قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة السادسة عشرة - العدد 49-50 / شتاء وربيع 2012 - 1433

رهانات الدين والحداثة
(5)
فلسفة الدين وإتجاهات اللاهوت الحديث

محمد أركون — أبو يعرب المرزوقي — فضل الرحمن

محسن جوادي — محمد لغنهاوزن — حسن الضيقة

مصطفى ملكيان — عبد الجبار الرفاعي — حسن العمراني

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة السادسة عشرة - العدد 49-50/ شتاء وربيع 1433-2012

صاحب الامتياز ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

مدير التحرير

محمد حسين الرفاعي

سكرتيرة التحرير

إنتزال الجبوري

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – info@rifae.com

هاتف: 009647901978875 -0096170619679

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

1- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

2- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.

3- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

4- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

5- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واسبتعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

6- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

7- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.

8- تطهير التدين من الكراهية والاكراهات.

9- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

10- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

11- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

12- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

13- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

14- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

15- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.

16- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار امريكي، الأفراد50 دولار امريكي.

يحق للمجلة إعادة إصدار النصوص المنشورة فيها، في كتاب، مستقلة أو ضمن مجموعة، بعد نشرها فيها.

محتويات العدد

كلمة التحرير

فلسفة الدين — مصطفى ملكيان — 4

حوارات

نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية (3) — د. محمد أركون — 17

فلسفة الدين — د. محمد لغنهاوزن — 41

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي — د. أبو يعرب المرزوقي — 51

دراسات

الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي؟ — د. فضل الرحمن — 91

إختزال الدين في الأيديولوجيا — د. عبد الجبار الرفاعي — 105

لاهوت وجودي — جون ماكوري — 125

اللاهوت الإجتماعي البروتستانتي — د. محمد لغنهاوزن — 141

معادلات الدين والمعرفة والسلطة — د. حسن الضيقة — 191

سؤال الميتافيزيقا عند هايدغر — د. حسن العمراني — 249

تحليل النزعة الإيمانية — شيماء الشهرستاني ود. محسن جوادي — 267

نقد العدد الماضي

ماذا تعني التجربة الدينية — منتظر ناصر — 288

فلسفـــــة الديـــــن
المجـــــال والحـــــدود

مصطفى ملكيان*

نُحت مصطلح "فلسفة الدين" الغربي، أواخر القرن الثامن عشر، كي يحل محل مصطلح "الإلهيات الطبيعية"، الذي كان رائجا آنذاك. وكان المراد من "الالهيات الطبيعية" صنفا من الإلهيات التي تستخدم مناهج البحث ومعايير العقلانية الفلسفية. لهذا السبب، نرى في الكتابات التي كانت تحمل عنوان "فلسفة الدين" في نهاية القرن الثامن عشر، مجموعة من الحقائق ودعاوى الصدق[1]، نافعة للدين ومتاحة للفلسفة، وقابلة للاكتشاف بمنهجية استدلالية عقلية. هذه الكتابات كانت وسيلة للتلفيق بين أمرين: الأول، الفلسفة التي كسبت حينها صبغة نقدية، والثاني، المسيحية التي دخل عليها جرح وتعديل، كي تبدو عقلانية اكثر. بعبارة أبسط، مصطلح فلسفة الدين حينما وضع واستعمل كان يدل على فرع من اللاهوت الذي جل اهتمامه اثبات عقلانية وبرهانية التعاليم المسيحية. لهذا كان يتراوح بين الفلسفة والالهيات. فهو من جهة يعتبر لاهوتا، ومن جهة أخرى فلسفة.[2]

* - أستاذ جامعي وباحث إيراني في فلسفة الدين.

1. Truth/truth -claims

2. See Jordan, mard, D., "History of the philosophy of Religion" in Honderich, Ted (ed.) The Oxford Companian to Philosophy (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), p. 759.

حدثت تطورات كثيرة على مصطلح "فلسفة الدين" خلال القرنين الماضيين، لا يمكن الإشارة لها جميعا في هذه الورقة. المهم هو ان نعرف بأن هذا المصطلح يدل اليوم على فرع من الفلسفة يقوم بتأملات عقلية حول حقيقة الدين والظواهر الدينية.[3]

فلسفة الدين بمعناها المعاصر تختلف عن الدفاع العقلاني عن الدين، أو على حد تعبير المسلمين "علم الكلام"[4]، الذي يعني الدفاع الاستدلالي والفلسفي عن المعتقدات الدينية، لأن الهدف النهائي من الدفاع ليس سوى تبرير واثبات حقانية دين ما أو مذهب خاص، بينما فلسفة الدين كأحد فروع الفلسفة، هي الحركة العقلية والتفكيرية الحرة[5] في نطاق الدين والمذهب. كما أنها تختلف أيضا، من هذا المنطلق عن الإلهيات الطبيعية[6]، التي تستخدم مناهج البحث والمعايير العقلانية الفلسفية للدفاع عن دين أو مذهب خاص. لا تهدف فلسفة الدين أبدا، ان تستخدم المناهج الاستدلالية والفلسفية لتعبيد الطريق أمام الإلهيات المأثورة أو الوحيانية.[7] فلسفة الدين هي مجرد تفكير فلسفي حول الدين.[8]

"اذاً فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. اذاً، فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من

---

3. لمعرفة الفارق بين حقيقة الدين والظواهر الدينية، أو بعبارة أخرى التفكيك بين ذات الدين وتمظهراته، راجع الكتاب التالي، الذي يعد مصدر كلاسيكي في مجال الظاهراتية الدينية:

Leeuw, G. Van der, Religion in Essence and Manifestaion (New York: Haper and Row,1963).

4. apologetics

5. Free - thinking

6. Natural theology

7.revealed theology

8. See Hick, John, H., Philosophy of Religion, 3rd ed. (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice – Hall Inc., 1983), p. 1.

فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقدية عليها، ومنبثقة منها."[9]

كما انه لا يصح أن نخلط بين فلسفة الدين والدفاع النظري عن الدين، أو حتى الإلهيات الطبيعية، وان كانت تنتهج منهجا عقلانيا، كذلك لا يجوز الخلط بين أي من فروع الإلهيات مع فلسفة الدين. وإن كان بعض أقسامها مثل الإلهيات المقارنة[10]، تقترب منها كثيرا.[11] بعض اختصاصات الإلهيات، من قبيل الإلهيات الناظرة لجميع الأديان[12] على الرغم من قربها من فلسفة الدين، أيضا لا يصح أن نعتبرها نفسها.

كذلك لا يصح أن نعتبر فلسفة الدين أمرا واحدا مع بعض أقسام الفلسفة القريبة منها، من قبيل ما وراء الطبيعة[13]، وهى اكثر أنواع الفلسفة تجردا، وتتناول الأسئلة الأكثر عمومية في خصوص الوجود والموجودات، فهي تختلف عنها كثيرا. وأيضا تختلف اختلافا أساسيا عن فلسفة الإلهيات[14]، فهي تعتبر من الدرجة الثانية من المعرفة. وتتناول أسئلة فلسفية حول علم الإلهيات. كذلك لا يجوز الخلط بين فلسفة الدين وعلم الدين المقارن[15].

---

9. Ibid

10. Comparative theology

11. أفضل تقسيم يمكن تقديمه لعلم الإلهيات (لأي مذهب أو دين كان) وهو ما قدموه بالفعل، هو تقسيم الإلهيات الى نظرية وعملية، عقلية (أو طبيعية) ونقلية، تبيينية وتبريرية، منهجية ومقارنة. هذه الأقسام تشكل أنواع الإلهيات. طبعا هذه الأنواع أيضا لا يجوز خلطها بمختلف اتجاهات الإلهيات.

12. للإطلاع على هذا المنحى من الإلهيات انظر المصدر التالي:

Richards, Glyn, Towards a Theology of Religion (London and New York: Routledge, 1989).

13. Metaphysics

14. Philosophy of theology

15. Comparative religion or comparative study of religion

ملخص الكلام أن فلسفة الدين قد تشتبه بصنفين من العلوم والمعارف:

الأول: علوم ومعارف من قبيل: الدفاع عن عقيدة ما، الإلهيات الطبيعية أو "العقلية"، الإلهيات المقارنة، ودراسة الأديان المقارنة. فهذه العلوم وإن كان موضوع بحثها الدين، كما هو الحال بالنسبة لفلسفة الدين، لكن منهجها وهدفها يختلف.

الثاني: علوم من قبيل: ما بعد الطبيعة، وفلسفة الإلهيات، فهي وان كانت تتحد بالمنهج والهدف مع فلسفة الدين، وهو منهج عقلي يتحرى الحقيقة، لكن موضوعها يختلف عن موضوع فلسفة الدين.[16]

علوم من قبيل الظاهراتية الدينية، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، وتاريخ الأديان، التي تتحد في الموضوع والغاية مع فلسفة الدين، لكنها تختلف في المنهج، فتندرج ضمن المجموعة الأولى.

تكلمنا الى هنا عن فلسفة الدين بشكل سلبي، أي حددنا ما لا يكون فلسفة الدين. والآن نتكلم بشكل ايجابي، أي ما هي فلسفة الدين.

الف ـ الموضوع

اذا كانت فلسفة الدين تفكيرا فلسفيا في مجال الدين، فالمتوقع منها ان تكون تفكيرا فلسفيا في جميع مجالات الدين؛ لكن أفق هذا الانتظار لم يتحقق بشكل كامل لحد الآن، اي ان ما أنتج حتى اليوم في مجال فلسفة الدين لم يغطِ جميع مجالات الدين.

الالتزام النظري والعملي الكامل بالتعاليم والأحكام، التي تدل عليها النصوص المقدسة لكل دين أو مذهب؛ تفضي الى النتائج التالية بالنسبة للشخص للمؤمن:

أ . يمتلك الشخص المؤمن عقائد محددة في خصوص: الوجود، الرب، العالم،

16. لأجل فهم ما تتميز به الإلهيات المقارنة عن علم الدين المقارن، وكذلك لإستيعاب الفرق بين فلسفة الإلهيات وفلسفة الدين يجب الالتفات الى ما يتميز به الدين عن الإلهيات. الإلهيات حقل علمي تنضوي أصناف كثيرة تحته، موضوعها جميعا دراسة ظاهرة باسم "الدين".

الانسان، المعرفة، القيمة، والوظيفة.

بـ. تتشكل لديه انفعالات وعواطف وأحاسيس خاصة.

جـ. تحرك في الفرد ميولا وأهدافا وآمالا خاصة.

د . تنتهي به الى أفعال خاصة، أعم من القولية والعملية، وهذه الأفعال بدورها تنتهي الى:

هـ. آثار ونتائج خارجية واجتماعية معينة.

و . بعد هذا الالتزام أو قبله، قد يمتلك الفرد تجربة أو تجارب دينية خاصة.

بناء على هذا، كل دين أو مذهب، يحتوي على الأبعاد السبعة التالية:

البعد التجريبي "يعود للفقرة . و".

البعد العقائدي وهو يشتمل على تعاليم[17]، أحكام[18]، وأساطير[19]، ذلك الدين أو المذهب. "يعود للفقرة . أ ".

البعد الحماسي والعاطفي والاحساسي. "يعود للفقرة . بـ".

البعد الإرادي "يعود للفقرة . ج ".

البعد الأخلاقي[20]، تشمل الأعمال الأخلاقية التي يأمر الدين والمذهب برعايتها. "يعود للفقرة . د ".

البعد الطقوسي والشعائري[21]، يضم الطقوس والشعائر التي يأمر الدين والمذهب

17. doctrines
18. imperatives
19. myths
20. moral
21. ritual

بأدائها. "يعود لقسم آخر من الفقرة ـ د ـ".

البعد الاجتماعي "يعود للفقرة ـ هـ ـ".[22]

اذاً، فلسفة الدين في مقام التعريف تعادل التفكير الفلسفي في جميع هذه الأبعاد السبعة للدين. وأما في مقام التحقق الخارجي، فإن فلسفة الدين لحد الآن كانت منحصرة بالبعد العقائدي، وبدرجة أقل بكثير بالبعد التجريبي، وأقل منه البعد الأخلاقي. ولم يتناول الباحثون البعد الحماسي والعاطفي والإحساسي، والبعد الارادي، والبعد الطقوسي . الشعائري، والبعد الاجتماعي. نصيب البعد التجريبي والأخلاقي من هذا التفكير الفلسفي، الى درجة من الضآلة، بحيث اعتقد الكثير من ذوي الاختصاص بأنه "وإن كانت الأديان منظومة محبوكة ومعقدة من الأفكار والأعمال، بما فيها الأساطير والمناسك والشعائر، لكن فلاسفة الدين، يصبون جل اهتمامهم على تقييم دعاوي صدق الدين."[23] أي يتناولون

22. علما بأن الباحثين في الشأن الديني، لا يتفقون حول تعداد وماهية أبعاد الدين. على سبيل المثال، يعتقد والتر كاوفمان بأن الدين يحتوي على أربعة أبعاد: الوجودي، الجمالي، التاريخي، والمقارن. بينما نينيان اسمارت يعتقد ان له ستة أبعاد: تجريبي، اسطوري، تعليمي، أخلاقي، طقوسي ـ شعائري، واجتماعي.

للاطلاع على رأي كل من هذين الباحثين في هذا الصدد، راجع المصادر التالية، حسب الترتيب:

Kaufmann, Walter, Religions in Four Dimentions: Existential, Aesthetic, Historical, Comparative(New York: Reader's Digest Press, 1976).

Smart, Ninian, Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs(New York: Charles Scribner's Sons, 1983).

رأيي ان أبعاد الدين الذي ذكرتها في المتن، تعتمد على تنوع وماهية أبعاد وجود الانسان، أكثر من أي شيء آخر. كما ينبغي الإنتباه الى أن البعد الاجتماعي في الدين ينقسم ويتنوع حسب تنوع المؤسسات الاجتماعية. فمثلا، اذا اعتبرنا المؤسسات الاجتماعية تشتمل على: الأسرة، الاقتصاد، السياسة، التعليم والتربية، الحقوق، الأخلاق، العلاقات، الفن والصحة، ينقسم البعد الاجتماعي للدين الى تسعة أقسام.

23. Quinn, Philip L., "Philosophy of Religion" in Audi, Robert (ed.) The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 696.

البعد العقدي من الدين فقط، حتى ان فلسفة الدين مازالت تعني "دراسة معنى الدعاوي الدينية ومبرراتها"[24]، أي ما هو المراد بالضبط من الدعاوي الدينية، وماهي الأدلة التي أقيمت لصالحها أو ضدها.

أهم سبب للتركيز على البعد العقدي فقط، هو أن فلسفة الدين ولدت وترعرعت في أحضان الثقافة المسيحية. والى اليوم ما زال الدور الأهم في تنمية هذا الحقل العلمي، للفلاسفة المقيمين في الدول المسيحية. و"المدعيات التي تتكلم عن كيفية وجود العالم، خصيصة الأديان الإلهية البارزة "المسيحية، اليهودية، الاسلام"، لا الأديان الشرقية من قبيل: البوذية أو الهندوسية أو الكونفوشيوسية، التي نراها تركز على طريقة الحياة أكثر مما هي منظومة نظرية، يستعينون بها لتبرير أفعالهم. لهذا، أصبحت الأديان الإلهية الهدف الطبيعي لفلسفة الدين".[25]

بغض النظر عن هذه النقطة، أثر الأديان الغربية " الابراهيمية" بشكل عام، والمسيحية بشكل خاص، على الموضوعات والقضايا والمباحث التي تتناولها فلسفة الدين، وفي نفس المجال العقدي منها، جلي جدا. أي باستثناء موارد معدودة جدا ونادرة،[26] فإن الدراسات حول فلسفة الدين، في الغالب تتناول عقائد الأديان الغربية والمسيحية منها بشكل خاص، بالتمحيص الفلسفي. مراجعة هذه الدراسات تكشف بأن النظرة الفلسفية فيها معطوفة نحو قضايا النصوص المقدسة للأديان الغربية وخاصة المسيحية، وقبليات تلك القضايا ولوازمها المنطقية. من الواضح ان مدى اهتمامهم بالقضايا المختلفة، يختلف من واحدة الى أخرى. فعلى سبيل المثال ما يخص وجود الباري أو ذاته وصفاته وأفعاله، يولونه أعلى درجة من

24. Swunburne, R. G., "Problems of the Philosophy of Religion" in Hinderich, Ted (ed.), op. cit., p. 763.

25. Ibid.

26. أحد هذه الموارد، المصدر التالي، الذي تناول عقائد الديانة البوذية بتمحيص فلسفي:

Sharma, Arvind, The Philosophy of Religion: A Buddhist Perspective (Delhi: Oxford University Press, 1995).

الاهتمام. ونتيجة هذا الاهتمام نرى أكبر حجم من النفي والاثبات، الرفض والقبول، التضعيف والتأييد، النقض والابرام، والجرح والتعديل بالنسبة لهذه القضايا.

ب) المنهج

من الواضح ان فلسفة الدين، باعتبارها من مباحث الفلسفة، تستخدم المنهج القبلي والعقلي فقط، ولا علاقة لها بالمناهج البعدية، اعم من التجريبية والتاريخية، ومن باب أولى لا تهتم بالتعبد والتوسل بمن يتمتع بالسلطة الدينية[27] والمرجعية والولاية الفكرية. كل هذا، بسبب ان هذا المجال المعرفي، يعد من المعارف الفلسفية.

لكن ما زال يجب التأمل أكثر في خصوص منهج فلسفة الدين. فلسفة الدين الحالية، كما ذكرنا بالنسبة للموضوع، لا تتناول جميع أبعاد الدين، بل انها تقريبا مختصرة على البعد العقائدي من الدين، وفي الغالب الأديان الغربية والمسيحية بالذات. وفي خصوص المنهج، وان كانت المناهج الفلسفية كثيرة، لكن في الغالب يستخدم التحليل اللغوي "أو باختصار المنهج التحليلي" فقط. الفيلسوف الفرنسي، بول ريكور[28]، يعتقد بأن الاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين، الى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي، كانت خمسة:

أ) اتجاه الوجود ــ معرفة الله، وهو يشتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو وتوما الاكويني، مسار متأثر بهيغل، آخر متأثر بهوسرل، والأخير متأثر بهايدغر.

ب) اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية، وهو أيضا يشتمل على مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، هل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر قضيته الأساسية أن كلام المتألهين هل يخضع لنفس الضوابط المنطقية والمعرفية المعتبرة في علمية أي كلام آخر؟

ج) الاتجاه المتأثر بالعلوم الانسانية، وهو ايضا على ثلاث مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار المتأثر بعلم

27. authorities
28. Paul Ricoeur

النفس بشكل عام وبالتحليل النفسي بشكل خاص.

د) اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

هـ) اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.[29]

رأي ريكور صحيح تماما، لكن النقطة المهمة هي ان أغلب الآثار المكتوبة في مجال فلسفة الدين، تعود للاتجاه "بـ" و"د". وثم "ج" وبعده "أ" وفي النهاية "هـ". وبتصريح ريكور نفسه، بما أن اتجاهي "بـ" و"د"، كلاهما يعودان الى اتجاه أكبر وهو التحليل اللغوي "أو التحليلي".[30] يمكن القول بأن أغلب آثار فلسفة الدين تعود للفلسفة التحليلية، لهذا السبب، فإنها من جهة تستفيد من إمكانيات ومزايا الفلسفة التحليلية ومنهج التحليل اللغوي، ومن جهة ثانية تتضرر من عيوب ونقاط ضعف تلك الفلسفة والمنهج.

ج) الغاية

غاية فلسفة الدين كأي فرع آخر من الفلسفة، تحري الحقيقة فقط. فيلسوف الدين بما هو فيلسوف، لا يلج فلسفة الدين لاثبات أو نفي الدين أو المذهب بشكل عام، أو دين ومذهب محدد. فيلسوف الدين سواء كان معتقدا بدين أو مذهب خاص، أو غير معتقد، لا يتبنى موقفا حيال ذلك. ولو كان معاندا للأديان، فإنه بما هو فيلسوف ليس متألها، ولا يقتحم هذا الحقل لإثبات دين أو نفيه. كذلك هو ليس ملحدا، ولا يوظف فلسفة الدين لتضعيف الدين أو المذهب. فيلسوف الدين يريد فقط أن يبين ما الذي يمكن قوله وما لا يمكن، بشأن حقيقة الدين والظواهر الدينية، من منظار عقلي. كأنه يريد أن يكتشف، اذا خرج من موقفه الداعم للدين أو المعاند أو المحايد، ونظر بعقلانية للدين ومظاهره، ماذا سوف يرى؟

---

29. Ricoeur, Paul, Main Trends in Philosophy (New York and London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1978), pp. 372-92.

30. نفس المصدر السابق.

ليس مهما لفيلسوف الدين بأن ما يراه من هذا المنظار، الى أي درجة يؤيد عقائده، ويناغم أحاسيسه وعواطفه، ويلبي طلباته، المهم بالنسبة له هو أن ما يراه، قدر الامكان، يكون مطابقا للواقع ويتمتع بدرجة من الحقيقة.

فيلسوف الدين يريد أن يكتشف أي حقيقة. الحقيقة المنشودة لفيلسوف الدين هي درجة صدق أو كذب، حقانية أو بطلان كل واحدة من التعاليم الدينية والمذهبية. من هذه الزاوية، يفترق طريق فلسفة الدين عن الظاهراتية الدينية، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، تاريخ الأديان، وحتى علم الأديان المقارن. لأن هذه العلوم الخمسة وان كانت غايتها كفلسفة الدين، التحري عن الحقيقة، لكن الحقيقة التي تنشدها ليست اختبار صدق أو كذب، حقانية أو بطلان التعاليم الدينية والمذهبية، بل حقائق أخرى في مجال الدين والمذهب.

د) الموضوعات

تتلخص أهم موضوعات" فلسفة الدين" فيما يلي:

1ـ وجه حاجة البشر إلى الدين؛ لماذا نحتاج إلى الدين؟ هل هي لإشباع المتطلبات الفردية والاجتماعية، والمتطلبات الدنيوية، أم الأخروية أو كليهما معاً، أم لمعرفة القيم أو الواقع؟

2ـ هل ثمة بديل عن الدين، وبالتالي هل بالإمكان إيجاد صيغة أخرى تحل محل الدين؟

في هذا الاطار، نضرب مثلاً؛ الطمأنينة التي يوفرها الدين، هل يمكن للإنسان أن يحصلها عن طريق آخر غير الدين؟ فالمسيحية تستخدم الاعتراف كوسيلة تشعر المعترف بالطمأنينة وبراحة معنوية كبيرة، لكن هل يمكن لغير الدين أن يوفر مثل هذه الطمأنينة؟

وإذا أردنا أن نثبت أن البشر محتاجون إلى الدين فعلينا أن نثبت بالمقابل أنه لا يوجد بديل عن الدين، ولو كان ثمة بديل لكان هناك ظاهرتان في زمان واحد تؤديان الوظيفة عينها، وبالتالي لأمكن القول بإمكانية استخدام فعاليات معنوية بديلة عن الدين. بعبارة

أخرى، لدى دراسة الخيارات الإنسانية التي تلبي المتطلبات غير المادية للإنسان، فإن توصل العقل والتحليل الاجتماعي إلى الحكم بوجود بدائل أو خيارات رديفة للدين، فإنّ الخصوصية التي يتفرد بها الدين تفقد حضورها، ويفقد بالتالي الدين فعاليته التامة.

3ـ علاقة المعرفة بالإيمان؛ ويفضي النقاش حول هذه المسألة إلى طبيعة الإيمان، فهل هو حالة نفسية من سنخ العلم والمعرفة أم لا؟ وإذا كان الإيمان حقيقة مختلفة فما هي الرابطة التي تربط الإيمان بالمعرفة والعلم؟

السؤال هنا؛ إذا كان الإيمان منفصلاً فقوته وضعفه غير مرتبطين بمستوى العلم وحجمه، أمّا إذا كان مرتبطاً بالعلم فإنّ أي تراكم علمي أو إحاطة بآفاقه سينعكس، إيجاباً، على قوّة الإيمان.

وباختصار، ينبغي التأمل في ماهية الإيمان وقياسها أو مقابلتها بماهية العلم لكي ندرك النسبة فيما بينهما.

4ـ من المباحث الحيوية التي تتناولها فلسفة الدين أيضاً، دعوى انحصار الصدق في دين بعينه ونفيه عن غيره، فكل دين يدّعي أنه على حق وأنّ سائر الأديان الأخرى غير محقة وغير صحيحة، فالأسئلة التي يطرحها المفكرون، في هذا الإطار، تدور حول إمكانيات التثبت من الدعوى، والمنهج الذي يفترض استخدامه للبت في النتيجة.

5ـ والمبحث السابق يقود إلى بحث آخر مهم وحاسم، وهو حدود التقارب بين الأديان، وهل هذه الأديان مختلفة في الجوهر أم في الأعراض، أو أن لها جوهراً واحداً غير أنها مختلفة في الأعراض؟ كالصلاة، فهي موجودة في كل الأديان، لكن صورها وطرق أدائها مختلفة، أي أنّ لها جوهراً واحداً غير أنّ أعراضها مختلفة، وهكذا.

فإذا قلنا إن جوهر الأديان مشترك، فثمة مسألة أخرى تلح وهي: هل الجوهر المشترك أمر واحد أو أكثر؟ فإذا كانت الأديان مشتركة في الجوهر فما هو معيار التفاضل؟

6ـ حقل آخر يشتغل فيه أصحاب الاتجاه الثاني له صلة بالميدان الثالث، أي علاقة المعرفة بالإيمان، وهو يتناول مفهوم العلم وطرق تحصيله، وقد قسمه هؤلاء إلى قسمين

رئيسيين:

1ـ الطرق العادية وهي المتوفرة والمتاحة لكل البشر، بحيث يصلون إلى المعرفة بالعمل الدؤوب في صورة متساوية تقريباً، وقد صنّف المشتغلون في هذا الاتجاه الطرق العادية إلى:

أ ـ طريق الحس والتجربة كالعلوم التجريبية، أو العلوم التطبيقية، والعلوم التجريبية الإنسانية؛ كعلم الاجتماع والاقتصاد والنفس وغيرها.

ب ـ الطريق العقلي؛ كالمنطق والرياضيات والفلسفة.

ج ـ الطريق التاريخي، كعلم التاريخ والجغرافية واللغة، وهي تتم عبر النقل، أو من خلاله في صورة أساسية، أي أنها ترتكز على النقل في الأساس، وليس على العقل والحس.

د ـ طريق الكشف والشهود، أو طريق الإشراق والعلم الحضوري، وهو علم خاص، ينفرد به المشتغلون بالعرفان والتصوف.

هذه الطرق الأربعة تندرج كلها تحت عنوان الطرق العادية، بمعنى توفر الإمكانية لكل الناس للاشتغال فيها وعليها لتحصيلها.

2ـ الطرق غير العادية لكسب المعرفة، وهذه ليست في متناول كل الناس وإنما في متناول المصطفين من الأنبياء، وهي تتم عبر الوحي.

والسؤال المطروح، قديماً وحديثاً، هو احتمال تصادم أو تعارض حكم تمّ تحصيله من الطرق العادية مع آخر عبر الطرق غير العادية، فهل نقدم الأول أم الثاني أم نحاول التأويل للجمع؟ وغير ذلك من الأسئلة.

7ـ علاقة الأخلاق بالدين: في هذا الإطار ثمة ستة أقسام متصورة لبحث العلاقة بين الدين والأخلاق وهي:

1ـ هل الأخلاق نابعة من الدين؟

2ـ هل الدين هو قيمة أخلاقية في الأساس؟ أي أنه متفرع من الأخلاق؟

3،4ـ أنّ الدين جزء من الأخلاق، دون أن تنعكس المعادلة، أي أن الأخلاق لا يمكن أن تكون جزءاً من الدين.

5ـ الأخلاق جزء من الدين، دون أن يكون العكس صحيحاً.

6ـ الدين ليس جزءاً من الأخلاق ولا الأخلاق جزءاً من الدين والاثنان مختلفان، بل هما ظاهرتان مستقلتان. هذا القسم يمكن تصوره على وجوه عدة:

أ ـ في عين أنهما مستقلان فإنهما منسجمان تماماً.

ب ـ في عين أنهما مستقلان إلاّ أنهما غير منسجمين تماماً.

ج ـ مع كونهما مستقلين فإنّ بعضاً من قضايا الدين وأحكامه ينسجم مع الآخر، وقسماً من أحكام الأخلاق وقضاياها ينسجم مع الدين.

8 ـ علاقة الدين بمقولتي العدالة والحرية.

9ـ علاقة المتحول بالثابت والثابت بالمتحول.

نحن ندعي أن ديننا ثابت في كل الأوضاع والأحوال. في المقابل، نعلم أنّ الأحوال متغيرة ومتحولة، إذاً كيف يمكن تطبيق هذا الدين الثابت مع الأوضاع والمتطلبات المتحولة؟

نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية
مـا الــذي يحيــل إليـــه المفهومـــان؟
(3)

حوار مع:

د. محمد أركون

"رحل محمد أركون عن عالمنا مساء يوم الثلاثاء 2010/9/15، وكانت مجلة قضايا اسلامية معاصرة قد أجرت حواراً موسعاً معه على ثلاث حلقات، الأولى في قطر ـ الدوحة، فندق شيراتون يوم 2007/1/25 لمدة ساعة واحدة، والثانية في باريس في مدرسة العلوم الاجتماعية يوم الأربعاء 2007/10/3 لمدة ثلاث ساعات، والثالثة في باريس في نفس المحل أيضا يوم الثلاثاء 2007/10/16 لمدة ساعتين، وبعد تدوينه من أشرطة ضبط الصوت جرى تحريره. وتنشر المجلة القسم الثالث والأخير منه في هذا العدد. ونظراً لمضي عدة أشهر بين الحلقة الأولى للحوار والحلقتين اللاحقتين؛ يلاحظ القارىء تكراراً لبعض الأسئلة والأجوبة بعبارات متنوعة فيه؛ ذلك ان قضايا اسلامية معاصرة حافظت على صيغة الحوار كما هي، ولم تتدخل في إعادة تدوينه، أو تحريره بأسلوب يخرجه من نمطه الشفاهي".

❍ ماهي العلاقة بين الاسلاميات التطبيقية ونقد العقل الاسلامي الذي كتبت فيه كتابا معروفا، وتلح عليه كثيرا في كتاباتك؟

❐ نقد العقل الاسلامي، هو البرنامج من الأعمال والبحوث التي شرحتها تحت عنوان الاسلاميات التطبيقية. اذن نقد العقل الاسلامي، انما هو قسم مهم تتقيد به

الأقسام الأخرى في البرنامج الواسع الشامل، الذي تعتني به الاسلاميات التطبيقية، لأن هناك عقولاً مختلفة، العقل الارسطوطاليسي يختلف عن العقل الافلاطوني مثلا، لكن لفظ عقل، بالمعنى الذي أقصده لانجده في الخطاب القرآني.

❍ يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، وغيرها، مما يشي بالعقل والتفكير، تكررت في النص القرآني.

❐ هذا مضارع، ليس اسم، العقل كأسم لم يوجد، يوجد مضارع وليس ماض، والعقل في اللغة العربية مايربط به الجمل لكي لايضل في الصحراء، يعني تربط بين شيئين، أو أشياء متعددة، تربط بينها لتستخرج، لتستنبط من هذا اللفظ معنى. أفلا تعقلون، معناه أفلا تربطون بين جميع الآيات التي أقدمها لكم، والآيات هنا بمعنى الاعلام السيميائية (علم السيمياء).

❍ تقصد السيمينتيك، العلامات، الدلالة؟

❐ السيمينتيك، لاتوجد ترجمة، نشير الى الوشم الذي يحيل الى معنى. أفلا تعقلون، مثلا عندما ترد في القرآن في حديثه عن النمل أو النحل، هي اشارة الى شيء يسترعي اهتمامنا، يسترعي التأمل لفهم هذه المخلوقة الصغيرة، لها معنى ونربطها بالخالق. هذا هو المعنى، المعنى أن نرى جميع مايحيط بنا من الآيات، "آية" بالعربية، أفضلها للدلالة على مايسمى" السيميا"، العلامة هذه تختلف، لأنها تحيل الى التأمل، الى التدبر، الى الانتباه. أفلا تعقلون، ولكن في العقل الأرسطو طاليسي، ليس تأملا، ليس اعجابا، بالاعجاب يدخل في قلبي الله، ان الله موجود، هذه عملية وجدانية، عملية جمالية، طبعا تؤدي الى نوع من المعرفة ولكنها مرتبطة بالجمال، بالانطباع بالجمال، التأثر بالجمال. اما العقل الارسطوطاليسي فهو شيء آخر، والعقل الجدلي الذي أتى به ماركس مختلف عن العقل الأرسطوطاليسي. والعقل التحليلي في تحليل النفس، يختلف عن العقول الأخرى. هذا هو معنى نقد العقل الاسلامي، لأن هذه العقول أو أنواعا من العقول تمكننا من تحليل الواقع المختلف، الواقع النفساني، واقع النفوس، الواقع السياسي، الواقع الأدبي، الواقع الجمالي ...وهلم جرى. هذه الانواع للعقل

تؤدي الى عقلنا، الشيء الذي ماكان يمكن ان أشرحه، أن أفهمه، أو أقدمه للناس خطابا، يمكن تبليغه وتفهيمه للناس عن طريق اللغة. هذه هي عملية العقلنة، وأيضا عقلانيات المفاهيم المرتبطة بالعقل. هذا كله لايزال يخفى في الخطاب العربي عن الناس، عندما تقول باللغة العربية، عقلانية التاريخ وعقلنة التاريخ، عقلانية الدين وعقلنة الأديان، ماذا تعني بهذا كله؟ هذا هو برنامج نقد العقل الاسلامي، وهذه المهمة، وهذا العمل؛ يجب ان نبدأ وننطلق منهما، لنؤدي جميع المهمات الأخرى التي تفرضها الاسلاميات التطبيقية.

❍ بمعنى ان العدة المنهجية لنقد العقل الاسلامي نجدها في الاسلاميات التطبيقية.

❐ نعم نجدها، لأن المقدمة للاسلاميات التطبيقية هي نقد العقل الاسلامي. عن طريق نقد العقل الاسلامي سننتهي الى نقد العقل الحداثي، الى نقد عقل الأنوار، الى نقد عقل ماسمي مابعد الحداثة. ومعنى هذا ان العقل ليس شيئا ساكنا ثابتا لايتغير، ويتمتع به كل انسان في جميع الثقافات، مثل هذا العقل المطلق غير موجود. ولذلك الخطاب القرآني نستنبط منه عندما نقرأه، ونحلله بهذه الطرق التي وصفتها: ان العقلنة التي يستخدمها الخطاب القرآني تختلف عن العقلنة التي يستخدمها الفارابي، و ابن سينا، و ابن رشد، و فخر الدين الرازي، و ابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، و...هلم جرا. يجب أن نفهم الاختلاف بين هذه الاستعمالات، لأن لها تاريخا، لها سوسيولوجيا، لها ظروفا خاصة، لها لغة خاصة ضيقة أم واسعة عن المعجم الواسع والمعجم الضيق، هذا كله داخل في باب نقد العقل عامة.

❍ انت تميز بين نمطين من الاسلام، اسلام عصر الانحطاط، واسلام المرحلة الكلاسيكية الذي تعبر عنه احيانا باسلام العصر الذهبي، وتعتبر المنحى العقلي في فكر المعتزلة نموذجا باهرا لاسلام العصر الذهبي، ولذلك تكرر الدعوة في كتاباتك لاستئناف هذا المنحى، وتلح على ضرورة استعادة وايقاظ اسلام العصر الذهبي. هل تهمل هذه الدعوة حركة التاريخ، والتي لا عودة فيها ولاتراجع، لأن حركة التاريخ هي حركة الى

الأمام، حركة تقدمية، لاسيما وان عقلانية المعتزلة في ضوء ما تفضلت به قبل قليل مشتقة من الفضاء الابستمولوجي الخاص في ذلك العصر، وهي لاتتطابق مع عقلانية عصر الأنوار، أو عصر النهضة، أو عصر الحداثة، وهل العقلانية بالمعنى الذي تدعو له أنت اليوم هي من المفكر فيه في عصر المعتزلة، أو من اللامفكر فيه بحسب تعبيراتك؟

❐ نعم، هذا سؤال يشمل عدة مشاكل وعدة التباسات في الخطاب العربي المعاصر. لاأدعو أبدا الى إحياء مذهب من المذاهب أو الفرق، التي ظهرت فيما يسميه المؤرخون، وليس أنا، العصر الذهبي للفكر الاسلامي، لأن المذاهب متقيدة بمفهوم للعقل كما ذكرت ، مفهوم يختص بالمنظومة المعرفية الموصوفة بالمنظومة الخاصة بالقرون الوسطى، بالفضاء الذهني الخاص بالقرون الوسطى. القرون الوسطى فترة من الزمان، أو فترة من ممارسة العقل للعقل وبالعقل، كما عبر عبد القادر الجيلاني، له جملة جميلة جدا يقول فيها: نازعت الحق بالحق للحق، هذا تعريف وتعرف بمفهوم العقل، بما يقوم به، وبحدود، كأن كل شيء يدور حول العقل، والعقل هو الذي ينتج أشياء في هذه الدائرة. نازعت العقل بالعقل للعقل، يمكننا ان نقول هذا، وهذا ماأقوله أنا. ابستمولوجيا محمد أركون هو هذا، وأهرب مما يقوله عبد القادر الجيلاني كشيء، كطريقة، لأن المنازعة الداخلة في الباطن للتجربة الصوفية هي في منتهاها وفي حقيقتها الأخيرة أو العليا هي العقل. العقل هو الذي يقوم بهذه العملية حول مايسمى (الحق). نفس الممارسة نازعت العقل بالعقل للعقل، هذا أيضا تعريف للاسلاميات التطبيقية، لأنها مبنية على ذلك، وكما قلت عملية التفكيك هي هذه بالضبط. أنا أدعو الى ذلك، لا أدعو الى المرجعية المذهبية، ولا أدعو الى مرجعية ابن رشد، لأنها تنتمي الى فترة زمنية كان للعقل فيها حدود، اخترقناها اليوم بعد الحداثة. كل هذا أصبح تاريخا في مجال التاريخ، لايمكنني أن أفكر وأجدد، أو أفهم، أو أبني أي شيء، بالآلات الفكرية التي استخدمها ابن رشد، أو أي فيلسوف مسلم، أو أي متكلم معتزلي، ولكن هناك شيئا ظهر في زمن النقاش اللاهوتي حول اللاهوت نفسه، حول الاله كمفهوم، والقضية المهمة، لأنها لاتزال مطروحة لدينا، لأن

المسلمين تركوها وأهملوها، بل منعوا التفكير فيها، وهي: لو واصلنا التفكير، في قضية خلق القرآن، لو نواصل النقاش في هذا الأمر، لو استمر في الفكر الاسلامي الى يومنا هذا، لماكان العقل الاسلامي يتخبط في المآزق التي وضع نفسه فيها، برفضه لهذا النقاش الذي فتحه بعض المعتزلة. هذا هو موقفي الحقيقي مع المعتزلة، في هذه القضية بدأت، وجميع القضايا الأخرى داخلة في التاريخ، وهي لاتحرجني كما يحرجني اليوم، وأنا في القرن الواحد والعشرين، أعيش النقاش في القضايا التي نوقشت في بيئات اسلامية لمدة قرنين على الأقل، وهم يناقشون أشياء يستعيدونها من التاريخ، وهذه القضية لها صلة بوضع العقل الاسلامي، كما يمارس اليوم في جميع العالم الاسلامي.

