذا هو الإيمان. أن لا يكون الإنسان مطمئناً من نفسه أبداً. والذين وصفوا الإيمان بأنه مخاطرة أرادوا في الواقع التأكيد أن العواقب غير معلومة دائماً. وأضيف هنا أن هذه

المخاطرة لا تقتضي، - برأيي -، إنكار البعد المعرفي للإيمان. ففي الإيمان خطاب كما قلنا، وللخطاب جانب معرفي بلا مرأ.

أما حول التشكيكية فلا مناص من القول: إنها حالة فلسفية. ولأن الإيمان ليس مقولة فلسفية فلا علاقة له بها.

إذا كنتم تقصدون النسبية المطلقة فهي مرفوضة إيمانياً؛ باعتبار أن القضايا العقيدية لها نصيبها من المعرفة والصدق. أما إذا كانت النسبية بمعنى أن كل قضية تستبطن جزءاً من الحقيقة الإيمانية وليس كلها الحقيقة، فهذه نسبية مستساغة إيمانياً؛ أي أن المؤمنين يقبلونها.

س: هل يقتضي حصول الإيمان، وديمومته قبلات فلسفية (وانثروبولوجية) وكونية و...؟ إذا كان الجواب إيجابياً حبذا لو أشرتكم إلى جملة من هذه القبلات، وإلى أي مدى يمكن أن تستمر في العصر الحديث؟

شبستري: لا نقاش في أن لصاحب التجربة الدينية قبلات فلسفية، وانثروبولوجية وكونية خاصة. فالذهن الخالي لا تعتلج فيه تجربة دينية. ولو أخذنا مثلاً أنواع الابستمولوجيا؛ الواقعية، والواقعية النقدية، والهرمنوطيقية، سنجد أن المتكلمين المعاصرين يستخدمون القبلات الفلسفية لهذه المدارس، كلاً حسب المدرسة التي يتبنّاها، حينما يريدون التعبير عن التجارب الدينية، والقضايا العقيدية. ويُعلمنا التاريخ أن قبلات فلسفية خاصة ساهمت خلال كل حقبة في صياغة إيمان المؤمنين والتعبير عنه. فالذي يعد الإيمان إستجابة لخطاب، له قبلات فلسفية هرمنوطيقية. وإذا حمل آخرون فهماً للإيمان غير هذا سنلقى لديهم قبلات فلسفية أخرى. باننبورغ على سبيل المثال متأثر أشد التأثير بالنظريات العينية العلمية، ويحاول إرساء قواعد منظومة لاهوتية تتناسب وهذه النظريات، وأن يستوعب الإيمان ضمن هذا المناخ. أو خذ مثلاً مؤسسي اللاهوت التحرري الذين شيّدوا أركانه، وطرحوا معنى خاصاً للإيمان متأثرين بمدرسة فرانكفورت.

س: الإيمان قام إذن على قبلات وفروض مسبقة. ونظراً للتحويلات العميقة التي

شهدها العصر الجديد، يبدو أن الشكوك والريب دبّت إلى بعض هذه القبليات. فقد كانت ثمة تصورات عن الإنسان والعالم والله تغيّرت في عصرنا الحاضر. السؤال هو؛ هل تركت هذه التحولات الماقبلية بصماتها على الظاهرة الإيمانية أم لا؟

شبستري: تطرح اليوم تصورات جديدة بلا شك أفرزت قبليات فلسفية مختلفة لعملية الفهم. على سبيل المثال توجد حالياً في العالم المسيحي ثلاثة مسالك في تفسير الكتاب المقدس؛ فهناك التفسير الذي يعتمد القبليات الفلسفية الهرمنوطيقية، والتفسير المرتكز إلى قبليات مدرسة فرانكفورت، وتفسير آخر يتوكأ على قبليات فلسفية وضعية ووضعية جديدة. أما العالم الإسلامي؛ فلأنه لم ينتج علم كلام جديد لحدّ الآن، لم تطرح فيه دراسات حول قبلياته الفلسفية بعد. أعتقد في هذا المجال أن القبليات الفلسفية الهرمنوطيقية هي الأنسب لتأسيس كلام إسلامي جديد.

