التعددية الدينية ومنطق التعايش
أو في الحقيقة المفتوحة

ملف بحثي

2015 / 06 / 23

تقديم:

د. الحاج دواق

المشاركون:

- كمال طيرشي
- د. محمود كيشانه
- د. عامر عبد زيد
- معاذ بني عامر
- د. الحاج دواق
- عصام بوشربة
- سعيد عبيدي

ملف بحثي
التعددية الدينية ومنطق التعايش
أو في الحقيقة المفتوحة

الفهرس:

مدخل 3
د. الحاج دواق

فلسفة التعددية الدينية 5
كمال طيرشي

التعددية الدينية في الإسلام 11
د. محمود كيشانه

حوار مع أستاذ التربية المفكر الجزائري «العربي فرحاتي» 27
د. الحاج دواق

التعددية الدينية وتجلياتها عند "عبد الكريم سروش" 31
د. عامر عبد زيد

الإنسان بين شِرعة الاستخلاف وشرعية الاختلاف 39
معاذ بني عامر

قراءة في كتاب: التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي لـ «حيدر حب الله» 47

قراءة في كتاب: الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية لعبد الكريم سروش 51
عصام بوشربة

في نقد التعددية الدينية عند محمد عمارة 61
سعيد عبيدي

مدخل:

د. الحاج دواق

تضافرت التحليلات الفلسفية والتاريخية على اعتبار الحقيقة نسبية، من حيث طبيعتها وتطورها، وأيضاً من جهة تطبيقاتها، وهي مظهر للحق الواحد الذي قد يكون معطى وجودياً أو قيمياً، تناولته الثقافات بتعبيراتها وترجماتها المختلفة، فتجعل منه تأويلات مختلفة، ورؤى متباينة، ومسلكيات حياتية متعددة، ما قاد في النهاية إلى كثرة التجارب البشرية وتنوعها، فانتهى الدارسون إلى الإقرار بأنّ الحقيقة الكليّة الواحدة والمغلقة لا وجود لها سوى في عالم الوهم المنكفئ، الذي يزعم امتلاك المطلق والمقدرة النهائية للتعبير عنه وعن حضوره بكيفية واحدة، عبروا عنها بالطريق المستقيم.

والطريق المستقيم الذي تحوّل مع الوقت إلى تأويل للحقيقة، زعم احتكارها بل والمطابقة الأخيرة معها، فتولدت من ذلك فهوم جذرية متنطعة، تدفع الاختلافات الكثيرة إلى مضمار الانغلاق الأول بداعي منافاتها للحق/الحقيقة، الذي هو في النهاية رأيها وموقفها، وكل ما يتخطى سبيلها وطريقتها الخاصة في النظر والعمل والتأويل والموقف والحكم ينعت بأنه خارج عن الطريق المستقيم، وتالياً هو باطل كله، يناجز ويغالب حتى يغلب ويقضى عليه، بمصادرة أنّ هذا ما يريده الله سبحانه، وهذا ما أوصى به أنبياؤه وحكماؤه.

وهنا نكون أمام حالة ثقافية ووجدانية وسلوكية يمكن توصيفها بالانحصارية الدينية والأحادية الفكرية والعملية، التي تنشأ عادة من الأحادية المرجعية، ومن القراءة الخاصة الكليّة التي تزعم الشمولية والنهائية، وكذلك الأطر الصلبة التي تقولب فيها العالم، وتحشر الأطياف الكثيرة تحت سقف الحقيقة الواحدة، والدين الواحد الممكن والأخير، وطبعاً أقصد هنا الفهوم والتأويلات، ولا أعني تماماً الدين من حيث ما هو.

وكرد فعل إيجابي وتأسيسي على الوعي السابق، اندفعت التجارب الفلسفية والعلمية المختلفة إلى تناول تاريخ الحقيقة وصعودها في الزمان والإقرار بمنشئها البشري، والمختلطة مع معاناتهم في تحصيل التأويلات المعقولة لغرائب العالم وأسرار الكون، وتلمس مسار المغامرة البشرية في تكاملها ومسارها الوجودي، حيث عملت على تشكيل إجابات تمنح المعنى وتصنع اليقين، الذي ينعكس على طريقتها في تمثل العالم وتمثيله مستندة في ذلك لتجارب فهم متعددة، بعضها مردد للدين ونصوصه، وأخرى للعقل ونتائجه، وللواقع ومعطياته، وفي النهاية تألفت أنساق قراءة وتحليل لمشكلات الوجود، تبعاً لإمكانيات المعرفة وعدتها، وانبنت مدارس توافق بعضها وائتلف، وتنافر بعضها واختلف، وكل منها يزعم التعبير عن الحقيقة وتصويرها تماماً، لكن مع تطور أدوات السبر والتحليل تكشف أنّ للحقيقة تأويلات كثيرة، وأنّ الحق المطلق لا يمكن الخلوص إليه إلا بوسيط تاريخي بشري، بل وبعضهم كفلاسفة التعدد أقروا بتعدد الحق ذاته باعتبار إطلاقه، وبالنظر لفاعليات الذات المطلقة التي لا تنتهي ولا تنحصر.

فظهـر حقل معـرفي جديد يعنى بتتبع آثار الحقيقة الكثيرة/المختلفة، والتعبير عن ثرائها وغناها، بعضها اختص بالدرس الديني، وأخرى بالممارسـة الفلسـفية، وثالثة بالفكر وتاريخ الأفكار والمعرفة عموماً، فظهرت نظريات التعدديـة الدينية، واختلاف الحقائق وتعارضها، بل وتصادمها، وفلسـفة الأديان وتاريخها، وتاريخها المقـارن، وعلم الأديان، والإنثربولوجيا الدينية، وعلم الاجتماع الديني، وكلها تقود إلى أنّ الحقيقة الدينية ليسـت انحصارية بطبيعتها ومادتها، ولا بموضوعها ولا بطريقتها، وأنّ التجاوب مع المطلق يكون بفسـحة في الأحكام، وتخفيف في الشرعة، وانفتاح في المنهاج، وتعايش في الممارسـة وشـؤون التدبير، فمن متصوفة الإسلام، إلى عرفاء الهند، وحكماء الصين وفارس واليونان، إلى أطروحات إيمانويل كانط، فمحمد إقبال، وقبلهما صدر المتألهين الشيرازي، إلى جون هيك، وجون غروندان، إلى ميشـال مسـلان، فموريثيا إلياد، فطه عبد الرحمن، وعبد الكريم سروش، إلى مصطفى ملكيان، فمحمد مجتهد شبستري، فعبد الجبار الرفاعي، والقائمة مفتوحة، وكلها تضم بين جوانبها رصيداً من التنظيرات التي تؤكد على تعدد التجربة الدينية، وعـلى تـوزع الحقانية في التجارب الدينيـة للبشرية جمعاء، وأنّ طريق الخلاص لا يمكن احتكاره، فقـط على دعاة الأديان الإنصات العميق لبعضهم بعضاً، والسـكون إلى السـلام الوجداني الداخلي الذي يرى صورة الله الحي الباقي في كل الوجوه الحائرة والمطمئنة التـي تبحث عنه، أو التي احتارت فيه لما وجدته، وكلها يسـعى لتمثل أخلاقه فيهم، ليـزدان الوجود بصورة الله البهية، التي جعلت الإنسان مثاله، وأذنت له أن يعبر عن إطلاقه فيه، لا بمهماته بل بتفتيق ممكناته اللامتناهية واللامحدودة. وهذا المشروع البحثي عن التعددية الدينية الذي بين أيدينا، مسـاهمة في توسـيع أفق مقاربة الوعي الديني، وطريقة الأديان في خلق التعايشـات والتوافقات، وغلق الطرق والمسـالك على دعاة الانحصاريات والوثوقيات العمياء الطاغية، حيث سـاهم فيه الباحث كمال طيرشي بتأسـيس عن طبيعة التعدد فلسـفياً، ومنه إلى حوار مع المفكر الجزائري العربي فرحاتي، حيث توسـعنا معه في التعبير عن حقيقة التعدد ومساربه وتجاربه، ثم مقاربة لصحيفة المدينة وتجربة النبي محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى الاختلاف الأول داخل دولته، من إعداد الدكتور محمود كيشـانة، فواحدة من تأملات الباحث الأردني الدكتور معاذ بني عامر حول شرعة الاسـتخلاف وشرعية الاختلاف، ثم دراسـة مهمة لأبعاد التعددية الدينية عند عبد الكريم سروش للدكتور عامر عبد زيد، فقراءتان لكتابين مهمين: أحدهما يتابع فكرة التعددية الدينية والبلورالية الثقافية كما درسها حيدر حب الله، ثم قراءة لكتاب الصراطات المستقيمة، وهو واحد من أناجيل التعددية الدينية عموماً، والإسـلامية خصوصاً، عند عبد الكريم سروش أعدها الباحث عصام بوشربة، ثم مقاربة نقدية للتعددية الدينية وأسسها عند محمد عمارة، من تأليف الباحث سـعيد لعبيدي، وبذلك نكون قد أجملنا منظورات متنوعة لمفهوم التعددية الدينية ومؤسسـاتها ورهاناتها وآفاقها، من حيث كونها دعوى تكرس منطق التعايش والتسالم العام، في مقابل وجدان الظلام وأحوال الانتقام.

فلسفة التعددية الدينية

كمال طيرشي
باحث أكاديمي جامعة الجزائر

حقيق بنا الاعتراف بأنّ مدلول التعددية الدينية في عالمنا اليوم يتلاحم مع مفاهيم فلسفية عميقة ترتكز في جوهرها على تقبل الآخر المختلف عني عقدياً، والمتمايز عني دينياً ولاهوتياً، ربما نتفق في معبودية الإله الأوحد ولكننا نختلف حول طبيعة هذا المعبود، فـذاك يتصـوره مفارقاً للطبيعة بقيوميتـه السرمدية الأحدية، وهذا يتصـوره ثالوثاً مؤقنماً، والآخر يحايثـه بالطبيعة أو بالكيانات البشريـة أو الحيوانيـة أو التمثالية. والمدلـول الجوهراني للتعددية الدينية ليس يعني بالضرورة أن يكون دين شـخص واحد مصدراً للحقيقة المطلقة[1].

ومـن الواضح أنّ الحوار بين الأديان لن يقتدر بمفرده حلّ المشـاكل الأساسـية، بيد أنه قد يكون الخطـوة الأولانية في الطريق الصحيـح، كـما أنّ الحوار بين الأديان لا ينبغي أن يكون عملية فكرية ودينية فقـط، بل ينبغي كذلك أن يحث الأغلبية الصامتة على البحث عن استراتيجية مشتركة بشأن السبل الكفيلة بتهدئة التوترات وإحقاق التسامح الكوني، وينبغي أن تشمل عمليات تبادل الآراء كذلك المؤمنين غير المتحيزين لمعتقداتهم ومعتنقي الديانات غير التوحيدية وأعضاء الأقليات الدينية، وسيستفيد أي حوار فائدة كبيرة من آراء الجميع الذين يقطنون في مجتمع كوني واحد[2]، فكيف يتأتى لنا في عالمنا الحياتي اليوم إحقاق مفهومية التعددية الدينية؟

1- التعددية الدينية كإشكالية:

إنّ التعددية الدينية فكرة لم تتلاحم تصوراتها مع اللاهوت المسيحي الكلاسيكي بل هي إشكالية معاصرة، وتمخض عن الأنتلجنسيا المعاصرة وعي بضرورة التعدد الديني، وأنّ هناك أمرين دفعا إلى التوغل في غياهب مسألة التعددية الدّينية.

أولهما: التجارب الفلسـفية الخاصة للباحثين والمفكرين، التي شـجعتهم على تحريك السـؤال الأخلاقي والذهاب به إلى نهايته الطبيعية.

ثانيهـما: تجـارب في التعددية الدينية، التي عرفته على عالم دينـي متنوع وغني بالوقائع والمعطيـات الجديدة، وأول ما أثارته التعددية الدينية في مخيال الباحثين اليوم معضلة محبة الله الشاملة واللانهائية للبشر، ومدى انسجامها مع عقيدة حصرية الخلاص،

1- ar.wikipedia.org/wiki/دينية_تعددية

2- سعد سلوم، العنف ومستقبل الدين في العالم المعاصر (نحو حوار يعزز التعددية الدينية)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، ص 5

كما دعانا هيك إلى النحو بالمنحى الكوبرنيقي في مجال اللاهوت كوسيلة للنأي بأنفسنا عن الإشكالات التي تثيرها معطيات التعددية الدينية في العالم، حيث تقدر فرضية التعددية أن تستوعب الغنى الماثل في واقع متعدد المناهل، ومعها لا يبقى أي دين مركزاً حصرياً كبديل أوحد للخلاص والانعتاقية، بل تصبح أديان الكون برمتها استجابات متعددة ومتنوعة لحقيقة لاهوتية سمحة واحدة.[3]

2- التعددية الدينية بين السياسي والواقعي:

إنّ الحرية والتعددية هي الدواء الأهم، وهي وحدها التي تكفل لكل الناس أن يعبدوا ربهم بحرية، وأن يختاروا من يمثلهم بحرية أيضاً، ويحكموا على سلوكه وكذلك خطابه بحرية أيضاً، ما يعني أنّ معركة الحرية هي الأهم. الحرية من استبداد الداخل ومن التبعية للخارج في آن واحد، والأخيرة لا تقل أهمية عن الأولى، بل هي مرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً في واقع الحال.

فمنذ سنوات، وتبعاً لاتساع نطاق الظاهرة الدينية وتأثيراتها الاجتماعية والسياسية لم يعد بالإمكان تبسيط المشهد الديني والمذهبي وفق التصنيفات التقليدية؛ سني وشيعي، وسلفي وصوفي، إخواني، تحريري، تبليغي أو مستقل، أزهري وغير أزهري، إلى غير ذلك من المترادفات.

ذلك أنّ داخل كلّ تيار قدراً كبيراً من التباينات لا يمكن تجاهلها بأي حال من الأحوال، الأمر الذي يبدو أكثر وضوحاً في سياق المواقف المتعلقة بالشأن السياسي والعام، لكنه لا ينحصر في ذلك، بل يمتد ليشمل المواقف الفقهية المتعلقة بمستجدات القضايا، بل حتى بعض القديم منها، كما هو حال قضايا المرأة والموسيقى والتصوير، وصولاً إلى استعادة بعض الخلافات القديمة فيما يتصل بقضايا الفقه والاعتقاد، وحيث يرى كل فريق أنه الأقرب إلى الكتاب والسنّة، أو الأصول الصحيحة من الآخرين.[4]

3- التعددية الدينية (كيف بدأت الفكرة؟):

إنّ مفهوم التعددية الدينية تجلى في الصراعات القائمة بين أرباب الديانات، وإذا كان غالباً ما يركز أرباب الديانات على المناوشات اللاهوتية لوضوحها، فإنهم غالباً ما يهملون بدرجة أوفى التمايزات التاريخانية، على رغم أنّ هذا النوع من التمايزات له الدور الأبرز في عدم التسامح، ففكرة الاختيار الإلهي الموجودة في كل الأديان (في اليهودية، مثلاً أنّ اليهود شعب الله المختار، وفي المسيحية أنّ الله قد تجسد في ابنه الوحيد لإنقاذ البشرية. وفي الإسلام أنّ المسلمين خير أمّة أخرجت للناس)، عادة ما تستثمر للاحتراب في الصراع السياسي والاجتماعي. في القرن الثامن عشر كان المجتمع الأوروبي قد أعياه الصراع الديني والمذهبي والعرقي، فظهرت التعددية الدينية في عصر الإصلاح الديني، وكانت محاولة لوضع أساس نظري في العقيدة المسيحية للتسامح تجاه الأديان غير المسيحية، مثلت عنصراً من عناصر حركة التجديد الديني أو الليبرالية الدينية التي حدثت في المسيحية البروتستانتية في القرن التاسع عشر الميلادي بقيادة ف. شلايرماخر، التي اشتهرت فيما بعد بالبروتستانتية الليبرالية.

3- وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية واللاهوتية)**، المركز الثقافي العربي (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، ط1،2007، ص 11

4- http//:www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions2014/12/7/

الفضل الأكبر في ترويج ونشر فكرة التعددية في العصر الحديث ليس لهؤلاء العلماء الغربيين وحدهم، فقد كان للحكماء والفلاسفة ورجال الدين الهنود دور مهم في ذلك، مثل رام موهن راي (1772 - 1833) مؤسس حركة براهما ساماج (أي المجتمع الإلهي)، الذي كان هندوكياً، ثم تعلم الإيمان بوجود إله من المصادر الإسلامية، وهو يؤمن كل الإيمان بوحدانية الإله وبتساوي الأديان كلها.

وبعده كان الصوفي البنغالي سري راماكريشنا (1834 - 1886) الذي انتهت به رحلته الروحية المتنقلة أو العبورية (بدءاً من الهندوكية مروراً بالإسلام والمسيحية وانتهاء إلى الهندوكية مرّة أخرى في نهاية المطاف) إلى الاعتقاد بأنّ الاختلافات المتعارضة الموجودة بين الأنظمة والطرق الروحية (الأديان) لا معنى لها. هذه الاختلافات عنده ما هي إلا اختلاف في التعبير فقط، فكل الأديان توصل الإنسان إلى الغاية الواحدة، ومن هنا - بحسب كريشنا - فإنّ محاولة تحويل الشخص من دين إلى آخر أمر لا مبرر له، إضافة إلى أنه تضييع للوقت.

لم تُسمع أصداء النظرية التعددية الدينية في العالم الإسلامي إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك عندما أتيح لبعض أبنائه فرصة التعلم والدراسة في الجامعات الغربية والاحتكاك مباشرة بالحضارة الغربية، إضافة إلى مساهمة بعض الصوفية الباطنيين الغربيين الذين أعلنوا إسلامهم أمثال رينيه جينو (عبد الواحد يحيى)، وف. شوون (عيسى نور الدين أحمد)، إذ كانت حافلة بالأفكار والأطروحات التي تنبع من فكرة التعددية الدينية، ولعل من أبرز المسلمين الذين اشتغلوا تحت مظلة التعددية الدينية الشيعي سيد حسين نصر.[5]

4- الصوابية في التعدد:

يرتجي كل بشري التوصل إلى توافق كوني شمولي، ولكن قد تزاحمه بعض المعوقات وبالخصوص التطرف الديني الذي يمحق كل ما يمكن أن يسمح بتعددية رحبة على منحى كلي، فكل تطرف ديني يؤجج نار الفتنة داخل العالم الأوحد، ممّا يولد سبل التنافر الطائفي والعقدي، وتبدأ معه حالات الاختزال الطائفي والمذهبي على أساس شخصي أو مللي هدفه ادعاء الحقيقة الذاتية المطلقة والنأي عن كل طائفة دينية تعانق بمفاهيمها سبلاً تحررية.[6]

إنّ الصواب قد لا يتحقق مع الرؤية الأحادية لمفهوم التدين، فقد يضيع المعنى وتتشذر المفاهيم، فالتعدد يضمن اللحمة المتنوعة، فأنفاس البشر متعددة وفهومهم متنوعة، وقراءاتهم للكون متمايزة، وحبهم لله متغاير، وهذا ما يفتح سبلاً مهيبة للتنوع العرقي والطائفي بتعدد أنفاس البشر، ممّا يفتح عالماً هادئاً نابذاً لكل سبل التناحر والتقاتل على أساس عرقي أو طائفي، ويجب أن نحذق قضية مهمة مفادها أنّ كل إنسان فرد يتعلم من ديانة الآخر، فالوضع الراهن مختلفٌ قليلاً عن الماضي، ففي السابق كان المتبعون لتقاليد مختلفة منفصلين إلى حدٍ ما، فالبوذيون مكثوا في آسيا، والمسلمون في الشرق الأوسط وفي بعض بقاع آسيا، وفي الغرب بقيت الأغلبية من المسيحيين. ومن هنا فقد كان الاحتكاك ضئيلاً جدًّا. أمَّا اليوم فقد اختلف الحال، فهناك موجات من الهجرة الجديدة، وهناك عولمة اقتصادية، وكذلك صناعة سياحية متزايدة، والكثير من المعلومات أصبحت اليوم في متناول البشر، بما في ذلك معلومات

5- http://www.alwasatnews.com/2443/news/read/52494/1.html

6- حازم الطاوابي، التعدد والإرهاب (الأزمة بين الحتكار والتعميم)، دار الحكمة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 14

حول البوذية نفسها. وبفعل هذه العوامل المختلفة تحوَّلت مجتمعات عالمنا إلى ما يشبه الوحدة الواحدة؛ وحدة منفردة متعدِّدة الثقافات، متعدِّدة الديانات. كما أننا نعيش عالماً تشترك فيه المعرفة مع العلم، فمن بين التَّقاليد الدينيَّة المتعددة في عالمنا اليوم، هناك فئتان: فئة قائلة بوجود الإله، وأخرى لا تؤمن بوجوده. والبوذيَّة هي واحدة من التَّقاليد الدِّينيَّة التي لا تؤمن بوجود الإله. ووفقَ هذه النوعية من الدِّيانات يكون التّركيز على قانون السَّببيَّة. لهذا فمن الطبيعي أن تقدِّم البوذية عدة تفسيرات لقانون العلة والمعلول، وهو أمر من المفيد معرفته؛ لأنه يساعدنا على معرفة أنفسنا وأذهاننا بشكل أفضل.[7]

5- موقف جون هيك من التعددية الدينية:

يعتقد جون هيك أنّ التفسير الأمثل للتعددية الدينية الماثلة في عالمنا اليوم هو الإقرار جزماً بأنّ الأديان جميعها تتبلور حول حقيقة لاهوتية واحدة هي "الحق" في ذاته المتواري عن أن تدركه الأبصار والمجاوز لأي نعت أو توصيف، ولكل هذه الأديان تاريخانيتها الاستجابية الخاصة لله وموروثاً روحانياً خالصاً، وإرثاً دينياً متميّزاً، يعبر البشري من خلاله عن تكهنه لحقانية الله وإدراكه لسمات الكمال والتمام فيه وتجربة الاتصال به، لكنّ هذه الاتصالية به تختلف بحسب الأسماء المتعددة للمعبود الواحد، وتاريخ الأديان حافل بعدد عظيم من أسماء الكيانات اللاهوتية، لكن الأديان تتفق على وقائعيتها، وأنّ الناس على اختلاف نحلهم يعبدون معبوداً واحداً، رغم اختلاف إشاراتهم وتنوعها، فهم كلهم يتفقون حول «**الحق في ذاته**»، وأنّ التقليد الديني لجميع الأديان يحرص بشدة على تعالي الحقيقة الإلهية عن كل نعت أو فهم، ومع ذلك فإنه يحرص على توكيد أنّ ما نحذقه عن الله إنما هو في حدود تجليه سبحانه وتعالى، وحدود التجربة والاختبار البشريين. كما أنّ معرفتنا بالله ليست مجرد استجابة اعتباطية، بل يكمن وراء معرفته سبحانه وتعالى إرثٌ ثقافي وحضاري مهيب.[8]

ويرى جون هيك أنّ التجربة الدينية هي عبارة عن استجابة عفوية حرة للحق المطلق، وذلك عبر ترجمة المعطيات، جوانية كانت أم برّانية، إلى حقائق تتبلور حول الإله، وهذا يعني أنّ الحقائق الإيمانية ليست في مقدور العقل ولا يدان له بتكنهها بسهولة، بل تتطلب جهداً جهيداً وانعتاقية انبجاسية للأفئدة، لإدراك الحقائق العلوية اللدنية وحذقها، نحوّل عبرها ما نتبصره في العالم البرّاني وما نسمع حسيسه في كوامننا إلى حالة اختبار روحاني ومحذوقية لاهوتية، وبالتالي يكون الله معروفاً بالنسبة لأولئك الذين يسعون وراءه بأفئدتهم التواقة المخلصة، حيث أعطاهم الله إشارات مرئية يراها فقط أولئك الذين خلصوا له نجيّاً.