هذا مايقوله محمد أركون، بكل وضوح، يجب ان نفتح الفضاء الجديد للنقاش. هذه هي الاسلاميات التطبيقية، وهذا مثل من الأمثلة للاسلاميات التطبيقية. الاسلاميات التطبيقية تفتح الملفات التي أغلقت بأمر من السياسة،كما اليوم الدول والرأي العام في نفس الوقت يغلقون الملفات، ويمنع فتح اي ملف يمس المقدسات، كما يقولون عندما يستمعون مثل هذا الكلام: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. هذا هو محمد أركون، وهذا موقفه.

❍ تعجز الأنظمة اللاهوتية التقليدية المنبثقة عن الأديان الابراهيمية عن تحقيق احترام الآخرين من غير اتباع هذه الأديان، وتمارس تركيب أنظمة خيالية للاستبعاد المتبادل، مثلما كان يفعل لاهوتيو القرون الوسطى، الذين كرسوا عقائد من نوع "شعب الله المختار"، أو "لانجاة خارج الكنيسة"، أو مفهوم "الفرقة الناجية"، ما الذي تسعى اليه الاسلاميات التطبيقية من أجل ترسيخ التسامح الحقيقي بين الأديان؟

❐ الاسلاميات التطبيقية تستهدف الخروج النهائي من هذه السياجات الدوغماتية، مثلا مفهوم الفرقة الناجية يعود للتاريخ. كيف يمكننا اليوم أن نكرر نصوصا، تكرس قضية العبيد كأصل يعتمد عليه العقل الاسلامي لاستنباط الأحكام

الشرعية، ولاستنباط المقدمات العقائدية اللاهوتية التي يبنى عليها مايسمى الايمان؛ هذا كله خطاب ومعجم ومفاهيم قضى عليها الزمان، الزمان الفكري الذي بنته وأبدعته أجيال من البشر، كأن يكون هؤلاء البشر عاشوا في أوربا أو أمريكا أو أفريقيا أو أي قطر من أقطار الأرض، لايعنيني ذلك. مايعنيني هو كرامة الانسان، لأني اذا أكرمت الانسان كإنسان أرجو أن يكرمني كذلك، ويحترم حياتي كذلك، هذا هو الأساس. لايمكن أن نفكر البتة في اطار مفهوم الفرقة الناجية، الاّ اذا اخترنا أن نعيش على أساس العنف والقوة، عندما نكرر هذا الحديث، واليهود يسمعوننا، يكررون حديثهم أيضا. الاسلاميات التطبيقية تعتني بالظاهرة الدينية، حتى نكتشف في كل دين من الأديان السياجات الدوغماتية، ونخرج من الجدل العقيم، ونعيش في هذه الظلمات. أين هو نور الاسلام ونور القرآن؟ في التاريخ نخلق ظلمات ونفرضها على عقول الناس، ونعيش عليها وبها، وننتج تاريخنا على أساسها. هذا الحديث يؤدي الى العنف، كما تؤدي بعض النصوص الى العنف، وتعلن العنف بلغة ظاهرة، ليس فقط الرمز والباطن كما يسمى. هذا مثل من الأمثال العديدة.

❍ تشترك الأديان في جوهر مرجعياتها الروحية و الرمزية و اللغوية و الثقافية، ومع ذلك لايوجد تعليم نقدي مقارن للأديان، يكشف عن روح الأديان ومشتركاتها، مامدى اسهام التعليم النقدي المقارن للأديان في اشاعة روح التسامح الحقيقي بين أتباع الأديان، وما السبيل الى استيعاب ذلك في المقررات الدراسية؟ أولا: ما مدى أهمية التعليم النقدي المقارن للأديان في اكتشاف جوهر الأديان ومشتركاتها؟ ثانيا: ما الذي تقترحه في هذا المجال؟

❐ يجب أن نفرض في برامج التعليم الثانوي، تعليم أبنائنا بكل مايتعلق مثلا بهذه المفاهيم، التي لم نزل نذكرها في حديثنا، ونشير اليها، ولكن لم نمعن النظر في التعرف عليها، مثلا: الاستعارة، نقول الاستعارة هكذا ونمضي، هناك آلاف من الكتب ألفت عن مفهوم الاستعارة، وكذلك عندما نقول: رمز، بيان الوظيفة الرمزية في المجتمعات البشرية، ماذا يعني الرمز، وماهي وظائف الرمز في الحياة البشرية وفي

تاريخ البشر؟ وكذلك عندما نتكلم عن التمثيل والأمثال، هذه أمثال تضرب للناس، هذه المفاهيم حاملة لقواعد علمية لممارسة اللغات البشرية. اذن العلم الأول الذي يجب أن نعلمه بكل دقة هو علم اللسانيات، لأنها هي التي تمكننا من ادراك دور الاستعارة في الخطاب القرآني، دور الاستعارة في الخطاب الانجيلي، في الخطاب الديني المؤسس للأديان، هذا لم نعتن به. في الفكر الاسلامي هناك مذهب ينفي، يبطل إبطالا كاملا ونهائيا الاشارة الى الاستعارة في الخطاب القرآني، تصور هذا ونعيش على هذا الى يومنا هذا. بينما ماأشار اليه الجرجاني، الذي هو أبرز علماء البلاغة طبعا يختلف، على الأقل هو أدرك ان هناك شيئا مهما جدا في اللغة، واستشعر بأهمية الموضوع، وحاول ان يدرس، يقدم بعض الشيء. ولكن اليوم اللسانيين المتخصصين في علم اللسانيات يكتبون أشياء جديدة، وبعيدة عن ماكتبه الجرجاني، غير ان من جاءوا بعد الجرجاني ليس فيهم أحد يواصل اجتهاده في تحليل الاستعارة ودورها في تركيب أي خطاب ينطق به فم الانسان. وكذلك الرموز، الوظيفة الرمزية لها وظائف انثروبولوجية، وهي لاتخص لغة من اللغات، بل تعم الخطاب البشري، الا اننا لا ندرس هذا الجانب من اللغات، واذا ذكرنا الاستعارة نكتفي باشارة الى ان الاستعارة تقدم لنا تصويرا جميلا، مثلا ماورد في سورة النور (نور على نور) والاستعارة المتكاملة التي تستعمل في الآيات التي يقدمها القرآن، كما في سورة النور. هناك صوفيون كتبوا أشياء كثيرة عن سورة النور، والاستعارات في سورة النور، ولكن الاستعارة غير موجودة فقط للجمال، ليست فقط للكتابة الأدبية الجميلة التي تبعث الطرب.

❍ بمعنى ان لها وظيفة دلالية اضافية؟

❐ لها وظيفة تركيبية للمعنى، ليست دلالية فقط، هي التي تركب الخطاب، ولايمكنني ان أدخل في معنى الخطاب، اي خطاب، اذا لم أنتبه الى ان هناك تركيبا استعاريا، والاستعارة هي نوع من تلبيس الواقع، خاصة الجمال، لأن الجمال يفصلني عن الواقع، أعتني بلذة الجمال، وحين أتلذذ، الواقع يبتعد عني. ان نقد العقل هو

الفصل الأول لممارسة جميع القضايا التي نطرحها، وهذا أيضا من المهمات التي تلح عليها الاسلاميات التطبيقية، لأنها تعتني بجميع مايتعلق بوظائف الدين في المجتمعات.

❍ تشدد على ان التعليم النقدي المقارن للأديان واحدة من مهام الاسلاميات التطبيقية.

❐ مع الأسف، لم يدخل عندنا هذا العلم، ويمنع الاعتناء به، لأن السياج الدوغماتي يقول لمن هم داخل السياج: لايعنيني أنا التعرف على الأديان الأخرى، عندي دين الحق و الأديان الأخرى خاطئة مضلة، لماذا أعتني بالضلال؟ وماذا أستفيد منه. هذا هو المنطق لمن هو داخل السياج الدوغماتي، بينما نحن الآن نتساكن ونتعاشر في دار ضيقة جدا، وليس هناك مفر، نتعامل في التجارة مع الآخرين، وهؤلاء الآخرين نتعاون ونتفاوض معهم، ونجهل كل شيء عنهم، لانعرف القيم والمرجعية الخاصة بهم. اذن هذا يدل على تأخر العقل، وتأخر المعرفة، وتخلف السياسة، التي تفرض الجهل على المجتمع، والتي تفرض برامج تبليغ الجهل، وفرضه على العقول الناشئة. ان الطرق المعتمدة لتدريس الاسلام في المدارس الثانوية أصفها بطرق جريمة، نرتكب جريمة عندما نفسد عقول الأبناء الناشئين، والذين يبلغون الأجيال لايدركون، لايستشعرون انهم يقومون بهذه الجريمة، نسميها جريمة عندما نكتشف الضرر الذي يستتبعه هذا النوع من التعليم، لاأقصد الدين هنا، أقصد الممارسين لبرامج التعليم، ولم يتهيأوا، ولم يكتسبوا الآلات التي تمكنهم من الخروج من هذه الأساليب الجريمة.

❍ منذ جمال الدين الأفغاني تشدد جماعات الاسلام السياسي على تديين الدنيوي، و تقديس غير المقدس، واختزال الدين الى ايديولوجيا، توظف في التعبئة و تجييش الجماهير، و بموازاة ذلك تنكمش الأبعاد المعنوية و الروحية و التنزيهية و الجمالية و الرمزية للدين، ما الذي تفضي اليه عملية الاختزال هذه، و ما السبيل للعودة الى المضامين التنزيهية الرمزية المعنوية للدين؟

❐ تقودنا الى مجزرة بغداد، الى مجزرة الجزائر، الى مجزرة باكستان، أفغانستان، اندونيسيا، وجميع مانشاهده. لقد وصفت الأمر، أوافق على كل كلمة في

هذا التساؤل، الذي هو وصف للواقع الذي نعيشه، مجزرة اخوان يدعون كلهم الى الاسلام، نفس اللفظ، ولكن اللفظ يحيل الى الجريمة، الى نفس المجزرة، اين هو الاسلام؟ اين هي القيم؟ اين هو الفكر؟ اين هم المفكرون الناقدون، الذين يبرزون الأسباب التاريخية المستمرة، العاملة خلال قرون من التاريخ؟ ونحن نعيش في تلقين الأجيال الظلمات، ونفصل العقل عن فضائه، عن مهماته، ونجعله كأنه غير موجود. هذا تاريخ، نتكلم عن تاريخ، ليس جدلا، ليس شتما للمعارضة السياسية، ولا للأنظمة القائمة، نعود الى زمن أبعد الأجيال، التي فكرت وأنتجت، ونجد ان هذه الظاهرة، ظاهرة الجهل موجودة في كل زمان، وظاهرة القمع للمفكر المجدد معروفة في كل زمان، وفي كل المجتمعات. ومايجعل مثل اوروبا تختلق شيئا ما مختلفا عما نشاهده في المسيرات التاريخية الأخرى، هو ان هناك كفاحا متواصلا، كفاح العقل للدفاع عن حقوق العقل، يمكن ان نصفه هكذا، فمنذ القرن الثاني عشر بدأ هذا الكفاح داخل المنظومة المسيحية الكاثوليكية، وبدأ العقل يتمرد ضد العقل اللاهوتي، حتى يتحرر من التفكير الدوغماتي، وحتى يتمتع العقل بالحرية والاستقلال، عن أية قوة سياسية، أو اقتصادية، أو نفسانية، أو ثقافية، أو أي شيء يحدد حرية العقل في التفكير والبحث العلمي. هذه الظاهرة اختصت بها أوروبا، واختصت أيضا بالاشتغال بهذا الكفاح بدون انقطاع، بل الكفاح يتزايد ويكتسب في كل مرحلة من المراحل التي قطعها مكاسب هامة، ليزداد العقل تمتعا بأكثر حرية، بأكثر استقلال عن الدولة، عن القوانين، عن المراقب الديني الذي تفرضه الارثوذكسية، والارثوذكسية إماتة العقل، إماتة حرية العقل، كل الارثوذكسية. هذا هومعنى نقد العقل الاسلامي، لابراز جميع القوى العاملة في المجتمعات الاسلامية، والقوة العاملة لاستبعاد العقل، لتحديد كفاح العقل، من أجل الاستمتاع بالحرية والاستقلال، هذا حدث، ولذلك ألحّ على نقد هذه القوة التي لما تزل عاملة في تاريخ المجتمعات الاسلامية، حتى أصبح العقل الاسلامي يتخبط في المآزق، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين.

❍ التعليم الديني في كليات الدراسات الشرعية والكليات اللاهوتية تقليدي ومأزوم، وكذلك التعليم الديني في الأزهر وفي الحواضر العلمية الاسلامية التقليدية يمر بأزمات جدية، ماهي ملاحظاتك حول التعليم الديني التقليدي، وما السبيل الى بناء وتحديث النظام التعليمي، في كليات الدراسات الشرعية وكليات اللاهوت،وفي الحواضر العلمية التقليدية؟

❐ انه مميت للعقل، وليس مأزوما فقط، هذا سيستمر، لأن السبب الأول لما نصفه ونشير اليه في التعليم العالي عامة مرتبط بالدول، بسياسة الدول القائمة، مرتبط بالقرار السياسي، ليس فقط بجهل العلماء، الذين يواصلون التكرار لأشياء لامعنى لها، يعني مبعدة عن كل الخطاب القرآني، لأن الخطاب القرآني له مقاصد، يمكننا ان نكتشفها، ونعطي للخطاب وظائفه الخاصة والمهمة. البحوث التي ذكرناها لاتلغي الإفادة من الخطاب القرآني، بل تمكن من ان لايستعمل الخطاب القرآني لننتهي الى ماوصفته، هذا هوالكفاح الحقيقي. عندنا مفكرون يفهمون هذا، ويجتهدون، ويعطون حياتهم كلها لهذا العمل والاجتهاد، ولكن اصوات هؤلاء تكاد لاتسمع، تكاد لاتجاب، والسياسيون لايعنيهم الأمر، يعطون فرصة للجهال، يلقنون الجهل. يجب أن تغير الأنظمة السياسية، ويجب ان تسنح فرصة لرجال ونساء سياسيين، من الذين اكتسبوا ثقافة التجديد، وثقافة التشجيع لجميع البحوث في علوم الانسان والمجتمع. يجب ان تعطى مكانة هامة وأولوية على مستوى البحوث في هذه العلوم، وفي مستوى التبليغ والتعليم لنتائج هذه البحوث العلمية. وماأقوله هنا بالنسبة لوضع التعليم والبحث العلمي في المجتمعات الاسلامية، أقوله أيضا في المجتمعات الأوروبية؛ مثلا في فرنسا لم نهيئ أساتذة، حتى يدرّسوا في المدارس الثانوية التاريخ المقارن للأديان على الطريقة التي أصفها، والفرنسيون يبحثون عن مؤرخ مثلي، حتى يلقنوا جيل الشباب في المدارس الثانوية أشياء يوثق بها علميا وفكريا، فيما يتعلق بالتعرف على الأديان، هذا مثل. ولكن عندنا مع الأسف الجهل طاغ، لأن الحرية غير موجودة، في أي مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية والثقافية، اذن يستمر مع الأسف الوضع كما هو، طالما

تستمر الأنظمة الحكومية والأحزاب السياسية على الجهل الذي يتصفون به، الجهل بالواقع، بالعلوم، بالمعرفة، ويفرضون هيمنتهم، هذا ماأراه. ان وسائل الاعلام تعرقل تبليغ بعض النتائج التي وصل اليها بعض الباحثين والمفكرين في العالم العربي، و العالم الاسلامي عامة.

❍ ربما ينتهي بعض من يقرأ كتاباتك الى نتيجة مفادها: انك تقبل المناهج والأدوات والمصطلحات الحديثة والراهنة في العلوم الانسانية، وتتعامل معها تعاملا حرا تأخذ منها ماتشاء وترفض ماتشاء، وتوظف هذه المنهجيات والأدوات لدراسة الموروث والنص والواقع في مجتمعاتنا الاسلامية، ألا تعتقد ان هذه المنهجيات والأدوات والمصطلحات والمعطيات الجديدة للعلوم الانسانية هي أيضا تعبير عن فضاء ابستمولوجي خاص، وتعبير عن نسق معرفي محدد، وسياقات اجتماعية وتاريخية وثقافية ودينية معينة، كيف يجري أخذ هذه المنهجيات وتوظيفها في بيئة أخرى مختلفة عنها، وهل يصح سلخها عن الأطر الاجتماعية للمعرفة الخاصة بها وإقحامها في فضاء سوسيولوجي و أبستمولوجي مختلف؟

❐ أولا: اذا مسحنا الأرض كلها، لانجد في البحوث العلمية التي يقوم بها الصينيون، الهنود، اليابانيون، الأفارقة، وغيرهم، موروثا علميا متوفرا لدى الناس كالموروث الذي نجده في اوروبا، لو وجدت شيئا في الصين لاهتممت به، وبذلت كل الجهد الذي يقبله ويفرضه على نفسه الباحث العلمي، وأنا دائما أتربص في كل بلد أذهب اليه، أسأل عن الكتب التي صدرت في الحقول التي أعمل فيها.