س: أوضحت في كتاب: «الإيمان والحرية» أن إحياء الدين رهن بإحياء الإيمان. فبأي شيء يرتهن إحياء الإيمان يا ترى؟

شبستري: إحياء الإيمان رهن بأن نستطيع استماع ذلك الخطاب. يمكنني القول على أقل التقادير إن تهيئة الظروف لاستماع الخطاب شرط لإحياء الإيمان. فالتناس لا تستمع إلى الخطاب في كل الظروف، بل يُصغى إليه بالقلوب حينما يستطيع ردم هوة في الحياة المعنوية للبشر، وتغذية أرواح الأدميين بأحسن الزاد.

للأسف فإن ما يعرض اليوم بصفته خطاب الله عزّ وجلّ لا يملأ أي ثغرة معنوية، وإنما يزيد من تحطيم الشخصية. وهذه قضية تتعلق بعلم نفس الدين، وعلم نفس الإيمان. ففي هذا الحقل المعرفي يجب أن نقوم بتشخيص الظروف الممهّدة لاستماع الخطاب. عرفاؤنا الماضون أكّدوا أن أحد هذه الظروف فراغ البال، ونسيان البيئة المحيطة.

س: يعتقد المتدينون أن الله تجلّى عدة مرات لأفراد معينين نسميهم الرسل. حيث جميع هذه التجليات كانت في الماضي، وأولدت نصوصاً دينية، فالخطاب الذي أصغى له الأنبياء انعكس في نصوص مقدسة حكمت عنه، ورسمت احداثياته. وبمستطاعنا القول إن الإيمان من بعد هذه التجارب غدا «نصباً». فهل يمكن في ضوء الدراسات المعاصرة

لنصوص الدينية، وإشكاليات الهرمنوطيقا الحديثة، الاصرار على هذا الإيمان النصّي، أم يمكن الحديث عن بدائل؟

شبستري: لا جدال في أن الدراسات الهرمنوطيقية الحديثة غيّرت تصوراتنا للنص، بيد أن التجربة الإيمانية لا يمكنها الاستغناء عن النص. وأقصد بالنص السنّة ككل بما في ذلك التجربة التي عاشها المسلمون. النص بعبارة أخرى مجمل ما يسمى اليوم بتراث المسلمين. إنه نص، - تراث ليس بوسعنا الاستغناء عنه. فلا يمكن الاستماع لخطاب الله إلّا من داخل هذا النص. أما كيف نستمتع لهذا الخطاب، وما هي أدواتنا لهذا الاستماع؟ فهذه هي الشؤون التي يطراً عليها التحوّل. في زمن ما ساد الظن أن استماع الخطاب يقتضي معننة الآيات والروايات على نحو ظاهري لا فسحة فيه للمجاز إطلاقاً. لكنّ قطاعاً من المفسرين اعتقدوا أن المجاز يساهم في تكوين النص المقدّس. وينبغي تشخيصه وأخذه بعين الاعتبار أثناء عملية التفسير. لفيف من العرفاء شدّدوا على التحلّي بالقابلية المعنوية لتلقّي الخطاب، فكانت كلّ هذه نظريات تعنى بكيفية الاصغاء للخطاب. أيّاً كان فقد اتّخذت كافّة هذه النظريات من النص والسنّة الدينية موضوعاً لبحوثها. وإذا حصل اليوم تغيير ففي كيفية الاصغاء للخطاب من النص، لا أن النصّ يجب أن يتبوأ مركز الصدارة في اهتمامات المسلمين.

تطرح مثلاً الأسئلة التالية: أي من الآيات يجب أن تشغل أكبر حيّز من الدراسة؟ كيف ينبغي معالجة الدور الهرمنوطيقي؟ وهل يجب أساساً دراسة متعلق الإيمان بمنهجية هرمونوطيقية، أم واقعية نقدية؟ الواقعيون النقديون يفترضون متعلق الإيمان واقعاً عينياً ينبغي الترابط معه بعلاقة آفاقية - أنفسية. فهم لا ينظرون للوحي كخطاب، بل كظاهرة كباقي الظواهر ويحاولون مقاربته بأدوات موضوعية.