كما حاول هيك ألا يحدث القطائعية مع التقليد المسيحي، بل عمل على تحريك الدياليكتيك من داخل بؤرة التقليد المسيحي، وأعاد تأويل الكثير من مفاهيم اللاهوت بما يتناسب ومقتضيات العصر الحالي وواقعه التعددي، مؤكداً أنّ إسقاط ألوهية المسيح لا تعني بتاتاً ضياع جوهر المسحية، بل إنها ما تزال طريقاً لخلاص البشرية، وقوة دافعة لها نحو الخير الأسمى، وأنّ جوهر المسيحية ليس لاهوتياً أو عقائدياً، بل هو سبيل حياة تختصرها موعظة الجبل بكثافة، وأنّ جوهر تعاليم المسيح هي أن تطبق كما تجسدت في

7- http://www.berzinarchives.com

8- وجيه قانصو، **التعددية الدينية في فلسفة جون هيك (المرتكزات المعرفية واللاهوتية)**، المركز الثقافي العربي (المغرب)، الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، ط1، 2007، ص 77

حياة المسـيح نفسـه وأعماله من دون حاجة إلى أن ندثرها بعقائد ونحصرها في دوائر ضيقة، وعلينا أن ننقل فهمنا للدين إلى منطقة حصيفة واعية متزنة، تتركنا ننفتح على حياة دينية تتسع لكل البشرية، وتتصف بالغنى الكبير في تلقي الحقيقة اللاهوتية، وتتحرر بذلك المسيحية من أغلال الضيق والحصرية، لتنفتح على عالمنا المعاصر الذي لا بدّ لها أن تقول له الكثير والكثير.[9]

9- مرجع سابق، ص 77

التعددية الدينية ومنطق التعايش
أو في الحقيقة المفتوحة

التعددية الدينية في الإسلام
قراءة في صحيفة المدينة

د. محمود كيشانه

تُعدّ قضية التعددية الدينية من القضايا التي دار حولها نقاش طويل في دائرة الفكر الشرقي والفكر الغربي على حد سواء، وإن كنا نعدها من قبيل القضايا التي يمكن دراستها تحت ما يمكن تسميته بعلم كلام معاصر، وعليه فإنّ الاعتراف بالتعددية الدينية وتطبيق ما يترتب عليها يعدّ الأداة ذات اليد الطولى بالخروج بالوطن - أيّاً كان - من دائرة الصراعات والخلافات والعنف الذي يجتاح العالم الآن بصور شتى وألوان مختلفة قوامها الأساسي الاستناد إلى الصراع المذهبي والنزاع الديني. والمتأمل للواقع المعيش في عالمنا المترامي يجد أننا لا نلمس موقفاً واحداً تجاه التعددية الدينية، فهناك من يرفضها رفضاً قاطعاً بدعوى أنها تمثل قضاءً على الدين، وهناك من نظر إليها على أنها سبب فعال في معالجة الاحتقانات بين متعددي الدين أو العرق أو الجنس أو غيرها، وفي إقرار حقوق الآخر أيّاً كان، وهناك طائفة أخيرة ـ وهم قلة ـ جعلوا التعددية أداة للتسلق على المبادئ الدينية والعمل عن الانحلال منها.

وفي عصر اتخذت فيه بعض التيارات المتعصبة من الفهم الخاطئ للدين تكأة لبناء أيديولوجيات مبنية على هذا الفهم الخاطئ، وكان من شأن هذه الأيديولوجيات أن عملت على تأجيج نيران الصراعات والحروب في أوقات زمانية عديدة، أدت في النهاية إلى إزهاق العديد من الأرواح التي لم يكن لها ذنب جنته غير أنها وجدت في بيئات وأزمان لا تعترف بحقوق الآخر التي دعا إليها الدين ذاته وحث عليها. بيد أنّ الناظر بعينيه في هذه الصور من الصراعات يجد دون أدنى تأمل كيف حولت التيارات المتشددة ذات المرجعيات الدينية في الشرق وفي أوروبا وأمريكا القيم الأخلاقية إلى سلعة رخيصة من أجل تبرير المواقف، وأهم هذه القيم قيمة العدل، فالعدل الأساس القوي الذي تقوم عليه الدول وتشيد من خلاله الممالك، كما أنه القيمة المحورية التي تنشر بذور الحب والإخاء والتعاون والتواد، إلا أنّ هذه القيمة أصبحت نادرة الوجود، في عالم استباح لنفسه كل شيء ولم يترك للضعفاء شيئاً، وهذا حتماً يؤدي بدوره إلى إحداث حالة من الكراهية والحنق، وهي الحالة التي قد تتطور إلى العنف والعنف المضاد، مما يمكّن أصحاب الأجندات الهدامة من استغلال هذه الحالة في إثارة القلاقل والفتن واللجوء إلى التفسيرات الخاطئة للنصوص المقدسة، ويجعل من هذه التفسيرات مرجعية لها، فيحدث الصدام والصراع لا التلاقي والوئام، وإن كنا لا نبرئ تلك القراءات المذهبية ذات الطابع التعصبي التي تتخذ من استقراءاتها المغلوطة للدين منطلقاً لتأسيس العديد من النزاعات والصراعات، بل إننا نظن أنّ بعض رجال الدين في عصور التدهور سواء أكانوا في المسيحية أو اليهودية أو الإسلام كانوا سبباً ـ بفتاواهم الاجتهادية وأحكامهم الاستنباطية - في تكوين مرجعيات دينية أو مذهبية تهضم حق الآخر المختلف عقدياً أو سياسياً أو غيرهما، بل والحكم عليه بالقتل وسفك الدماء، وهو الأمر الذي نجد له خلفيات واضحة في أغلب مراحل التاريخ الإنساني.

التعددية لغة واصطلاحاً:

يمكن القول بدءاً إنّ مصطلح التعددية الدينية من تلك المصطلحات التي تتسم بقدر كبير من الغموض، وربما يرجع ذلك إلى تعدد الأقلام التي تناولت الموضوع دون تحديد مفهوم واحد مشترك بينهم عنه[1].

والتعدديــة الدينيــة من المصطلحات التي لا نجد لها أصلاً لغوياً نظرياً، وإن كان هذا لا يمنع من كونها مطبقة داخل النص القرآني والعديد من الأحاديث النبوية، وما أكثر الظواهر المعيشية التي تدل على ذلك! إلا أنّ المصطلح مأخوذ من البيئة الغربية تحت مسمى Pluralism Religious، ومصطلح التعددية الدينية بهذا الشــكل يتضمن خاصية رئيســة هي الحــرص على تطبيق حي للمواطنة في صورتهــا الكبرى، لأنّ هــذه الخاصية تنطوي على أمرين: الاعــتراف بتعدد المعتقدات الدينية داخل وطن ما، والتعايش الســلمي بين أصحاب هذه المعتقدات مع احتفاظ كل بخصائصه العقدية.

جذور فكرة التعددية الدينية:

يمكــن القول إنّ جذور فكرة التعددية الدينية تمتد بالأســاس إلى تلك الدول التي تعــددت فيها الأديان والمعتقدات الدينية، الأمر الذي حدا إلى ضرورة البحث عن سبل التلاقي والتواصل بين أهل هذه المعتقدات وأداً للصراعات والنزاعات والحروب، وتحقيقاً لمبادئ المواطنة الكاملة. ونرى أنّ أكثر النماذج دلالة على تأكيد منبع هذه الفكرة في البلاد ذات التعددية الدينية دولة الهند، فالهند أكثر دول العــالم تعدديــة في المعتقدات الدينية، ومن ثمّ فإنّ ظهور فكرة التعددية مرتبط بالأســاس بالحالة الهندية، ونذكر من أوائل المفكرين الهنود الذين ظهرت هذه الفكرة على أيديهم:

- رام موهن راي
- راما كريشينا
- سين
- سوامي
- الماهاتا غاندي

وعليه فقد كانت تلك الجهود الهندية أرضاً خصبة انطلق منها الغرب الأوروبي لتأســيس نوع جديد من التعايش الذي يقوم على أنقاض الحكم الكنسي الذي ذاقوا بســببه الويلات. حيث كان الاضطهاد الديني على أشــده، ممّا أدى في أغلب الأحيان إلى إزهاق روح الإنســان تحت دعوى الحق الإلهــي الكنسي. خاصة أنّ كثيراً من الحروب الأوروبية القديمة كانــت ذات خلفية دينية، بل إنّ الحروب الأوروبية العربية مثلاً كانت ذات خلفية دينية بفعل السلطة الدينية الحاكمة، التي لم يكن تدخلها يقف عند حدود الأمور الدينية، إذ

1- مصطلح «التعددية» يستخدم للتعبير عن الممارسة الليبرالية الديمقراطية الحزبية في بعض أوروبا والولايات المتحدة وكندا. انظر هبة رءوف عزت، التعددية.. معضلة العقل السياسي العربي، على الرابط التالي:

http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/200203//article1.shtml

إنه كان يمتد إلى الإجهاز على من يخالفها في الأمور الدنيوية، كما حدث منها في الوقوف أمام العلماء التجريبيين وغيرهم في العديد من المسائل العلمية التي انبنت على نواحي تجريبية، كانت سبيلاً من سبل التطور العلمي الذي يشهده العالم الآن.

وعليــه كانت التعددية الدينية طوق النجاة لأوروبا من تلك الصراعات التي شــهدتها على مرّ تاريخها، حيث وجد فيها المفكرون الغربيــون منقــذاً من الصراعات البينية والحروب الخارجية بدعوى الحق المقدس والأرض المقدســة في الشرق. وكان من أكثر المفكرين الغربيــين احتفــاءً واحتفالاً بها المفكر جون هيك، حيث امتلك مشروعاً فكرياً ـ قد نختلف أو نتفق معه في العديد من جزئياته - حاول من خلاله أن يقيم أساساً من التعايش السلمي، حيث ركز جهوده في سبيل إرساء ثلاثة أنواع من التعددية:

ـ التعددية الأخلاقية

ـ تعددية الخلاص والإنقاذ

ـ التعددية المعرفية الدينية

فالأولى تعني أن يتعامل الناس جميعاً وفق المبادئ الإنســانية والأصــول الأخلاقية التي تتفق عليها جميع الأديان، دون النظر إلى الديانة أو المعتقد، من غير أن يمس هذا أصول عقيدة كل منهم في الخلاص والجنة والنار، والثانية تعني عند جون هيك أنّ غير المسيحي لديه فرص النجاة أو الخلاص نفســها التي يمتلكها المســيحي بالنظرة المسيحية، مســتنداً في ذلك إلى أنّ تسليم المسيحي بوجود فرصة الخلاص والفوز بالجنة لغير المســيحي تقود للتسامح الأخلاقي أو ما يسميه التعددية الأخلاقية، والثالثة تعني النظر إلى الدين على أنه معرفة باطنية دينية، فالإيمان عنده صورة من صور المعرفة الناتجة عن الارتباط العقائدي بالمطلق.

أنواع التعددية:

إلا أنه يمكن القول إنّ التعددية ليست دينية فقط، بل إنها تمتد لتشمل التعددية المذهبية والتعددية السياسية.

أولاً: التعددية الدينية:

والمقصود بها تعدد الأديان والمعتقدات في بيئة ما، وإظهار القدر الكافي من الاحترام لهذا التعدد وما ينشأ عنه من اختلافات رئيسة أو غير رئيســة، وعليه كان لا بدّ من ضرورة الإيمان بتحقيق ســبل التعايش الســلمي بعيداً عمّا هو من شــأنه تكدير السلم المجتمعي. وعليــه فــإنّ مفهوم التعددية الدينية هنا يقوم على أســاس الاعتراف بالآخر وعدم إقصائه تحت أي صــورة من صور الإقصاء، والعمل عــلى تطبيق مبدأ المســاواة بين الجميع تحت مظلة القانون، وعليه فلا يكــون القيد الفكري على الآخر بديلاً عن حرية التفكير، كما لا يكون العنف بديل الحوار، أو أن يكون الإكراه ســبيلاً لضياع ســبل الإقناع. والمتأمل في آي القرآن الكريم يجد أنّ الإسلام لا يقصي أهل المعتقــدات الأخــرى، كما لا يلغي وجودهم، بل يعترف لهم في الخطاب الموجه لهم بحريــة الاختيار المبني على إرادة حرة قائلاً: "لكم دينكم ولي دين".[2]

2- الكافرون: 6

وهذا هو دأب الرسـول محمد ـ صلى الله عليه وسـلم ـ فإنه لما أسر المسلمون أصحاب بدر من قريش، وكانوا مشركين، لم يقتلهم بل أخذ منهم الفداء وتركهم على شركهم، فلم يجبرهم على الإسلام، وكذلك عندما دخل مكة فإنه قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء، فلم يقتلهم ولم يجبرهم على الإسـلام، إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على من له أقل إلمام بتاريخ الرسـول، وهذا هو المقطوع به من سيرة رسول الله، بل وسـيرة المسـلمين طوال التاريخ الإسلامي، فإنه لم يعهد من أي مقاتل من المسلمين أن يقتل جميع الكفار الذين لم يكونوا أهل كتاب ولم يسلموا، بل مختلف أنواع الكفار كانوا يعيشون في كنف الحكومات الإسلامية.[3]

وقد كان أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) مقتفياً أثر رسـول الله، وكفل الحريات حتى لغير المسـلمين الذين كانوا يعيشون تحت رايـة الإسـلام، حيث إنه لم يكره أحداً من المواطنين على أن يترك عقيدته وأن يعتنق الإسـلام، بـل لقد كان الأمر خلاف ذلك، فقد ورد عنه: "الزموهم بما التزموا به"، وقوله: "كل الناس أحرار"، وقول الإمام الحسـين: "إن لم يكن لكم دين فكونوا أحراراً في دنياكم"، وعلى هذا المبدأ سـار سـيدنا علي كرم الله تعالى وجهه.[4] وغيرها من الروايات التي تدل على التمسـك بمبدأ التعددية، وإن لم يكن المصطلح موجوداً بلفظه.

ثانياً: التعددية المذهبية:

ويقصـد بهـا تعدد المذاهب في الدين الواحد، وهي تقوم بالأسـاس على الاعتراف بوجود أتباع المذهب الآخر وبحرية الأشـخاص في اعتناقـه من عدمه، بصرف النظر عن الإيمـان بمنطلقات هذا المذهب وأركانه وأصوله من عدمه، خاصة في تلك الأوطان التي يوجد بها تعدد مذهبي كالدول الغربية مثلاً حيث يسـود فيها عدة مذاهب مسـيحية كالبروتسـتانت والأرثوذوكس والكاثوليك وغيرها من المذاهب الفرعية. وقد شـهد التاريخ الإسـلامي العديد من المذاهب الفكرية كالمعتزلة والأشـاعرة وغيرهما في علـم الكلام، والمالكية والحنفية والشـافعية والحنابلة في باب الفقه، كما شـهد بعض المذاهب العقدية كالسُـنّة والشـيعة. وإذا كان هذا في باب التمذهب العقدي ـ السُـنّة والشـيعة ـ فإننا نؤكد على أنّ المقصود بالتعددية المذهبية هنا تعددية تنطلق من عدم نفي الآخر مع كامل الاحترام لعدم الإيمان بمعتقداته أو التسليم لأفكاره تحت مبدأ لكم دينكم ولي دين، بحيث نقضي على كل بوادر الشقاق التي تؤدي في النهاية إلى العنف والعنف المضاد.

ثالثاً: التعددية السياسية:

التعددية السياسـية عبارة عن ترتيبات مؤسسـية خاصة لتوزيع السلطة الحكومية والمشاركة فيها،[5] وعليه فإنّ القرارات السياسية التي تتخذ في دولة تتمتع بالتعددية هي قرارات نخب عديدة ومجموعات قيادية متخصصة لا تتخذها نخبة أو فئة واحدة.[6] ومن ثم فإنّ التعددية السياسية تعني تعدد القوى والأحزاب السياسية بما تتضمنه من حق المعارضة والتعايش الآمن والسلمي داخل المجتمع،

3- السيد محمد الشيرازي، الفقه ـ كتاب الجهاد ـ، ط الثانية 1409هـ - 1988م، بيروت، ط دار العلوم، ج48، ص 29

4- السيد محمد الشيرازي، الحكومة الإسلامية في عهد أمير المؤمنين، بيروت، مؤسسة الفكر الإسلامي، ط الأولى 1414هـ- 1993م، ص 7

5- رياض عزيز هادي، من الحزب الواحد إلى التعددية، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1995، ص 64

6- كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية، الكويت، وكالة المطبوعات الكويتية، 1985، ص 64

والتعبير عن آرائها السياسية بكل حرية بعيداً عن الإكراه، بحيث تكون عنصراً فاعلاً في قوام العملية السياسية، وعليه يمكن الحكم على بلد ما بفاعلية الحياة السياسية وثرائها فيه من عدمها.

وثيقة المدينة:

عندما دخل الرسول محمد ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ المدينة مهاجراً من مكة إليها وضع دستوراً واعياً يجمع المدينة كلها بمسلميها ويهودها، وهو في الحقيقة دستور يراعي حق المواطنة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ومن ثم فهو يمثل خطة سياسية محكمة لكيفية التواصل ـ بكل حب وود وفاعلية ـ بين أبناء الوطن الواحد، لا يكون فيه المنهج المتبع هو منهج الإقصاء. وما أحوجنا نحن إلى لم الشمل! فقد أثبتت الأيام خطورة هذا المنهج الإقصائي بين المواطنين بحسب الديانة أو الجنسية أو العرق أو اللون أو المذهب الأيديولوجي، ولا نود أن يكون هذا المنهج هو المنهج المتبع لأنّ مخاطره تتوالى على المدى القريب والمدى البعيد. ولنستحضر جميعاً نموذج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما دخل المدينة إذ قام بعمل أول عقد اجتماعي ربما في التاريخ من خلال صحيفة المدينة، وهي الصحيفة التي وضع فيها النبي الكريم أسس التعايش السلمي المشترك بين طوائف المدينة، سواء أكانت قبلية كما يمثلها الأوس والخزرج أم دينية كما يمثلها اليهود والمسلمون، حيث يذكر ابن إسحق في السيرة النبوية كيف حفظ الرسول الكريم في صحيفة المدينة الحقوق، وهي: حرمة الدماء، وحرمة الأموال، وحماية الحريات وأهمها حرية العقيدة، والتعددية والمواطنة والمساواة.

من خلال هذا الواقع الجديد ظهرت (الوثيقة) في السنة الخامسة للهجرة التي نظمت العلاقات، وأقرت الحقوق والواجبات والحدود والقواعد بين الناس حتى لا تخترق. وهي مُلزمة كإلزامية النص القرآني في التطبيق. وإذا كانت الوظيفة الاتصالية تقوم بدور قناة الاتصال بين القاعدة والقيادة من جهة وبين الحاكم والمحكومين من جهة أخرى، وتعمل على خلق شبكة من الاتصال بين الجماهير والقيادة بطريقة تمكنها من توليد القوة السياسية لتلك الجماهير من خلال توجيهها وتعبئتها[7] فإننا نعتقد أنّ الوثيقة تكشف عن هذا البعد بطريقة أو بأخرى. وبذلك أصبح التطبيق الرسولي يحتل مكانة المثل والأسوة في البيئة الإسلامية، رغم أنّ الظاهرة الجديدة ظلت محكومة بظروفها. من هنا كانت الوثيقة على حداثتها مشروعاً جديداً وجدياً على مستوى الرؤية التاريخية، حتى تحولت خلال خمس سنوات من عمر الدعوة إلى أن تكون مشروعاً قابلاً للفعل في ظرف العصر طبقت في بنود صلح الحديبية وفي معاهدة الصلح في فتح مكة. لكن المشروع فشل بعد موته مباشرة وإلى اليوم، لماذا؟ هل أنّ المرافقين للدعوة لم يؤمنوا بها، أم أنّ شروطها كانت صعبة في التطبيق؟ إشكالية بحاجة إلى دراسة موثقة لقول الحقيقة فيها"[8].

وتحمل هذه الصحيفة قدراً سامياً من التوافق الوطني الذي أحدثه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين طوائف المدينة، وهو التوافق الذي كان مداره الصالح العام للوطن المدني الذي كان يضم قبليات مختلفة كالأوس والخزرج، وكالأنصار والمهاجرين، وعقائد مختلفة كاليهودية والإسلام. فالتسامح لم يكن هو وحده الذي دفع الرسول الكريم إلى هذا الوفاق الوطني، وإنما كان ذلك يعود أيضاً إلى الصالح العام؛ لأن الرسول كان يدرك جيداً أنّ استقرار الدولة الإسلامية في المدينة مرهون بالتوافق بين الجميع ولو من قوى المعارضة،

7- عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، ص 262

8- د. عبد الجبار العبيدي، وثيقة المدينة وشرعية الدولة، على الرابط التالي: http://www.almothaqaf.com/index.php/derasat/888193.html

وهذا يدل على ذكاء النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره رجل دولة ـ فضلاً عن كونه رجل دين ـ يعلم أن سفينة الوطن لن تسير لا بمطرقة الإقصاء ولا بسندان البطش، وإنما كان يعلم أنّ الذي يسيرها إنما هو التوافق الوطني المبني على حب الوطن فعلاً لا قولاً.

ومن ثم وجب العمل على بناء جسور من التواصل بين التيارات المتناحرة، من خلال تواري الأيديولوجيات الخاصة والأجندات الحزبية، وأن تكون مصلحة الوطن هي العليا، فمادام الإسلام ينادي بالشورى والمواطنة والتسامح والتعددية واحترام الإنسان، وهي مبادئ ينادي بها ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان أيضاً، فلماذا لا نبني على هذه النقاط المشتركة؟ وننبذ مواطن الخلاف والشقاق الجوهرية رغبة في الارتقاء بالوطن؟ لماذا لا تكون الأولوية للعمل الجاد من أجل الوطن؟

التعددية الدينية في وثيقة المدينة:

من يقرأ النظم التي أنشئت منذ بداية عصر الرسول الكريم يدرك تماماً أنّ بعداً سياسياً وفكرياً قد طرح على الساحة العربية الإسلامية لتنظيم أمور الدولة وبنائها على مبدأ الحق والعدل بين الناس، ولم يكن الدين - المستغل اليوم لصالح الباطل - إلا وسيلة لتحقيق هذا الهدف السامي الكبير، فالدولة كانت مدنية منذ البداية وليست دولة دينية بالمفهوم العام.[9]

التعددية والحقوق والواجبات:

يمكن القول إنّ مفهوم «التعددية» في الرؤية الإسلامية يتحرك في ظل تنوع مؤسس على تميز وخصوصية[10]؛ حيث أكدت الصحيفة على مجموعة من الحقوق والواجبات المشتركة بين مواطني المدينة دون تمييز بينهم بحسب العقيدة إيماناً بمبدأ التعددية الدينية لتحقيق الأمن والسلم الاجتماعي داخلها، دون إحداث ما يعكر الصفو من نزاعات وقتال ومعارك من شأنها تهديد هذا السلم، ومنها على سبيل المثال:

* إن يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين.

* لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

* وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف، وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

* وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

9- د. عبد الجبار العبيدي، مرجع سابق.

10- محمد عمارة، التعددية (الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية)، القاهرة، نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1997، ص 3

* وإن لبني الشُطَيبة مثل ما ليهود بني عوف.

* وإن البر دون الإثم وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم.

* وإن بطانة يهود كأنفسهم.

* وإن النصر للمظلوم.

* وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

* وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

* وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

* وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

* وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.

* وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. قال ابن هشام: ويقال مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة.

* وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه.

* وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

* الله جار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله صلى الله.

أولاً: الوثيقة وحق الاختلاف:

تؤكد الوثيقة على مبدأ المواطنة وهو أحد الثمار المهمة لمفهوم التعددية الدينية، حيث حددت الوثيقة العلاقة الفاعلة بين المسلمين واليهود وغيرهم داخل أرجاء مجتمع المدينة، بما اشتملته من تأكيد حق اليهود وغير اليهود على دينهم، كما للمسلمين تماماً، لا تفضيل للمسلم على غير المسلم، حيث كفلت حرية المعتقد، كما كفلت الحفاظ على النفس والمال والعرض.

ويعدّ الإسلام أكثر الديانات السماوية إيماناً بحق الاختلاف العقدي أو الفكري الأيديولوجي، خاصة وقد اعتبر القرآن ذاته أنّ الدين عند الله واحد منذ أن خلق آدم عليه السلام، فالله تعالى يقول في محكم التنزيل: «ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك إنّ ربك

لــذو مغفــرة وذو عقاب أليم»[11]، وقد قال الله عن قرآنه في تأكيد واضح على أنــه يملك الحقيقة المطلقة تلك الحقيقة التي لا يضاهيه فيها أحد من البشر: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[12]، وهذا تفســير واضح لســبب ذلك الاختلاف البشري الذي نجده الآن، إذ إنّ حقائق البشر نســبية. وهذا فيه دليل واضح على عظمة الإســلام وعظمة المصدر الذي نبع منه؛ إذ إنه وإن أكد على الحقيقة المطلقة التي يملكها، فقد أقر بمبدأ الاختلاف ولو كان عقدياً. «فالقرآن الكريم عطاء إلهي كل يأخذ منه حســب اســتطاعته وقدرته، وقد نجد الكثيرين من المستضعفين في الأرض الذين لم تسعفهم قدرتهم للوصول إلى القرآن أو آخرين أساءوا فهمه واتبعوا خطوات الشيطان، وكذلك الكثير من هم بين بين كما عبر القرآن في مواضع عدة»[13]

ثانياً: التعددية في الإسلام والحفاظ على الأمن الداخلي:

حيــث وجهت الوثيقــة إلى ضرورة العناية بالأمن الداخلي للوطن المتمثل في المدينة؛ وهــذا الأمن لن يتحقق إلا بتكاتف الجميع اليهود مع المسلمين، ولذا تقول الصحيفة في تأكيد واضح:

* وإن المؤمنــين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دســيعة [4] ظلم أو إثم أو عدوان أو فســاد بــين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.