ثانيا: الوضع كما وصفته، أقتني المصادر وأعتمد على البحوث التي أجدها في أوروبا، ولا أجدها في سائر الثقافات، ولكن عندما آخذ من البحوث التي قام بها العلماء في أوروبا لاأثق بها كما هي أبدا، البحث العلمي لايثق الا بعد التحقيق، وأخضع كل مصدر أذكره في مصادر بحوثي، الى النقد أولا، و الى تفكيك الخطاب ثانيا. لا أقبل مايفرض علي فرضا، وانما دائما أكون محققا مخضعا للنقد، وأتساءل عن كيفية تطبيق ذلك على حقل مختلف عن الحقل التاريخي الأوروبي. هذا هو المنهاج

الذي أعتمد عليه، وهذا المنهاج لاأرى أي منهاج آخر غيره يمكن الاعتماد عليه. والذين يقولون ماذكرت هم السلفيون. السلفيون الذين يرفضون مسبقا جميع مايأتي عن الغرب، دون أن ينظروا، دون أن يعرفوا، دون أن يقرأوا. يقولون: مبدئيا مرفوض، ومبدئيا لاأقرأ، ولاأثق بما يأتي عن انسان يقدم نفسه كباحث ينتمي الى الاسلام اذا اعتمد على المصادر الحديثة، هذا داخل في باب نشر الجهل، ماذا أعمل، لايمكنني ان أقنع انسانا يغلق ابواب البحث العلمي كما وصفتها.

❍ هل يمكن الاستفادة من بعض العناصر الحية في الموروث، مثلا في تراث المتكلمين، تراث العرفاء، تراث المتصوفة، الفلاسفة، الفقهاء، علماء اصول الفقه، ام انه حسب ما يبدو من كتاباتك لايمكن توظيف أية أداة منهاجية في البحث طورها المتقدمون، أو أية منهجية من المنهجيات الكلاسيكية في البحث العلمي، لأنك تعتمد بشكل كامل على مكاسب العلوم الاجتماعية الحديثة. بينما يلجأ الى الموروث آخرون، يمارسون مهمة مشابهة للمهمة التي تقوم بها، من قبيل ماقام به في وقت مبكر محمد اقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الاسلام، أو مايقوم به مفكرون متأخرون من تلامذة اقبال، كفضل الرحمن، أو بعض المفكرين الايرانيين المعاصرين، الذين يستندون الى مرجعيات تصوف ابن عربي وجلال الدين الرومي ومرجعيات العرفان، والفلاسفة، كما يتعاملون بشكل حر مع منهجيات ومعطيات ومكاسب العلوم الانسانية الحديثة.

❐ أحترم كل الاحترام ما نسميه الصوفيين الكبار كابن عربي، أو جلال الدين الرومي، أو الحلاج. أحترم كل الاحترام هذه المرجعية، كمرجعية نفسانية يتبناها شخص لنفسه، دون ان يحاول فرض هذه التجربة، حتى تصبح اطارا منسكيا مناسكيا، حتى يتسع عدد الاخوان حولي، وأصبح شيخ طريقة، وشيخ الطريقة هو شيخ مذهبي. أميز دائما في بحوثي بين التجربة الصوفية الشخصية، وتعميمها أو فرضها على الغير. والصوفيون أنفسهم يقولون: لايمكن تبليغ المريد التجربة التي نقوم بها نحن، لايمكن ان تتجدد وتلقن للمريد، حتى يصير المريد بنفس المسيرة، بنفس الاستشعارات،

وبنفس الوجدان الذي نحس به نحن. الأنا هذه ظاهرة خاصة، أحترم هذه التجربة، وأحترمها كتجربة الأنا، الأنا الأنسي. الأنا لاينتقل ولو خطوة واحدة، الى ان يصبح شيخ طريقة، فور مايصبح شيخ طريقة ينتقل الى السياسة والايديولوجيا، وتنتهي تجربته كتجربة متسامية للاتصال بالالوهية، بما أصبح حيا في باطنه كمخاطب داخلي، الأنا يخاطب الأنا الآخر حتى يمتزجا، كما يقولون. أنا احترمه كل الاحترام، يمكن ان تتحقق هذه التجارب، ويستفيد الانسان من وجود هذه التجارب. عندما أزور الرهبان المسيحيين في عزلتهم، أعجب بهم، أعيش معهم بكل تواضع، وأساهم في حياتهم، وفي قبولهم ذاك الاسلوب الخاص المحترم للغاية، للنفس المشتاقة الى تجربة يشاهدها الآخرون، واذا فتحت لهم الطرق ينتموا الى تلك التجربة ويتمنوها لأنفسهم، ولكن لايفرضون هذه التجربة على أي أحد.

❍ **لا أقصد التجربة الذوقية الخاصة بكل عارف أو متصوف، وانما أقصد ان هناك ميراثا معرفيا خصبا، مثل كتاب فصوص الحكم لابن عربي، كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي، كتاب نفحات الأنس لابن فنارى، كتاب شرح فصوص الحكم للقيصري، كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وغير ذلك. هذا ميراث معرفي، وهو عميق وواسع.**

❐ هذا داخل في باب البحث، وفي باب البحث لأكتسب منه تعريفا لدور ووظائف المخيال.

❍ **لانجد في كتاباتك احالات مرجعية لمثل هذا التراث.**

❐ هناك أشياء لم تترجم الى العربية حتى يقرؤوها، كم محاضرة أعطيتها عن التصوف وغيره من الموروث، الى الآن ليس هناك أية مقالة مترجمة، ولكن ذكرت في البعض ذكراً ربما اذا اتسع الوقت سأفصل الحديث في ماقلته الآن سريعا، ولكن اهتمامي الأساسي هو الاسلاميات التطبيقية.

❍ يعني الاسلاميات التطبيقية تعتبر أحد مرجعياتها التصوف الفلسفي أو ميراث العرفان النظري والنص العميق للمتصوفة.

❐ انت تقول التصوف الفلسفي، أنا لا أسميه هكذا، لأن التجربة الروحية لايمكن أن تقارن.

❍ عندما أقول التصوف الفلسفي, أريد أن أميز بينه وبين التصوف الطرقي والسلوكي، أو التجربة الذوقية.

❐ اسميه الصوفي، هذا موضوع خاص، ميدان خاص، تجربة خاصة دالة على ثروة البشر، أدخلها وأصنفها في هذه الثروة الانسانية، أوهي ثروة لايمكن أن تهمل أبدا، لأن هذه التجربة يمكن أن تجدها في كل مجتمع، في كل ثقافة، وفي كل زمن من تاريخ الثقافة، أو الفكر الى الآن، لأن هذه التجربة نحتاج اليها، لا أقول عنها ماقلته في مذهب المعتزلة.

❍ باعتبارها تجربة متوهجة، حية، مشعة، فوارة، مشبوبة، غنية.

❐ تعبر عن حاجات الانسان، عن مركبات نفس الانسان، موجودة ولم تمت، ولن تغيب أبدا، قد تضعف، قد تعوز مصادر تشجعها وتمكنها من فتوحات أخرى، مفهوم الفتوحات أحبه.

❍ واحد من تجليات هذه التجربة هو الميراث النظري والانتاج الفكري والميراث المعرفي، الذي تركه لنا المتصوفة في الفتوحات وفي غير الفتوحات.

❐ مافيها جدال.

❍ يعني تستند اليه كأحد المرجعيات.

❐ أصنف الطرق على جهة السوسيولوجيا والسياسة، الصوفية ظاهرة الأنا، داخل فيها الشاعر، الفنان ، الرسام، المعمار، جميع الناس الذين يقدرون على الابداع ، الابداع المفرط للوظيفة الرمزية والثقافة الرمزية، أصنفهم هكذا.

❍ تشدد في كتاباتك، خصوصا في الكتابات القرآنية، على ان دراسة جذور العنف في المجتمعات الاسلامية تتطلب تحليل وبيان العلاقة بين ثلاثة مفاهيم أساسية: العنف والتقديس والحقيقة، ماهي العلاقة بين هذه المفاهيم، التي طالما تكرر وعدك بأن دراستك لسورة التوبة المرتقبة سوف تنجز هذه المهمة العلمية التطبيقية في منهجك، اتمنى بيان العلاقة الجدلية بين هذه المفاهيم الثلاثة.

❐ هذا قطاع كبير من قطاعات المعرفة، ميدان كبير، وهو ميدان انثروبولوجي، كتب الكثير عنه باللغات الاوربية، ومع الأسف لم يكتب عنه الاّ قليل جدا باللغة العربية. اذا رجعنا الى ذلك المفهوم، الذي تكلمنا عنه (الحرام)، ولاحظنا الحرام والعنف، سنجدهما مرتبطين في جميع الثقافات، حيثما كان حرام هناك عنف، اذا دخلت الميثاق بدون الاحرام، واذا لم تكن مسلما يغضبون عليك، ويعاملونك بعنف، لأنك اخترقت الحرام، دنست الفضاء الحرام، المسجد الحرام، الحرام هو المنع لجميع الناس، وحتى الذين ينتمون للدين، يفرض عليهم ذاك الفضاء الحرام، أن يدخله مسلم دون أن يحرم، واذا اخترق هذه القاعدة يعامل بعنف. أيضا في المجتمعات العلمانية الآن، مثلا في فرنسا، اذا قلت شيئا عن النشيد الوطني المشهور في فرنسا، الناس يغضبون عليك، ويعاملونك بعنف. هناك كتب عديدة تشرح ذلك في جميع الميادين والثقافات والأديان، وهو ليس ظاهرة خاصة بالاسلام، ولذلك ألح ان ماقدمته أسميه مثلثا انثروبولوجيا، وليس مثلثا مختصا بالعنصر العربي، أو خاصا بدين أبدا. مثلا "الحرام" الذي أستعمله هنا بالمعنى الذي يوصف به المسجد الحرام، وليس بمعنى الحرام والحلال الفقهي.

❍ ماورد في كتابك: القرآن من التفسير الموروث الى التفسير العصري، هو مثلث: العنف ــ التقديس ــ الحقيقة، لم تستعمل كلمة "الحرام"، ولكن استعملت مصطلح التقديس.

❐ استعمله المترجم، ومارضيت عنه.

❍ هل كان استخداما ملتبسا مبهما؟

❐ نعم، لأنه يكتب كما يكتب جميع العرب، وفي ذاك الوقت لم أدقق ماكتبه الأستاذ، وماحققته، اذا كانت الطبعة عنده أصحها، لكن التصحيح يقتضي مني صفحتين على الأقل. جميع ماقلته الآن، كيف الخطاب الفقهي طغى على المعجم، لذلك خفي عنا المفهوم الأساسي الانثروبولوجي. اربط الحقيقة بالعنف والحرام، لماذا؟ لأن جميع الخطابات الدينية تقدم لنا منظومة من المعارف، منظومة من المثالات السماوية، ومنظومة من القيم. تقدم لنا: الدين الحق، وهو مفهوم قرآني، ومفهوم مسيحي، ومفهوم يهودي، ومفهوم ماركسي، ومفهوم استاليني، ومفهوم صدامي، نعم، لأن صداما عنده منظومة، والمنظومة مبنية على اليقين والحقيقة، لايمكنك أن تواجه صدام حسين وتقول له: هذه المبادىء التي بنيت عليها ليست حقيقة، أو تقول له: هذا غير صحيح أو خطأ، فانه سيقتلك. ومن يقول مانقرأه في القرآن، وفي التوراة، وفي كذا ، انما هو معارف ، مفاهيم، دلالات، ولكن اذا أردنا أن نرى ونبدي رأيا وموقفا مغايرا، ممنوع أن نرى أو نتأمل، غير مسموح. يقال لنا: اسكت، طبّق، اذا لم تطبق: العنف السياسي، العنف الاجتماعي، والعنف الذي يذبح، لو اكتشفنا ان هناك اشياء فيها نظر.

هذا هو العنف المرتبط بالحقيقة من جهة، وتلك الحقيقة توضع في اطار تحريمي(حرام) وتقدم لنا في اطار ومنظومة من الاستدلالات، التي تجعل تلك الحقيقة تحت راية الحرام في اطار المحرم، لايسمح لك ان تنطق فيها بكلمة واحدة، أو تشير بأية ملاحظة. وعندما ندخل في اطار الحرام دخلنا في اطار العنف، وننظر ان هذه المفاهيم الثلاثة هي قوى نفسانية واجتماعية ومخيالية مرسومة في المخيال، لأنه ممنوع للعقل ان يقاربها أو يفتش عنها ليستدل بأي معنى، نقول: ان هذا حقيقة وهذا ليس بحقيقة، هذا هو التحليل الانثروبولوجي والتاريخي واللساني لهذه المفاهيم الثلاثة.

❍ **اذن هذا المثلث هو : العنف ــ الحرام ــ الحقيقة.**

❐نعم.

❍ الحقيقة هنا تأتي بمعنى اليقين أو الحقانية ودين الحق؟

❐ بمعنى دين الحق.

❍ هل بمعنى الفرق الناجية؟

❐ لا الناجية ولا الهالكة، منظومة الحقانية، اذا شئت باللغة العربية، الحقيقة مربوطة بالمنظومة الدلالية القرآنية. النص القرآني قوي جدا، منظومة دلالية غنية كاملة، لايمكنك ان تمسه.

❍ ذكرت ان هذه المفاهيم الثلاثة تتحدث عنها سورة التوبة بشكل واضح وصريح، اين تجد ذلك في سورة التوبة؟

❐ آية السيف في القرآن (واذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث ثقفتموهم). أن تقتلوا المشركين، خطاب جدلي، كفاح، القتل، أليس بعنف؟ واضح انها من الآيات المحكمة ان صح التعبير، وليس المتشابهة المبهمة.

❍ في القرآن الكريم عشرات الآيات الأخرى التي تتحدث عن السلام، عن الرحمة، عن المودة، مثل (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ان تبروهم وتقسطوا اليهم) وغيرها.

❐ ولكن كله قرآن.

❍ قواعد علوم القرآن تنص على حمل الخاص على العام.

❐ هذه حيل فقهية، التحليل الدلالي والتحليل البنيوي والتحليل اللغوي، لايقبل مثل هذه الأساليب والحيل.

❍ في ضوء رؤيتك هذه تكون آية السيف قد نسخت كل آيات الرحمة والمودة والسلام والبر والقسط مع الآخر.

❐ هكذا قال المفسرون، نسخت أكثر من 85 آية، لأن هذه الآية جاءت في سورة التوبة، وسورة التوبة من أواخر السور. عندما قالوا هذا في القرون الوسطى لم

يدركوا مرحلة التفكير الأصولي واستحالة التأصيل، هذا لم يخطر ببالهم، لأنه مما لايمكن التفكير فيه في ذلك الوقت، معنى اننا لايمكننا التفكير فيه، لأن آفاق المعرفة محدودة، كما لايمكن التفكير في إلغاء الرق في ذلك الوقت.

❍ ان مفاهيم مثل مفهوم التسامح أو المفاهيم المرادفة له، حسب مايرد في كتاباتك، انه لايتوفر الفضاء المعرفي أو الأطر الاجتماعية للمعرفة لولادة مثل هذا المفهوم يومذاك.

❐ لم يخطر ببال أحد أن يلغي الرق، وحتى في الفلسفة اليونانية، ما خطر ببال أي فيلسوف، ولا رأي دين من الأديان، لأن مفهوم كرامة الانسان مابلغناه الاّ بعد أن دخلنا في الحداثة، وقتئذ تبلورت الشروط التي تحمي كرامة الناس.

❍ باعتباره من اللامفكر فيه يومذاك؟

❐ نعم، وقد نقوله في الخطاب ولا نطبقه، النظام الاستعماري مثلا كان يطبق الفصل بين أهل البلد، وبين المستعمرين الذين يعيشون في مستوى آخر، حتى الآن هناك ما لايمكن التفكير فيه في العقل البشري الأكثر تقدما.

❍ ألا تحسب ان وضع هذا المثلث للعلاقة بين العنف والحقيقة والحرام، يعني اختزال أسباب العنف في تفسير ميتافيزيقي، والتغاضي عن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتناقضات والتعصبات القبلية والعرقية والطائفية؟

❐ عندما نقول كبشر هذا العنف مثلا حرام، فهذا بعد بشري واقعي، يعني ملموس وموجود وعامل في حياة الانسان بدون استثناء، وهو لا يدخل في باب الميتافيزيقا والنظرية. انا موجود في كل مكان، انا موجود في ذلك المكان الحرام ويريدون ان يقتلوني.

❍ جزء كبير من العنف الذي ينتج في العراق تنتجه عصابات قطاع الطرق، ممن يقومون بالتسليب والخطف، وحتى في باريس ولندن ونيويورك هناك عصابات للجريمة.

❐ فطر الانسان على العنف.

❍ **هذا النوع من العنف لاعلاقة له بالحرام، ماهي العلاقة؟**

❐ عندما يغيب النظام السياسي ليس هناك مايحمينا من هذا العنف، النظام الديمقراطي لايحمي من العنف، أنا بنفسي دخلت أحد العمارات هنا فجاء أحد من ورائي لم أره، دخلت في المبنى واذا به يحمل سكينا وضعه على رقبتي، أنا عشت هذا هنا في باريس في الساعة الثالثة بعد الظهر، والذي عمل هذا كان مغربيا، كلمته بلغتنا قلت له: العن الشيطان، ماهذا؟

❍ **ماعلاقة هذا اللون من العنف بالمحرم والمقدس؟**

❐ العلاقة لم تتضح لدي الآن.

❍ **تقول هناك مثلث: عنف ـ حرام ـ حقيقة، هل يمكن رؤية المثلث هنا؟**

❐ هذا في النظام الاجتماعي الكامل، والنظام الاجتماعي يبنى على ثقافة، على مبادىء، على أخلاق، على نظام شرعي، على كل ذلك، اما هذا فهو يعني عنفا خاصا خرج من عقله، فقد عقله.

❍ **هذه الثلاثية: العنف ـ الحرام ـ الحقيقة،هل تتجسد في كافة أشكال العنف؟**

❐ اذا اعتدى أحد على أحد ماذا نقول له؟ نقول: هذا حرام عليك، لأن الحرام له وجهان: الوجه الذي يعمل كوازع، يعني احساس بشيء داخل، باطن، صوت الضمير موجود. ابن خلدون يقول: وازع، وعندما يغيب الضمير، والانسان عصبي ومريض، لكن الحرام هنا له الوجهة الايجابية، اقول له: هذا حرام عليك، اذا انتبه يمكن ان يقف، لأن الحرام وازع ومانع عن العنف.

❍ **يمنع ويردع؟**

❐ نعم، أو له الوظيفتان، ولكن الوظيفة الايجابية لاتنفع الا اذا كان الانسان متفتحا للكلام عن مانسميه القيم والأخلاق والاحترام.