س: المسألة هي أن معرفتنا الحالة بحيلولة غيوم اللاعلم بيننا وبين النص، وبين النص وصاحب التجربة، وبين صاحب التجربة ومتعلّقها، تستدرجنا إلى خارج الإطار المرجعي للنص. فقد ساد الاعتقاد سابقاً أن ثمة شخصاً استمع إلى الخطاب بمنتهى الحياد والنزاهة، ونقله كذلك، وبمقدورنا التعاطي مع صاحب الخطاب مباشرة عبر

هذا الخطاب، أما المعطيات الهرمنوطيقية الحديثة فقد تنتهي بنا إلى أن الذي استمع إلى الخطاب أول مرة كان متدثراً بغيوم اللاعلم. وعليه ربما استنتجنا أن هذا النص لا يتسم بالوثوق والوضوح والجسرية المزعومة له.

شبستري: مراجعة التراث لا تعني الاصغاء للتجربة النبوية فقط. بل بمعنى أنني قد استمع إلى خطابات متنوعة من عدة أفواه كلها من داخل تراثي.

اسمحوا لي أن أطرح المسألة بهذه الصيغة: إذا ظن الإنسان أن العالم خالٍ من الخطاب فلا يمكنه اتخاذ موقف هرمنوطيقي. الموقف الهرمنوطيقي يكتسب مغزاه ومعناه عند الذي جرب أن يكون مخاطباً بشكل من الأشكال. طبعاً ثمة في الهرمنوطيقا منحيان: منحى هرمنوطيقي يقبل الميتافيزيقا، ومنحى هرمنوطيقي لغوي. الهرمنوطيقا اللغوية تختصر كل شيء في اللغة، وتزعم أن الخطاب كله مقيد بنطاق اللغة ليس إلا. أما الهرمنوطيقا الأخرى فتري أن ينبوع ما نسمعه خارج اللغة، لكننا نصغي إليه عن طريق اللغة. ولكن سواء كان موقف الشخص ميتافيزيقياً، أو لغوياً عليه مراجعة التراث لتلقي الخطاب.

لنفترض أن ثمة خطاباً في عرفان الهنود الحمر، إذا أردت سماعه لا مفر أمامي سوى الاستماع إليه عن طريق بنيتي الذهنية التي تكونت في تراثي. وهذا بحد ذاته مبدأ هرمنوطيقي أن لا يستطيع الإنسان التحرر تماماً من تراثه. فبنية ذهنه ولغته خاضعة لهيمنة مفاهيم سبق أن أخذها عن التراث.

ونسأل الآن: كيف تكونت صيغ هذا التراث الديني؟ من هو مؤسس هذا التراث؟ حينما نتمعن في هذا التراث نجد فيه شخصيات كحافظ الشيرازي، وجلال الدين الرومي، وصدر الدين الشيرازي، بيد أننا حينما نعود للوراء لمعرفة مؤسس تراث ديني نصل إلى ما يشبه الينبوع المتدفق. بهذا المعنى يبدو تراثنا الديني نابعاً من رسول الإسلام ﷺ. فلو اقتطعنا الرسول وفترة الدعوة التي استمرت ٢٣ عاماً لن يعود من الممكن تصور حافظ والرومي والشيرازي. طبعاً هناك في هذا التراث ذاتيات، وعرضيات، وطبقات أصلية وفعلية، لكننا إذا نظرنا للقضية من زاوية ظاهراتية، علمنا

أن جميع هذه الأحداث انطلقت من نبي الإسلام. ليس النقاش حول هل تحرّك النبي خارج غيوم اللاعلم أم داخلها؟ فحتى لو ذهب شخص إلى أنه لم يخرج عن هذه الغيوم، فلا يسعه إلا الاعتراف أن هذا الحوار انطلق من هناك، وهذا هو معنى مقولة أن القرآن مصدر العلوم الإسلامية. إذ لولا القرآن، لما كانت الفلسفة الإسلامية، ولا العرفان الإسلامي، ولا الكلام الإسلامي. وإذا عالجت المسألة بهذه الروح سنلتفت إلى أن القضايا التي نخترنها الآن في أذهاننا، ونسمع الخطاب عن طريقها، إنما أوجدها لنا نبي الإسلام ﷺ فهو الذي أسس هذه المنظومة المفهومية وبذر بذرتها الأولى. نحن نعلم على كل حال أنه ﷺ شيد صرحاً لم يكن من قبله، هذا على الرغم من توفر المواد التي استعملها للبناء في ثقافة العرب الحجازية آنذاك وعلى الرغم من أن ذهنه كان مسكوناً بمفاهيم زمانه على كل حال، إلا أن النبي الأكرم كان جسراً لانتقال شيء إلى شيء جديد إلى ثقافة العرب ولغتهم، الأمر الذي طالع العالم بظاهرة جديدة، إذن مهما سمعنا من خطابات ومن أي الأفواه، حتى ولو كانت من ثقافة الهنود الحمر، فلن نفهمها إلا عبر قناة المفاهيم الإسلامية. وعلى هذا لا بد أن يرجع المسيحي أيضاً إلى تراثه، كي يتواصل عبره مع خطابات تأتيه من ثقافات أخرى. إنني أمثل التراث الديني والثقافي بنهر ينبع من مكان ما، وتضاف إليه أشياء أخرى في كل أرض يمر بها.