* وإن النصر للمظلوم.

* وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

* وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

* وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبســونه فإنهم يصالحونه ويلبســونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين - إلا من حارب في الدين - على كل أناس حصتهم في جانبهم الذي قبلهم.

* وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم.

ثالثاً: الحرية الدينية من أسس الإسلام:

تقر الصحيفة أو الوثيقة حرية الديانة المبنية على إرادة حرة مختارة، ويظهر ذلك في قول الرسول الكريم: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

11- فصلت: 43

12- فصلت: 42

13- أحمد البياتي، العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن، العدد 4290، 29 / 11 / 2013م.

وعليه تحمل الآيات القرآنية العديد من المعاني الدالة على تأسيس مبدأ الحرية للأديان كافة، فقد أقر باختلاف البشر في المعتقد وأكد على الرسول الكريم أن يضع في ذهنه هذا الاختلاف، وليعلم أن هناك يوماً للفصل، يفصل الله تعالى فيه بين الناس على اختلاف عقائدهم، ويتضح ذلك في قوله تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين»[14]، وقوله سبحانه: «وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين»،[15] بل إنّ القرآن يجعل الفصل بين الناس بحسب العقيدة إنما لله تعالى وحده يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى: «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون»[16]. وعليه فإنّ الآيات القرآنية تؤكد بما لا يدع مجالاً لشك أنّ الفصل بينهم بيد الله تعالى، بل هو وحده سبحانه الذي سيخبر الناس بمنشأ اختلافهم ويحكم بينهم بحكمه العادل الذي لا جور فيه، ويظهر ذلك جلياً في قوله تعالى: «إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا إنّ الله يفصل بينهم يوم القيامة إنّ الله على كل شيء شهيد»[17]. وقوله تعالى: «ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم إنّ ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون».[18]

أمّا فيما يتعلق بما قد يتبادر إلى الذهن من أسئلة قوامها سؤال محوري مؤداه: ألم يحارب الرسول والذين آمنوا معه أهل الملل والأديان الأخرى؟ نقول: بلى، حاربهم الرسول الكريم، ولكنه لم يحاربهم من أجل الحرب ونشر الدين بالسيف كما يزعم آخرون، وإنما الرسول كان مأموراً بالحرب في حالة رد الاعتداء، في ضوء قول الله تعالى في سورة البقرة: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين»[19].

وعليه فإنّ الرسول إذا كان قد صار في عهده تسع وعشرون غزوة وسرية، فإنه لم يشارك إلا في ثمان، ولم تخرج عن قاعدة رد الاعتداء الذي ورد في الآية السابقة التي تحمل الكثير من المعاني والشروط المحددة لقتال الآخر الذي يبادر بالعداوة والاعتداء.

رابعاً: التعددية ونبذ التعصب:

عاملت الوثيقة جميع المواطنين بحيادية؛ حيث ساوت بين الجميع في الحقوق والواجبات دون محاباة لفئة على فئة أخرى، وعليه أسست لإقامة نوع واضح من العدالة، فقد أكدت على أنه لا يجوز لمؤمن آمن أن ينتصر لظالم، أو أن يؤويه خلافاً للقانون الذي ارتضته الجماعة، ولا يجوز له أن يخالف هذا القانون بداعي القرابة أو العقيدة أو المصلحة الشخصية؛ لأنّ في ذلك تهديداً لأمن المجتمع الوليد.

14- هود: 118

15- الأنعام: 35، 36

16- البقرة: 113

17- الحج: 17

18- يونس: 93

19- البقرة: 190

كـما نبذت الوثيقة البعد القبلي والعشـائري الـذي انبنت عليه الطبيعة العربية ما قبل عصر الإسـلام، على طريق إلغاء القوانين العشـائرية وإحلال قوانين بديلة مبنية على أسـس التوافق الاجتماعي المدني؛ حتى يكون المواطنون في المدينة آمنين على احتياجاتهم العقديـة والاجتماعيـة والاقتصادية، من غير أن يكون هناك ما يمنعهم أو يخيفهـم من تلبية هذه الاحتياجات وفق القوانين الجديدة التي أقرتها الوثيقة. ولذا كان القرآن واضحاً في تحريم قتل النفس الإنسانية عامة، يقول الله تعالى:

«من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً»[20]. وعليه فإنّ ما تفعله بعض الجماعات المتشددة أو بعض التنظيمات هنا أو هناك لا يتفق مع جوهر الآية وما تدعو إليه.

كما كفلت الوثيقة حق الدفاع المشترك عن الوطن الذي يضمهم دون النظر إلى العقيدة الدينية، حيث عدّ اليهود أحد القائمين على الدفاع عن المدينة عند العدوان الخارجي، **تقول الصحيفة:** وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله عز وجل وإلى محمد. وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، كما ورد فيها: إنهم ـ أي المسـلمين واليهود - أمّة واحدة من دون الناس إيماناً بمبدأ التعدديـة وأنّ الوطـن للجميع، كما ورد فيها: وإنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسـوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم. وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسـلمين نفقتهم، وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإنّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وفيها: وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، بما يعني الدفاع عنها كوطن للجميع.

والغريب أننا لا نجد هنا ذكراً لقضية الجزية؛ حيث إنه ليس لها وجود في الوثيقة، لا لشيء في ظني إلا لأنها تسـقط بمشـاركة غير المسلم للمسلمين في الدفاع عن الوطن؛ حيث إنها فرضت في الأصل مقابل حماية المسلمين لهم، أما وأنهم يشاركون المسلمين في الدفاع عن الوطن وحماية أنفسهم فقد سقطت عنهم.

التعددية والتكافل الاجتماعي:

وفي ظـل الإيمـان بالتعددية تبرز قيمة التكافل الاجتماعي بين الجميع، مع الحفاظ على الممتلكات مصونة لأصحابها غير منقوصة، حيـث ورد في الوثيقة: "المهاجرون مـن قريش على ربعتهم[21]، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسـط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسـط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفـدي عانيها بالمعروف والقسـط بـين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهـم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفـة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسـط بين المؤمنـين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهـم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفـة تفدي عانيها بالمعروف والقسـط بين المؤمنين. وبنو النُبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسـط بين المؤمنين.

20- المائدة: 32

21- حالهم وشأنهم الذي كانوا عليه

وبنــو الأوس على ربعتهــم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقســط بين المؤمنين. وإنّ المؤمنين لا يتركون مفرحاً[22] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل[23].

وعليــه فــإنّ أخصّ خصيصة في التعددية الدينية في الإســلام أنها تعددية أخلاقية، بمعنى أنها جعلــت الحكم الفصل بين مواطني المدينة هو البعد الأخلاقي، وعليه كانت الوثيقة دعوة إلى الأخلاق بين المسلمين وغيرهم تحقيقاً لمبادئ الإنسانية، ومن ثم ظهرت فيها مبادئ الأمانة والوفاء بالعهد والصدق وإبرار القسم كحقوق وطنية ذات أبعاد اجتماعية.

التعددية في الإسلام ونصرة المظلوم غير المسلم:

تنبني الوثيقة أو صحيفة المدينة على بعد تنظيمي بتحديدها الواضح للمسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية على حد سواء، فلا يجوز أن يقع العقاب على الإنسان بفعل ذنب ارتكبه لصلة ما بينها، تحقيقاً لمبدأ «ولا تزر وازرة وزر أخرى»،[24] ومن ثم جاء في الوثيقة: وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. كما أنّ هناك مسؤولية مشتركة تقع على عاتق الجماعة على سبيل المسؤولية الجماعية، تتحمل فيها الجماعة جرم الفرد، خاصة فيما يتعلق بالدية. وقد أكدت الوثيقة ذلك قائلةً: وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظُلم.

بل لقد حفظ الإسلام حق المواطنة لغير المسلم وانتصر له إذا ظلم، والشواهد التاريخية دليل على ذلك، حيث انتصر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لقبطي، من عمرو بن العاص وولده تحقيقاً لمبدأ العدالة في الإسلام، وتحقيقاً لأسمى معاني التعددية الدينية، حيث أقرّ حق المواطن غير المسلم في أخذ حقه في دولة يسودها قانون العدل لا قانون الغاب. وقصة قبطي مصر خير دليل على ذلك، عندما دخل على عمر بن الخطاب مســتغيثاً به ليأخذ له حقه من محمد بن عمرو بن العاص والي مصر حيث كان محمد قد أوجع القبطي ضرباً بالســوط عندما ســبقه في سباق الخيل، وقال له عند ضربه خذها وأنا ابن الأكرمين، فما كان من عمر إلا أن أرسل في طلب عمرو وابنــه فحــضرا إليه من مصر، وعندما دخلا عليه نــادى عمر أين قبطي مصر فحضر القبطي فأعطاه عمــر الدرّة وقال له: اضرب ابن الأكرمــين فأوجع القبطي محمداً ضربا وعمر يقــول له اضرب ابن الأكرمين حتى توقف ثم قال عمر له والآن اجعلها على صلعه عمرو فوالله ما ضربك إلا بسلطان أبيه، فقال القبطي يا أمير المؤمنين قد استوفيت وأشفيت وضربت من ضربني، فقال عمر والله لو ضربته مــا حلنــا بينك وبينه حتى تكون أنت الذي تدعــه، ثم التفت إلى عمرو وقال له يا عمرو متى اســتعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟، ثم التفت إلى القبطي وقال له انصرف راشداً، فإن رابك ريب فاكتب إليّ.

التعددية في الإسلام تنصف غير المسلم العاجز

لقد أنصف الإسلام غير المسلم في الدولة الإسلامية في حالة عجزه باعتباره مواطناً، ومن حق المواطن إنصافه، وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه إيماناً بمبدأ التعددية، عندما أمســك بيهودي يشــحذ بالسوق فسأله ولِمَ تشــحذ ؟ فأجابه: بأنه يهودي وقد فرضت عليه

22- من عليه دين أثقل كاهله

23- انظر ابن هشام، السيرة النبوية، مصر، ط دار المنار، 1994م، المجلد الأول، ص ص 446-445

24- الزمر: 7

الجزية التي كان يدفعها في شبابه واليوم أصبح عجوزاً لا يقدر على العمل لذلك يشحذ، فقال له عمر: والله ما أنصفناك، أنأكل شبابك ونتركك في شيخوختك؟ امض معي إلى بيت مال المسلمين، فما كان منه إلا أن أسقط عنه الجزية، وأمر له بعطاء من بيت المال.

التعددية في الإسلام وضمان حق غير المسلم:

حافظت الوثيقة على معتقدات وأماكن عبادة المواطنين من غير المسلمين، من خلال عدم إكراههم على شيء ممّا يُعدّ طقوساً في عباداتهم، مع جعل حرية التنقل إلى دور العبادة والحفاظ عليها، وأظن أنّ الخلفاء الراشدين ساروا على الدرب، حيث إنّ العهود العمرية خير مثال على ذلك، فقد عاهد عمر أهالي إيلياء على ضمان أمنهم على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم لا تهدم ولا ينقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم وأضاف لهم حسب طلبهم ألا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود.

بل إنه حين زار كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة، فقال القس له: صل موضعك فأبى وصلى على الدرجة التي على باب الكنيسة منفرداً، وخشي إن صلى داخل الكنيسة أن يقتدي به المسلمون ويصير لهم الأمر إلى أخذ الكنيسة مدعين بأنه هنا صلى عمر، وكتب لهم ألا يجمع على الدرجة للصلاة ولا يؤذن عليها.

التعددية في الإسلام وحق تملك غير المسلم:

حافظت الوثيقة كما بيّنا في فكرة سابقة عن الحقوق والواجبات على حق التملك لكل المواطنين بصرف النظر عن الديانة، ومن ثم فلا يجوز لأحد أن يسطو على مال أحد ولا على شيء من ممتلكاته، ولقد أتاح الإسلام حق التملك لغير المسلم داخل الدولة ولو في أشد الأمور حساسية وتعلقاً بحياة الناس، فقد تملك يهودي بئر رومة التي يشرب منها الناس. ولقد اشترى عثمان بن عفان نصف بئر رومة من اليهودي وطلب منه أن يتقاسما أيام بيع المياه بينهما، يوم لعثمان ويوم لليهودي، فوافق اليهودي ودفع له عثمان مقابل ذلك مبلغاً كبيراً من المال، وجعل يوم بيع مياهه يشرب منها جميع المواطنين بلا أجر، فكان الناس يتزودون في يوم عثمان ليومين من المياه حسب طلبه حتى إذا جاء يوم اليهودي لم يشتر منه أحد، فباع اليهودي نصف البئر الآخر لعثمان، فجعلها عثمان للناس بلا ثمن. وهذا يعني حق التملك لغير المسلم تحقيقاً لمعاني التعددية الدينية.

سادساً: التعددية السياسية كصورة للتعددية الدينية:

تؤكد الوثيقة بما لا يدع مجالاً للشك التعددية السياسية كإحدى صور التعدد التي قبلها الإسلام، حيث تفاعل النبي مع كل القوى السياسية ذات التوجه العقدي المتمثلة في اليهود ومن والاهم، ومع القوى ذات التوجه القبلي ممثلة في الأوس والخزرج، ولم يعمل الرسول يوماً على تهميش هذه القوى أو محاولة إزاحتها عن خوض الغمار السياسي في المدينة إيماناً بأنّ في السماح لهم بذلك تطبيقاً لمبادئ الإسلام السمحة؛ وإيماناً بحق جميع المواطنين في المساهمة في بناء مجتمعهم. ومن الصحيح أنّ الكيان التنظيمي الجيد في التيارات السياسية الحديثة يستطيع توجيه وتنظيم الأفكار والأمزجة العديدة والمتفرقة - نتيجة اختلاف الأشخاص - في إطار شامل، بمعنى نقل الآراء المتعددة إلى مستوى الاختيارات الجماعية[25].

25- انظر عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 262

وإذا كان مفهوم التعددية السياسية ينبني بالأساس على السماح بحق المعارضة في التفاعل بالطرق السلمية داخل المجتمع فإنّ الوثيقة النبوية أكدت على هذا تطبيقياً ولم تنفه على الإطلاق، وتاريخ النبوة المحمدية شاهد على كم المعارضة التي واجهها الرسول بصدره الرحب، فكان عنواناً على السماحة واللين لا التشدد والعنف؛ فلم يذكر لنا التاريخ أنّ محمداً سجن مخالفاً في الرأس ولا مخالفاً في العقيدة، بل كان مثالاً على احترام الرأي والرأي الآخر، في تأكيد واضح على الحرية كإحدى ثمار التعددية الدينية والسياسية.

ويحدثنا التاريخ أنّ صحابة النبي من بعده ساروا على الدرب؛ فالإمام علي بن أبي طالب لم يكن يمنع حق التعبير عن الرأي، ولذلك كثرت في عهده المظاهرات والاضرابات، فقد أغلق أهل الكوفة الدكاكين عندما حكم بحكم لم يرضوا به، وعندما عزل قاضياً لم يرضَ بعض أهل الكوفة بعزله، وخرجوا في تظاهرة، في الوقت الذي لم يمنعهم، وإنما تركهم وشأنهم بعد أن نصحهم. وعندما قال له الحريث بن راشد الشامي وكان يظهر العداوة له: والله لا أطعت أمرك، ولا صليت خلفك، فلم يغضب لذلك، وإنما دعاه إلى الحوار بالحسنى، فقال له الحريث: أعود إليك غداً، فقبل منه الإمام، فانصرف الرجل إلى قومه ولم يعد، وفضلاً عن ذلك فقد كفل للخوارج حق المعارضة مع إقامة العدل معهم، وبلغ قمة سماحته عند وفاته قائلاً: لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فإنه ليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه»[26].

نخلص من ذلك كله أنّ المصطلح الخاص بالتعددية الدينية نظرياً ليس وليد البيئة الإسلامية، وإنما ظهور المصطلح نظرياً كان مرتبطاً بالبيئات غير الإسلامية في الهند ودول أوروبا، لأنّ ظهوره في هذه البيئات كان مرتبطاً بالحاجة إليه، حيث كانت بيئات تموج بالاضطهاد قبل ما يُسمى بعصر الأنوار. ومع هذا فإنّ المصطلح من الناحية التطبيقية لا نعدمه في البيئة الإسلامية التي أقرت حقوق الآخر المختلف عقدياً.

وإذا كان الإسلام - على ما تبين ـ يتيح بسماحته بالتعددية الدينية والتحاور مع غير المسلم وإقراره على حقوقه، فمن باب أولى يجب علينا نحن المسلمين أن نسير على الدرب ونتبع سبيل القرآن في الاعتراف بالآخر، بل إنه من باب أولى يجب علينا أن نفسح الباب للحوار الإسلامي الإسلامي تحت مظلة ما يسمى بالتعددية المذهبية، فما أكثر القواسم المشتركة التي تجمع السني والشيعي مثلاً! وما أكثر طرق الحوار التي دلنا عليها القرآن في إقامة الحوار باللين والسماحة!

وعليه فإنّ من البدهي أن يكون هناك تعدد ديني أو مذهبي أو سياسي تحقيقاً لقوله تعالى: «ولا يزالون مختلفين»، ولكن يبقى السؤال كيف يمكن التعايش بين هذه التعددات المختلفة دون الإضرار بالسلم الاجتماعي؟ وعليه يجب التواصل بالقدر الذي يسمو بإنسانية الإنسان، فإنّ البديل الخطير وهو التشدد والعنف سوف يزيد من حدة الصراعات العالمية بين الشرق والغرب وحدة الصراعات بين الشرق والشرق. فنحن مطالبون بالالتزام بخيار التعددية الدينية ليس للتنازل عن الدين، ولكن لإظهار رونق الدين وجوهره في التعايش السلمي مع بقية الأديان.

26- انظر السيد محمد الشيرازي، السبيل إلى إنهاض المسلمين، ط الثالثة 1413هـ- 1993م، دار المنهل، بيروت، ص 466

ونؤكد على أنّ التعدديّة والحريّة في الإسلام مكفولتان بدلالات[27]:

- النصوص الشرعية الواقفة على جعليّة التنوّع والاختلاف في حياة البشر. وإقرار الرسالة الإسلامية بهذا التنوّع والاختلاف، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[28].

- فطريّة التعدّد والجعل التكويني للتنوع في كل زاوية من زوايا الكون والحياة، فالفطرة تحكم بالتعدد والتنوع، والعقل يقرّ بأن التنوع أمر قائم.

- إنّ العقل السـليم يدلّنا على أصالة الحرية، ولكن ليس الحرية المطلقة، لأنّ إطلاق الحرية مدعاة إلى عدد من المفاسـد التي تأتي على حرية الآخرين، وهذه مفسدة أكبر.

وفيما يتعلق بالتعددية السياسية فإنه لا بدّ ـ وهو ما ذهب إليه بعض الباحثين ـ من وجود نظام قانوني يؤمن للفئات الاجتماعية كافة الحق في التنظيم المسـتقل والتعبير عن آرائها، وعن ضرورة التسـليم بالطموحات المشروعة لمختلف الفئات الاجتماعية في سعيها السلمي للوصول إلى السلطة السياسية تحت مظلة تنظيم تشريعي يسمح بذلك ويقننه.[29]

27- حسن بن موسى الصفار، الحرية والتعددية في الإسلام، بيروت، ط مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ص 200

28[38]- الإسراء: 84

29- محمد نور فرحات، التعددية السياسية في العالم العربي: الواقع والتحديات، الرباط، مجلة الوحد، عدد 91، المجلس القومي للثقافة العربية، نيسان 1992، ص 8

المصادر والمراجع:

ـ القرآن الكريم.

ـ ابن هشام، السيرة النبوية، مصر، ط دار المنار، 1994م، المجلد الأول.

ـ أحمد البياتي، العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن، العدد 4290، 29 / 11 / 2013م.

ـ حسن بن موسى الصفار، الحرية والتعددية في الإسلام، بيروت، ط مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية.

ـ رياض عزيز هادي، من الحزب الواحد إلى التعددية، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1995.

ـ السيد محمد الشيرازي، الحكومة الإسلامية في عهد أمير المؤمنين، بيروت، مؤسسة الفكر الإسلامي، ط الأولى 1414هـ- 1993م.

ـ السيد محمد الشيرازي، السبيل إلى إنهاض المسلمين، ط الثالثة 1413هـ 1993م، دار المنهل، بيروت.

ـ السيد محمد الشيرازي، الفقه - كتاب الجهاد -، ط الثانية 1409هـ - 1988م، بيروت، ط دار العلوم، ج48.

ـ د. عبد الجبار العبيدي، وثيقة المدينة وشرعية الدولة، على الرابط التالي: http://almothaqaf.com/index.php/derasat/888193.html

ـ عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.

ـ كمال المنوفي، نظريات النظم السياسية، الكويت، وكالة المطبوعات الكويتية، 1985.

ـ محمد عمارة، التعددية (الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية)، القاهرة، نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1997.

ـ محمد نور فرحات، التعددية السياسية في العالم العربي: الواقع والتحديات، الرباط، مجلة الوحدة، عدد 91، المجلس القومي للثقافة العربية، نيسان 1992.

ـ هبة رءوف عزت، التعددية.. معضلة العقل السياسي العربي، على الرابط التالي:

article1.shtml/03/http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2002

التعددية الدينية ومنطق التعايش
أو في الحقيقة المفتوحة

التجربة الدينية وسؤال التعددية
حوار مع أستاذ التربية المفكر الجزائري «العربي فرحاتي»

د. الحاج دواق

الدكتور "العربي فرحاتي" مفكر وعالم تربية، وأستاذ التعليم العالي بقسم علم النفس وعلوم التربية بجامعة الحاج لخضر، باتنة بالجزائر، نرحب به في هذا الحوار حول التعددية الدينية، ونحاول معه تلمس طريق التجربة الدينية المتنوعة، ومسلكية الحقيقة المفتوحة، وقراءة الممكن الديني لتحقيق التعايش الحضاري، وتلافي مهلكات العنف والإرهاب تحت قبّة الديني واستخدامه التبريري.

د. الحاج دواق: أنت ممّن قرأ الدين بوسيلة المعرفة الحديثة، فكيف تعرّف الدين؟

ـ الدكتور العربي فرحاتي: بسم الله الرحمن الرحيم، وبه أستعين.

بداية أحييكم وأشكركم على اهتمامكم بالدين كسؤال قيمي في واجهة أسئلة العصر، وعن سؤالكم في الحقيقة إنني لم أقرأ الدين بكل تجلياته بالوسائل المنهجية والمعرفية الحديثة ـ رغم أنني أعترف بمشروعيتها دون تقديسها ـ بقدر ما أعتبر نفسي مطلعاً على تلك القراءات، فوجدتها ملتبسة وحبيسة الصراع العلماني الكنسي، تكاد تكون كلها ردود أفعال متبادلة حتى في أعمق المقاربات الفلسفية وأدق المناهج العلمية، ولا يتسع المقام لبيان ذلك، ممّا جعلني أنحاز لدعوات قراءة الدين باستنباط الوسائل من الدين ذاته، أي من النص بوصفه وحياً إلهياً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أو من التجربة التاريخية من حيث هي تجربة إيمانية (نسبية) تتجلى في ترجمة النص المقدس (المطلق) في سلوكات ومشاريع وعلوم (تدين) وتجارب امتدت في التاريخ إلى سيدنا آدم، حيث وضعت موضع التفاعل الوظيفي، تتجدد بنبي مع كل دين منزل في الزمان والمكان، فالتجربة الإيمانية إن هي إلا تلك التجربة التاريخية للمؤمن أو للطائفة المؤمنة، المتولدة من نشاط العقل المتدين في حيز المسافات الثلاثة؛ بين النص وفهمه وترجمته في الواقع، وهي تجربة تندرج ضمن تفاعل الإنسان مع الطبيعة وأخيه الإنسان في الزمان والمكان في علاقات رباعية، حيث يتدخل الدين في العلاقات بشكل بنيوي مهيمن، لإنتاج التاريخ، أو هو ـ أي التفاعل ـ التاريخ ذاته، تتفاعل عناصره في نطاق فلسفة إلحاق النسبي الجزئي بالمطلق الكلي. أو هو ناتج المزج والتركيب لما سُمّي بـ "القراءتين" الوحي والكون في القراءة التوحيدية.