❍ طبقا لهذا المثلث: العنف ـ الحرام ـ الحقيقة، هل يمكنك تفسير العنف حتى في المجتمعات العلمانية أو غير المتدينة؟

❐ طبعا، قلت لك هذه القضية الانثروبولوجية هي الشاملة على البشر، ولذلك أنا حريص في جميع ماكتبت، ولا أزال أنبه القارىء، ان ما أقوله بالنسبة للاسلام والعرب، أقوله بالنسبة للاسلام لأني مؤرخ في الفكر الاسلامي، ولكن الاسلام مثل من الأمثال التي تمكننا من تغذية المفاهيم التي نستعملها، حتى نطلق هذه المفاهيم على جميع الثقافات والأديان والمجتمعات، لأن المعرفة الآن يجب أن تستهدف المستوى الانثروبولوجي للتأصيل، اذا كان هناك أي امكان للتأصيل، لأننا لانزال نبحث عن هذا التأصيل ونحتاج اليه، حتى نحقق الاجماع بين البشر، وليس فقط بين أمة المسلمين، والآخرون يبقون وحوشا وأن نقتلهم عندما نصطدم بيننا.

❍ الحرب العادلة مفهوم لاهوتي، وضعه القديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي، وعمل فيه على تقديس العنف أو دمج العنف بالمقدس، وهذا المفهوم الجديد استخدم في عدة حروب عدوانية، وأمسى في مرحلة لاحقة مسوغا للهيمنة الامبريالية لدى كثير من السياسيين أو معظم الغربيين في عصر الاستعمار، وهكذا يقترن العنف بالتقديس في الأديان، كيف يجري تقديس العنف، بالرغم من ان المضمون العميق للأديان يفيض بالمحبة والتراحم والسلام، فكيف تنقلب هذه الرسالة وتأخذ مفهوما عكسيا؟

❐ القضية أو الظاهرة ليست ظاهرة انقلاب، انما هي نتيجة الأعمال الحصرية في نفسانيات البشر. التحليل النفسي عن طريق تفكيك الثقافات والمنظومات الفكرية التي يعتمد عليها الفكر البشري، وينبني هذا الفكر على خطابين: الخطاب الذي ذكرته في الأخير، ان الأديان وظيفتها تعليم الحب للبشر والأخوة بينهم، والتعرف على كرامة الكائن البشري وحقوقه، حقوق الانسان وحقوق الله وحقوق الروح. هذا خطاب، وهذا الخطاب هو الذي يلبس الحقيقة الانثروبولوجية، ويجعلنا غير قادرين أن ندرك هذه الحقيقة، التي اختفت لأننا نعيش على سطح الخطاب، لا نعيش على ذاك السطح

بالوعي، ان هذا السطح سطح الخطاب البشري في المجتمعات كلها يغطي حقائق، كحقيقة العنف التي هي حقيقة موجودة في جميع الثقافات البشرية بدون استثناء. اليوم قبل أن آتي الى هنا كنت أستمع الى اذاعة فرنسية مخصصة للثقافة، يتكلمون عن كتاب صدر في هذه الأيام للانثروبولوجي الفرنسي المشهور رينيه جيرار، وهو الذي نظّر لمفهوم العنف في المجتمعات الانسانية.

❍ **نظّر بأي معنى؟**

❐ بمعنى انه حلّل ظاهرة العنف عن طريق النصوص الدينية، عن طريق الخطاب الديني، ليس الخطاب الديني الاسلامي، لأننا كمسلمين عندما نقول: خطاب ديني، نفكر في الاسلام فقط، كأن الاسلام ينفرد عن جميع ما أنتجه الانسان في التاريخ، كأنه ينفرد عن جميع الخطابات الدينية الأخرى، اذ ننظر اليها باعتبارها كلها خاطئة. رُبينا على النظرة للأديان ان هناك دينا واحدا هو دين الحق، وانطلاقا من هذا المبدأ وهذه العقيدة الراسخة في أذهان المسلمين، وتربية المسلمين على هذه الفكرة. لاننظر الى الخطابات الدينية الأخرى، ماسبق الاسلام، وما زامن اليهودية وظهور اليهودية والمسيحية، زامنهما أديان اخرى، نسميها نحن أهل الكتاب الذين يؤمنون بإله واحد، كما نقول: الأديان الوثنية، أديان المشركين. هذا الفرق بين الأديان أيضا أصبح فرقا بنيويا يبني المعرفة ذهنيا، والى يومنا هذا لانزال نفكر هكذا، وعندما نقرأ الخطاب القرآني نفكر كما ذكرت، ولاندرك مايكشفه البحث العلمي كشفا عميقا، أي ما كان تحت لايرى، لانراه مباشرة ، عندئذ يتجلى وينظر اليه ويشاهده كل انسان. اذن العنف ظاهرة انثروبولوجية، كل الأديان بدأت كفصل بين ما كان قبل، وبين مايبدأ كنظرة جديدة، وكحقيقة جديدة أتت بالحق وماسبقها كله خطأ. ان فكرة الجاهلية مثلا واضحة جداً في القرآن، لكن ليس بنفس المفهوم في اليهودية والمسيحية، وفي جميع الأديان. اذن هذا يجبرنا ان نساهم في انتاج هذا البحث العلمي، الذي يعتمد على منهاج الحفريات (اركيولوجي)، البحث عن الحفريات لانجده في منظومة، لانذكره الا قليلا، وحتى في التعليم العالي في الجامعات، ربما يوجد قسم مخصص للحفريات،

لكن كم طالبا يرغب ان يتخصص في هذا العلم. وعلم الحفريات ليس فقط الحفر في التلال الأثرية، كما نجدها في العراق، وفي مصر، وفي جميع البلدان، ولكن هذه الحفريات في الخطابات البشرية، تنطق بجملة واحدة أسمعها، وانا أمتلك آلات التحليل والتفكيك لهذه الجملة، كأن تقول: لا إله الا الله، ما معنى هذا تاريخيا، هذه الجملة تفصل بين منظومة فكرية كاملة ومنتشرة في المجتمع في جزيرة العرب. عندما سمع المعاصرون هذه الجملة القصيرة ماكان انطباعهم وردهم على هذه الفكرة، فهموا ان هذه الجملة تنفي أسس الثقافة المنتشرة في المجتمع، ولذلك نجد في القرآن جدلا واسعا، جدلا يبلغ درجة النسف لجميع ما انبنى عليه النظام الاجتماعي والسياسي والفكري والرمزي للمجتمع كله، ويحل محله تعريف آخر لمفهوم الإله، لأنه مفهوم منتشر يستعمل في جميع الثقافات البشرية. هذا هو التحليل المطلوب، انه تحليل تاريخي، وهو كما نرى يفتح الأبواب ويفتح الحقول التي هُمّشت، و أصبحت معرضة للنسخ والرفض، ولايجب على المؤمن ان يعتني بها. اذن اليوم عندما نتكلم عن العنف؛ فان هذا الكلام يمس هذا الموضوع. المؤلف يعمل في تفهم وتحليل وتقديم هذه النظرية وشرح مايجري. ذكروا مثلا انتخابات رئاسة الجمهورية في فرنسا، التي عشناها في شهر مايو، وضربوا بها مثلا للعنف، الذي نجده في المعاملات الايديولوجية في المجتمع الفرنسي في بداية القرن الحادي والعشرين، داخل فرنسا نجد منذ زمان هذه التحليلات التاريخية والانسانية، تحليلات جميع الخطابات التي ينطقها السياسيون والبشر كلهم. اذن يجب علينا ان ندخل ونساهم فكريا وعلميا لنشر هذه المعرفة الانثروبولوجية للمجتمعات البشرية. ان الخطاب الديني لا يقتصر على الاسلام، بل في جميع الأديان، هكذا ينبغي ان نتعامل معه، انظر الى البوذية كيف يستعملون المرجعية الدينية في مناهضة النظام السياسي الذي يستعمل العنف لقمع الشعب كله، لكن يردون عليه بعنف آخر.

○ حركة الرهبان البوذيين سلمية وليست حركة عنيفة.

□ المسلمون يقولون نفس الشيء، يقولون: ان حركتنا حركة سلم وثقافة

وحركة علم، اذن كيف نقول هذا، وننفي جميع الحروب التي عشناها.

❍ هل يعني ذلك حتى العنف الدفاعي مرفوض؟

❐ هذا هو معنى المفهوم الذي ذكرناه، العنف العادل، هذا تنظير أتى في خطاب لاهوتي قديم للقديس أوغسطين الذي كان مسيحيا، ينظّر الى العنف في الاطار التفكيري الذي أتت به المسيحية. نحن المسلمين نفكر في مفهوم وظاهرة العنف في الاطار المعرفي الذي أتى به القرآن. كم مرة تذكر كلمة العلم في القرآن؟ مامعنى هذه الكلمة؟ معناها ان هناك علما آخر يختلف وينفصل عن جميع المبادىء التي بني عليها ماكان يسمى العلم في المجتمع العربي. قبل ان تسمع هذه الكلمات الجديدة التي تنطلق من لاإله الاّ الله ومحمد رسول الله، وأهل الكتاب مسيحيون ويهود، الذين كانوا معاصرين يسمعون هذا محمد رسول الله، ويقولون: نحن جاءتنا الأنبياء، وخاطبنا الأنبياء منذ قرون، أين محل موسى، وأين محل عيسى، وأين محل ابراهيم، وأخرين. أمامنا انسان بشر مثلكم، الناس يعرفونه، ينتمي الى عائلة معروفة، الى عشيرة معروفة، والى قبيلة معروفة في المجتمع، وينطق بهذا الكلام، والخطاب الجدلي يشهد على ان هناك توترات، ولكن هذه التوترات أدت الى العنف.

❍ توترات اجتماعية في البيئة..

❐ طبعا، توترات اجتماعية، رمزية، لأن الحروب تنتجها رموز في المجتمع أساسية، والرمز يخيل لمن يتبناه ان كل الحقيقة متضمنة فيه، ولكن هناك جماعات اجتماعية تستعمل ايضا رموزا، وهذه الرموز تفصل الجماعات الاجتماعية فصلا ذهنيا، وهذا الفصل بين الجماعات الاجتماعية التي تستعمل نفس الآلة الفكرية والتصورية والمخيالية، ولكن هذه الآلة تستخدم للدفاع عن تصورات الجماعة لنفسها، تصور نفسها بطريقة مختلفة عن الجماعة الأخرى التي تتعايش في نفس الفضاء الاجتماعي، ذلك الفضاء المبني على العنف والتصارع بين المنظومات الرمزية التي يحملها ويفكر بها ويدرك من خلالها كل فرقة اجتماعية. ألم يتفش العنف بعد ظهور القرآن؟ والقرآن انتشر في الجزيرة العربية، فمثلا بعد وفاة النبي، عمر يقتل، وعثمان

يقتل، وعلي بن أبي طالب يقتل، كيف نسمي هذا؟ مع ان القرآن لديهم، لأن القرآن كالأناجيل، كجميع مانطق به الحكماء. هناك حكماء وأنبياء، نحن نتكلم عن الأنبياء والبوذيين والكونفوشيوسيين والأديان الوثنية، نتكلم عن الحكماء أيضا. هؤلاء أيضا نطقوا بخطاب، والخطاب يصبح مرجعية لمن يتلقاه، وعندما يفرض خطاب ما سمع عن فلان، يفرض على الجماعة، ويفرض على الذاكرة الاجتماعية، يصبح هو المكون للذاكرة التي تعيش عليها وبها تلك الجماعة، وتصبح مصدرا للعنف، حاملة للعنف، لأنها تقدم محتويات للرموز التي تستعملها، تنافي محتويات الذاكرات الأخرى المتعايشة والمتعاصرة بتلك الجماعة، التي انتقلت الى تعريف آخر ومبادىء أخرى للرموز الجديدة، التي فرضت وتفرض نفسها عن طريق العنف، عن طريق الحروب، وليس عن طريق المكالمة والحوار والتفهيم والتدريس، كما نشاهده الآن.

الى هنا انتهى الحوار، وكنا نطمح أن يتواصل، ليستوعب مناقشة المقولات والمفاهيم المحورية التي لم يستوعبها الحوار في فكر المرحوم محمد أركون، غير ان رحلة مؤتمر عاجلة اضطرته لمغادرة باريس وتأجيل اللقاء الرابع ريثما يعود. ومن المؤسف اننا لم نلتق بعد ذلك، لأني غادرت باريس. (المحرر).

فلسفـــــة الديـــن

حوار مع:

د. محمد لغنهاوزن*

○ ماهي فلسفة الدين، وما قضاياها الأساسية؟

□ لم يتحدث أحد من الفلاسفة، الكلاسيكيين منهم أو الجدد عن فلسفة الدين كفرع مستقل عن الفلسفة بشكل عام، أي أنها "فلسفة الدين" لا تشبه المنطق والفلسفة المثالية الماورائية "الميتافيزيقا"، ولذلك فليس هنالك بحث تقليدي حول تعريف فلسفة الدين.

وفي الواقع، إنه ينبغي متابعة كثير من الأبحاث المطروحة اليوم في مجال فلسفة الدين، من خلال تاريخ الفلسفة وغيرها من المجالات، مثل الميتافيزيقا وعلم الشريعة، ومع ذلك، فقد تم الآن جمع كل الأبحاث الفلسفية ذات الصلة بالدين وتبويبها وراحوا يدرسونها على اعتبارها فلسفة دين. وهكذا فقد شهد القرن العشرون ظهور فلسفة الحقوق، وفلسفة الطب، وفلسفة علم الأحياء، وفلسفة الفيزياء، وفلسفة العلوم، وفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق وغير ذلك.

ويمكن تتبع البحث في المجالات المذكورة، في مصادر ومنابع المجالات الأخرى، مثل فلسفة المنطق، وعلم المعرفة والميتافيزيقا. إن أحد أسباب هذا النمو، هو أن دور فرع الفلسفة الدراسي، في كثير من الجامعات، لا يتمثل بإعداد وتربية الفلاسفة بشكل بحت، بل يتمثل أيضاً في تلبية احتياجات بقية الفروع الدراسية.

---

*- باحث وأستاذ جامعي في قم، من الولايات المتحدة.

وعلى صعيد محاولة وضع تعريف جامع لفلسفة الدين، أقترح أن يسعى الباحث في البداية الى فهم الفلسفة بمعناها الاصطلاحي الحالي في الجامعات، ثم الى تحديدها في الموضوعات ذات الصلة بالدين، فربّما عرّف أحد الفلاسفة من منظور كلاسيكي بأنها "الحكمة"، أو من منظار ميتافيزيقي بأنها "معرفة الموجود بما هو موجود" ولكنّ هذين التعريفين ليسا مماثلين لتعريف مصطلح الفلسفة الموجود والمتداول في الجامعات المعاصرة.

ان الفلسفة هي شجرة تاريخية معروفة، وجذورها تمتد الى اليونان القديم، وبعد تصرم القرون الوسطى، استحالت تلك الفلسفة القديمة الى اخرى جديدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتفرّعت عنها أغصان وفروع عديدة من قبيل الفلسفة الاسلامية والفلسفة الفرنسية والألمانية (التي تعتبر فلسفات قاريّة) والفلسفة الأميركية والفلسفة الانكليزية. ويلاحظ أن فروعاً أخرى مثل الفلسفة الصينية والهندوسية والبوذية والافريقية قد التصقت بهذه الشجرة، إن الفهم السائد للفلسفة يشير الى أن هناك نوعاً من التشابه في الموضوعات أو الأساليب الخاصة بهذه الفلسفات مع فلسفة الغرب، الذي من المحتمل أن يلعب دوراً ما في التقاليد الخاصة لأصحاب تلك الفلسفات. إنني، وأنا أتحدث عن معرفة الفلسفة، حسب هذه النظرة التاريخية، لا أريد أبداً إضفاء نوع من التصديق على هكذا معطىً، بل انني اتحدث بشكل مجرّد عن الأسلوب الذي تم الاتفاق حوله في التعاطي مع الفلسفة في المحافل الجامعية المعاصرة. إن الطريقة الفلسفية المعاصرة هي عبارة عن مزيج من الأبحاث والتحليلات المنطقية والمفاهيمة واللغوية والمساعي المبذولة لدعم النظريات السائدة، مع استدلال يقول بأن توضيح وتبيان هذه النظريات سيكون اكثر جدوى وفائدة من طرح النظريات المنافسة التي عرضها الفلاسفة في كتبهم، وكذلك توجد في عصرنا الراهن طرائق نقدية أخرى يستخدمها الفلاسفة مثل الأسلوب التفسيري والأسلوب الظاهري.

بناء على ذلك، فان فلسفة الدين وبمفهومها الذي تم استعراضه آنفاً، تشير الى القضايا الأساسية للدين، والتي بحثها الفلاسفة، من قبيل الابحاث المتعلقة بوجود الله تعالى، ذاته وصفاته، قضية الشر، قضايا علم المعرفة، بعض القضايا المتصلة بالأخلاق،

والتعاليم الدينية، بعض التساؤلات حول النشاطات الدينية والتصوف، ونظريات في باب اللغة الدينية، ونظريات حول المبادئ الدينية الخاصة مثل: مبدأ المعاد، والتثليث في المسيحية.

○ من أين تنبع أهمية وضرورة طرح مباحث فلسفة الدين في الوقت الحاضر؟

□ مثلما مرّ، فإن فلسفة الدين تتعلق باستخدام أساليب فلسفية في الاجابة عن تساؤلات متّصلة بموضوعات أساسية في الفكر الديني؛ تساؤلات من مثل: هل الله موجود؟ هل يمكن لأحد إثبات وجود الله؟ هل الاعتقاد بوجود الله معقول؟ هل الله محدود بزمان؟ كيف أمكن لله خلق العالم؟ هل على الله أن يأمر بالخير فقط؟ كيف يمكن تقويم دعاوي الخصوم والمنافسين من الأديان الأخرى؟ وقد بحث بعض هذه الأسئلة في فلسفة الدين وفي علم الشريعة أيضاً، وفي الواقع انه لا يوجد فرق واضح بين فلسفة الدين وعلم الشريعة.

وعلى أية حال، فيسعى في فلسفة الدين الى الاجابة عن التساؤلات المذكورة، بشكل محايد، وبدون الانجذاب الى مبادئ دينية معينة. ان الفلاسفة يسعون الى دراسة وبحث الاجابات التي أعطيت عن تلك التساؤلات، بهدف تحليل المباحث التي طرحت لدعم الأجوبة إيّاها، لتقويم نقاط قوتها وضعفها، ونظراً لأن تحليل وتقويم المباحث في فلسفة الدين وغيرها من الفروع الفلسفية مهم جداً، فان الفيلسوف يحتاج الى فهم وإدراك كاملين للمنطق، ولهذا فان ابن سينا يسمي المنطق "الفلسفة الأولى". إن أهمية فلسفة الدين لا تحدّد بمكان أو مرحلة زمنية خاصة، بل إنها تنشأ عن الحقيقة القائلة بأن الانسان متدين بالفطرة، وقد منح عقلاً في ذات الوقت، وهذا التركيب ينتهي بالتأكيد الى فلسفة الدين. لقد انطلقت التقاليد الفلسفية ذاتها، في بعض الثقافات، عبر استخدام الطرائق والأساليب المنطقية في الاجابة عن التساؤلات الدينية، فعلى سبيل المثال، نما المنطق وترعرع في الهند والصين بالدرجة الأولى في سياق تلبية الحاجة الى تحليل النزاعات الحاصلة حول المبادئ الدينية، وكذلك فان نمو ونضج الفلسفة الاسلامية المستندة على التقاليد الفلسفية اليونانية، كان يحرص بنوع خاص على الارتباط بين العقائد الدينية والتفكير الفلسفي.