س: بنظرة تقليدية يُقال: إن التجربة النبوية وصيغتها المدونة حدث متحرر تماماً من أي قبلات، وأي ظروف ومقتضيات تاريخية. جغرافية، وكأن القبلات التي تقيّد كل صاحب تجربة لم تساهم على الإطلاق في تلك الحادثة التي يمكن اعتبارها فوق الزمان والمكان والثقافة. هل هذا الكلام مرفوض وفق النسق الهرمنوطيقي الذي تتبناه؟

شبستري: كل هذه الأحداث وقعت داخل إطار التاريخ واللغة، لكننا نعتقد أنها تحكي لنا عن شيء فوق التاريخ واللغة. إننا نستمع إلى الخطاب من داخل التاريخ واللغة، لكن هذا لا يعني أن الخطاب هو عين التاريخ واللغة.

س: طبعاً لا يعني الازدعان (بتاريخانية) الخطاب تضيغته من طابعه الخطابي، لكن

منزلته ستتغير بهذه التاريخانية، وسؤالنا يلامس هذه القضية تحديداً؛ ما هو تأثير التغييرات التي تجترحها الهرمنوطيقا الحديثة في الخطاب على الإيمان؟

شبستري: تأثيرها أن نفهم الإيمان على نحو آخر من دون أن تقصي الهرمنوطيقا الحديثة النص عن مركزيته. فالنص هو الذي يخوّلنا استماع الخطاب. طبعاً قد يزعم البعض أنهم يستمعون إلى ذات الخطاب الذي كان المؤمنون يستمعونه قبل ١٤٠٠ سنة. لكن هذا مستحيل. والمفروض منه أننا أيضاً نستمع إلى خطاب رغم أننا منقطعون عن الخطاب الأصلي، فحكايات ذاك الخطاب تبعث فينا خطاباً نصغي إليه.

وقعت حادثة لم نحط بها علماً ولم نشهد لها، ولكنها بثّت أمواجاً تنقل إلينا خطابات تصلنا على مسافات بعيدة تفصلنا عنها. والخلاصة هي أن كل صاحب تجربة إيمانية كأنما يواجه خطاباً جديداً وروحياً جديداً من قبل الله، وكل هذا يحصل عن طريق النص. ومع أن الخطاب تاريخاني بيد أن هذا لا يفيد أصالة التاريخ وأن الأشياء كلها تاريخانية. فإذا كان مرادكم بمنزلة الخطاب إنباء عن المتعالي فالهرمنوطيقا الحديثة تقطع الطريق حتى على هذا.

القضية هي أن الرسول الأكرم ﷺ استمع إلى خطاب الله عز وجل، واصفى معاصروه لخطابه الشفهي، الذي ترجم لهم ذلك الخطاب الإلهي. لكننا اليوم لا نمتلك إلا ثقافة مكتوبة، تظهر بصورة مجموعة من المفردات ذات دلالات رمزية على تلك الحادتين. مجمل هذه المجريات المتسلسلة عبر التاريخ، واللغة تنبئ عن الله ينبوع الخطاب. والذي يستمع لذلك الخطاب في عصرنا الحاضر، وينشد إليه انشداداً عنيفاً ويهتم به كأقصى ما يكون الاهتمام، فإنه يتمتع يقيناً بإيمان إسلامي.

ندوة

❖ توقعات البشر من الدين

تعريب حيدر جف