أمّا تعريفي للدين فلن يخرج عن صيرورة التجربة النبوية في تبليغ ما احتواه النص الديني ذاته ـ المكتمل في القرآن ـ ولن يخرج عمّا استطاع العقل (التجربة العقلية أو التدين) ضمن البراديجم العقلي السائد أن يستكشفه كإبداع في الزمان والمكان (أعني

تجربــة التدين)، وألخصــه في التالي: "الدين ليــس مجرد ظاهرة وجدانية ســيكولوجية رغم تلبسها بالذات، ولا هي سوسيولوجية رغــم ارتباطها بالثقافة، ولا هــي بعقلية رغم منطقيتها وتجردها، ولا هي بكهنوتية رغم طقســيتها.. إلخ، بقدر ما هي كلمة منزهة عن خصائص الظاهرة، تطلق فقط على كلمة الله (باعتبارها وحياً منزلاً) موجهة إلى عباده عبر نبي، ثابتة في الكون المنظور والمقروء، وباتــت كما لو أنها معرفة موضوعية خــارج نطاق الذوات، قابلة للاستكشــاف العقلي والاستثمار المســتمر واللامتناهي، بقدر فهم الإنســان وبما أتاه الله من أدوات (الســمع والبصر والفؤاد) من حيث أنّ ذلك كله هو التدين.

فالتعريف يتجــاوز المفهوم الكنسي للديــن القابع في الدوغمائية الكهنوتيــة ومصادرة العقــل، ويتجاوز المفهوم المــروج له ـ بعد التبشــير بغروب الدين ـ وقراءته خارج نســقه المعرفي من مواقع العقل بوصفه حصيلة التجربة، حيث يصبح الدين من تلك المواقع ملحقاً بالمصدر العقلي وتحديداً من غريزة الخوف عند أكثر العلماء، (أنســنة الدين) ويضعه أي تعريفنا في نطاق تجربة التجديد نحو إنتاج صيغ الحق، كفريضة بموجب أدوات السمع والبصر والفؤاد المانعة للتلقي الســلبي الســلفي أو الحداثي. وبهذا المعنى يكون الإســلام قد فصل مفهوم كلمة الدين (كمنظومة وحي مؤلفة من المعاملات والعبادات ترجمتها سنّة) عن كل ما هو من أصل أرضي ووثنــي، أو كهنوتي ميتافيزيقي، أو اختلط بما هو ســيكولوجي أو سوســيولوجي، وعن كل اجتهاد وتأويل وتفســير لنصوصه...إلخ، وهــي مفاهيم خلطت المقدس بغيره من أعمال العقل، كانت لها تداعيات ســلبية قاتلة للدين والعبــاد في حروب دعيت بالحروب الدينية كان لها ويلاتها على حياة البشرية جمعاء.

الدكتــور الحاج دواق: أجدك تغلب التجربــة التاريخية والواقعية علــى النظــر والمفاهيــم المجــردة، ألا يؤثــر ذلك فــي فهمك للدين؟

ـ الدكتــور العربي فرحاتي: إنّ فهمي للتجربــة التاريخية لا يخرج عن نطاق "الاســتخلاف، والتسخير"، فلن يكون الدين إلا جوهرها وجوهــر التاريخ، من حيــث أنّ التجربة التاريخيــة هي موقف الإنسان السلبي أو الإيجابي حيال الطبيعة، فيكون في حالة الإيجاب كلما كانت طاقته روحية والعكس صحيح، والطبيعة المسخرة هي مجــال الإرادة الحرة ضمن المســافة التي تفصــل الوحي والفهم وصياغة الواقع (التاريخ)، وهي مســافات متمــددة تتيح للعقل إنتــاج ما لا نهاية مــن الفهومات والصيغ الحياتيــة بوعي ما هو أفضل لفلاح الإنســان، وتمددها يجعل مــن العقل مجدداً للصيغ والقيم بما في ذلك مفهوم الحق، ومنه تشــتق القيم ثباتها النسبي وديمومتها النسبية عبر الزمن، وبالتالي فهو مفهوم يتأسس منهجياً عــلى معقولية التجربة ومنطقية النظــر في نطاق عالم من النظام والانتظام، وغير مختزل في المفهوم البرجماتي للتجربة كما يعتقد ولا المفهوم الحسي الوضعــاني ولا المفهوم العقلاني الخالص، فالتجربة التاريخيــة هــي كالتجربة الفيزيائية تتســع لتشــمل اللامتوقع، ويتأسس كذلك على اكتساب (تعلم) المعرفة كشرط لحرية العقل وإطلاق الإرادة، تتسع باتساع معرفته بمفردات الكون وسننه ـ من حيث هو مجال التجربة ـ وفك مجاهيل النص المقدس، أي يتوغل العقل بلا حــدود في مجاهيل الكون والنص، وينتج عدداً لا نهائياً من الصيغ، فهو في حالة ما يشبه البحث الديداكتيكي.

ولعــل ما اهتــدى إليه العقل من التعلم بالكفايــات أو بالمحاولة والخطأ يشير إلى بعض هذا الفهم المعرفي للتجربة التاريخية، وعليه فالتجربة التاريخية لا تكتسب شرعيتها ومعقوليتها ومنطقيتها إلا مــن المعيارية الدينية كما يدركها ويعيها العقل في الزمان والمكان، وبالتالي فالتجربة التاريخيــة أو الفعالية الحضارية لا تنفصل عن المعيارية الدينية المشروطة لأمن العقل وخيريته.

الدكتور الحاج دواق: هل منشــأ الدين فعلاً منبثق عن حالة عجز أنطولوجي وخوف تاريخي عند الإنسان؟

ـ الدكتـور العـربي فرحاتي: تصر العلوم الإنسـانية الحديثة بصفة عامة إصراراً ـ على الأقل عند تأسيسـها ـ وكذلك العقل الفلسـفي المتسـاوق مع العلمنة الصلبة كما يسميها المسيري، على أنّ الدين هو حالة تأويل إنساني بعد اغترابه عن طبيعته في العقل وتساميه، أي عند اكتشاف ما قيل عن عجزه الأنطولوجي بالتعبير الفلسفي، حيـث هيمنـة الخـوف والارتياب مـن المجهول عـلى تصرفاته وتجاربـه، فابتدع مـا يُسـمى بالطوطم. وقصة هـذه الهرطقة معروفة ونتائجها على الواقع والمجتمع والسياسة مستمرة، وتبدو هـذه الفرضية أصغر من أن تصمد أمام حقائق الدين من حيث هو كلمة الله المعبود أزلية ثابتة نافذة في التاريخ كقانون سـابقة عن الحالة الأنطولوجية للإنسـان ومستمرة، إذ لم تستطع الثورية العلميـة ولا التراكمية تجاوز حقيقة الدين كظاهرة كونية، فحالة العجز الإبسـتمولوجي لما سُمي بـ "العقل السيد" هي الآن تدفع باتجاه إعادة قراءة مسلمة العجز الأنطولوجي والخوف التاريخي للإنسـان كمنشأ للدين كما تفضلت، أي عجز العقل ذاته، فما برز إلى سـطح التداول الإبسـتمولوجي لتقابل أو تقـارب ما كان من الطابوهات الإبستمولوجية (الفلسفة، والدين) في صيغة (فلسفة الدين) إن هو إلا إحدى تجليات مراجعة مسـلمات العقل السيد، وإن هو إلا تركيب يشـير إلى عقلنة الدين وإخراجه من الكهنوتية واستكشـاف ميتافيزيقيتـه وعقلانيته، إلا أنه أيضـاً قد يقود إلى أدينة العقل الفلسـفي واكتشـاف حكمته وبصيرته الكليّة بإدراج الغيب في عالم الشهادة.

الدكتـور الحاج دواق: هل تعتقـد أنّ اختلافات الأديان جوهرية، أم مردها لتأويلات منسـجمة مع السقف التاريخي لكل حضارة، في حين القيم المركزية واحدة فيها جميعاً؟

ـ الدكتـور العربي فرحاتي: الديانات بصيغة الجمع لها ما يعضدها إن في القول وإن في العمل والصيغ، فهو تعبير عن ظاهرة تعددية للدين واقعية لا غبار عليها، ولها في القرآن الكريم بإقراره بحقيقة تعدد الأنبياء والرسل برسالاتهم المتعددة سندها الديني والتجريبي، حيـث تحدث عن تواتـر الأنبياء عبر الزمن، تحدث عن المسـيح وعـن موسى وإبراهيم وصحفهـما... إلـخ، إلا أنّ منطق التوحيد يجعلنا بالضرورة نقرأ حقيقة تعدد الديانات تعدداً لواحد يتجدد، ونقرأها كما لو أنها جميعها "إسلام"، من حيث أنّ كلمة الإسلام في تأويلات الإسـلاميين كلمة جامعة لكل الشرائع السماوية وتضمنها القرآن، من حيث هو الدين المتمم لمكارم الأخلاق، ومفهوم لا دين غير الإسـلام بالتالي، يعني من هذا المنظـور لا دين غير دين الله، فكل الديانات الثابتة التي أنزلها الله تُسـمى في المنظومة المعرفية القرآنية بـ "الإسـلام"، وهو المعنى المقصـود في الآية الكريمة "إنّ الدين عند الله الإسـلام ومن يبتغ غير الإسـلام ديناً فلن يقبل منه وهـو في الآخرة من الخاسرين"، وما تفسـير آية "لكم دينكم ولي ديني" بحسـب هذا التأويل إلا خطـاب موجه للكفار، من حيث أنّ دينهم ليس بدين الحق، بل إنهم من غير دين، ولو ادعوا أنهم على دين، فالأديان الأرضية والكلم المحرف ليس كل ذلك بـ "دين" مهما استمدت طقوسها من الدين.

الدكتـور الحـاج دواق: التعدديـة الدينية، هل مردهـا لطبيعة الأديان أم لتعدد التأويلات والفهوم؟

ـ الدكتـور العربي فرحاتي: بالنظـر إلى مصدر الدين من حيث هو الله الواحد وفي نطاق الرؤية التوحيدية لا يكون الدين إلا واحداً، وما تعدد الأنبياء إلا تعدد فرضته الأزمنة كتجربة للتلقي في الزمان والمكان (محدودية السقف الحضاري)، وتلك هي صورة التعددية الدينيـة التي رصدها العقل بالملاحظة، ومـن الطبيعي أن يقرها كتجربـة واقعية تعددت بتعدد المشـاهدات والملاحظات، إلا أنّ إدراجهـا في نطاق الوحي الموحد في مصدره سـيعيده كما لو أنه واحد وتعدد في تجربة التدين.

الدكتور الحاج دواق: هل تتعارض التعددية الدينية مع التعايش؟ وهل الحوار الديني بينها أو بين الأديان ممكن؟

ـ الدكتور العربي فرحاتي: تأسيساً على المنطق التوحيدي للأديان والرجوع بها جميعها إلى الأصل الواحد، واستحضاراً لتجربة الأنبياء المتعددة في الزمان والمكان، يتبين أنه لا تعارض بين التجربة المتعددة وأصلها الواحد، فتجربة الأنبياء لترجمة الدين بوصفها مرجعيات تجريبية عليا كفيلة بتسجيرالأطروحات المختلفة للتدين الفكرية والصيغ الحياتية، وبالتالي إنتاج وضعية التعايش بين التجارب ما دامت تعود كلها إلى الأصل الواحد مشدودة إلى غاية كبرى تتعلق بتحقيق العبودية لله وحده.

الدكتور الحاج دواق: ماذا تقترح لتتكرس ثقافة التعدد الإيجابي؟ وما الأدوات التربوية والثقافية التي ترى مدخليتها في تجنب الصراع والاحتراب بين المختلفين دينياً؟

ـ الدكتور العربي فرحاتي: لعل صيغة الحوار والتذاوت أو التثاقف هي ما انتبه إليها الفكر الحديث للتعايش وتفادي الصدامات الناتجة عن الدوغمائية، وهي ما أعيد اقتراحها، وإذا كان ما يُسمى بالديمقراطية كصيغة مثلى ابتكرها الإنسان النخبوي للتعايش والمواطنة الوطنية، يبدأ استنباتها في العقول بالتربية، قبل أن تكون شكلاً من أشكال الحكومات والبرلمانات، فإنّ الدين في التجربة النبوية (السنّة) حرّية، مما يدعونا إلى إعادة صياغة التربية كما لو أنها حرّية، فالحرّية هي ضمان تعايش تجربة التدين من حيث هي متعددة، إذ بإطلاق حرّية الوعي وفقه الوجود لن تتباعد الأفكار والصيغ. وبالحوار سوف تتأهل العقول للتخلص من أوثانها التي شكلها الاستقراء القابع في منهج النقل، أو الاستنباط القابع فيما يستنبطه العقل السيد،على حد سواء.

الدكتور الحاج دواق: في الأخير نتقدم بجزيل الشكر لمفكرنا الأستاذ الدكتور العربي فرحاتي على سعة صدره وتحمله لأسئلتنا، فكل رؤاه تندرج ضمن التأسيس للوعي الإنساني المفتوح، وتمكن للتواصل الحضاري المحتفظ بقيمة الأديان وأهميتها في توجيه دفة البشرية في مسيرتها الوجودية والتاريخية.

التعددية الدينية وتجلياتها عند "عبد الكريم سروش"

د. عامر عبد زيد

أولاً: التعددية الدينية تأصيل مفهومي

في مجال الحديث عن مفهوم التعددية نجد هناك ضرورة لتأصيل المفهوم والإشكالية التي ولد فيها من خلال تأصل بالبحوث في هذا المفهوم بالأقوال الآتية:

1. **هيجل** (1770-1831): كان صاحب فكرة جوهرية الدين وذلك من خلال قولبة الدين بكونه فكرة متعالية وغامضة يمكن أن تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ. ولكن حينما كان هيجل معنياً بالدين بوصفه فكرة أو جوهراً متعالياً لظاهرة اجتماعية، كان **شلايرماخر** (1768-1834) و**أوتو** (1869-1937)، يؤكدان أنّ جوهر الدين لا يمكن العثور عليه إلا في تجربة داخلية (جوانية) فالدين بالنسبة لهما ليس ظاهرة اجتماعية وليس قضية إيمان بدائية أو ابتدائية لمعتقد أو مذهب معين، وليس هو كذلك ممارسات وتلقيات أو إلقاءات خاصة، وإنما الدين شعور أو إحساس يستولي على الروح ويستحوذ عليها ويمسك بها فجأة.

2. **شلايرماخر**: كان مؤثراً على أفكار داعية التعددية الدينية **جون هيك**، فقد اعتبر شلايرماخر الدين الضرورة مسألة شخصية وخاصة، إذ قال: إنّ جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره آنية وتجاه المطلق وليس في قوالب أو أنظمة دينية معينة ولا في أية صيغة خارجية مزعومة.[1]

3. **ردولف أوتو**: يزعم أنّ جوهر الدين كله هو المقدس The Heilige رغم أنّ مفهوم المقدس هذا يتضمن كافة العناصر العقلية وغير العقلية، إلا أنه يؤكد بل يقطع أنّ العنصر غير العقلي أو غير المنطقي هو الذي يستحوذ على الثابت الديني. ويسمي أوتو غير المعقول هذا (الانفعال الروحي) numinous مشاعر الانفعال تقترن عادة بالخوف والرعب ترتطم بانطباع آخر يسميه أوتو (الرعب الغامض) mysterium tremendum إنّ الأحساسيس الروحية هذه المصحوبة بالدهشة والكشف والحب هي استجابات أخرى للوجه الآخر للمقدس ويسميها (الانبهار الغامض) mysterium fascinans. أسس أوتو رابطة ثيولوجية دينية المحتوى لرعاية المعاني الروحية والقيم الأخلاقية من خلال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات.

3. آرنس تورلتش (1865-1923) يناقش ما تمّ زعمه من قبل هؤلاء المفكرين حول جوهر الدين الذي استكمل بالمسيحية إنما هو انعكاس خالص لثيولوجيين ليبراليين يعكسون وجهات نظر خاصة، أكثر من كونه نتيجة لأية دراسة تاريخية هادفة. إنّ التاريخ لا يقوم

1- محمد ليكنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الأسدي مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ط1، ص 26

بحركــة تدريجية باتجــاه الصورة المتقدمة الأكمل للدين، وإنما هو حركة باتجاه تنوع الأديان، بدأ من الصورة الأكثر بســاطة إلى الأكثر تعقيداً، والموجودة دائماً في الثقافات المختلفة والأحقاب المختلفة.[2]

4. جون هيك:[3] موقفه من التعددية الدينية[4] يُعدّ من المرجعيات التي نجد أثرها في علم الكلام المعاصر الإيراني عند سروش، فهذه الرؤية التي تنطلق منها التعددية الدينية عند هيك هي:

1- أنها كانت توسلاً صريحاً والتماساً واضحاً للتسامح الديني، وهذا ما أطلق عليه اسم التعددية الدينية المعيارية Normative Religious Pluralism، ويعني منهجياً أنّ على المسيحيين أن يلتزموا أخلاقياً باحترام أتباع الديانات الأخرى من غير دينهم، ويتطلع دعاة التعددية الدينية هذه من المسيحيين إلى أنّ أتباع الديانات غير المسيحية سوف يستجيبون ويتعاطون مع هذا النمط من التعددية الدينية المعيارية.

2- الوجه الآخر لتعددية هيك يتعلق بإشكالية الخلاص. هذا يعني أنّ التعددية الدينية الخلاصية أو الإنقاذية يمكن أن تعرّف مبدئياً على أنها منهج أو مذهب لغير المسيحيين تقودهم إلى سبيل ما لنيل الخلاص المسيحي. وهذا يظهر في التحولات التي مرّ بها فكر هيك من التعددية، إذ كانت الكتابات الأولى لجون هيك حول التعددية الدينية تركز على نوعين منها: التعددية المعيارية، والتعددية الخلاصية.

1ـ **التعدديــة الدينية المعيارية** تعتمد على **التعدديــة الخلاصية** المعهودة لدى كافة أتباع الديانات في العالم، فإذا كانت **التعددية الخلاصية** تتعارض مع التصورات المسيحية الأسبق منها، وهي الأولى «الفردانيية exclusivist»: القائلة إنّ المؤمنين بدينهم هم وحدهم يدخلون الجنة، فإنّ الثانية المضمونية تفتح أبواب الســماء بشكل أوسع قليلاً لكي تسمح لغير المسيحيين من الفضلاء الذين ساهموا في التعاطي مع تعاليم بعض الديانات الأخرى عنهم أنهم انتهجوا حياة مخلصة مفعمة بالقيم المســتقيمة أو مبنية على الاســتقامة، وهم **المسيحيون المجهولون** بتعبير «كارل راهنر». بالقياس إلى تلك الأفكار تُعدّ تعددية هيك، وإن كانت أكثر راديكالية، إلا أنها أكثر تحرراً من التعددية الفردية والتعددية الضمنية، فهذه تســمح تقريباً لأي كان أن يدخل الجنة بصرف النظر عن العرق واللون والمعتقد، شريطة أن يجتاز الشــخص مرحلة العبور أو الانتقال من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مع أداء أشــياء بسيطة من التعاليم الدينية. ويبدو أنّ هذه الرؤية تعود إلى عاملين:

الأول: نتيجة انشــغاله في العلاقات الاجتماعية التي مكنته أن يكون قريباً أو على صلة وثيقة مع المســلمين واليهود والســيخ في برمنغهام عندما منح عام 1967 كرسياً لتدريس فلسفة الدين في جامعة برمنغهام، ثم إنه كان منخرطاً في نشاطات لمواجهة العنصرية، أصبح جزءاً لا يتجزأ من مجتمع التعددية الدينية.

2ـ المرجع نفسه، ص ص 30-29

3ـ جون هرود هيك (باللاتينية John Harwood Hick) 1922 أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدّم مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية.

4ـ يعتقد هيك بسبب تأثره بكانت أنّ الاعتقادات الدينية المختلفة صيغت لحد كبير بالأصناف التي قدمتها الطبيعة. ويقدم أدلته ضد الحصرية المسيحية التي تقول إنّ الأديان الأخرى قد تحوي بعض الحقيقة والخير لكن النجاة ممكنة فقط بشخص المسيح، وأنّ الحقيقة الكاملة موجودة فقط في المسيحية. يقول روبرت سمد إنّ هيك يعتقد أنّ عقائد المسيحية «لم تعد صالحة في العصر الحالي، ويجب بالنتيجة تنزيلها». ويلاحظ مارك مان أنّ هيك يقدم أدلته عن وجود أشخاص عبر التاريخ «كانوا أمثلة عن الحق»، ويرفض هيك حتى الفلسفة المسيحية غير الحصرية، فهو يشعر أنّ آلهة العالم المختلفة كانت ببساطة طرقاً مختلفة لرؤية الإله عبر تفكير محدد بالأصناف بسبب الحضارات الموسوعة الحرة.

الثـاني: رغم أنه كان لا يسـتطع تلقـي أو قبول قرار المسـيحية التقليدية، في كـون أصدقائه من غير المسـيحيين غير قادرين أو مؤهلـين لنيـل الخلاص، إلا أنّ الأمر لم يقتصر على نيل الخـلاص في أي مكان في الجنة، بل كان مأخـوذاً بانطباعات خاصة عن قدرات هؤلاء ومؤهلاتهم للتوفر على إثارة أسـئلة مهمة أمام أغلب التعاليم المسـيحية الأساسـية والدعوة إلى **تشـكيل تصوير مبدأ الكنيسة الثيولوجي**.

ولهذا جاءت رؤية الخلاصية القائمة على العبور من مركزية الذات إلى الحياة المبنية على الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن تسمية هذه الحقيقة أو عنوانها، سـواء سـميت إلهاً أو براهمان أو نرفانا أو تاو. فالمرء يمكن أن يعتبر مقدسـاً أو طاهراً أو حالة فيه القداسة والطهارة إذا عاش فترة في انسجام وتناغم مع الإرادة الإلهية، أي عبر التركيز على الحقيقة المتعالية أو التعاطي معها.[5]

2. **التعددية الدينية الإبسـتمولوجية:** epistemological religious pluralism لاحظنا أنّ تعدديته الدينية وصياغته للثيولوجيا المسـيحية متأثرة بنشـاطه الاجتماعي من ناحية، وأنّ تلـك التعددية أيضاً مطبوعة بعقلانية الاعتقـاد الديني من ناحية أخرى. فهذه العقلانيـة في الفكـر الديني أوصلت هيك إلى نتيجة مفادها أنّ التجربة الدينية هي التـي تجعل المعتقد الديني عقلانياً. وهنا يناقش هيـك بأنـه من العقلانية بمكان أنّ على أولئك الذين تقودهم تجربتهم الدينية بقوة إلى نفسـها أن يعتقدوا بحرارة بالحقيقة الإلهية.[6] وانطلاقاً من هذه التجربة من خلال بعدها العقلاني يحاول هيك تلمس المشـتركات بين الأديان فيقول: إنّ المسـيحيين ليسوا أوفر حظاً من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسـيد الإيمان واسـتيعاب مفهوم البراءة، هنا يعتقد هيك أنّ المسيحية ليست على تضاد مـع أتباع الديانات الأخرى في العالم، إذ يقفون على قدم المسـاواة بمقـدار ما يتعلق الأمر بفهمهم لفكرة البراءة في معتقداتهم الدينية، التـي يطرحها على أنها نابعة مـن التجربة الدينية وتقف على أرضيتها بقوله: (إنّ الفرضية الظنيـة القائمة على النمط الكانتي تعرض إشـكالية دعاوى الحقيقة المتصارعة أو المتدافعة للأديان المختلفة بتثبيت الافتراض القائل إنها ليسـت في الحقيقة مسألة صراع وتدافع حقيقية، وإنما هي مجرد تجليات متباينة للحقيقي أو المترشح عن كتل العقائد الدينية المختلفة، ولكن من منطلقها الخاص أو تعاطيها الخاص مع تجاربها الروحية الخاصة، وكذلك أسلوب معيشتها وما تختزنه من كنوز الأساطير والأقاصيص والخواطر التاريخية.[7] وقد عبّر عن تلك التجارب الروحية ولكن بلغة كانطية (إنّ الحقيقة المفترضة من قبلنا إنما هي افتراض قبلي أو زعم مسـبق، وليس من الحياة الأخلاقيـة ـ كـما عند كانط - وإنما بوصفها تجربة دينية في الحياة، فيما يعبر الآلهة، كما هو معروف صوفياً لدى (البرهمية) وسـونياتا وغيرهما أنها تجسيدات أو تجليات مظهرية للحقيقة حينما تجد نفسها في دائرة التجربة الدينية)،[8] تتحول التجربة الروحية إلى وسيلة مـن أجل تجنب الصراعات العقائدية بين الأديان والمذاهب التـي تحرمنا من الأرضية لتأكيد الاتفاق المطلق، وبدون تلك الأرضية فإنّ تنـوع المعتقدات والتجارب تقوض إيجـاد ضمانة عقلية للاعتقاد بالتجربة الدينية، ومن أجل البحث عن تلك الدعامة التي وجدها في

5- المرجع السابق، ص ص 48-54

6- المرجع نفسه، ص 55

7- المرجع السابق، بواسطته، وانظر:

John Hick «Religoous Pluralism,» inACompanin to Philosophy of Religion, Ph L.Quinnn and Charles Taliaferro, eds. (Oxford:Blackwell,1997), 612-613

8- المرجع السابق، ص59، وانظر بواسطته: John Hich, An Interpretation of Religion (New Haven: Yale, 1989,243

المصالحة عبر التأويل عندما يكتشف الشخص أنّ إدراكاته الحسية تحمل له معنى يقول إنّ الله هو الأعظم، فيما يزعم شخص آخر أنه يـدرك روحيـاً أيضاً أنّ البرهمة مثلاً هي الأعظم، والتأويل يمكـن أن يوصلنا إلى نوع من المصالحة بين ما يعتقده هو وما يعتقده الآخر كون كلمة براهما تعني كلمة الله.