ان فلسفة الدين هي على قدر كبير من الأهمية الخاصة، في الوقت الحاضر، ذلك انه على الرغم من مزاعم المدارس الفكرية الالحادية مثل الماركسية التي تدعي أن العقائد الدينية يجب أن تباد وتهدم، الا ان كثيراً من الناس يتجهون حالياً نحو الايمان الديني؛ لقد وقف الملحدون كثيراً في وجه العقائد الدينية الأساسية، وتصدت فلسفة الدين للاجابة عليهم عبر توفير أساليب وطرائق لدحض مزاعمهم ودعاواهم. وفي الوقت الحاضر أيضاً، يواجه الناس أفكاراً دينية متناقضة بسبب شيوع وانتشار مختلف أنواع الاتجاهات الدينية انتشاراً واسعاً.

ان استخدام الطرائق الفلسفية غير مجد غالباً، ذلك لأنه يمكن إقامة وتقديم أدلة مقبولة على الآراء المتناقضة، ورغم عدم جديّة الفلسفة أحياناً في عرض الرأي الحازم ولكنها، مع ذلك، تساعد على الفهم. وباعتقادي إنّ فلسفة الدين مهمة، حتى لو لم تكن هناك مخالفات أساسية للمبادئ الدينية، وحتى لو ان جميع سكان العالم مسلمون، فيجب أن توجد فلسفة الدين باعتبارها وسيلة مفيدة في أيدي المسلمين، لكي نستطيع بواسطتها تجنّب الوقوع في الخطأ أثناء الاستدلال على المواضيع الدينية، لكي ننال بصائر وفهماً اكثر في سياق بنائنا المنطقي ومفاهيم العقائد عندنا.

○ ما هو الارتباط بين معرفة الله ومعرفة الانسان، وأيهما أساس وركيزة للآخر؟

□ اعتقد أنا شخصياً بأنه لا يمكن لأي شخص معرفة نفسه بدون معرفة الله، وهناك قول معروف ينسبه السنة الى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وينسبه الشيعة الى الامام علي عليه السلام وهو: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" وهذه جملة غنية المضمون، وينبغي وضع مؤلفات عديدة حولها، فأي مسعى لمعرفة النفس، بدون التوجه الى الله لن تكون له نهاية موفقة، وفي الوقت ذاته، تعلّمنا من العارفين الاسلاميين أنه إذا اراد أحد معرفة ربّه، فان أفضل طريق لذلك، هو أن يجلو مرآة قلبه وينظر الى ما ينعكس عليها، على ذلك ففي النظرة الاسلامية نوع من الرابطة المتلازمة بين معرفة الله ومعرفة النفس، ونحن نصل الى معرفة الله عن طريق اسلوب تزكية النفس الذي يحتاج هو الآخر الى معرفتها (أي النفس)، ولكن معرفة النفس ستجد مفهومها فقط في ظل معرفة الله، وبنظرة ما ورائية (ميتافيزيقية) يمكن القول ان اساس

وركيزة علم معرفة الانسان هو علم معرفة الله، ذلك لأن منشأ جميع المخلوقات هو الله، ولكن، وفي المقابل، يبتدئ علم المعرفة بمعرفة النفس، ثم يمتدّ الى معرفة الله، وفي هذا المفهوم، تكون معرفة النفس أساساً وركيزة للمعرفة الالهية، لكن هذا تبيان غير مناسب، لأنه يجب التذكير بأن معرفة النفس ليست تامة بدون معرفة الله.

وعلى أية حال، فاذا كان المقصود من السؤال الارتباط بين معرفة الله ومعرفة الانسان، بذلك الشكل المطروح في الاوساط الجامعية الغربية، فالجواب ان ثمة ارتباطاً ضئيلاً يوجد بينهما، فمن جهة ان علماء معرفة الانسان ينظرون الى علم معرفة الله كنتاج ثقافي فقط، ومن جهة أخرى، فان علماء معرفة الله من المسيحيين لديهم حديث مطول حول الماهية الانسانية التي يسمّونها أحياناً بعلم معرفة الانسان، بشكل يبحثون فيه حول آراء "تيليش" ـ الذي هو عالم من علماء معرفة الله ـ في مجال علم معرفة الانسان وماهيته، ولكن هذا له صلة ضئيلة بالدراسة التجريبية في باب الثقافة الانسانية وهو ما ينشغل به علماء الانسان المحترفون.

❍ باعتقادكم ماذا يريد البشر من الدين؟

❐ دار بيني وبين قس مسيحي حوار، حينما كنت أمارس التدريس في جامعة تكساس الجنوبية، سألني: "ما هي بنظرك الحصيلة التي يحوز عليها الانسان من وراء الدين؟" قلت مجيباً: "العدالة". ولكنه لم يتفق معي حول ذلك، ـ وفقاً لتعاليم المسيح ـ مذنب بالذات، ولا يمكن أن يجعل أي شيء في أي دين، الانسان عادلاً، أو أن يقيم العدالة في المجتمع الانساني. وبالطبع، فالله غفار في تعاليم المسيح، بناء على ذلك، قال لي القس: إنه يعتقد بأن هدف الدين يتمثل بتأمين الراحة والرفاه والأمان للبشر، أي الراحة الروحية والمعنوية التي تحصل من الوعي بحبّ الله وعفوه عن الذين يتوبون على بابه. إنني أرى أنه لا ينبغي التقليل من أهمية الاطمئنان الروحي الذي تؤمنه التعاليم الدينية، وبالأخص الأهمية الأخلاقية التي يضيفها الدين على العدالة الاجتماعية. وسألني القس بنظرة غرور وإشفاق: "هل تعتقد حقّاً بأن الدين يمكنه أن يجلب العدالة للعالم؟" قلت: "ليس مهماً كيف ننظر الى القضايا، أو كيف تبدو الواجبات متعذّرة وإلى أي حدّ، المهم أن تلك مسؤولية كلّفنا الله بها، وعلينا أن نعمل

بواجبنا في هذا الاتجاه الى أقصى ما نستطيع، وعلينا أيضاً أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر". ان الانسان يريد من الدين أشياء كثيرة من جملتها: الهداية، والراحة، ونضج الأسس الأخلاقية، ومعرفة النفس، والطقوس والتقاليد و...الخ. وفي جملة واحدة يمكن القول: ان الانسان يبحث في الدين عن الحقيقة المطلقة، عن الله تعالى.

○ ماهي "ماهية" الخطاب الديني؟ هل الخطاب الديني والمدّعيات الدينية وضعية أم نظمية ومنهجية؟

□ اعتقد ان هناك موضوعات رائعة ووفيرة ذات صلة بهذا الأمر، يمكن تعلّمها من القرآن الكريم، فحينما كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يتلو القرآن، كان الناس يعارضونه مدّعين أنه يقرأ قصصاً أو شعراً، وهذه النقطة مهمة انطلاقاً من أن الأسلوب الوحيد المفيد للبحث في مجال الخطاب الديني، هو مقارنته بلغة التاريخ والشعر.

ان الخطاب الديني ذو شبه كبير بلغة الشعر والتاريخ، ولذلك نشأت تهم الكفار تلك. ان الخطاب الديني يصف ـ مثل الخطاب التاريخي ـ الحوادث الماضية، كما يستفيد من الرموز والاستعارات مثل الشعر، وبالطبع فإن من يقتصر في تعامله مع الخطاب الديني على رؤية كثرة الحوادث الماضية والاستعارات والرموز وغيرها، سيفقد المفهوم الحقيقي لهذا الخطاب كما أساء الكفار فهم رسالة القرآن.

وهناك ميل في الغرب الى عدم استيعاب وقبول الأحاديث الوصفية إلا في حالة دعمها وتأييدها بواسطة الأساليب التجريبية العلمية، وقد انكر بعضهم الدين على هذا الأساس، كما أعلن عدد من الفلاسفة والالهيين، بهدف الحفاظ على الدين، أن المدعيات الدينية ليست وصفية بل منهجية ونظمية، واعتقد أن هذا الرأي قائم على أساس أفكار غير صحيحة حول الحقيقة الوصفية. ان كثيراً من المدعيّات الوصفية الحقيقية مثل الرياضيات والحقائق الفلسفية لا يمكن تبريرها عن طريق التجربة، بناء على ذلك فإنني أدعي أن كثيراً من الحقائق الدينية وصفية، ولكن هذه الحقائق ليست غالباً ذات صلة بهذا العالم، على ذلك، فتبيان وتبرير مثل هذه الحقائق عبر نفس

الأسلوب الذي يتم فيه تبيان وتبرير الحقائق التابعة للعالم المحسوس، هو أمر ليس صحيحاً، ومن جهة أخرى فلا ينبغي رفض الادعاء القائل بأن الخطاب الديني نظمي ومنهجي رفضاً قاطعاً وكاملاً، ذلك لأنه يبدو أن هنالك عنصراً نظمياً ومنهجياً موجوداً في القضايا الدينية، فالحقيقة القائلة بـ "لا اله الا الله" لا تبيّن حقيقة واقعة فحسب، بل هي تتضمن علاوة على ذلك رابطة نظمية ومنهجية بين الشاهد بهذه الحقيقة وبين موضوعها وهو الله تعالى. ان فهم عدم وجود معبود سوى الله بدون احساس بالمسؤولية أمام الله أمر مستحيل، وعدم فهم الجانب المنهجي والنظمي يدلّ على عدم الفهم الكامل لمعنى الشهادة.

ان الخطاب الديني يشتمل ـ فضلاً عن الوقائع التاريخية والروائع الأدبية والشعرية ـ على أشياء أوسع من ذلك بكثير، ويعتقد بعض المتأثرين بأفكار فيتغنشتاين (Wittgenstein) بأن قبول الخطاب الديني يعني استخدام اللغة في غير مجالاتها المعهودة، والعيب الذي يتضمّنه هذا الرأي هو استصغاره للخطاب الديني عبر فصله عن استخدامات اللغة الأخرى، انني اريد أن ازعم انه على الرغم من أن أهمية الخطاب الديني لا تتلاشى عبر ملاحظة عناصره الوصفية ـ أو النظمية، الا ان هذا لا يعني ان الخطاب الديني منفصل عن التفاصيل الوضعية والنظمية، أو عن الاستخدامات العادية للغة. ان الدين يخرج اللغة الى مجال أوسع من نطاقها المعتاد، ولكنه يمارس هذا الأمر بشكل يمكّنه من استخدام قدرته من أجل الدخول الى اللغة العادية والخطاب اليومي.

ان استخدام الخطاب الديني ليس لعبة مستقلة، بل هو تذكير بوجود الله.

○ كيف تتسنّى بنظرك دراسة وإثبات المدّعيات الدينية؟

❐ هناك عدة سبل لمعرفة أي مدّعى ديني معرفة صحيحة، ففي الفلسفة أو الدين يتبع الانسان أساليب فلسفية لاثبات أي مدّعى ديني، أي انه يسعى للإجابة على التساؤلات التي أثيرت في وجه الدين وضده، وكذلك للتوفر على الأدلة الداعمة لهذه التساؤلات. وهناك استراتيجيات مختلفة بهذا الشأن، فالبعض يحاولون التدليل على أن

الحقائق الدينية تستنبط من البديهيات.

وفي المقابل، هناك عدد آخر يسعى الى تبيان الحقائق الدينية بطريقة يمكن معها سوق أدلة قابلة للفهم، وعلاوة على ذلك السؤال المطروح، فربما سأل أحد: "كيف يمكن اكتشاف الحقيقة؟".. يجب القول: إن الاساليب الفلسفية وأساليب معرفة الله يمكن أن تساعد الانسان على اكتشاف الحقيقة، وكذلك مطالعة الكتب والمجلات المختلفة والاستماع الى المحاضرات ... مما يعتبر مفيداً في هذا المجال، وهناك بعض الاشخاص ممن يتبعون أسلوباً ونمطاً واحداً من أنماط التفكير للتوصل الى فهم حقيقة أي مدّعى ديني، في حين يقوّم آخرون أدلة الموافقين والمعارضين ثم يصدرون حكمهم بصحة المدّعى أو بخطئه، وعلى الشخص المعني أن يسعى الى التوفر على أدلّة جازمة والا فربّما ضلّ، أو ربّما قبل بصحة العقيدة بشكل لا يمكّنه من الصمود أمام النقد والتمحيص الدقيق، وإذا قبل شخص ما المدّعيات الدينية بالأدلة والبراهين فعليه أن يستزيد مما يدعمها ويقويها. ان المعنويات الدينية الشخصية تنهار وتتلاشى في نهاية المطاف إذا لم تتجذّر الحقائق الدينية وتترسّخ دائماً في النفس.

❍ ماهي أهم الرؤى الغربية بالنسبة للدين؟ وماهو تقويمكم لها؟ وماهو سبب نمو فلسفة الشك والتشاؤم إزاء أسس العقائد الدينية في العصر الحالي؟

❐ نظراً لعدم احاطتي بنظرة الغربيين بشكل عام في هذا المجال، لذلك فانني سأقتصر في إجابتي على نظرة الأميركان، ان كثيراً من الأميركان يعتبرون أنفسهم متدينين، فحسب معظم الأحصائيات يعتبر 85٪ من الأميريكيين مسيحيين.

وهنا يطرح سؤال: إذا كان الأميركيون متدينين الى هذا الحد، فلماذا مازلنا نسمع قصصاً كثيرة عن ازدياد الفساد في الولايات المتحدة مثل التحلل الجنسي والعنف وتعاطي المخدرات وغيرها؟ إن الجواب صعب عن هذا السؤال، وربما كان من الأفضل أن يجيب عنه عالم اجتماع لا فيلسوف، لكن من المحتمل ان يرجع السبب الى الحقائق التالية:

لقد أحس الناس بعد الحروب العالمية في القرن العشرين ان الأمن العالمي ليس

موجوداً بذلك الشكل المتصور، فقد ازدادت واتسعت المجازر والشقاء بعد الحروب الى درجة أن ايمان كثير من الفلاسفة والمثقفين قد تزعزع، وراح الآخرون الذين بقوا على الايمان الديني لا يقبلون التعاليم الأخلاقية للزعماء الدينيين بتلك الثقة المعهودة سابقاً؛ لأن مثل هذه التعاليم لم تمنع الجرائم والعنف والفظائع التي جرت خلال الحرب. لقد بقيت العقائد الدينية لكن على شكل باطني وشخصي (خاص) وسري. وقد تعرضت المبادئ الأخلاقية للتشكيك طوال حرب فيتنام، وامتنع الكثير من الزعماء الدينيين عن إدانة السياسة الأميركية هناك، في حين أيدها آخرون كثيرون، ولم تتصدّ لمعارضة الحرب سوى اقلية عملية (براجماتية) دينية خائفة من الكنيسة التي تتبعها. لقد كانت السلطات الرسمية ترغب بتأييد سياسة الدولة، ولهذا السبب نفسه تحول السخط العام ضد الحرب الى حركة شاملة وأساسية، وتعرضت الأخلاق الجنسية والتقليدية للتجريح والنقد. وقد انزعج بعضهم من الكنيسة المسيحية التقليدية الى الدرجة التي تركوا فيها المسيحية واعتنقوا الديانات الهندية والبوذية وغيرها، وكان الأميركيون السود سعداء لأنهم سلكوا طريقهم الى الاسلام، فيما بقي معظم الناس مسيحيين، لكن الكنائس العريقة تم تسليمها الى الفرق الحديثة مثل "أولاد الله" ولم يستطع الأميركيون الخلاص من تبعات حرب فيتنام مطلقاً، وتلاشت النظريات الأخلاقية والدينية مما دعا الأغلبية الى أن تعتبرها ـ اكثر من ذي قبل ـ مواضيع شخصية. وبعد الحرب العالمية الثانية سيطرت الأفكار الغربية على كثير من المثقفين ووقع آخرون تحت تأثير النظرات الوجودية الالحادية مثل أفكار سارتر وهايدغر والآخرين كما اعتنقوا آراء فرويد في نبذ الدين، مثل هذه الأفكار فضلاً عن الظواهر الاجتماعية المذكورة، تسبّبت في نمو الشك بين المثقفين.

وقد عادت ـ بالطبع ـ الأفكار الدينية في الوقت الحاضر الى الحياة من جديد ورفض كثير من الفلاسفة الأفكار المتهافتة مثل الماركسية والوجودية ومدرسة فرويد النفسية، وفي هذه الحال دفعت الظروف الأخلاقية المتردية في الغرب كثيراً من المثقفين والمفكرين الى العودة الى الفكر الديني للحصول على الهداية الحقيقية، الأمر الذي يتيح فرصة رائعة للتعريف بالفكر الاسلامي.

❍ يرجى الاشارة الى بعض الفلاسفة المعاصرين ممن أيدوا النحى الديني؟

❐ على الرغم من أن الجو الفلسفي المحترف في الغرب ينظر بشك وريبة الى العقائد الدينية، الا انه يبدو أن الأفكار الدينية آخذة باجتذاب الكثير من الفلاسفة يوماً بعد آخر وخاصة في اميركا، إن هناك حركة شاملة في البيئات الفلسفية المختلفة عادت الى الظهور واخذت تنتقد التقاليد المدرسية والقيم الدينية، وقد قبلت "الماهيوية" في الميتافيزيقا مع اعتبار المنطقية والأجيال التي تتهم أن الماهيوية من الأوهام البالية، وتبدو نظريات الحقوق الطبيعية التي تجاهلها الليبراليون حتى الآن في طريقها الى الحياة مجدداً، كما ان هجوماً شاملاً يشنه كثير من الفلاسفة على كل التقاليد الليبرالية، في مجال الفلسفة السياسية، وهم يدعون لعقيدة تقول: "ان للمجتمع وقيمه وخاصة الأخلاق والقيم الدينية أهمية أساسية" ويعترض في مجال علم الأخلاق من قبل من يدعون الى أن تكون التقوى والفضيلة محور الأفكار الأخلاقية، على سيادة نظريات كانت والنفعية، وفي النهاية فان الميول الدينية التي بدأت بالبروز منذ (220) عاماً آخذة بالنمو الملحوظ، ولا يبدو أنها ستخبو وتنخفض، ويمكن استعراض بعض أهم المدافعين عن النظرية الدينية في الحركات الدينية المعاصرة بالتالية اسماؤهم:

1 ـ ألسدير مكنتاير (Alasdair Mcintyre) الذي شكّك كتابه "نحو التقوى" في المؤسسة الفلسفية الليبرالية بشكل تام ومازال يعتقد أن هذا الكتاب هو أهم نقد لليبرالية فيما بعد الحرب العالمية الثانية وهو يعتقد أن حل المشاكل التي أوجدتها الليبرالية موجود في الدين.