التعددية الدينية عند سروش:

التناصات الفكرية كبيرة ومهمة في هذا المجال بين هيك وسروش إلى حد التطابق، ممّا يجعل من تلك التأصيلات ضرورية في فهم تأويلات سروش في فهم الدين والتجربة الدينية في كتابه الصراطات المستقيمة التي تناولت التجربة الدينية وانتقدت الرؤية التجريدية للفلسفة.

وبالتالي نجد ضرورة تأثيث الفكرة بالإشـارت إلى مقدمة المترجم لكتاب: «الصراطات المستقيمة»[9] هناك مقولتان مهمتان في دائرة فهـم الحقيقة، الأولى منهما: هل هناك دين حـق؟ والثانية: ما هو نصيبنا من هذا الحق؟ دار حولهما نزاع بين الفريقين: الفريق الأول يقوم على الرؤية التالية: التي تتناول التعددية الدينية بوصفها نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشـف السـتار عن هـذه الحقيقة، وهي أنّ كثيراً من عالم الأديان - غير القابلة للاجتناب حسـب الظاهر- حادثـة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان، وأنّ كثيراً من المتدينين محقون في اعتناقهم لدينهم، وأنّ ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وليس بسـبب سـوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطن، أو اتباع الهوى والشـهوات، أو سـوء اختيار الإنسـان، أو غلبة قوى الشيطان. في مجال إجابتهم عن الأسئلة التي أثيرت يقولون:

إنّ الواقع ذو أبعاد، والحقيقة ذات بطون، لذلك يتعدد الحق ويتنوع.

إنّ الحقيقة الدينية من الغموض والإبهام إلى درجة أنّ الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض.

لعل الحق هنا من قبيل «الحق بالنسـبة إلى...» لا الحق المطلق، ولذلك يكون المسـيح نبياً للمسـيحيين ومحمد نبياً للمسـلمين. وهنا نصل إلى التعددية، وهذا يعني أنّ الحقانية مقترنة بالعقلانية، والهداية بدورها مقترنة بالحقانية، والسـعادة بالهداية، هنا شرع التعدديون بالاسـتدلال على صحة مدعاهم والبرهنة على سـلامة نظريتهم واسـتندوا بذلك على مقولة أنّ الواقع ذو بطون، أو حيرة اللسـان، تنوع التفاسـير للتجارب الدينية، قبول النص لتفاسـير متعددة، مع هذه الأدلة بمفاهيم من قبيل العقلانية، الهداية، جوهر الدين، لسان الدين، الذهن، السعادة، الفلاح، العامة، التجربة، القيمة، الفردية... إلخ.

أمّـا الفريـق الثاني فإنّه يقوم على الرؤية التالية: تقف في مقابل «الانحصارية الدينية» التي ترى أنّ الحقانية والهداية والسـعادة تكمن في اتباع دين معين وأنّ المخالفين والمنكرين لهذا الدين يتسـمون بالعناد عن الحق أو من المسـتضعفين والمعذورين، وأنّ كثرة الأديان توصد باب السعادة أمام البشر وتحجب أنوار الهداية عنهم. وهم يردون على التعدديين بالتالي:

9- عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، الترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، النجف (د.ت)

إنّ كل واحد من هذين النبيين قال من موقع الحصر إنّ طريق النجاة والفلاح هو المتمثل بدينه فحسب.

مـا نصنع بالأدلة العقلية التي تقرر أفضلية وأحقية دين معين على سـائر الأديان؟ يجيـب التعدديون: إنّ عقلاء كل طائفة يرون أدلتهم أقوى من أدلة الآخرين ولا يذعنون لصحة أدلة الطرف الآخر.

ويتسـاءل الحصريون: هل يعقل عدم وجود معيار مسـتقل لغربلة الأفكار وتعيين الحق من الأديان؟ يجيب التعدديون: إنّ هذا المعيار بذاته يورث التنوع والاختلاف، فالمعيار ليس شـيئاً سـوى دليل العقل، وقد وصل العقل في هذه المسألة إلى طريق مسدود، ولا يمكنه الفتوى لصالح أحد الإطراف بشكل قاطع، وإلا فكيف نفسر بقاء النزاع الفكري بين عقلاء العالم لحد الآن؟

يقول الحصريون: لعل الكثير من العقلاء في العالم مبتلون بالنوازع النفسانية والجواذب الطائفية أو يعيشون الاستضعاف الفكري فلا يتسـنى لهم رؤية الحق ومشـاهدة الواقع، أو أنهم يرون الحق ولكنهم لا يذعنون له فيجيب التعدديون: لعل هذا الكلام صحيح ولكن في هذه الصورة سيشـمل سـوء الظن هذا جميع العقلاء ومنهم الحصريون. يردّ الحصريون: وما الإشـكال في ذلك؟ إلا أنّ الحظ قد حالفنا وكان الحق من نصيبنا (المسـلمون، أو الهندوس، أو اليهود...) وحرم الآخرون منه. فيجيب التعدديون: الإشـكال فيه: أنكم تحصرون الهداية الإلهية بكم وتوصدون الطريق أمام امتدادها لتستوعب مساحة أكبر.[10]

من أجل معرفة توظيف سروش لا بدّ من التطرق إلى الأمور الآتية:

المعرفة الدينية وبعدها التجريبي والتاريخي

نقد التمركز الديني القائم على الشعب المختار ومفهوم الأمّة المختارة وتاريخ النجاة

تصوره للتجربة النبوية

ثانياً: التجربة الدينية والتعددية الدينية:

أ. التجربة الدينية والإطار النظري لها:

بعـد أن قمنـا بالتأصيل الفكري للمفهوم بوصفه علامة دالة على معالجة سروش لهذا الأمر الذي يُعدّ من أهم مقومات فلسـفة الديـن بمعيارية الخطاب العقلاني الليبرالي، وبالتالي ثمة تواصل كبير بين تلك المعالجات من حيث خلفيتها المعرفية والغايات الحداثوية التي تنشـدها، فهو يقوم بتأصيل التعددية الدينية ويجدها تقوم على دعامتين: إحداهما: التنوع في الإفهام بالنسـبة للمتون الدينية، والأخرى: التنوع في التفسير[11]

10- المصدر نفسه، من المقدمة للمترجم، ص ص 4-3

11- المصدر السابق، ص 12

هنــا سروش يريــد تناول تلك المواقف التي وجدناها عند هيك، القائمــة على رفض التحليل العقلي القائم على التعدد الذي يحول دون الاتفاق، وهذا ما نجده في موقف سروش الميال إلى التأكيد على التنوع الذي نجده في النصوص وفي تفسيرها التي تقوم على (فهم التنوع والسر في ذلك أنّ النص صامت ونحن نســعى باســتمرار لفهم النصوص الدينية وتفســيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة وهذه جميعاً مفروضة من خارج النص، وبما أنّ واقع الفكر متنوع لهذا كانت التفسيرات هي الأخرى متنوعة)[12]

ب. تصور سروش للتعددية الدينية:

مباني التعددية الدينية:

المبنــى الأول: يتناول فيه "السر في تنوع الفهــم الديني"، ويرجع إلى القول إنّ الواقع يتضمن التعدد في باطنه، وبما أنّ الكلام عن الواقع ويكشــف الستار عنه فســيكون متعدداً بالتبع.[13] أي أنّ الواقع هو الذي يطرح تحدياته على النص من خلال المتغيرات التي يمرّ بها المتلقي لهذا التنوع من الإفهام للنص، وهو يذكرنا بمقوله هيك التي يرددها سروش بالقول (التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته)[14] وكما أسلفنا في النص أعلاه.

المبنى الثاني: كما أننا لا نملك ديناً غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة (أي العلوم الطبيعية) أو دائرة الروح (أي دائرة العلوم الإنسانية التي أسماها دالتاي بعلوم الروح ومن ضمنها العلوم الدينية)، فالتجربة الدينية هنا عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي، وهذه المواجهة تتجلى بإشــكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأخرى بســماع صوت معين، وثالثة برؤية ألوان، ورابعة على شــكل إحســاس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود.[15] لكنّ التجربة هنا تبقى علماً حضورياً فردياً ذاتياً غير قابل للنقل إلى الآخرين إلا إذا تحول إلى علم حصولي تفسيري، والنتيجة التي يتوصل إليها عندما تغدو التجربة هي القاسم المشترك بين الأنبياء وبالتالي بين إتباعهم (فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة علة ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاث نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان).[16]

المبنى الثالث: ثم إنه يعرف بالتعددية التي عند هيك فيقول فيها أن يستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر "جون هيك" الذي بدوره يحيلنا إلى تجربة روحانية عرفانية إسلامية يشير إليها هيك المسيحي، لأنه يقدم التجربة ويعدها أساساً، وهو أمر اعتمده سروش في إحالته هو الآخر إلى ذات العرفاني أي جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي:

12- المرجع السابق، ص 13

13- المرجع نفسه، ص 15

14- المرجع نفسه، ص 17

15- المرجع نفسه، ص ص 18-19

16- المصدر السابق، ص 24

عندما أصبح عديم الألوان أسير اللون

صار موسى في صراع مع موسى

وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان

فسوف تجد أنّ موسى متصالح مع فرعون[17]

هذه الأبيات تكشف عن الآتي:

1. هذه الأبيات تشير إلى ظهور المطلق في المقيد واللامتعين في المتعينات وعديم اللون في ظواهر الألون.

2. من جهة أخرى تكشـف هذه الأبيات عن السر الذي يكمن خلف الظاهر، إذ صراع للأهل المشـغولين بتكريس النزاع الديني، فيما أهل الباطن يرون الكنز في مكان آخر، هنا ثمة حكمه تكمن في إخفاء سر مهم وجوهرة ثمينة.

وهذا التصور الذوقي يدعم التعددية وتصحيح مسيرة الليبرالية[18]

المبنى الرابع: ينطلق أيضاً من اسـتعارات شـعرية العرفاني جلال الدين الرومي في تعليل التعدد لا من زاوية الأخطاء والانحراف الذي أصاب الأديان، ولكن من زاوية جديدة بوصفها تجربة الإنسـان الذي يعيش أجواء الحيرة في اختيار حقيقة معينة، لأنّ الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جداً ولذلك بقوا متحيرين بين الحقائق ويعيشون عالم الجذب وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق.

إنّ الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب

فلا تظن سوءاً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض

إنّ الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

ومـن هذه الرؤية يتحول إلى التعددية فيقول: بمـا أنّ الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الأضلاع، وبما أنّ الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم من هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول.[19]

المبنى الخامس:

1ـ تقـوم هـذه القاعدة على نفـي الكثرة وإرجاعها إلى الوحدة وهو ما أشـار إليـه "جون هيك" الذي مفـاده "القول بالكثرة الظاهرة"، ويجعله مقابل القول بالكثرة الواقعية القائم على نفي الكثرة، على اعتبار ما يؤكده سروش تصيب الناس سواء كانوا من أهل

17- المصدر السابق، ص35، وانظر بواسطته: المثنوي الأبيات 2479-2471 من الدفتر الثاني

18- المصدر السابق، ص 36

19- المصدر السابق، ص ص 39-38

الظاهــر- الذين (يهديهم الله) رغم غفلتهم فنحن نقيض لهم من هدايتنا ونســلك بهم طريــق الحق رغم عدم غفلتهم وجهلهم - أو كانوا من أهل الباطن.

2ـ تقول أيضاً إنّ النجاة ليســت حكراً على المســيحيين، فهؤلاء يقول فيهم "كارل رانر" إنّ جميع السالكين في خط الإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن إطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.

3ـ وأيضاً تنظر إلى القول بالتعددية الأصيلة؛ لأنها تبنى على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون لأننا نمتلك الشيء الكثــير من المعــارف، ولأنّ الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الأضلاع، هكذا يمكن النظر إلى تفرع الخط المســتقيم إلى مئات الخطوط التي يجب النظر إليها على أنها مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق في ميدان تراكم الحقائق.

المبنى الســادس: يرجع إلى مفهوم الهداية والنجاة التي لكل فرقة، إلا أنه يناقش هذه الهداية من خلال اســم الله «الهادي»، من خلال الاعتقاد بأنّ الهداية والنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحق والطلب الصادق للحق لا من خلال الميول الشخصية لهذا العبد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الأدب والشعائر.[20]

المبنى الســابع: تقوم على قاعدة أنه لا يوجد حق خالص أو باطل خالص، ويشــير إلى ما يقوله الإمام علي عليه السلام: «**يؤخذ من هــذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان**»،[21] ويشــير سروش إلى أنه في هذا العالم لا نجد قوميــة خالصة ولا لغة خالصة ولا ديناً خالصاً. فعندما تســأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع ســيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، بسبب هذا الازدحام والتزاحم الشــديد والغليظ بين مختلف مســاحات الطبيعة لا نجد لحد الآن قانوناً علمياً صادقاً ودقيقاً مائة بالمائة، وعندما نذعن لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية.[22]

المبنــى الثامــن: هنا يؤكد أنّ هذا المبنى يقوم على أنه لا يوجد حق يتقاطع تماماً مع حق آخر، فجميع الحقائق تســكن في صالة واحدة وتمثل نجوماً وكواكب في مجرة واحدة، وهذه الملاحظة البدهية المنطقية:

أولاً: تنقذ الحق من التموضع والتلون بصيغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفســح المجال لطلاب الحق ليطرقوا أبواباً ويسلكوا طرقاً مختلفة في عملية نيل الحقيقة.

ثانياً: تدعو العلماء وطلاب الحق لوزن حقانية ما لديهم باســتمرار من خلال عرضها على الآخرين. ومضمون هذا الكلام هو لزوم اتباع هذه القاعدة، وهي أنّ الفكرة الحقة ينبغي فهمها وإدركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقة الأخرى[23].

20- المصدر السابق، ص ص 48-46

21- المصدر السابق، ص 49، وانظر نهج البلاغة ـ الخطبة، 50

22- المصدر السابق، ص 50

23- المصدر السابق، ص 54

الإنسان بين شِرعة الاستخلاف وشرعية الاختلاف

مقدمتان ونتيجتان

معاذ بني عامر

ثمة شرخ إبيمســتولوجي في المقاربة الأنطولوجية التي تنطوي عليها الرؤية الإســلامية العملاتية للنص القرآني، لناحية عالمية النص التي لا تفتأ تتردَّد على ألسنة المؤمنين من جهة، وتموضعاته في الزمن والمكان التي حصرته وحاصرته بأناس بعينهم من جهة ثانية.

بين طوبى النص الإلهي وبشــارته التي أتى بها للإنســان الــكُلِّي، وبين الشرائع الحصرية؛ شُرخت الرؤيــة الأنطولوجية للنص القرآني شرخاً إبيمستولوجياً، ساعة تمَّ التضييق على هذه الرؤية من زاويتين: **الأولى_داخلية (الحصار الداخلي للنص القرآني)** و**الثانية خارجية (الحصار الخارجي للنص القرآني)**، مما أدّى إلى **نتيجة أولى**؛ نتيجة حِدِّية وقاطعة وعازلة على مستوى التفاعلات الدنيوية، مما سيجعلني أبحث عن **نتيجة جديدة** لمقدماتٍ إرهاصاتها ليست متموضعة في المقدمتين المشار إليهما هَهُنا، بقدر ما هي موجودة في النص القرآني ذاته، تأكيداً لأُسّ الاســتخلاف وناموس الاختلاف، وهذا ما ســأعمل على تفكيكه تباعاً، لكي تتضّح هذه المســاهمة المعرفية وتتخذ لها طريقاً ناحية انفتاحات دنيوية تُفضي إلى تموضع ديني تواصلي غير انقطاعي، تفاعلي غير استئصالي، حضاري غير رهباني.

المقدمة الأولى

الحصار الداخلي للنص القرآني:

إنَّ لحظــة وفاة النبي هي لحظة بتر لعمود النور الواصل بين الأرض والســماء، وبموجب هــذا البتر انتهى (التدفّق العمودي) من الإله للإنســان، وآن أوان (الامتداد الأفقي) بين الإنســان والإنسان. لكنّ خلطاً كبيراً بين الكلام الإلهي واللحم البشري حوّل جزءاً من هذا اللحم إلى لحم مقدّس، مُبارك، وما عداه إلى لحم سام وضار. ولقد أدى هذا من ضمن ما أدى إليه إلى محاصرة النص القرآني محاصرة داخلية، عبر اقتصار قداسة تطبيقاته على تأويلات بعينها دون غيرها، واعتبار التأويلات الأخرى فاقدة لمرجعيتها القدسية.

وإذا كان من معنى لرفع القرآن على أسنّة الرماح من قبل أتباع معاوية بن أبي سفيان، فهو معنى رمزي بالدرجة الأولى، لناحية منح هذا الرفع أفقاً عمودياً وصولاً إلى السموات العلا، والتعبير الأخير والنهائي عن رؤى الإله المتموضع في النص القرآني عبر معاوية وأتباعه تحديداً، والتعقيب سلباً ـ ضمن السياق ذاته- على الرؤى الأخرى للنص القرآني والنظر إليها نظرةً مدنسة. والشيء ذاته حدث مع أتباع علي بن أبي طالب، إذ عقَّب علي على رفع القرآن على أسنّة الرماح بقوله: "كلمة حق يُراد بها باطل"، في تأشير واضح على ذمّ مسلكية

معاوية وإنزالها منزلة دونية مقابل فوقية الرؤية الذاتية، وهذا شيء سيتكرر مع الخوارج والطرف المقابل لهم. على أنّ النسخة الأصلية منه كانت قد انبثقت إلى العلن في حادثة (الجَمَل) وتجلّت بشكلٍ أوضح في حادثة (صفين)، فالحقّ نصير الفئة الراشدة والباطل نصير الفئة الضالة، في تصنيف حِدِّي وقاطع وإلغائي وشطبي، ما زال يضغط على المخيال الإسلامي ويثمر إثماراً عكسياً في الواقع.

بالعودة إلى الخلف، كانت الدولة الإسلامية الفتية بقيادة أبي بكر الصديق تبحث عن تبرير لاهوتي عتيد لما اصطلح عليه بـ (حروب الردّة). أي أنّ الشرعية السياسية اصطبغت ـ في لحظة زمنية غير متناهية نظراً لتداعياتها المستمرة حتى هذه اللحظة- بصبغة دينية، فالقرار الرسمي هو قرار إلهي بالدرجة الأولى، وتأكيد جديد على أنّ عمود النور بين السماء والأرض لم ينقطع، وهذه (أعني حروب الردة والجُبَّة القدسية التي أسدلت على جسدها الدامي) واحدة من تموضعات هذا العمود، ولكن بامتداد أفقي هذه المرّة، لغاية ليس فقط السيطرة عليه دنيوياً، إنما أيضاً إرشاده إلى طريق الحق ولو استلزم الأمر سفكاً وإراقة للدماء.

وبالتقدّم ناحية الأمام، ستعمل الدولة العباسية على إبادة إرث بني أمية، إذ اكتُشِفَ - في لحظة إلهام لاهوتي - أنّ تأويل بني أمية للنص الديني هو تأويل مُدنَّس، لذا يستوجب طهارةً من جنابته الكبرى عبر غسل بالدم.

في خضم هذه المعمعة الكبيرة ستنشأ بؤر تأويلية عديدة في الحضارة الإسلامية، وستعمل هذه البؤر على ضخّ نور رباني إلى مركزية انبعاثها لتؤكّد (فوقيتها) مقابل (دونية) سواها. وقد كان لهذه الجدالات العميقة التي جرت بين هذه البؤر أن تُؤتي أكلها دنيوياً ـ وقد أثمرت إلى حدّ ما لكن هذا الثمر بدأ يتساقط لاحقاً بسبب موسم الجفاف الكبير- في حال استمرت في امتداداتها الأفقية، بصفتها نِتاج شحنات كهربائية بين عقول بشرية ليس إلا، وإن تأوّلت كلاماً إلهياً. إلا أنها أخفقت زمانياً لأنها جاهدت جهاداً انتحارياً لكي تلصق قداسة بذاتها ودناسة بغيرها؛ وفي فترة لاحقة على هذه الجدالات رأينا أنّ الكثيرين من علماء المسلمين بعثوا بمخالفيهم في الرؤية إلى الجحيم الأخروي دون أن يرفّ لهم جفن، إذ تحوّلت آلة التفكير الدنيوي إلى آلة تكفير أخروي داخل الحقل المعرفي الإسلامي.

وقد عملت السلطة السياسية بالتقادم على الاستئثار بحصة الأسد من محاصرة النص القرآني، لناحية منح التفسير المنسجم مع مصالحها صكّاً رحمانياً، في استعادة تلفيقية لعمود النور الذي توقّف تدفقه لحظة موت النبي، إذ اعتلت الرؤية الرسمية اعتلاءً لاهوتياً على غيرها من الرؤى، وصار التقيّد بها هو عين ما يرضاه العلي القدير على نحو مخصوص. ولقد كان لأجهزة الإفتاء التي أنشأتها الدولة المصطبغة بصبغة إسلامية، دوراً رئيسياً في محاصرة النص القرآني، إذ تمّ اعتبار كل ما هو خارج هذه الرؤية غير صالح على المستويين الديني والدنيوي، إلى حد الاحتراب والاقتتال. وهذا شيء ينطبق - خارج الإطار السلطوي - على كثير من الطوائف الإسلامية التي لا تملك عقلاً وثوقياً وثوقيةً تامة فحسب، إنما هي تملك عقلاً تلفيقياً أيضاً؛ الأول لـ (**الصعود إلى أعلى**) لحظة التأويل وإسباغ بعد نوراني على هذه اللحظة بصفتها لحظة مطلقة، والثاني لـ (**الامتداد الأفقي**) عبر سحق الرؤى الأخرى، حتى لو استلزم الأمر حروباً ومعارك طاحنة. المفارقة العنيفة أنّ الساحق والمسحوق ذهبوا إلى جنّات عدن، فالنور المنبثق لحظة التأويل بصفته امتداداً قدسياً للرؤية الإلهية، ينبغي عليه أن يسحق الظلام الذي تتمثّله الجماعات الأخرى، وفي النهاية الكل صح من وجهة نظره ومخطئ من وجهة نظر الجماعة الأخرى.

في زمننا الحاضر بلغ السـيل الزُبى، لا سـيما مع مطلع الألفية الجديدة، ولقد كان لما اصطلح عليه بالربيع العربي أن يُفجّر كوامن الخلافات الإسـلامية الإسلامية ويمنحها طابعاً انتحارياً، إذ يتمّ التنازع ـ عبر طقس دم مرعب سيكولوجياً وفتّاك جسمانياً ومحطّم عقلياً وحاطّ من قيمة الإنسان روحياً- على قداسة الرؤى الذاتية للنص الديني ودناسة بقية الرؤى.

بموجب هذه الرؤى الحدّية، الإلغائية عادت قضية (أعلى/ أسفل)؛ (عمودي/ أفقي)؛ (النور/ الظلام)، إلى البروز العلني في المسرح الإسـلامي، إذ تمَّ التحايل على لحظة موت النبي وانقطاع الوحي من ثمَّ، بصفته حلقة الوصل الأخيرة بين الله والإنسـان، بمنح لحظة التأويـل قداسـة عمودية لغاية تحقّق أكبر قدر ممكن من التمـدّد الأفقي. فالمُؤوّل إذ يتأوّل لاهوتياً ـ خلافاً لفكرة التأويل الأساسـية والقائمة على التأريخ للحظة إبداع بشري يمكن ألا تكتمل إلا بنقودات الآخرين- فإنه يصعد بتأويله إلى السموات العلا، ومن ثمّ يعاود نزوله إلى الأرض، وبهذا فهو ينفصل عن الحالة الإنسـانية ويتصل بالحالة الإلهية، لغاية إعادة الانتشـار الأرضي وهذه المرّة تحت وطأة تهديد (أعلى/ أسـفل) (النور/ الظلام). من هنا تمَّت محاصرة النص القرآني من الداخل، أي من داخل الذات الإسـلامية في تشـظياتها التأويليـة المختلفة، ليس لأنها أقدمت أساسـاً على تأوّل النـص القرآني وموضعة الكلام الإلهي موضع تطبيـق عملي، بل لمنحها لحظة التأويل حضوراً نورانياً مقابل ظلامية اللحظات الأخرى. وفي هذا الحصار المبدئي بدأ النص القرآني يفقد عالميته شيئاً فشيئاً، فهو بالأساس فقد حضوره الكلي داخل الحقل المعرفي الإسـلامي، فمن جهة حال القرآن إلى نصّ مُفتِّت (بكسر التاء) لوحدة العالم الإسـلامي، ومن جهة أخرى حال إلى نصّ مُفتَّت (بفتح التاء)، فالقداسـة أصلاً ليسـت للّحظة القرآنية بصفتها لحظة صالحة لكل زمان ومكان، بل هي للّحظة التأويلية بصفتها لحظة نور محض ينبغي نشره وتعميمه، وأية لحظة أخرى ـ تقارب النص القرآني- هي بالضرورة لحظة ظلام. وبالتدريـج حالَ النص القرآني داخل الحاضرة الإسـلامية إلى نص تصادمي لا إلى نـص تصالحي أو توافقي، طالما هو خارج إطار التأويل البشري الأفقي لا التأويل العمودي النوراني[1].

إذاً ـ كخلاصـة- ثمة محـاصرة للنص القرآني من الداخل، جزء من الشرخ الإبيمسـتولوجي الناسـوتي لأنطولوجيا اللاهوت الإلهي، وسـأتحدث عن الشرخ الثاني لكي تكتمل معالم الصورة/ الهوّة، ويصار من ثمّ إلى ردمها برؤية جديدة **(النتيجة الثانية)**، دون أن تحمل في طياتها أية نظرة فوقية لغاية تحقيق امتدادات أفقية تحت وطأة القداسة لها والدناسة لغيرها.

المقدمة الثانية

الحصار الخارجي للنص القرآني

حتـى أكـون واضحاً منذ البداية، ولكي لا يذهـب الخيال بعيداً، فالمقصود بالحصار الخارجي للقـرآن ليس حصاراً من قبل الذات المغايرة غير الإسـلامية، بل هو حصار تمارسـه الذات الإسـلامية بحق النص القرآني. فالذات الإسـلامية أغلقت باب عالمية النص القرآني يوم أن اقتصرت مهمة الخلق الإلهي للإنسـان على الأرض بأداء طقوسٍ عبادية اسـتقتها من الآية القرآنية {وما خلقت الجن والإنس إلا

1ـ ثمة فكرة يتم تداولها في العالم الإسلامي بشغف كبير، مفادها: (الدعوة للناس بالصلاح والهداية) على اعتبار أنّ العلاقة بين (الداعي) و(المدعو له) هي علاقة (نور) بـ (ظلام)؛ فالدعوة في جوهرها يقين تام ليس فقط بأحقية الداعي وتمثّله للحق المبين، بل في نورانية دعوته. بما يشكّل خطورة كبيرة على مستويات التفاعل الوجودي بين (الداعي) و(المدعو له)، فهي تفاعلات بين (أعلى وأسفل) (فوق وتحت)، وليس بين إنسان وإنسان يتموضعان أفقياً في الزمن والمكان.

ليعبدون} (سـورة الذاريات: 56)، إذ تحوّلت الرموز القرآنية إلى ممارسـات طقوسية حدّدت شكل العلاقة ليس فقط النهائية بين الله والإنسان، إنما أيضاً الأقدس والأطهر.

السـؤال المطروح هَهُنا: ما هي الأُسـس التي اعتُمدَ عليها إسـلامياً لغاية ربط مسـألة الخلق بـ (العبادة) كما تجلّت في صياغاتها الطقسية؟. وما هو الجسر الذي اعتمده المُشرّع الإسلامي لكي يعبر من خلاله من لفظة (**خلقت**) الواردة في الآية 56 من سورة الذاريات إلى لفظة (**ليعبدون**) الواردة في الآية ذاتها؟.

المفارقة العنيفة هَهُنا هي ارتهان النص القرآني إلى حديث ينسـب إلى نبي الإسـلام، إذ جاء في صحيح البخاري: "بني الإسـلام على خمس...إلخ"[2]، مموضعاً الإسـلام في قالـب طقوسي صرف. وبموجب هذا الأسّ رُهنت آيتان قرآنيتـان لصالح حديث نبوي؛ الأولى: {إنّ الدين عند الله الإسـلام} (سـورة آل عمران: 19) والثانية: {ومن يبتغ غير الإسـلام ديناً فلن يقبل منه} (سـورة آل عمران: 85)، إذ تمّ حصر المعنى النهائي للإسـلام، ومن ثمّ تمّ الذهاب إلى آية {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} (سـورة الذاريات: 56) وأُطرّت لفظة (ليعبدون) تأطيراً طقسياً، إذ صار المسلم الحق الصحيح هو المسلم الذي يتأكّد قداسةً في العبادات الطقسية.

وعليه، فلم يتأسَّـس الإسـلام المُتداول على النص القرآني بقدر ما تأسّـس على حديث يُنسب إلى نبي الإسلام، بل حال النص القرآني إلى (سـاقية صغيرة) بإزاء النبع الكبير (الحديث النبوي) الذي رفد العقل الإسـلامي بالماء وجعله يرتوي لاهوتياً عبر طقوس أُشرعت في وجه الإنسـان واعتبرت الركن المائز له ـ بصفته صار مسـلماً لحظة الشروع بأدائها- عن غيره من الناس. بالتقادم حالَ الإسلام المتمظهر عبر عبادات طقسية، إلى معبر قُدسي وحيد ناحية العالم الإلهي، فالإنسان إذ يُريد أن يتموضع في السياق الإلهي وهو على الأرض، عليه أن يمتثل إلى الصياغة المُتداولة عن الإسـلام؛ أعني الصياغة الطقسـية للعبادات التي حدّدت شـكل الوصل والوصال الأخير والنهائي بين الله والإنسان.

بهذا تمّت محاصرة النص القرآني على المسـتوى الخارجي من زاويتين: **الأولى** سـاعة أصبحَ القرآن هامشاً لا متناً في صياغة الأنساق التعبدية الإسلامية، فكما رأينا أعلاه تمَّ رَهن الآيات القرآنية لحديث نبوي، إذ تمّ قلب الآية فيما يتعلق بمصادر التشريع حتى بالنسبة للعقل السلفي الإسلامي الذي اعتمد القرآن كمصدر أول للتشريع والسنّة كمصدر ثانٍ. **والثانية** ساعة انتهت الصياغات الإسلامية لمفهوم العبادة بشكلها المتداول، فيما يتعلق بالعلاقة بين الإنسان والله، إذ تمت محاصرة آيات قرآنية حصاراً تأويلياً، فاللحظة التأويلية لمفهوم العبادة القرآنية وموضعتها موضعةً أخيرة ونهائية في الطقوس، هي لحظة قُدسية ومُتعالية لا يأتيها الباطل لا من بين يديها ولا من خلفها.

هاتان الزاويتان حاصرتا النص القرآني حصاراً كبيراً، وأطبقتا الخناق على رسـالته التبشيرية. فالصياغة النهائية لمفهوم العبادة حَصَرَ الإسـلام بالمسـلمين لا بالناس أجمعين، مما أغلق باب التعدّدية والتنوّعية في الرؤية الإسـلامية لله. وصارت أية دعوى لعلاقة تواشـج وتواصل بين الله والإنسان خارج سياقات الطقس التعبدي الإسلامي المُتداول تقابل بالرفض والحرمان. وبهذا لم يعد النص القرآني معنياً بكل البشر بل أصبح خاصاً بأناس بعينهم، مما حدّ من رسالته العالمية التي لطالما تُغنّي بها.

2- يمكن العودة إلى صحيح البخاري، كتاب الإيمان، تخريج وتحقيق جواد عفانة، دار جواد للنشر، عمان، ج 1، ط1، 2004، ص 11

إذن، نحن بإزاء مقدمتين: **الأولى** حاصرت النص القرآني من الداخل إذ اعتبرت اللحظة الجزئية داخل الذات الإسلامية الكليّة لحظة قدسية مقابل دناسة اللحظات الجزئية الأخرى. وقد قادت هذه المقدمة ـ لحظة ما بعد الحصار للقرآن- إلى تذابح ما زالت الرِقاب تنفصل عن الأجساد بموجب قوانينها حتى هذه اللحظة.

و**الثانية** حاصرت النص القرآني من الخارج، إذ اعتبرت اللحظة الإسلامية الكليّة هي لحظة مُطلقة ونهائية في تمثّلات العلاقة مع الله، فالطقس العبادي هو الوشيجة الأقدس بين الإنسان والله. وهكذا اكتملت معالم الحصار الداخلي والخارجي للنص القرآني، بما سلبه عالميته، إذ جُعل بموجب لحظتين إسلاميتين؛ كلّية وجزئية، خاصاً بأناس بعينهم لا بالناس أجمعين.

وبالتأكيد ستفضي المقدمتان إلى نتيجة سلبية على مجمل الوجود الإسلامي، وهذا ما سأعمل على تفكيكه رأساً، عبر النتيجة الأولى، ثم سأنتقل إلى النتيجة الثانية التي أشرت إليها في بداية هذه المداخلة.

النتيجة الأولى: النكوص الديني والانكماش الدنيوي

بالتقادم انتهى المسلم إلى حالةٍ من الأحادية أنهته وجودياً، فلم يكن لحالتي الحصار للنص القرآني ـ سالفتي الذكر- أن تقودا إلا إلى إنهاء المسلم عالمياً وموضعته موضعةً قصوى في خصوصية لا تقبل التشارك والتعدّد. إنّ لحظة المسلم هي لحظة نهاية قصوى، فهو إذ تمثّل غاية الخلق الإلهي بالعبادة الطقوسية، فإنه يندمج في نسق أحادي قائم على استئصال الأنساق الأخرى، فغاية الخلق تتأكّد مرة تلو الأخرى في العبادات الطقوسية كما أكدها المُشرّع الإسلامي، أمّا موضعات الخلق الأخرى فلا معنى لها في مخيال وواقع المسلم، لذا هو يتشرنق داخل صدفته مانعاً على نفسه أية انفتاحات وجودية أخرى، ومغلقاً الباب على أية دخولات خارجية عليه. وعبر هذا الإنهاء اللاهوتي انتهى المسلم إلى أنّ فكرة الخير الدنيوي تنحصر فيه تحديداً وفي تمثّلاته لرؤى العلي القدير، أمّا ما تعارض مع هذه التمثلات فهو (شر) ينبغي مكافحته ومحاربته والقضاء عليه. وبهذا دخل المسلم في كراهيات مُتتالية لكل ما يتقاطع تقاطعاً توافقياً مع رؤيته، قاطعاً بذلك الطريق على أية (خيرية) يمكن أن تنفع الناس في شؤون دنياهم وتفيدهم في مشروعهم الكبير المتمثل بعمارة الكون وبناء الحضارة الإنسانية.

باختصار انكمش المسلم دينياً بفعل الحريق الكبير الذي التهم كل الأرض الخضراء التي كان من المفترض أن يستثمر فيها المسلم زرعاً صالحاً تستفيد منه كل البشرية، ممّا جعله يتحوصل داخل عبادات، لم تحدّ من عالمية كتابه المقدس فحسب، إنما جعلته ينعزل عزلة رهبانية عن سياقاته الدنيوية والاحتمالات الخيرية التي تنطوي عليها رؤى غيره من بني البشر. وهذا ما سأعمل على تخطيّه وتجاوز محنته في النتيجة الثانية.

النتيجة الثانية: عبادة الاستخلاف بالاختلاف

الإشكالية الكبرى التي تعاني منها المنظومة الإسلامية برمّتها، والدائرة المغلقة التي يدور المسلم في فلكها، هي تعارض آية {وَمَا خَلَقْتُ الجن والإنس إلا ليعبدون} (الذاريات: 56) كما تأوّلها المُشرّع الإسلامي، مع الآيتين 118 و119 من سورة هود {وَلَو شَاءَ رَبُّكَ

لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119)}. إذ لم ينتبه المشرّع الإسلامي إلى ذلك، لأنه رهن النص القرآني بدءاً لحديث نبوي (أشرتُ إليه سابقاً)، مما أحدث خللاً في تأويل الغاية الإلهية لخلق الإنسان. فالتأويل الإسلامي الشائع والمُتداول حصر الغاية من الخلق في تأدية العبادات الطقسية التي اصطلح عليها لاحقاً بـ (أركان الإسلام)، فاعتبرت الآية 56 من سورة الذاريات تابعة لحديث أركان الإسلام، وهناك ـ عند لحظة التشريع- اعتبرت تلك اللحظة لحظة نورانية كل ما عداها ظلام، وبالتقادم تمّ تعميم هذه اللحظة إلى حد تجميد الغاية من الخلق بوسيلة العبادات الطقسية، ممّا انعكس سلباً على عالمية النص القرآني الذي يقول شيئاً مغايراً للمتعارف عليه. ففي الآية 118 من سورة هود يُقرّ النص القرآني أنَّ حالة الاختلاف ناموس وجودي كبير إلا في إطار التجمعات الصغرى؛ أمّا عن البشرية جمعاء فمحال كما أكمل في الآية 119 من السورة ذاتها، وبناء على ناموس الاختلاف خلقهم الله. وإذا كانت الآية القرآنية {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأرضِ خليفة} (سورة البقرة: 30) لم تحسم مسألة مَن هو الخليفة، فإن آية {إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبينَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً} (سورة الأحزاب: 72). حسمت المسألة لصالح الإنسان على الإطلاق، وليس لصالح المسلم، وعليه فالعلاقة بين الله والإنسان ينبغي عليها أن تفوق ما تعورف عليه إسلامياً، وترتقي إلى ما يمكن أن يصار إليه إنسانياً من بناء وإعمار.

إذاً نحن أمام مصفوفة قرآنية حسمت قضية الوجود الإنساني على الأرض، فهو وجود (اختلافي) ضرورةً. فالاستخلاف للاختلاف كحقيقة كبرى في الزمن والمكان، لغاية تأكيد الفروقات بين البشري وخضوعهم لقانون 1- الصيرورة على المستوى الداخلي، عبر جدليات متضادة من لحظة الميلاد إلى لحظة الموت، وقانون 2- السيرورة على المستوى الخارجي، عبر عمليات (هدم/ بناء) حضاري لا نهائي.

لكن هذه المصفوفة بحاجةٍ من ثمَّ إلى إطار أخلاقي، يجعل الإنسان مشاركاً مشاركة خيرية في العالم لا مشاركة سلبية من شأنها تدمير الحضارة وتدمير رؤى وأحلام الإنسان بعالم أفضل.

الإجابة ستأتي من الآية 46 من سورة الكهف؛ آية الباقيات الصالحات: {المالُ والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً}. ويقيناً أنا أطرح هذه الآية هنا بعيداً عن الأدبيات التأويلية التي تأولتها وجعلت منها آية ميتافيزيقية لا علاقة لها بالعمران البشري في الزمن والمكان. وعليه، فإني أعتبر الباقيات الصالحات جزءاً من السيرورة الإنسانية ودفقياتها الخارجية، بما يُعمّم فكرة (الخيرية) تعميماً مطلقاً على كل الذوات الإنسانية وعدم حصرها بالمسلمين. فالمشاركة الفاعلة في الوجود هي مواضعات لا نهائية لفكرة عبادة الله عبادة اختلافية، بما يخدم المجموع البشري، ويجعل من نتاجات هذه المواضعات مدار خير للآخرين، وبهذا تنتظم الحلقة المفقودة في سلسلة الوجود الإنساني، ابتداءً من مرحلة الخلق مروراً بمرحلة الاستخلاف التكليفي؛ تموضعاً في الاختلاف الإنساني وصولاً إلى (الخيرية) اللانهائية، لغاية الاستمرار في بناء الحضارة الإنسانية ورفد أنساغها بمياهٍ لا تنضب من المنجزات الكثيرة.

إذاً نحن أمام **سلسلة** قرآنية تحتملُ إمكاناً تجاوزياً للمتعارف عليه إسلامياً، بحيث ينطوي الإنسان في وجوده الكثير والمتعدّد تحت راية الإسلام الحضاري لا تحت راية الإسلام الطقوسي، بعيداً عن أية ارتهانات لرؤى بشرية ترى في نفسها الأقرب إلى الله، مع ما يحتمله هذا التموضع القدسي من تدنيس لكلّ ما عداه بصفته الأبعد عن الله.

أولى حلقات هذه السلسلة حلقة الاستخلاف:

{إنا عرضنا الأمانة على السـموات والأرض والجبال فأبينَ أن يحملنها وأشـفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً} (سورة الأحزاب: 72).

وثاني حلقاتها حلقة العبادة:

{وَمَا خَلَقْتُ الجن والإنس إلا ليعبدون} (الذاريات: 56)

وثالث حلقاتها ثقافة الاختلاف:

{وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِين (119)} (سورة هود).

ورابع حلقاتها التطبيق العملي للعبادة الحضارية:

{المالُ والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً} (سورة الكهف: 46)

الحلقة الخامسـة هي الانتقال من الحصر الديني إلى الانفتاح الدنيوي، كتجلٍّ حضاري للإمكان الديني، بما يحتمله هذا الانفتاح من احترام الذات الفردية ضمن سياقاتها الوجودية في العالَم، فهي إذ تُبدع سعياً وراء خير الإنسانية، فإنها تُساهم في عبادة الله عبادةً حضارية من السهل تعميم مخرجاتها على المجموع الكلي للبشرية أو على جزء كبير منها، تنتفع به في حياتها الزمكانية رافعةً بذلك من عيار الأمل الإنساني ومخفضّة من عيار الألم الإنساني، سعياً وراء عالم أجمل وأفضل.

وهكذا تكتمل حلقات السلسـلة، مُتجاوزة المتداول في العالَم الإسـلامي والمحصور في أناس بعينهم، إلى العبادة الحضارية المشرعة على البناء والإعمار الخيري بكافة أشـكاله وتجلياته، بصفته تطبيقاً عملياً لشِرعة الاسـتخلاف الإلهي، بحيث تتحول ـ إثر تفعيل هذه العبادات الشاملة- العلاقة بين الله والإنسان من علاقة رهبنة عبر طقوس تحدّ من عالمية النص وتموضعه في أناس بعينهم دون سواهم، إلى علاقة (مُسـتخلِف) بـ (مُسـتخلَف) تشـمل كلّ الذوات الإنسـانية، بما يفتح المجال ناحية علاقة أرحب وأرحم بين الله والإنسـان، فالإنسـان مُسلم بالضرورة ساعة يسعى إلى عبادة الله بأداء فروضه الحضارية (الباقيات الصالحات) التي من شأنها بثّ الأمل بجدوى الوجود الإنساني، والحدّ - قدر الإمكان وبما يسمح به الظرف المعرفي- من الألم الإنساني.

التعددية الدينية ومنطق التعايش
أو في الحقيقة المفتوحة

قراءة في كتاب: التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي لـ «حيدر حب الله»

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

كتـاب التعددية الدينية نظـرة في المذهب البلورالي لـ"حيدر حب الله"، صدر عن دار الغدير بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001، عـدد صفحاتـه 215 صفحة. ويُعدّ موضوع التعددية الدينية من أبرز الموضوعـات المنهجية في البناء المعرفي الديني، إذ يحدد قبل كل شيء الموقع والقيمة اللذين تتبوؤهما هذه المعرفة في منظومة المعارف والعلوم، كما يؤمّن الأرضية الأساسـية للاعتراف بالآخر الديني ممّا من شـأنه أن يهيئ البناء التحتي للتعايش الديني وللحوار الديني أيضاً، الأمر الذي يُعدّ اليوم بالخصوص من الضرورات التي لا بدّ أن تتكاثف كل الأديان على أساسها أمام مظاهر من قبيل العولمة واللاإنتماء والتعليب الفكري الذي تقوده بالخصوص الآلة الإعلامية الجبّارة والقاهرة التي تبتلع اليوم مجتمعات بأكملها.

وقـد جـاء كتاب حيدر حب الله ليسـلط الضوء على قضية من أهـم القضايا، هي قضية التعدد والاختـلاف بين بني البشر بدءاً بالاختلاف الخلقي في البنية الجسـدية والمظهر الخارجي من أبيض وأسـود أو الاختلاف في اللسـان وانتهاء بالاختلاف الفكري الثقافي والسياسي والاقتصادي والديني، وهذا الأخير يُعدّ مربط الفرس في متن الكتاب، إذ عالج حيدر حب الله التعددية الدينية.

افتتـح الموضـوع بتحديد المفهوم: فـ"البلـورال plural كلمة تعني الكـثرة والتعدد» «والبلورالية Pluralism أو التعددية هي المذهب الذي يميل إلى التعدد والكثرة»، وقد كان مصطلح البلورالي في الماضي يطلق على من يعتقد بإمكانية تولي الشخص عدة مناصب في الكنيسة، لكنه بصورة تدريجية أخذ يكتسب مضموناً فلسفياً فيما بعد، فصار البلورالي يعني الشخص الذي يميل أو يرحب بالتعدد والكثرة في أي مجال. وقد أشـار حيدر حب الله إلى أنّ البلورالية لم تتأطر بالإطار الفلسـفي المعرفي الإبسـتمولوجي Epistemology بل تعدته لتبرز كاتجاه في التفكير الإنسـاني له تجلياته وامتداداته في مختلف نواحي الحياة، فليسـت هي أطروحة ذات طابع نظري تجريدي بل أضحت نمطاً في الفكر والممارسـة، بحيث صارت تطلق اليوم في الميدان الفكري والثقافي على من يرى في أي ميدان ضرورة الاعتراف بكافة الرؤى والاتجاهات فيه، وانسـجاماً مع تداعيات الاعتراف هذا لا يرتضي أي نوع من أنواع التخاصم، لا سـيما الأشـكال القصرية منه سواء في ذلك الميدان الديني أو السياسي أو الاجتماعي أو الفني، ومن هنا كانت تعددية دينية، وتعددية سياسية.

تطرق حيدر حب الله إلى بعض النظريات ذات الصلة بالتعددية الدينية:

- الانحصارية الدينية: وهي المذهب السائد فعلاً على مستوى أديان العالم، والذي كانت له الكلمة الفصل في القرون بل الألفيات الماضية، إنه يرى أنّ الحقيقة والخلاص وكذلك النجاة والسعادة الدنيوية والأخروية موجودتان في دين واحد فقط لا غير. وأعطى مثالاً

لهذه الانحصارية بما يوجد في الإسلام والمسيحية، ففي الإسلام قوله تعالى: (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران الآية 85، وبالنسبة للمسيحية القول: «لا أحد يمكنه أن يصل إلى الأب إلا عن طريقي أنا، أو «لا صلاح خارج الكنيسة». وهذا الأمر في نظر الكاتب هو تعبير عن الانحصاري والحصري.

- الشمولية الدينية: أو المذهب الشمولي، وقد استخدم هذا المصطلح للتعبير عن نظريتين هما:

النظرية الأولى: إنّ الأديان جميعاً مآلها ومرجعها إلى أمر واحد، أمّا الاختلافات البارزة على السطح فليست سوى مجرد مظاهر وظواهر سطحية لا تعبّر عن أي افتراق في العمق، وهذا معناه أنّ الأديان جميعاً منصهرة في بوتقة واحدة.

النظرية الثانية: وهي النظرية القائلة إنّ أتباع الأديان الأخرى، وإن لم يحالفهم الحظ في الوصول إلى الحقيقة لأنها منحصرة في دين معيّن، إلا أنهم يمكن إن كانوا صادقين ومخلصين أن ينعموا بالنجاة في الدار الآخرة. وفي الحقيقة فإنّ الشمولية الدينية - بهذا المعنى- قد تقدمت خطوة إلى الأمام نحو التعددية. وهي نظرية ظهرت تباشيرها عام 1963 عندما أصدر الفاتيكان إعلاناً يقضي بمضمونها. ويُعدّ كارل رانر(1904-1984) المتكلم المسيحي الكاثوليكي أحد أبرز أنصار هذه النظرية. ومن نظريات التعددية إلى حديثه عن مدّعيات التعددية، وقد حصرها في ثلاث مدعيات: الأولى أنّ التكثّر والتنوع في الميدان الديني ظاهرة واقعة وحقيقة قائمة لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها، الثانية أنّ هذه التعددية لا يتسنى إرجاعها إلى نظام ديني واحد، بل هي بتعبير آخر تعددية أصيلة، الثالثة أنّ هذا التعدد ونظراً للمقدمتين السابقتين مجاز ومقبول عقلاً، ومن هنا يكون معترفاً به بمعنى الاعتراف بأصالة التنوع الديني، وبالتالي يكون لأتباع الديانات المتعددة أو المذاهب الحق في الارتباط الديني الذي هم عليه واعتبارهم له أمراً صحيحاً.