2 ـ ألفين بلنتينغا (Alvin Piantinga) وهو ـ مثل مكنتاير ـ أستاذ في جامعة "نوتردام" (Notredame) ولديه كتب كثيرة حول فلسفة الدين.

3 ـ وكذلك "بلن تينجا" و "وليم.ب. ألستن" (William P. Alston) اللذان يصدران مجلتي "الايمان والفلسفة" و"جماعة الفلاسفة المسيحيين"وغير هؤلاء كثير...

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

حوار مع:

د . أبو يعرب المرزوقي

بعثت مجلة قضايا إسلامية معاصرة عدة أسئلة قبل سنوات للصديق الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي، بعد ان تعذر عقد ندوة للمجلة في موسم حج 2005حول "فلسفة الدين" لمجموعة من المفكرين والباحثين العرب والايرانيين ممن اجتمعوا في الندوة السنوية التي تعقدها وزارة الحج في مكة المكرمة، وفيما يلي الأسئلة يليها مستخلص للإجابات عنها، لأن حجم ماهو مدون يتجاوز المائة وخمسين صفحة، بعد إعادة ترتيب وتركيب الاستاذ المرزوقي للأسئلة، والتوسع في الأجوبة، والاستغراق في تفاصيل واستطرادات تفصيلية، لا تتسع لها المجلة.

الأسئلة:

1- فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين وعقلنة المعتقد الديني. مما يعني انها تجد بذرتها في الالهيات الفلسفيةوليس في الالهيات الوحيانية. ماذا يعني مفهوم فلسفة الدين لديكم؟

2- فلسفة الدين تعني التأمل الفلسفي حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي انها تتحرر من النزعات الايديولوجية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي. ما هي طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة من جهة، وبينها وبين الالهيات من جهة اخرى؟

3- فيلسوف الدين غير المتكلم، لأن المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية، بينما يتحرر الباحث في فلسفة الدين من أية قناعات سابقة، بمعنى انه يدرس الدين من خارجه،

خلافا للمتكلم الذي تتحكم ببحثه رؤيته الدينية الخاصة. هل ترتبط فلسفة الدين بدين معين، أو انها تدرس الدين كظاهرة عامة في الحياة البشرية من دون ان تتمحور حول أديان خاصة، فهي كفلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين؟

4- تنوعت الدراسات حول الدين في هذا العصر، واتسعت وتداخلت مع معظم العلوم الانسانية وحتى العلوم الطبيعية. ما هي الأدوات المنهاجية التي تتوكأ عليها فلسفة الدين؟ وما مدى توظيفها لمكاسب علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، واللسانيات وعلوم التأويل، وفلسفة العلم، والميثيولوجيا... وغيرها من معطيات العلم الحديث؟

5- الدين وتطلعات الانسان، وما يترقبه الانسان من الدين، وما يترقبه الدين من الانسان، طبيعة المعرفة الدينية، التجربة الدينية، لغة الدين، تعدد القراءات، التعددية الدينية...كلها وغيرها مباحث تدرس في فلسفة الدين. هل أضحت فلسفة الدين اليوم ميدانا يتسع لأهم الدراسات حول الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع؟

6- تهتم فلسفة الدين بتحليل مفاهيم من قبيل: الاله، الشر، النجاة، الخلود، العبادة، المقدس، التضحية والقربان، الخوارق...وغيرها. وهي قضايا بحثها المتكلمون من قبل. ما الذي يبقي فيلسوف الدين للمتكلم؟ واين تقع فلسفة الدين بالنسبة الى علم الكلام التقليدي وما يعرف بعلم الكلام الجديد؟

7- كيف نشأت فلسفة الدين؟ وما هي بواعث ولادتها؟ واين تبلورت نواتها الجينية؟ ومن هم أبرز المفكرين الذين كانت لديهم الريادة في بناء هذا الحقل المعرفي؟

8 - يشدد بعض الدارسين على أن فلسفة الدين نشأت وتطورت في فضاء اللاهوت والمعارف الجديدة في الغرب، ثم هاجرت بعد ذلك الى مواطن أخرى. ما مدى امكانية توطين فلسفة الدين في ديارنا، وتوظيفها في دراسة الدين وتجلياته في مجتمعاتنا، بالرغم من تباين السياقات التاريخية الدينية والثقافية، وتنوع الخصوصيات بيننا وبين الغرب؟

9- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟ وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين في بلادنا؟

فيمايلي مستخلص أجوبة الدكتور المرزوقي التي عنونها: "فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي": حالت ظروف لقائنا في الحرم في موسم الحج "تقديم تاريخ العيد بيوم" دون عقد الندوة الثانية التي كان موضوعها فلسفة الدين شروعا في الحوار المباشر بين ممثلين لفرعين مهمين من فكر المسلمين الفرع العربي والفرع الايراني، بفضل الجسر الذي يمثله سائلنا، لاطلاعه عليهما خلال تدريسه في الحوزة العلمية. فاستبدلنا الحوار الشفوي الحي الذي شرعنا فيه بحسب شجون الحديث بالحوار المكتوب الذي نواصله في محاولات من جنس هذه. والمعلوم أن لكلا الضربين فضلا لا يمكن أن يعوضه الآخر. فعفوية الحوار الشفوي مستحيلة في الحوار المكتوب، وروية الحوار المكتوب مستحيلة في الحوار الشفوي. لكني أرجو أن يتضمن الجواب بعض وجوه الحياة المباشرة رغم غلبة النسيج المنطقي النسقي على كل تعبير كتابي علما، وأن الحوار الشفوي بين المنتسبين إلى اختصاص معين لا يخلو من بقايا المكتوب، لكونه يجري على خلفية التواصل الفكري في المجال المختص الذي هو مكتوب بالضرورة أو كالمكتوب. ولمحاولة الجمع بين فضيلتي الحوارين سأجعل جوابي جاريا بحسب توال للاسئلة يغنيني عن مناقشة خيارات صاحب الأسئلة في اجوبته التي صدر بها أسئلته، لأفرغ لإشكال الاسئلة نفسها. فالأسئلة التسع التي تفضل الأخ عبد الجبارالرفاعى باقتراحها علي أتت في ترتيب وبتراتب كلاهما يستدعي التحرر من تواليها ومن مقدمها الصريح أحيانا والضمني أحيانا أخرى. لكني لن ألتزم بتوالي الترتيب بين الأسئلة ولا بتالي التراتب بينها لما سنرى من العلل. فما من سؤال في أسئلته إلا ويتصدره جواب محدد نناقشه نقاشا سريعا في التمهيد. والتوالي بين الأسئلة مليء بضمائر مصدرها مقدم الأجوبة التي صدر بها أسئلته. ولما كانت هذه الضمائر تعود كلها إلى أمور تتعلق بفهم معين للعلاقة بين الدين المنزل والدين الفلسفي ولصلة فلسفة الدين بهما، أعني بمناط البحث في ما يطلبه مني، فإن التمهيد سيتعلق بهاتين المسألتين. وإذن فلا بد من البدء بتمهيد يحلل أمرين مشروطين قبل علاج المسألتين اللتين تدور حولهما الأسئلة ونضيف مسألتين لم تطرح حولهما أسئلة لكنهما ضمنيتان فيها جميعا، وتتعلقان بحاضر الاسلام ومستقبله وبعلل توقف الفكر الديني الاسلامي نؤخرهما بعد المسألتين رغم كونهما أولى بالتقديم عليهما أو بالتحييز بينهما.

1ـ التمهيد

تمهيد أول: تصنيف الأسئلة

ولنعد إلى الأسئلة لتصنيفها بعد مناقشة المسلمة الأساسية التي انبنت عليها. فالاسئلة التسعة التي تفضل الاستاذ عبد الجبار بتوجيهها تنقسم إلى ثلاثة أصناف:

I- أولها صنف استفهامي خالص أي إن السائل لا يفترض جوابا مسبقا يطلب مني تأييده أو مناقشته أو دحضه. ويتعلق هذا النوع الأول بتاريخ اختصاص فلسفة الدين عامة وفي الغرب خاصة (الاسئلة 7و8 والقسم الثاني من السؤال التاسع).

II- والثاني صنف مستند إلى تصور صريح للجواب المنتظر ويتعلق بمفهوم فلسفة الدين الذي للسائل فيها رأي أساسه المقابلة التي أشرنا إليها بين الدين الوحياني والدين العقلاني بمصطلحه (الاسئلة 1-6 مع القسم الأول من السؤال التاسع).

III- والثالث صنف يجمع بين ضربي الأسئلة السابقين، لأنه يتعلق بتقويم حاضر فلسفة الدين واستشراف مستقبلها عامة وفي الحضارة الاسلامية خاصة (القسم الأول من السؤال التاسع) ويضمر التصور الصريح للجواب المنتظر، رغم كونه قد ورد في شكل استفهام مجرد.

ولنبدأ إذن بتقسيم الاسئلة بحسب هذه الأصناف لأنها لم ترد بالترتيب المناسب لتصنيفنا الذي سنبني عليه علاجنا: فأسئلة الصنف الأول تتعلق بتاريخ فلسفة الدين من حيث هي اختصاص فلسفي ويتألف من العناصر البسيطة التالية: الأسئلة7 و8 و9:

السؤال السابع: كيف نشأت فلسفة الدين؟ وما هي بواعث ولادتها؟ وأين تبلورت نواتها الجينية؟ ومن هم ابرز المفكرين الذين كانت لديهم الريادة في بناء هذا الحقل المعرفي؟

السؤال الثامن: يشدد بعض الدارسين على أن فلسفة الدين نشات وتطورت في فضاء اللاهوت والمعارف الجديدة في الغرب، ثم هاجرت بعد ذلك الى مواطن اخرى.

السؤال التاسع: (= القسم الثاني من السؤال التاسع) ما مدى امكانية توطين فلسفة الدين في ديارنا، وتوظيفها في دراسة الدين وتجلياته في مجتمعاتنا، بالرغم من تباين السياقات التاريخية الدينية والثقافية، وتنوع الخصوصيات بيننا وبين الغرب؟

وأسئلة الصنف الثاني التي نضم إليها أسئلة الصنف الأول لارتباط الاختصاص بمفهوم موضوعه تتعلق بمفهوم فلسفة الدين وتمييزها عن علم الكلام، وفيها ثلاث مسائل ثلاثتها مضاعفة: السؤالان 1 و3 ثم السؤلان 5 و6 وأخيرا السؤالان 2 و 4.

المسألة المضاعفة الأولى: 1+3 (مفهوم فلسفة الدين وعلاقتها بعلم الكلام)

1- فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين وعقلنة المعتقد الديني. مما يعني انها تجد بذرتها في الالهيات الفلسفية وليس في الالهيات الوحيانية. فماذا يعني مفهوم فلسفة الدين لديكم؟

3- فيلسوف الدين غير المتكلم، لان المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية، بينما يتحرر الباحث في فلسفة الدين من أية قناعات سابقة، بمعنى انه يدرس الدين من خارجه، خلافا للمتكلم الذي تتحكم ببحثه رؤيته الدينية الخاصة. فهل ترتبط فلسفة الدين بدين معين، أو انها تدرس الدين كظاهرة عامة في الحياة البشرية من دون ان تتمحور حول أديان خاصة، فهي كفلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين؟

من الواضح أن السؤالين الأول والثالث يحاول صاحبهما تحديد العلاقة بين علم الكلام و فلسفة الدين من منطلقين متكاملين، أولهما يستند إلى طبيعة مصدر المعرفة والثاني إلى طبيعة المنهج المستعمل فيها. وكلا المنطلقين ينتهي إلى ما يفيد انفصال فلسفة الدين عن علم الكلام. فالمقابلة هي من المنطلق الأول بين مصدري المعرفة في الاختصاصين: المقابلة بين الالهيات الفلسفية والالهيات الوحيانية. أما من المنطلق الثاني فالمقابلة تبدو متعلقة بطبيعة المسلمات المنهجية في كلا الاختصاصين، إذ ينطلق أحدهما من عقيدة بعينها، وينطلق الثاني من تحرر مزعوم من العقائد. وطبعا فالسؤال عن هذا التحرر يبقى مشروعا، إذ قد لا يكون الفرق إلا في التسليم الصريح والتسليم الضمني ببعض المنطلقات العقدية. ذلك أن "الالهيات الوحيانية" لما أصبحت كلاما لم تبق إلهيات

فضلا عن أن تكون علما، بل هي تحولت إلى استراتيجية دفاع عن عقيدة سلبا بمحاولات دحض العقائد الأخرى، وإيجابا بمحاولة صوغ العقيدة التي يدافع عنها المتكلم. لذلك فلا ينبغي الخلط بين الالـهيات المستندة إلى الوحي وعلم الكلام، على الأقل إذا حصرنا كلامنا في الهيات القرآن.

فعلم الكلام ليس هو جوهر الـهيات الوحي بل هو ما نتج عما حل بها من انحراف تاريخي بدأ لعلل تاريخية ظرفية، مدار الصراع فيها ليس الـهيا بل هو ما يشير إليه القرآن في سورة آل عمران: إنه تحول رجال الدين إلى سلطة روحية تتحالف مع السلطة السياسية من أجل منافع دنيوية. ثم صار هذا المرض الذي يعرض لالهيات الوحي بنية محددة لعلم الكلام. لذلك فهو قد فقد بالتدريج بعديه الأساسيين: 1- فمقارنة الاديان التي هي جزء لا يتجزأ منه تحولت إلى تقويمها من منظور المذهب. 2- وطلب العلم حول الذات الالـهية وصفاتها وطبيعة تواصلها مع البشر والعالم تحولت إلى اعتبار ذلك أمرا لا يتحقق إلا في العقيدة المعينة التي يدافع عنها المتكلم. فلم يعد البحث في المسألتين اجتهادا وجهادا فكريين بل بات دعاية أحزاب.

المسألة المضاعفة الثانية: 5+6 (أثر التمييز بين فلسفة الدين وعلم الكلام في مسألة الكونية والخصوصية في المعتقد الديني)

5- تهتم فلسفة الدين بتحليل مفاهيم من قبيل: الالـه، الشر، النجاة، الخلود، العبادة، المقدس، التضحية والقربان، الخوارق...وغيرها. وهي قضايا بحثها المتكلمون من قبل. فما الذي يبقي فيلسوف الدين للمتكلم؟ وايـن تقـع فلسـفة الـدين بالنسـبة الى علـم الكـلام التقليدي وما يعرف بعلم الكلام الجديد؟

6- الدين وتطلعات الانسان، وما يترقبه الانسان من الـدين، ومـا يترقبـه الـدين مـن الانسان، طبيعة المعرفة الدينية، التجربة الدينية، لغة الدين، تعدد القـراءات، التعدديـة الدينية...كلـها وغيرها مباحث تدرس في فلسفة الدين. فهل أضحت فلسـفة الـدين اليـوم ميدانا يتسع لأهم الدراسات حول الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع؟

من الواضح أن السؤالين الخامس والسادس يتعلقان بأثر التمييز بين الكلام وفلسفة

الأديان، التأثير عليهما من حيث المضمون وعلى دورهما في حياة الانسان الخاصة والعامة. فبعد استحواذ فلسفة الدين على موضوعات علم الكلام القديم- لو بقي الهيات وحي حقا- واهتمام علم الكلام بمسائل أخرى لعلها هي موضوع علم الكلام الجديد (حسب رأي السائل) يصبح السؤال عن العلاقة المستقبلية بين الاختصاصين أمرا مشروعا، خاصة وقد انتقلت هموم الانسان الوجودية التي كانت شبه حكر على الفكر الديني إلى الصدارة في الفكر الفلسفي عامة وفي الفكر الفلسفي الباحث في الأديان على وجه الخصوص. لكن توجه الكلام إلى المسائل التي كانت شبه حكر على فكر الفلسفة العملي وتوجه فلسفة الدين إلى المسائل التي كان شبه حكر على فكر الدين الوجداني ليس بالأمر العرضي الذي نتج عن تبادل التأثير بين أمرين قابلين للفصل في الوجود الانساني بل هو ثمرة ما بينهما تراكب وتضامن: كل منهما يتضمن مسائل الآخر ولكن من منظوره.

فالفلسفة منذ سقراط تحاول أن تجمع بين السؤال العقلي العلمي حول الظاهرات الطبيعية والسؤال العقلي الخلقي حول الظاهرات الاجتماعية والسياسية. وهي في الحالتين تنتهي إلى السؤال الديني، إما تأسيسا لما بعد الطبيعة، أو تأسيسا لما بعد التاريخ، أو تأسيسا لفن يوحد بين المابعدين. ولما كان تأسيس ما بعد التاريخ هو جوهر الفكر الديني أو ما يمكن ان يعد ما بعد التاريخ من حيث هو مجال العمل الانساني، وكان تأسيس ما بعد الطبيعة هو جوهر الفكر الفلسفي أو ما يمكن أن يعد ما بعد الطبيعة من حيث هي مجال العلم الانساني، فإن الأمر يصبح متعلقا بالبعد العملي والعلني من العلم والعمل في فعالية الفكر الانساني الذي يكون وجدانا في الحالة العملية وعقلا في الحالة العلمية ووحدة الأمرين في ما بعد المابعدين الذي يتحد فيه الفلسفي والديني. فيزول التقابل بين ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ غاية للالهيات الفلسفية ولالهيات الوحي عندما يعود الأمران إلى طبيعتهما السوية فلا تبقى الثانية مجرد ايديولوجيا أحزاب سياسية، والأولى مجرد ايديولوجيا أحزاب علمانية.

المسألة المضاعفة الأخيرة: 2+4 (البعد المعرفي والمنهجي من فلسفة الدين)

2- فلسفة الدين تعني التأمل الفلسفي حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي انها

تتحرر من النزعات الايديولوجية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي. فما هي طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة من جهة، وبينها وبين الالهيات من جهة اخرى؟

4- تنوعت الدراسات حول الدين في هذا العصر، واتسعت وتداخلت مع معظم العلوم الانسانية وحتى العلوم الطبيعية. فما هي الأدوات المنهاجية التي تتوكأ عليها فلسفة الدين؟وما مدى توظيفها لمكاسب علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، واللسانيات وعلوم التأويل، وفلسفة العلم، والميثيولوجيا... وغيرها من معطيات العلم الحديث؟

والصنف الأخير فيه سؤالان ينتجان عن تحليل القسم الأول من السؤال التاسع الذي هو سؤال مركب وكلاهما يتعلق بحاضر فلسفة الدين عند المسلمين وبمستقبلها عندهم وفي العالم:

10- (=القسم الأول من السؤال التاسع):

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة في بلادنا خاصة؟

ثم نضيف الاسئلة التي كان من المفروض أن تطرح وتعالج قبل علاج مسألة فلسفة الدين في الفكر الاسلامي حاضرا ومستقبلا، عنيت المسائل التي تنتج عن حاضر الدين الاسلامي ومستقبله، بعد أن أصبح ذلك مسألة كونية بوجهيها الداخلي والخارجي. وهي مسائل تقبل التلخيص في مسألة واحدة: كيف ينبغي أن يفهم الاسلام؟ هل ينبغي أن يفهم بذاته أم برده إلى الفهم المسيحي للدين من خلال التلقي الألماني للاصلاح الاسلامي بالمقارنة مع الاصلاح المسيحي (الحقبة الرابعة من التاريخ العالمي في فلسفة التاريخ الهيجلية)؟ وهذه المسألة لن تبعدنا كثيرا عن هموم السائل لأنها مدار المقابلة بين ما يسميه السائل كلاما قديما وما يسميه كلاما جديدا ولأن مناقشتها لا يمكن ان تتم إلا من خلال أهم صيغ فلسفة الدين الغربية في النسق الهيجلي الذي ترد إلى تأويلاته كل أشكال النقد

الموجه إلى الاسلام والمسلمين من المسلمين أنفسهم قبل غيرهم.