وللتعددية الدينية منجزات ومخاطر، فمن حيث المنجزات أو الأهداف: تلقي التعددية الدينية بثقلها على موضوع الحرية لا سيما الحرية الفكرية والعقائدية؛ لأنّ الصورة التي ترسمها التعددية لخارطة المعرفة الدينية لا تخوّل أي طرف ديني الحق المطلق قبال الآخرين، مما يعزز من الناحية العملية منح الآخر حق الوجود أيضاً تبعاً لحيازته على خاطرة المعرفة مساحات هامة على غرار الديانات والمذاهب الأخرى. بناء على هذا يرى الكاتب أنّ التعددية الدينية قد ترافقت في مسارها التاريخي دائماً مع مفهوم الحرية الدينية. التعددية الدينية تؤمّن الأرضية للتسامح والتساهل بعيداً عن الإقصاء والإلغاء. من منجزات التعددية الدينية فيما يخص موضوع التعصب والدوغمة أنها تجعل من العقل التعددي عقلاً غير متعصب وغير دوغمائي؛ لأنه يبسط الحقيقة على كافة الأطراف ويعتبر أنّ لكل طرف الحق في عالم المعرفة الدينية. هذه بعض منجزات التعددية الدينية، وأمّا فيما يخص الهواجس، فيرى الكاتب أنه من حق كل وسط فكري أو ثقافي ترد عليه نظرية منهجية جديدة أن يثير حولها التساؤلات والاستفهامات، وهذا أمر يعبّر عن حالة صحية وثبات واتزان علميين. إلا أنّ المشكلة التي تحصل أحياناً هي سيطرة الحالة النفسية على العقل لتحوله إلى عقل احتياطي خائف قلق، ومن هنا تطرح الأسئلة: ألا تتسبب التعددية في حدوث تداعيات سلبية فردية أو اجتماعية؟ ألا تؤدي التعددية إلى عدم الجزم بالمعتقدات؟ هل التعددية ستساعد على تعزيز الإيمان في المجتمع؟ يعلق الكاتب بالقول: «إنّ هذه الهواجس كما الأهداف المتقدمة لم يجر عرضها هنا بهدف التأييد أو النقد أو الدفاع، وإنما الهدف هو محاولة جعل النظرية قابلة للقراءة من أكثر من زاوية.

تحدث الكاتب عن المسار التاريخي للتعددية، وبيّن أن لها جذوراً في الفكر الأوروبي الحديث، وقد شيدت كبرى أعمدتها على يد المتكلم جون هيك في القرن العشرين، كما ساهمت شخصيات إسلامية في نقل هذه النظرية إلى العالم الإسلامي، ومنهم: الدكتور محمد أركون على مستوى الساحة العربية والدكتور عبد الكريم سروش على مستوى الساحة الإيرانية. انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن بعض الإشكاليات، ومن أهمها، هل صحيح أنّ التعددية هي قراءة للدين من الخارج بمعنى عدم تدخلها في الحقانية والصوابية؟ يجيب الكاتب أنّ الأساس هو ليس الحديث عن حقانية الدين أو بطلانه أو تفسير أسباب الكثرة الدينية والمذهبية وإنما الاعتراف بأنّ الهداية الإلهية قد طالت الجميع. كما بيّن الكاتب أنّ التعددية تواجه مجموعة من المشكلات:

- تعميم مفاد أدلتها ومبانيها بطريقة خاطئة.

- تقديمها نتائج نهائية وناجزة، بالرغم من أنها لم تستكمل عملية البحث كلها بما فيها البحث الداخلي الذي توجد حاجة لقراءته بجدية وعدم تجاهله بالمطلق، ولو على نحو المرحلة الثانية من الدراسة حتى لا يقع خلط في المنهجيات، بحيث تحافظ هذه المرحلة من حيث البحث على طبيعتها الخارجية.

- إنّ هناك الكثير من المناقشات العامة للنظرية ابتليت إمّا بالخلط المنهجي أو ببعض الأخطاء الناجمة عن تحميل النظرية ما لا تحتمله ولو عن بعض تصاويرها، دون الإشارة إلى قدرة النظرية على تجاوز هذه المشكلات. كما تطرق الكاتب إلى أنه لنظرية التعددية الدينية ثلاثة تصويرات محتملة:

- التصوير الأخلاقي القائم على مفهوم المعذورية والتبرير، وقد تبين وفق هذا البحث أنه تصوير مقبول دون الالتزام بتعميم كامل له.

- التصوير الوظيفي القائم على افتراض أنّ وظيفة الدين الحقيقي يمكن أن يؤيدها أي دين آخر.

- التصوير المعرفي وهو الأهم، وقد تبين أنّ له صوراً وفروضاً كثيرة، بعضها صحيح وبعضها غير صحيح، أو لم تقبل صحته، بيد أنّ النتيجة المهمة جداً هنا هي أنّ فرضية انبساط الحقيقة وعدم تمركزها في جانب واحد معين هي نظرية صحيحة، شريطة ألا ينحصر هذا الانبساط بتساوي النسبة بين الأديان، بل يفتح المجال فيه على احتمال وجود مفاضلة ما، والاحتمال الأقوى هو أن يكون هذا الكلام هو المرجع الجذري للتعددية.

وفي كلمة أخيرة للكاتب أنه مهما تكن النتيجة التي يخرج بها الباحث من التعددية الدينية المعروفة فإنّ الشيء الأساس في الحياة العملية يبقى هو البعد الاجتماعي، فهذا الأخير يمكن أن يصنف على أنه المنطقة التي تلتقي فيها أكثر الاتجاهات، سواء منها الاتجاهات التي تؤمن بالتعددية الدينية ببعدها المعرفي أو التي ترفض ذلك، ومن هنا يكون البعد الاجتماعي أساساً جيداً نحو دفع الحالة الفكرية والاجتماعية إلى الأمام فيما من شأنه أن يصب في صالح الفكر والثقافة والدين والحياة. كما خلص إلى أنه إذا صحّت التعددية الدينية فإنها تنفي النزعات الإطلاقية والشمولية، وتدعو العقل الذي يحملها إلى مزيد من إفساح الهامش للاستثناء. فثقافة الاستثناء هي ضمان

عملي هام لتلاقي الأفكار في تلك البقعة المستثناة. وفي النهاية تبقى ثقافة التعددية أو الاستثناء أو الآخر أو... محتاجة قبل كل شيء لجهد تربوي بعد الفراغ من تقرير بناها النظرية.

هكذا يكون الكتاب قد وضع الإصبع على الجرح في موضوع هام ومهم، ألا وهو هذا الآخر، سواء كان هذا الآخر من الديانة نفسها أو من ديانة أخرى، فالأساس التعامل مع الآخر وقبوله كأمر واقع. وعليه فما دام أنّ الدين ـ أي دين- دعا إلى احترام الآخر فما على الإنسان سوى الامتثال لتعاليم هذا الدين، بعيداً عن التعصب والعنف، وبعيداً عن تقييد حرية الآخر، فهل نحن فاعلون؟

التعددية الدينية: أبعادها المعرفية والقيمية

قراءة في كتاب: الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية لعبد الكريم سروش

عصام بوشربة

سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، 288 صفحة.

عبد الكريم سروش من مواليد 1945 بطهران، زاول دراسته في إيران إلى غاية إنهائه المرحلة الثانوية، لينتقل بعدها لدراسة الصيدلة، ثم المغادرة إلى لندن لمواصلة دراسته، وفيها درس الكيمياء التحليلية بكلية الدراسات العليا، وأمضى خمس سنوات ونصف لدراسة تاريخ وفلسفة العلوم في كلية تشيلسي، ليعود إلى إيران بعد الثورة، ويتقلد خلالها منصباً سياسياً انتهى باستقالته. اشتغل سروش أستاذاً زائراً بجامعة هارفارد بداية من عام 2000، ثم باحثاً مقيماً في جامعة ييل[1].

للكاتب العديد من المؤلفات منها: فلسفة التاريخ (باللغة الفارسية)، طهران 1978- ما هو العلم، ما هي الفلسفة (باللغة الفارسية)، طهران 1992- المعرفة والقيمة (باللغة الفارسية)- القبض والبسط في الشريعة: دار الجديد 2002- نظرة على مقالة القبض والبسط في الشريعة: دار المحجة البيضاء، 2003- بسط التجربة النبوية: منشورات الجمل 2009- التراث والعلمانية: مؤسسة الانتشار2009- التدين والسياسة: مؤسسة الانتشار العربي2009- الدين العلماني: مؤسسة الانتشار العربي، 2010- العقل والحرية مؤسسة الانتشار العربي،2010- أرحب من الإيديولوجيا: مؤسسة الانتشار العربي، 2014- الصراطات المستقيمة: وهو الكتاب الذي يطرح فيه سروش فكرة التعددية الدينية من منظور تأسيسي، ويحاول بناء رؤية لنظريته، وقد عرف هذا جدلاً وسجالاً فكرياً واسعاً بين موافق ومعارض، وفي هذا السياق تأتي قراءتنا لتحاول أن تكشف عن ملامح هذه النظرية وتسلط الضوء على أبعادها المعرفية والقيمية، مستهلين القراءة بملاحظة عامة حول الكتاب تتجلى في:

أولاً: المكون الثقافي المتنوع والمتعدد لعبد الكريم سروش، وتجسيد ذلك في بلورة نظريته في التعددية الدينية.

ثانياً: البناء المنهجي الذي أسّس عليه نظريته في التعددية الدينية، والذي تشكل فيه الرؤية العرفانية الأساس الأول إلى جانب الدرس الألسني (الهرمنيوطيقا) ودرس علم الاجتماع.

1- موقع عبد الكريم سروش: com.drsoroush.www

يبحث الكتاب نظرية التعددية الدينية، وهي في منظور سروش: "نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أنّ الكثرة في عالم الأديان حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان، وأن كثيراً من المتدينين محقون في اعتناقهم لدينهم، وأنّ ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وتعدد أبعاد الواقع ومقتضى كون الله هادياً ويريد الخير والسعادة للبشر".[2]

وهذه الرؤية لها علاقة بما تناوله سروش في القبض والبسط في الشريعة في كون أنّ المعرفة الدينية تخضع لقانون الذاتي والعرضي، فهي تحافظ على انسجامها الداخلي المتمثل في علاقتها بالنص الديني من جهة وتنفتح في الجهة المقابلة لتدخل في علاقة مع شتى حقول المعرفة الإنسانية، وكذلك ترتبط بما أشار إليه في بسط التجربة النبوية، حول تمظهر الجانب العرفاني الذي ينطلق منه سروش في نوع من الربط بين كون النبي يعيش تجربة دينية وفي نفس مفسر ومبلغ لها للناس، وهو المنحى الذي يطالب به سروش، وينسج عليه فهمه للدين والإيمان.

إذا سلمنا بأنّ أصول الرؤية الكونية تتشكل من (الله) و(الإنسان) و(العالم)، فسروش وهو يقدم لنا نظريته في التعددية الدينية يضعنا في مواجهة هذا المفهوم، فالرؤية للتعدد هي حتمية وجودية بالدرجة الأولى، فكيف لنا أن ندفعها أو ندخل في جدل معها؟ وفي درجة ثانية ينتقل هذا الحتم للواقع في تجلياته المختلفة، فالواقع يشهد هذا النوع من التعدد والتنوع، فكيف لنا أن نفكر ونعمل جاهدين على القضاء عليه، ونسعى للترسيم الأحادي للفكر والتدين؟ وفي درجة ثالثة نرى أنّ إنسانية الإنسان كعامل بين الوجود والواقع تخضع لهذا القانون، فلماذا يعمل هذا الإنسان على قهر ومحو ما هو متأصل فيه على الإيجاب، ويرجح الأنانية التي تأخذ معنى السلب، فيعمل على تنميتها وتطويرها إلى الفرقة والطائفية التي ترى خلوص الحق فيها، ثم تنتقل هذه النزعة إلى الأديان، فأي معنى للحقانية يصدق هنا؟

يسعى سروش لمعالجة هذا الإشكال، ولكن من منطلق عكسي يبدأ من (الواقع/الحياة) إلى (الإنسان/ النبي) إلى (الوحي/الله)، فهو بحث في حقانية الأديان من خارج الدين، أي من عدم اعتقاد (الحقانية) وعدم التسليم بها، بل هو انطلاق من الواقع والإنسان أولاً، ثم يحاول إيجاد أساس عقدي يؤكده، يكون مؤسساً على تجربة دينية حية لا تعرف اضطراباً أو تشتتاً، بل انسجاماً وتوافقاً بينها وبين المعتقدات والأخلاق.

أولاً: ماهية البلورالية الدينية:

يقدم سروش مفهوماً للتعددية أو البلورالية على أنها "الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية"[3]، أمّا عن مجال بحثها فهو الأديان والثقافات والمجال الاجتماعي، وهناك ارتباط وثيق بين المجالين ولا انفصال بينهما، يقول سروش: "فهناك بلورالية في المعرفة الدينية وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، كما أنه يوجد هناك ارتباط

2- عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 5

3- المصدر نفسه، ص 11

وثيق بينهما، بمعنى أنّ الأشـخاص الذين ينسـبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني لا يمكنهم التنكر لمقولة التعددية الاجتماعية"[4].

وتعتمد التعددية الدينية على دعامتين:

الأولى: التنوع في الفهم بالنسبة للمتن الديني

الثانية: التنوع في تفسير التجارب الدينية

فالرجوع إلى الكتب المقدسـة يحتاج لتفسـير وإيضاح فيـما يحمله النص الذي يُعدّ صامتاً، كـما أنّ التجربة الدينية هي الأخرى تتطلب تعبيراً وبياناً، فهذا التفسـير المتعلق بالمتن أو التجربة الدينية لا يسـير في صراط واحد، بل يخضع للتعدد والتنوع تبعاً لاختلاف الفهم ومبنى القراءة، وهنا علة تولد البلورالية من داخل الدين وخارجه.[5]

من هذا المنطلق يبين سروش الأسس التي تنبني عليها نظرية التعددية في الشكل الآتي:

المبنى الأول:

إنّ فهمنا للنصوص الدينية فهم متنوع وسيّال لا يقبل الاختزال، وهذا راجع لرجوعنا للنص بما نحمله من معارف متغيرة وسيّالة، وعلى هذا فالقرآن والأحاديث تحتمل تفسيراً متعدداً بالتبع، وهي صفة إيجابية للنص الخالد ومعانيه الخالدة اللا متناهية، "فرأسمال الأديان يتمثل في هذه العبارات النافذة إلى القلب والعميقة في المعنى والأبدية على مستوى الزمان؛ بحيث إنها تمنح كل شخص يقرأها مضموناً جديداً، ولولا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت".[6]

وهذا المعنى كما أنه ينطبق على الإسلام ينطبق على الأديان الأخرى، فهو أمر تقتضيه طبيعة الدين وطبيعة الفهم البشري. وعليه فالبلورالية وفق هذا المبنى تقضي بعدم وجود تفسير رسمي للدين، وأنّ المعرفة الدينية هي الأخرى تسحب منها الرسمية، فهي معرفة بشرية تخضع للنقد والتصحيح.[7]

المبنى الثاني:

التجربة الدينية قوامها الاتصال المباشر مع المطلق، فهي مشترك إنساني نجده في جميع الأديان، وهي تنوع من حيث أنها تجليات في انقباضها وانبساطها، فهي: أشكال تتمثل في الرؤيا وسماع الصوت، ورؤية ملامح وألوان، والشعور باتصال النفس بعظمة عالم الوجود، كما أنها متنوعة في طريقة التعبير عنها من خلال صياغتها اللفظية أو في قالبها المفاهيمي.

4- المصدر نفسه، ص 12

5- المصدر نفسه، ص ص 12-13

6- المصدر نفسه، ص ص 14-16

7- المصدر نفسه، ص ص 17-18

هذه الحالة يربطها سروش بالنبوة، فالأنبياء يعيشون تجارب سابقة على الأديان، ولعل أقواها المعراج التي عاشها نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم[8]، وعاشها العرفاء من أتباع الأنبياء بعدهم، ومتعلقها بالدين وبالخصوص في الإسلام نجد مصداقه في وحي الله إلى النحل (**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**)[9] فكيف بالإنسان المكرم (**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنهُم مِّنَ الطَّيِّبَتِ وَفَضَّلْنَهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**)[10] أن يكون وحي الله له أدنى من وحيه للنحل، ولهذا جاء إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بأنّ الرؤيا الصالحة تمثل جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، هذا على المستوى النص الديني، أمّا استقراء الواقع المحيط بهذا النص فنجد نماذج عديدة: كجريج وابن الصياد، والعرفاء المسلمين.

هذا المنحى يستخلص منه سروش معنى آخر يرجع لبنية النص الديني في حد ذاته، فهو ذو بطون، وحامل أوجه، وأنّ الله تعالى هو من غرس في أنبيائه بذور التعددية من خلال إرساله لرسل وأنبياء مختلفين، وإلى أقوام مختلفين[11].

وعليه فالبلورالية وفق هذا المبنى هي تجاوز للتصور الكلاسيكي الذي يرى الحقانية منحصرة في دين من الأديان، بل هي تمنع هذه الأفضلية وهذا الاصطفاء لترى في الأديان تجليات لوحي إلهي في أشكال وظروف زمانية ومكانية مختلفة، حمل التدين خلالها وجهاً مشرقاً وآخر مظلماً[12].

المبنى الثالث:

انعكاس التجربة الدينية وتجلياتها من المطلق إلى المقيد، ويستشهد سروش هنا بأبيات المولوي التي تسرد قصة موسى مع الراعي، وقراءة جون هيك لها، وفهم أهل الباطن لهذا الحدث، فلم يكن الفهم عندهم هو النزاع (بين إيمان وكفر)، وإنما هو تقابل لتجربتين اختلفت لغة التعبير عنهما، فظهرت مشوشة عند الراعي، مما دفع بموسى إلى الإنكار عليه، فكان عتاب الله لموسى، فهذا البيان الرباني جاء ليبين لموسى أنّ مهمته هي تصحيح، وليس تغييراً أو إبطالاً لما عبر به الراعي عن تجربته[13].

المبنى الرابع:

التعددية الإيجابية مبنية على الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فهو لا يمتلك الكثير من المعارف أمام احتمال تفاسير للمتون الدينية والتجارب، وعلى هذا يجد الإنسان نفسه حيالها في موقف اختيار وانتخاب بين حقائق متعددة وليس بين حق وباطل.[14]

8- النحل، الآية: 86

9- الإسراء، الآية: 70

10- المصدر نفسه، ص ص 20 - 27

11- المصدر نفسه، ص ص 29- 30

12- المصدر نفسه، ص 32

13- المصدر نفسه، ص 34- 35

14- المصدر نفسه، ص 36- 39

المبنى الخامس:

السلوك المعنوي والمعراج الروحي يبنى على الاختيار، ويحتمل معنى المجازفة، ولهذا فهو يحتاج لميزان الصدق والخطأ يكون بملازمة خبير (شيخ) قد عاش وعاين التجربة حقيقة، فالتنوع هنا بين صحة وكذب، ونورانية إلهية وتلبيسات شيطانية.[15]

المبنى السادس:

الهداية الإلهية وما يستشف من اسم الله الهادي هو أنّ الهداية تعم كافة البشر في مختلف مسالكهم وتجاربهم، ولا يمكن فهمها خارج هذا المعنى، فلا يعقل أن تخصّ الهداية فئة قليلة من البشر تنحصر فيها الخيرية، وما عداها الذي هو الكثرة يعمهم الضلال.[16]

المبنى السابع:

ليس هناك معنى للخلوص خارج الأديان، فلا وجود لحق خالص ولا لباطل خالص في تدين الناس وتمذهبهم، ولا يفهم هذا على أنه مدعاة للتخلص من المذهب، ولا إلى نسبية الحق والباطل، بقدر ما يعبر هذا عن بشرية المعرفة الدينية، فالأمر سيان سواء تعلق بالشريعة أو الطبيعة.[17]

المبنى الثامن:

شيوعية الحق وتقابل الحقائق، فلا يرتبط الحق بالتقدمية أو الرجعية، أو الشرق والغرب، بل يتمظهر في طرق، يطرق طلابه أبواباً عديدة ومسالك مختلفة لكي ينالوه، وليتمكنوا في الوقت نفسه من وزن ما توصلوا إليه من حقانية، وذلك بعرضها على الحقائق الأخرى باستمرار، وهكذا يبنى صرح المعرفة الشامخ بفعل هذا التشارك وفي ظل هذا التنوع.[18]

المبنى التاسع:

إنّ التعدد والكثرة في مجال الأخلاق والقيم متجذر في واقع الإنسانية، فهو اختلاف جميع التجارب البشرية، ولا وجود لبرهان يقرر هذا التعارض والتباين بل الحاكمية هنا للعلة والسبب الذي يفتح مجالاً للاختيار، وعليه فالبلورالية القيمية تقدم لنا كل فرد خاص من الإنسان، ولا يتعلق كمال نوع بنوع آخر، أو مثال وقدوة له، فهي تحقيق لنوع من التوحد يسعى لاكتشاف الذات الأصلية والحرية الخاصة، وهو ما يؤدي إلى تعددية واقعية.

15- المصدر نفسه، ص 43

16- المصدر نفسه، ص ص 43-45

17- المصدر نفسه، ص ص 48-49

18- المصدر نفسه، ص ص 51-52

المبنى العاشر:

الفرق بين التعددية السلبية والتعددية الإيجابية يكمن في أنّ الأولى طريق للثانية، فالتعددية الإيجابية تقوم على عنصر حاسم مبني على التحقق والاختيار الناتج عن دليل، بينما التعددية السلبية تقوم على العلة والسبب، فأكثر المتدينين في جميع الأديان اعتنقوا دياناتهم عن علة وليس عن دليل، فالغالب في إيمانهم الوراثة والتقليد، ولهذا يعيش هؤلاء في ظل أسر الدوغمائية والتعصب، عكس الذي يكسر هذا فيعيش السكينة واليقين في ظل التعددية الإيجابية.[19]

ثانياً: تمظهرات الرؤية البلورالية

يشير سروش إلى أنّ بحث قضية التعددية من خارج الدين يكمن في النظر إلى الأديان من زاوية عقلانية، وليس من موقع حقانيتها الذي يمثله الناظر من داخل الدين، وعليه فالحديث عن التعددية يتعلق بنوع من الرجوع إلى الدين بمعارف خارجية تخضع لتمحيص وتحقيق وفق منظور بلورالي يبدأ من كثرة الأدلة، وفي حالة تكافئها يحتكم لكثرة العلل في الترجيح، وأخيراً يلجأ إلى الكثرة المؤولة المستوحاة من درس التأويل والفهم الهرمنيوطيقي.

وهي رؤية تنظر للمعتقد نظرة تمييز بين الحق لذاته والحق الإشاري، وتنظر إلى النبي الخاتم على أنه أضاف ديناً آخر على الأديان الموجودة، فهو تفعيل تنور وليس تصادم أو نقض لما سبق، كما تنظر للتدين على أنه: مصلحي تقليدي مبني على العلة، وتدين كلامي تحقيقي، وتدين عرفاني قائم على التجربة المعنوية دون أن يعرف هذا تناقضاً، كما لا يعرف تطابقاً، وإنما اختلاف وتعدد.[20]

ثالثاً: فعل التجدد الإيماني

يذهب سروش في قضية الإيمان مذهباً عرفانياً، يجعل من الإيمان مؤسساً على الإرادة الإنسانية، فليس هناك تطابق بين الإيمان واليقين كما هو في الدرس الكلامي، لأنّ الإيمان المؤسس على الإرادة يخضع للتحول وقابل للانفعال، الشيء الذي يجعل اليقين منفعلاً بالتالي يفقد الإيمان معناه الحقيقي، وعلى هذا فمقتضى الفعل التجديدي للإيمان يقضي بتحويله من حالة الانفعال إلى الفعل، ومعه يصبح الإيمان خاضعاً للقوة والفعل، للزيادة والنقص، ليتطلب معنى آخر بحسب سروش وهو معنى التوكل الذي يحركه في عمل واع وفي رغبة وميول تجاه المعبود.[21]

رابعاً: جدل النص والواقع في المعرفة الدينية

ينطلق سروش من مسلمة مفادها ثبات الوحي وخلوه من التناقض، وإمكانية التغير واحتمال التناقض على مستوى معرفتنا الدينية، لكن الملاحظ على هذه المعرفة أنها تعيش انجذاباً نحو النص، ونحو الثبات تاركة فراغاً رهيباً من جهة الواقع السيّال والمتغير،

19- المصدر نفسه، ص ص 53-54

20- المصدر نفسه، ص ص 77-231

21- المصدر نفسه، ص ص 134- 144

وهذا التصور صيغ في شـكل قاعدة النهي عن التفسـير بالرأي، وهذه إشكالية يحاول سروش أن يقدم حلاً بصددها عن طريق محاولة رسم ذلك الجسر الرابط بين النص وأبعاده من جهة، والتفكير الحاكم على أجواء العصر المستمد من الفلسفة والسياسة وعلم الاجتماع والتاريـخ مـن جهة أخرى، فثبات المعرفة الدنية وركودها سـببه عدم تماهـي الفقه مع حركة الفروع العلميـة المولدة لهذه العلوم والمعارف، فحصر التفسير في قواعد اللغة أهمل القراءة الفلسفية والعرفانية للنص، وهما اللتان تمثلان خلفيتين فكريتين في تاريخ الدين، وعلى هذا فالتصالح بين الفلسفة والدين، والدين والعرفان، يولد لنا صياغة أخرى للدين تتم وفق مقولات الفلسفة والعرفان، فكلاهما ينمي المعرفة العلمية، وينفخ روح الحركة التكاملية داخلها. وهذا الإحياء الديني - بحسب سروش- يتم وفق منحيين:

- **الأول: تطهيري:** عن طريق تطهير الفهم الديني السـائد من العناصر الأجنبية، واسـتحضار الجوانب الخفية والمهملة من الدين، والذي يمثل نموذج هذا المنحى في نظر سروش هو "أبو حامد الغزالي".

- **الثـاني: منحى تجميلي:** ويتعلق بالعوامل والمباني الخارجية بشـكل أوسـع؛ حيث تحتاج هـذه العملية إلى فهم عصري للنص، والشـخصية البـارزة في هذا الميدان "إقبـال اللاهوري"، الذي كان يرى أنّ أهم نقيصة وإشـكالية في الفكر الديني في عصره هي غلبة التفكير اليوناني على التعاليم والثقافة الإسلامية.

فـكلا المنحيـين يتجهان إلى هدف واحد، وهو تحقيق الفعالية والدينامية في الخطـاب الديني، غير أنهما يختلفان في كون المنحى التطهيري يتعامل مع القضية من منظور منطقي وإبستمولوجي للدين في مرحلة أولى، بينما المنحى التجميلي يمثل مرحلة ثانية[22].

خامساً: معطيات الدين

يحـاول سروش في هـذه النقطة أن يبرز الوجه الإجتماعي للدين، من خلال المعاني الإيجابية التي يضفيها الدين على الحياة، ومن جملة هذه المعاني:

1 - **يجعل الحياة مستسـاغة:** فالإنسـان يعيش حالة يحاول فيها إيجاد التوافق والانسـجام بين معتقده والواقع الذي يعيشـه، فيسـعى من خلال هذا التجاذب إلى تغير المعتقد تارة بما يوافق واقعه، وتارة أخرى يعمل على تغيير الواقع بما يتطابق مع معتقده، وهذا ما يجعل حياته مستساغة، فهو نوع من المصالحة بين العالم الصغير(الإنسان) والعالم الكبير[23].

2 - **الدين هو المحرك في الإنسـان الباعث على التجربة الدينية:** فهو يفتح المجال للروح والباطن لمشـاهدة أسرار العالم العلوي وأسرار الخلق وجمال الخالق، وهو ما يستفاد من تجارب الأنبياء[24].

3 - **تعليم الإنسـان التفسـير الصحيح للتجربة الدينية:** فالحكمة من قصة موسى مع الراعي مبناها تصحيح موسى عليه السـلام

22- المصدر نفسه، ص ص 152-167

23- المصدر نفسه، ص ص 177- 184

24- المصدر نفسه، ص ص 185-186

لتجربة الراعي، بعد أن جاء التنبيه الإلهي، فالنبوة ليست حاجزاً أو عارضاً بين تدين الإنسان أمام خالقه، وإنما هي تصحيح وتوجيه لهذه التجربة، وليس تسويتها وتوحيدها بين البشر[25].

4 - **الدين منح المعنى للحياة:** من خلال تقديمه الإجابة عن الأسئلة الوجودية التي يطرحها الإنسان حول كينونته، والغرض من خلقه، ومصيره.

5 - **الدين دعامة الأخلاق:** وإلا حكم عليه بالفشل والفناء، فالدين بتأييده للقيم الأخلاقية السامية كالعدل والإحسان يؤكد على قوته وصحته وحقانيته[26]. فالسعي إلى مغالبة الأنانية هو مبعث أخلاقي داخلي قبل أن يكون خارجياً يحدده القانون، ويقدم سروش نموذجين في التصوف أو تجربتين اتخذت من معنى الذكر علاجاً للأنانية من خلال: تصوف أبي حامد الغزالي الذي يمثل تجربة الخوف، ونموذج المولوي الذي يمثل تجربة العشق، فكلا المنحيين كان هدفهما تحقيق العبودية عن طريق كسر الإنية، وبيان لمكانة الإنسان الحقيقية والواقعية التي لا تخرج عن معنى العبودية، فهو إنسان عبد[27].

6 - **الدين يمنح الإنسان مقولات عن السعادة:** فعرض الأديان للمقولات العقائدية والقيم في صورة بسيطة وواضحة يعتبر من حسنات الدين، فهو يعرفهم بالإله بصورة محببة ومأنوسة، عكس صورة الإله في المقولات الفلسفية التي تقدم صورة غير جذابة عنه، وهذا ما يسلب عن الإنسان ذوقه الإيماني، وحالة عشقه للفضيلة والخير.

7 - **الدين يجيب عن بعض الأسئلة في الموقع المناسب:** كالحياة بعد الموت، وهي من الأسئلة التي لا يستطيع الإنسان الإجابة عنها في هذه الحياة، وقد يتوصل إلى الإجابة عنها بعد فوات الأوان، لكن الدين يمنح هذه الإجابة في موقعها المناسب، ويقدم سروش مثالاً عن الرؤيا الصادقة في كونها تمثل هذا الارتباط بين الحياة الدنيا والعالم الآخر[28].

8 - **خلود الإنسان هو السر في حاجته للدين:** فالقول إنّ هدف الدين هو التركيز على الحياة الأخروية ليس معناه أنه لا ينفع الإنسان في الدنيا، فالدين له معطيات في هذه الدنيا كما أشرنا، ولكن ما ينبغي إدراجه هنا هو الجانب التخطيطي ووضع برنامج لهذه الحياة، وهو ما لا يستطيع أن يقوم به الفقه وحده، فالتخطيط هو من مهام العلم، ولن يتم هذا إلا وفق منظومة متكاملة تجمع بين المعتقد: الذي يمثل رؤية كونية شاملة تلقي بظلها على الحياة دون أن تنزل إلى الأرض، والفقه: يساهم في إغناء الجانب الحقوقي، والأخلاق: تخلق نوعاً من التفاعل لدى المتدين مع الحياة، وشعوره بأنّ للعالم خالقاً ومدبراً تجعله يتطلع إلى الحياة بعد الموت بشكل مختلف ومتفاوت من إنسان لآخر[29].

25- المصدر نفسه، ص ص 186-190

26- المصدر نفسه، ص ص 192-193

27- المصدر نفسه، ص ص 195-199

28- المصدر نفسه، ص ص 199-201

29- المصدر نفسه، ص ص 202-212

سادساً: مستقبل الدين في ظل المجتمع الليبرالي

يحاول سروش أن يدرس العلاقة بين الدين والليبرالية، وهو يرى أنه يمكن أن نجد نوعاً من التقاطع والتلاقي من جهة أنّ الليبرالية لا تقبل تعدد النظام السياسي والاقتصادي، وعدم اعتبارها للدين مصدراً وحيداً للمعرفة، ومن ثم فرضه على المجتمع، فالإنسان في ظل الحكم الليبرالي حر في اختيار الدين والعقيدة. كما أنّ في حياد السلطة تجاه الأديان المختلفة والقراءات المتنوعة للدين الواحد يُعدّ من لوازم البلورالية المعرفية التي تُعدّ بدورها من أركان الليبرالية[30].

وهذا التلاقي يقابله افتراق بين الدين والليبرالية في الوقت نفسه، كون الدين له صلة وثيقة بالأحكام المسبقة، بينما الليبرالية لها صلة وثيقة بالأحكام البعدية، ففي الليبرالية والتيار التجريبي لا شيء مقدّساً فوق التجربة والاختبار، بينما في الدين لا تجد الكثير من الأعمال والنشاطات اللازمة للاختبار والتجربة.

ولا يوافق سروش على القول بقراءة ليبرالية للدين، بحيث لا يكون للدين أي جواب محدد وموقف معين للأسئلة التي تهم الإنسان، أو أننا نبادر للإجابة عن أسئلتنا من منطلق حر دون اعتبار للكتاب والسنّة فهذا أيضاً يعتبر موقفاً سلبياً[31].

فما يقترحه سروش هو «اعتبار فهمنا للقرآن والسنّة مرحلياً ومحدوداً، وفي الوقت نفسه نظل نطرح أسئلتنا على النص ونمارس في الوقت ذاته الترجمة الثقافية، فلن نبقى مقلدين للموروث الديني»[32].

فمستقبل الدين في ظل المجتمع الليبرالي يقتضي تمييزاً بين ثلاثة أشكال من التدين: تدين مصلحي تقليدي، وتدين معرفي تحقيقي، وتدين تجريبي عرفاني.

فالتدين المصلحي قابل للزوال والذبول في ظل هذا النظام، أما التدين المعرفي التحقيقي فيبقى ويحافظ على صموده، والتدين العرفاني يزيد انتعاشاً وحيوية أفضل من المجتمع الذي يسوده النظام الاستبدادي الذي عاشت في ظله التجارب الصوفية الإسلامية على مر التاريخ[33].

سابعاً: التجربة الإيمانية الآملة

بعدما أشرنا إلى مضمون الإيمان عند سورش الذي يأخذ منحى عرفانياً مؤسساً على الإرادة، ويأخذ بمعاني التضحية والمخاطرة، ويحمل معنى الفعل لا الانفعال، يربط سروش الإيمان بالتجربة الدينية، هذه الأخيرة التي يعتبرها علة وكشفاً للإيمان، وهنا يمكن تحميل الإيمان معنى آخر وهو معنى: الأمل، بحيث يسير المؤمن في حالة من الانجذاب والتوق والعشق تجاه الخالق[34].

30- المصدر نفسه، ص ص 234-240

31- المصدر نفسه، ص ص 247-250

32- المصدر نفسه، ص 250

33- المصدر نفسه، ص ص 252-253

34- المصدر نفسه، ص 259

وهذا ما يراه سروش طريقاً للتدين، فالعمل على إحياء التجارب الدينية وفتح المجال أمام كشوفاتها، والاستفادة منها في بناء القول الديني هو ما يحقق اســتمرار مســار الأنبياء في وقتنا المعاصر، والاهتمام بتعاليمهم في نيل هذه التجارب هو الطريق الوحيد للبشرية الذي يخلصها من أسر الانحصارية[35].

خاتمة:

في الأخير نصل من خلال تطوافنا في كتاب «الصراطات المســتقيمة» إلى اكتشــاف جوانب من تفكير عبد الكريم سروش بخصوص التعددية الدينية وأبعادها المعرفية والقيمية، وعليه يمكن القول إنّ نظرية التعددية الدينية تحتاج إلى تقريب أكثر، وتسخير جهد أكبر لمناقشتها كموضوع ملح ومطلوب يفرضه الراهن الذي يعيش احتقاناً طائفياً لا يستحضر صورة الآخر إلا تحت عناوين الدم والقتل، كما أنّ في التعددية طرحاً مغايراً ومجاوزاً لمقولات «حوار الحضارات» و«التقارب بين الأديان» التي لم تفك شيفرة مأزق التصادم والصراع.

35- المصدر نفسه، ص ص 260-274

في نقد التعددية الدينية عند محمد عمارة

سعيد عبيدي

انتــشرت في عصرنا الراهن حروب ونزاعات بــين الفرق والمذاهب الدينية على اختلاف ألوانها، لكــن بإعمال العقل كان بالإمكان تجنب كل هذه الويلات، وذلك عن طريق قبول الآخر، والإدراك بأنّ جميع الأديان حق، وأنّ لأصحابها الحرية في ممارستها على الكيفية التي يريدون، فلكل شخص - كما نصت المادة 18 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان- الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وله حرية التعبير عنها سواء بالتعليم أو الممارسة أو إقامة الشعائر ومراعاتها سواء كان ذلك منفرداً أو في جماعة، سراً أو علانية، ومن الطبيعي إذن أن تكون هناك تعددية إذا ما أقررنا بحرية العبادة والتدين، وهذا الإقرار حتماً سيقودنا نحو مجتمعات حديثة تستحق أن يحل فيها الصلح والوئام بدل أن تسيطر عليها الحروب والنزاعات والخصومات المذهبية والعقائدية.

وموضوع التعددية الدينية اســتأثر بنصيب وافر من جهود العلماء، لكنهم اختلفوا في مدلوله وعلى الطريقة التي يمكن أن تمارس بها هذه التعددية داخل المجتمعات، في هذا الإطار عمل محمد عمارة - الباحث الإســلامي- على النبش في هذه الظاهرة وتشريحها من خلال مجموعة من المؤلفات أبرزها كتاب: التعددية: الرؤية الإســلامية والتحديات الغربية، وكتاب: الإســلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة.

والتعددية عند هذا الكاتب هي بمثابة تنوع مؤسس على تميز وخصوصية، فهي لا يمكن أن توجد إلا في مقابلة مع الوحدة، ومعنى هــذا القول أنه لا يمكن إطلاقها على التــشرذم والقطيعة التي لا جامع لها، ولا على التمزق الذي انعدمت العلاقة بين وحداته، كما أنه لا يمكــن إطلاق التعددية على "الواحديــة" التي لا أجزاء لها، فأفراد العائلة تعدد في إطار العائلة، والذكر والأنثى تعدد في إطار وحدة النفس الإنسانية، والشعوب والقبائل تعدد في جنس الإنسان.[1]

والتعدديــة عنــد محمد عمارة داخل أية حضارة من الحضارات لا تأتي إلا مع وجود "المرجعية الواحدة" والجامع الواحد في هذه الحضــارة، فلو انتفت "المرجعيــة الواحدة" والموحِّدة للحضارة انتفى معنى التعدد في هذه الحضارة أيضا[2]، لكننا لا نتفق معه في هذا الأمر؛ فهو يشترط "المرجعية الموحدة" للحديث عن مجتمع متعدد، معتبراً الإسلام موحداً للأطراف المختلفة والمتعددة كالشيعة والسنة والمعتزلة وغيرهم، لكننا لا نرى ضرورة اشتراط هذه "المرجعية الموحدة" للحديث عن مجتمع متعدد، إذ هناك مجتمعات تتآلف فيها أكثر من ديانة واحدة مع اختلاف مرجعية كل واحدة منها، فإن كنا لا نعترف بتعدديتها واختلاف مرجعيتها نكون قد مارســنا في حقها

1- محمد عمارة، **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، سلسلة في التنوير الإسلامي، العدد الثامن، أكتوبر 1997، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 3

2- محمد عمارة، **الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2008، ص 22

الإقصـاء والنفـي الذي تحدث عنه الكاتب أكثر من مرّة، فالتعددية الدينية تعني الاعـتراف بوجود تنوع في الانتماء الدِّيني في مجتمع واحد أو دولة تضم مجتمعاً أو أكثر؛ كوجود اليهودية والنصرانية بالإضافة إلى الإسلام في ظل المجتمع الإسلامي.

إنّ محمد عمارة من خلال القول باشتراط الجامع الموحد أو المرجعية الموحدة كدعامة أساسية للحديث عن مجتمع متعدد يلغي بالضرورة الآخر وحقه في التعايش داخل المجتمع الواحد، وفي هذا الصدد لا بد أن نذكره أنّ النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ خلق نوعاً من التعايش في مدينة وجد فيها مزيجاً إنسـانياً متنوعاً من حيث الدِّين والعقيدة، والانتماء القَبَلي والعشـائري، ونمط المعيشة؛ فهناك المهاجرون من قريش، والمسلمون والوثنيون واليهود من الأوس والخزرج، وقبائل اليهود الثلاث: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، والأعراب الذين يساكنون أهل يثرب، والموالي، والعبيد، وغيرهم من الطوائف والأقليات المختلفة.

ورغم اختلافنا مع محمد عمارة في النقطة السـابقة إلا أننا نتفق معه كامل الاتفاق في كون التعددية الدينية لا بدّ أن تقوم على التعايـش والسـلم[3]، ومن الضروري أن نؤكد هنا أنّ "التعددية السِّـلمية" لا تعني قَبول الظلم من الغـير، أو المداهَنَة وتَخَلي المَرء عن معتقداته والتهاون بشأنها في سبيل إرضاء الآخَرين؛ فالتسامح إنما يكون في باب المعاملات الإنسانية التي يشترك فيها جميع البشر من بيع وشراء وأخذ وعطاء، أما العقائد والمقدسات فلا بدّ أن يحكمها منطق الاحترام المتبادل من جميع الأطراف.

إنّ التعايش المنشـود لا يعنى بأية حال من الأحوال تمييع المواقف وخلط الأوراق ومزج العقائد وتذويبها وصبّها في قالب واحد، وإن زعم أصحاب هذا الرأي أنه قالب إنسـانيٌ في الصميم؛ ذلك أنّ أصحاب العقائد السـليمة لا يقبلون هذا الخلط المريب الغامض، ويرفضون رفضاً تاماً أن يُفَرِّطوا في خصوصياتهم ومقوّماتهم وقِيَمهم.

إنّ التعايش الذي يَسلب الإنسان هويته، ويجعل توازنه يختلُّ،وكيانَه يهتزّ، هو ليس بتعايش، وإنما هو غشّ واحتيال وتضليل، أمّا إذا كان التعايش يقوم على أن يحتفظ كل طرف بدينه كاملاً غير منقوص، ويتشبث بمكوّنات هويته وافرة غير مثلوبة، كان هو القصد عينه، وجوهر التعامل الذي يسـعى المرء إلى إقامته مع الآخرين، فالتعايش بين الأطراف المختلفة ينبغي أن ينطلق من الثقة والاحترام المتبادلين، ومن الرغبة في التعاون لخير الإنسـانية في المجالات ذات الاهتمام المشـترك، وفيما يمسّ حياة الإنسان من قريب، وليس فيما لا نفع فيه، ولا طائل تحته.

وخلاصة ضوابط التعايش أنّ للتسامح مع الآخرين حدوداً لا يجوز تخطّيها؛ فلا يجوز القَبول بما مِن شأنه أنْ يمس عقيدة الآخر، أو يطعن بها، أو يُسيء إلى ديانة ما أو إلى أهلها، أو تسفيه الآخرين وتحقيرهم، أو تحقير معتقداتهم، وإنما المطلوب مجادلتهم أو حوارهم بالتي هي أحسن.[4]

وقد ذهب محمد عمارة إلى أنّ الإسلام حدد سبلاً لحلّ التناقضات بين فرقاء التعددية، جاءت طبيعتها وآلياتها ومقاصدها لتكريس قيام هذه التعددية عند المستوى الوسطي الذي لا يذهب بها إلى إلغاء الآخر ونفيه، ولا إلى التشرذم والقطيعة التي لا رابط ولا جامع

3- انظر: **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، ص ص 22-21

4- انظر: عبد الله عبد المنعم العسيلي، **التعددية والتعايش الثقافي في ضوء الشريعة الإسلامية**، ص ص 158-157. (sa.hailnews.www)

يوحد بين فرقائها، لقد رفض الإسلام مذهب الصراع سبيلاً لحل التناقضات بين فرقاء التعددية[5]، وزكى في مقابل ذلك سبيل التدافع الذي لا يبتغي نفي الآخر وإنما تعديل موقعه من المعايير الإسلامية الجامعة والضابطة والحاكمة، فهو حراك لا إهلاك وتعديل في المواقع والمواقف لا نفي وإلغاء الآخرين.[6]

إنّ المجتمعات ذات التعددية الدينية في حاجة ماسة زيادة على ما ذكر محمد عمارة إلى إطار تنظيمي اجتماعي وقانوني وسياسي، يضمن منع تعدّي أيّة فئة على الأخرى، ويمنح كل فئة حقَّ المواطَنة الفعلية، إطار تنظيمي قائم على الإقرار بأنّ البشر مختلفون في أفكارهم ومعتقداتهم، ولهم الحق في العيش بأمان دون فرض للآراء، أو إجبار على اعتناق المعتقدات.

إنّ تحقيق التعايش والتآخي في مجتمع متعدد الأديان والثقافات بحاجة إلى شعور الإنسان بأنه جزء من عالم أعم وأشمل، وأنه يرتبط بالآخرين من حوله بروابط تاريخية وجغرافية ومعيشية مشتركة، كلما ازداد هذا الشعور تأصلاً في الذات الإنسانية ازداد معه الأمن والاطمئنان.

ومن الأمور المثيرة للجدل في كتابات محمد عمارة والمتعلقة بالتعددية الدينية قوله "بتفرد" بلاد المسلمين باحترام الأقليات الدينية الأخرى، في الوقت الذي تضيق فيه نفسية البلاد الأوروبية بكل ما هو آخر وغير مسيحي، مستدلاً على ذلك ببعض الحوادث القليلة وغير الكافية لإطلاق هذا الحكم على عواهنه[7]، لكن باستقرائنا للواقع الراهن نجد غير ذلك؛ إذ إنّ المسلمين يعيشون اليوم في أوروبا المسيحية ـ مثلاً- وكأنهم يعيشون في ديارهم الأصلية، حيث يمارسون شعائرهم الدينية دون أي قيد أو شرط وخاصة في الدول الاسكندينافية، في حين هناك حوادث جد متطرفة في الدول الإسلامية ترتكب في حق من يعتنقون غير الدين الإسلامي، ولا أدل على ذلك ما وقع في تونس من تفجيرات لمعابد اليهود وما وقع للأقباط وكنائسهم في أرض الكنانة وبلاد الشام.

إنّ ما تتطلبه المرحلة اليوم هو التخلص من إرث الماضي، وعدم اجترار كلّ مرّة أنّ المسلمين اضطهدوا في بلاد الأندلس وخلال الحروب الصليبية وتعرضوا لشتى أنواع التنكيل والعذاب، فنحن اليوم بحاجة ماسة إلى إعادة بناء مجتمعاتنا من جديد على أسس متينة، أسس تقوم على علاقات أكثر انفتاحاً وأقل توجساً من الآخر، كما تقوم على المساواة والعدالة بين المسلمين وغيرهم من معتنقي الديانات الأخرى، أسس تقوم على عدم التفاضل بين الأديان إطلاقاً، كما تقوم على عدم تقسيم هذه الأديان إلى ما هو حق وما هو باطل، أو إلى ما هو كامل وما هو ناقص، أو إلى ما هو جيد وما هو رديء، فالإسلام والمسيحية والشيعة والسُنّة والبروتستانت والكاثوليك وجميع الأديان والفرق والمذاهب كلها طرق إلى البحث عن الحقيقة، وكلها مقدسة في نظر معتنقيها، فكما نقبل بالتعددية الاقتصادية والسياسية والثقافية يجب أن نقبل على وجه المساواة بالتعددية الدينية.

إنّ قبولنا بالتعددية الدينية كظاهرة طبيعية هو أول الطريق لمعرفة نقاط الالتقاء بين الأديان من أجل دعمها وتقويتها، والتعرف على نقاط الاختلاف من أجل فهمها والتقريب بينها، مع عدم اتخاذ التخلص منها هدفاً، ذلك لأنّ نقاط الاختلاف تمثل خصوصية الأديان وهويتها.

5- محمد عمارة، **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، ص 18

6- نفسه، ص 19

7- انظر: التعددية: **الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، ص ص 24-23 والإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، ص ص 121-120

إنّ التعددية الدينية يجب أن ينظر إليها على أســاس أنها إطار للتفاعل بين جميع المجموعات والطوائف الدينية المختلفة، والتي تنتمي إلى ديانات متعددة، لا على أســاس الانتماء إلى الدين الواحد كما ذهب محمد عمارة وكما اشــترط، إطار يقوم على التســامح والتعايش وعدم نبذ الآخرين بدون صراع وبدون انصهار.

التعددية الدينية ومنطق التعايش
أو في الحقيقة المفتوحة

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com