تمهيد ثان: التمييز بين مفهومات أربعة مترابطة

سأحاول في التمهيد الثاني قبل الجواب أن أوضح المسألتين التاليتين تحليلا لدلالات التصورات قبل الشروع في علاج ما استعوص من القضايا إما بسبب عجلة التحليل أو بسبب الاغراق في التأويل[1]:

[1] ـ لا بد هنا من ابراز السر في نهي القرآن الكريم عن التأويل. فاستقراء آيات القرآن المتعلقة بالتأويل تجعله علاجا لضربين من الموضوعات، هي تعبير الأحلام (سورة يوسف)، وتفسير السلوك غير المفهوم (رد العبد الصالح على موسى في سورة الكهف). وقد يعترض بالآيات المتعلقة بتأويل الاحاديث المنسوب إلى يوسف عليه السلام، لجعل التأويل منسحبا على موضوع ثالث. لكن الاحاديث هنا هي قص صاحب الحلم لحلمه، ومن ثم فهذا النوع الثالث هو عينه النوع الأول، ويمكن أيضا اعتباره جامعا للنوعين، لأن حكاية الحلم سلوك من الحالم، بل هو تأويل أول للحلم الذي ينتقل عند صاحبه من حال معيشة في النوم إلى قصة محكية في اليقظة. وإذن فكل ما ورد في قصة يوسف يجعل الأحاديث التي أولها من الجنس الأول ولها علاقة لها بالجنس الثاني. ولما كانت قصة يوسف قد استثنت قدرته على تأويل رؤياه، بدليل طلبه من أبيه في بداية القصة، وشهادته بحصول التأويل بمعنى الحصول المحقق للرؤية في غايتها؛ فإن اعتبارنا الأحاديث حكاية أصحاب الأحلام لأحلامهم بات أمرا مشروعا.ولنشرح الآن علة النكير على التأويل في القرآن الكريم. لما كان التأويل ذا معنيين، أقواهما هو تحقق الغيب المقصود في المتشابه، الذي نهي عن تأويله وتعبير الأحاديث المترجمة للأحداث الرمزية الجارية في الاحلام، بات من الواجب النهي عن تأويل القرآن. فهو بيان وليس أحاديث أحلام، ومن ثم فهو غني عن التأويل بهذا المعنى الأول. لذلك فكل الذين مالوا إلى التأويل أضمروا أن القرآن أحاديث للمخيال من جنس الاحلام. لذلك فهو عندهم أحاديث تقتضي التأويل الناقل من ظاهر الاحاديث إلى باطنها مثلما يحصل في تعبير الاحلام. أما التأويل بالمعنى الثاني فهو ممتنع لعلتين: أولا لأن الغيب محجوب، وتلك هي علة ورود الكلام فيه متشابها، وثانيا لأن تحقق الغيب في الأعيان لا يمكن أن يكون إلا بقدرة الله نفسه. لذلك فهو منهي عنه بالمعنى الثاني. لم يبق إلا التفسير. وقد ورد في القرآن الكريم مفهوم التفسير مرة واحدة وبالذات في سورة اسمها دال على معناه. إنها الآية 33 من الفرقان:" ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ". فالمقابلة هي بين المثل أو التعبير الرمزي على الحقيقة الدينية وبين الحق الذي هو أحسن تفسيرا من كل الامثال. وبذلك فالآية تؤيد ما ذهبنا إليه في تعليل النكير على التأويل: الحق المفسر أحسن تفسير مغن عن التأويل بالمعنى الاول. وهو يعلمنا أن المعنى الثاني فوق طاقة البشر: لا يعلم الغيب إلا الله ولا يحققه في الأعيان إلا المنان.

1- مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي[2]

2- مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية[3].

المسألة الأولى: العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي

فرغم أن فلسفة الدين من حيث هي فرع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمنا أو صراحة دينا فلسفيا معينا، فإنها تختلف تمام الاختلاف عنه. فهو أحد فروع موضوعها وليس هو إياها. ذلك أن فلسفة الدين تبحث الأديان كلها بما فيها الأديان الفلسفية التي تكون عادة من مباحث ذروة الميتافيزيقا. لذلك اصطلح عليها فلاسفتنا باسم الالهيات. ولعلنا نجد في مقالة اللام[4] من ميتافيزيقا أرسطو أو في المقالة العاشرة[5] من كتاب أفلاطون في الشرائع نموذجين تعامل معهما فكرنا في تجربة التفلسف الأولى من تاريخ فكرنا الفلسفي والديني. فلا يكون الدين الفلسفي إلا أصل المنظور الذي يقول به صاحب البحث في فلسفة الدين إذا كان فيلسوفا. لكنه غير فلسفة الدين التي هي أحد فروع البحث الفلسفي، أحد فروعه الذي من المفروض أن يكون مابعدًا لعلم موضوعِه، أعني علم الأديان الوصفي والوضعي والتاريخي.

---

[2] ـ الإضافة ينبغي أخذها من منظور فاعلية المضاف إليه أو انفعاليته. ففلسفة الدين عندما يكون المضاف إليه هو الفاعل هي تفلسفه، وعندما يكون هو المنفعل هي التفلسف فيه. فيكون القصد في الحالة الأولى نظرة المضاف إليه أو منظوره الفلسفي، أما بالمعنى الثاني فالقصد هو كونه موضوعا للفكر الفلسفي. من هنا تأتي ضرورة التمييز بين الأمرين.

[3] ـ نفس الملاحظة بالنسبة إلى فلسفة الدين والدين الفلسفي. فبمعنى الاضافة الفعلية يكون تفلسف دين من الاديان غير الدين الفلسفي. ذلك أن الدين الفلسفي هو الذي تقول به فلسفة من الفلسفات، في حين أن فلسفة الدين بمعنى تفلسف أحد الاديان هي منظوره للأشياء من حيث يكون هذا المنظور نسقا عقليا يصح وصفه بالفلسفي.

[4] - انظر المقالة الثانية عشرة من كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة.

[5] ـ انظر المقالة العاشرة من كتاب الشرائع أو النواميس لافلاطون. ففيها يعالج افلاطون المقابلة بين النظرة الطبعانية أو الدهرية والنظرة الالهية، لكأن المقالة علم كلام بالمعنى المتعارف في الحضارات الكتابية، ولكن من منطلق عقلي خالص ودون احتجاج بنص معين.

لكن هذا الدين الفلسفي غالبا ما يكون في نفس الوقت المنظور الذي ينظر به الفيلسوف لفلسفة الدين والغاية التي يعتبر الظاهرة الدينية متجهة إليها في نشوئيتها التكوينية إذا كان يقول بما يشبه التطور الطبيعي للوعي الديني عند الجنس البشري، كما يمكن أن نمثل لذلك بفلسفة الميثولوجيا والدين عند شيلنج[6]، أو بفلسفة تطور الفكر الديني عند هيجل[7]، أو بالردود عليهما بما يشبه اديان الحياة الطبعانية[8]، أو التاريخانية[9]، أو

[6] .انظر دروس شلينج في الميثولوجيا حيث يتوحد الدين الطبيعي والدين المنزل في التوحيد المتدرج بين اللاهوتي والناسوتي ليكون الدين المسيحي غاية التجلي Die Offenbarung التي تمثل المسيحية غايتها فتكون هي الدين الخاتم.

[7] ـ أنظر محاضرات هيجل في فلسفة الدين وفيها يكون الدين المسيحي الدين الخاتم، لاكتمال ما يعتبره التجلي التام للعلم المطلق وما سنحلله من المنظور الاسلامي لنبين أنه عين التحريف الوجودي (وحدة الطبيعة بين الآله والمألوه) والتحريف القيمي (الإنسان مقياس كل شيء) الذي اكتمل في العولمة.

[8] ـ قلب نيتشة للقيم ليس نفيا للدين؛ بل هو استعاضة عن الافلاطونية بنقيضها، ومن ثم فهو دين طبعاني معبوده الأول والاخير هو إرادة القوة الحيوية. وهذا لا يختلف كثيرا عن قلب المسيحية أو بصورة أدق عن بيان جوهرها الحقيقي. فإذا كان الله يحل في الانسان فالإنسان الذي حل في الاله يصبح هو الاله، ومن ثم فلا معبود سواه. ولما كان ما في الانسان من قوة مريدة هو اللامعقول الحيوي فإن الامر يصبح أوضح مما يحتاج إلى مزيد تحليل. ولهذه الموقف علاقة وطيدة بنظريات شيلنج رغم ما يبدو من تعارض بينه وبين استاذ نيتشة (شوبنهاور). ففلسفة الحياة واللاوعي من العناصر الأساسية في فكر شيلنج الذي بني فكره كله على مفهوم الحياة، بما هي عين الاله المحقق لذاته في التاريخ مرورا متدرجا من اللاوعي الى الوعي بمنطق يمكن وصفه بمقولة نيتشوية بكونه بمعزل عن الخير والشر.

[9] .التاريخانة لايمكن ان تفهم إلا كهيجلية محدثة. ذلك أن نسبتها في العلوم الانسانية إلى الهيجلية هي نسبة مدرسة ماربور في العلوم الطبيعية إلى الكنطية. هذه كنطية محدثةوتلك هيجلية محدثة. ولعل تاريخ الفكر الغربي لم يتحدد بهما كحدين متقابلين بل بتبادلهما التأثير: فمعضلات الهيجلية المحدثة معروضة على حلول الكنطية المحدثة هي التي يمكن ان نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى بخصومة المنهج Der Methodenstreit، ومعضلات الكنطية المحدثة معروضة على حلول الهيجلية المحدثة هي التي يمكن ان نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى بالمنهج الفينومينولوجي أولا والمنهج التأويلي اخيرا. والجامع بين الحدين والتأثيرين المتبادلين هو محاولات اعادة بناء تاريخ الفكر الغربي في فلسفة هيدجر خاصة بالاعتماد على الفلسفتين الكنطية والهيجلية،

بمحاولات تأسيس ما يشبه الوجودية الايمانية[10]، أو الالحادية[11]. فلكل فيلسوف دين فلسفي صراحة أو ضمنا[12]. لكن القليل منهم اهتم بفروع الدراسات الدينية بمقدار يضاهي الفروع الأخرى من اهتماماته[13]، فضلا عن أن ذلك يرد في الغالب في شكل نقد

اعتمادا يتجاوزهما إلى ما تقدم عليهما في التاريخ قصدت اعادة النظر في التأليف الوسيط بين الدين والفلسفة الارسطية.

[10] . ويمكن اعتبار بداية الوجودية المؤمنة ممثلة بكيركيجارد وغايتها ممثلة بكارل يسبرس، غاية لأنها من بعدهما أصبحت مضغا لكلام فارغ همه الأساسي الدعوة للتوراة أو للانجيل مع خلوه من تجربة روحية صادقة.

[11] . ويمكن اعتبار بداية الوجودية الملحدة ممثلة بجون بول سارتر وغايتها ممثلة بألبار خموس غاية، لأنها من بعدهما أصبحت مضغا لكلام فارغ همه الأساسي الدعوة للفوضى الثورية، من دون رسالة أو للتسيب الخلقي من دون ابداع وخاصة في ثرثرات الوجوديين العرب المزعومين.

[12] . وغالبا ما يكون هذا الدين الفلسفي صياغة عقلية للدين الذي ربي عليه الفيلسوف إيجابا (بتبني معتقداته الأساسية مع بنائها عقليا) أو سلبا (بنقد معتقداته الأساسية مع بناء بدائل منها بناء عقليا). ولعموم هذه الظاهرة سنستغني عن التمثيل لها. يكفي أن نشير إلى صراحة ديكارت في تصوريه للأخلاق تصوريه اللذين يمكن أن نقيس عليهما تصوريه للدين، كما كانت ممارسته فعلا حتى وإن لم يصرح بذلك كما فعل في مسألة الاخلاق: أخلاق البداية المؤقتة وأخلاق الغاية النهائية. فهو قبل أخلاق بلده صراحة وسعى إلى تأسيسها تأسيسا أكثر توافقا مع تطور الفلسفة والعلم بعد تجاوز العالم البطليموسي والعلم الارسطي. لذلك كان ما سعى إلى صياغته في ممارسته الفلسفية ليس أخلاقا نهائية بل دين عقلي (لا يكاد يختلف إلا في الجزئيات عن التصور الاشعري بدليل حجتين لا تقبلان الدحض: قول ديكارت بتبعية مبادئ العقل للارادة الالهية المشرعة في الحقائق ـ نظام العقل والعالم ـ والقيم نظام الاخلاق والتاريخ – ونفي الغائية فيهما وينتج عنه نفي التحسين والتقبيح العقليين ضرورة. لكن جهل الكثير بالفكرين الفلسفي الاسلامي والغربي يجعلهم لا يرون الحقائق الكلية في تاريخ العقل البشري، بحيث إن ديكارت وأعيدها مرة أخرى فكره أكثر قربا من العقيدة الاسلامية من أغلب مفكرينا الاسلاميين المحدثين المتشدقين بالخصوصية متعبين نسبوية ما بعد الحداثة دون وعي !)، يتماشى مع الممارسة العلمية والفلسفية التي تجاوزت التعليم الرسمي في المدارس الدينية. لذلك فأهم غايات ديكارت كانت إصلاح التعليم في المدارس الدينية، ليعوض المتون الارسطية بالمتون التي كتب أهمها في المنهج والمضمون الفلسفي، فضلا عن تصريحه الواضح بتأسيس الاصلاح الديني الذي سعى إليه الكردينال ده برول بمحاولة فلسفية، تجعل الأدلة على وجود الله أكثر بداهة من الأدلة على وجود العالم المادي.

[13] ـ ويمكن أن نعتبر كنط بداية المرور من اللاهوت العقلي والدين الفلسفي إلى فلسفة الدين بمعنيي المصطلح. فهو في كتاب الدين بحسب العقل بمجرده يؤسس لفلسفة الدين تفسيرا لعلل ظهور الظاهرة الدينية

للمعتقدات الشعبية، أو في محاولات تفسير نظرية النبوة، كما هو الشأن عند جل فلاسفتنا. وأغلب مفكرينا العلمانيين الذين يتكلمون في هذه المسائل يجهلون جوهرها الديني، فيتصورون انفسهم ثوارا على الدين، في حين أنهم إلى الأذقان غارقون في علم الكلام المسيحي!

ويمكن القول إن ازدياد الاهتمام بهذا الفرع من البحث الفلسفي قد نتج عن ظاهرتين تاريخيتين متماثلتين من حيث الوظيفة التي أدتاها في تاريخ البشرية الفعلي وفي تاريخ وعيها التاريخي من حيث صلته بالدين والفلسفة أو بالوحي والعقل، رغم اختلاف الظرف (ظرف الحضارة العربية الاسلامية وظرف الحضارة اللاتينية المسيحية) والنتائج (فشل التجربة الاسلامية لتوقف فعليها الجوهريين المشروطين في فلسفة دينها النظرية عقيدة دينية، وعلما بالعالم وفي فلسفته العملية شريعة دينية، وعلما بالتاريخ قصدت الاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر ونجاح التجربة المسيحية في كلا الأمرين). وقد حدثت كلتا الظاهرتين في الميدان الحرام بين طرفي للصراع قصدت القول الفلسفي والقول الديني خلال الجدل الدائر بين ضربي الدين الطبيعي والدين المنزل، الجدل الذي آل إليه ضرورة تطور كلا القولين الديني والفلسفي في موطن الأديان والفلسفات القديمة، حيث تلتقي القارات الأقدم الثلاث (آسيا وافريقيا واروبا) أو الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط بين اليونان وإيطاليا شمالا والشام والمغرب الأدنى غربا.

المسألة الثانية: العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية

يصعب أن ينكر أحد امكان الكلام على الفلسفة الدينية لأي دين منزل، فنقول فلسفة الاسلام الدينية، أو فلسفة المسيحية الدينية...الخ، قاصدين بذلك منظور الدين المعني، كما يتعين في منظومة المقومات التي يتألف منها نسق عقائده والتي بها يختلف دين عن دين. لكن ذلك لا ينفي وجود مقومات مشتركة بين الأديان، وإلا لما انتسبت إلى جنس الدين

وهو في كتب النقد الثلاثة وخاصة في آخرها، يؤسس للعلاقة الوطيدة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية التي يعتبر الدين غايتها وصلا للامرين بفلسفة الجمال وفلسفة الجلال في نقد ملكة الحكم.

من أجناس المنظومات الرمزية ذات المضمون العملي أو النظري المنظومات المندمجة التي يخضع لها الوجود الانساني بصورة كلية. لذلك ففلسفة الدين غير والفلسفة الدينية غير. فتكون الفلسفة الدينية على الأقل جنسا مؤلفا من نوعين قبل ختم الفصل بينهما ببيان وحدتهما الجوهرية في الاسلام:

1- الفلسفة الدينية التي تستمد من الجهد الفكري الطبيعي، أو الفلسفة الدينية التي يمكن استمدادها من الأديان غير المنزلة.

2- ثم الفلسفة الدينية التي تستمد من الوحي الذي يمكن مقارنة علاقته بالنوع الأول بعلاقة العبقرية في الابداع الفني عامة والأدبي خاصة.

وتختلف هذه المقابلة عن مقابلة تشببها دون أن تكون إياها. إنها المقابلة بين علم الكلام العقلي Rational-theology، وعلم الكلام النقلي Textual or historical theology. فعلم الكلام بصنفيه يمكن أن يكون فرعا من الدين الفلسفي (علم كلام عقلي أو علم كلام تاريخي وهما مصدر كل المعارف الفلسفية والوضعية للظاهرات الدينية) أو فرعا من الدين المنزل (علم كلام عقلي أو علم كلام نقلي وهما مصدر كل المعارف النقلية المجردة والتاريخية للظاهرات الدينية). فقد يكون علم الكلام منتسبا إما إلى فلسفة الدين العقلي الدينية، وعنها تفرعت البحوث الوضعية في تاريخ الأديان وعلم اجتماعها وعلم نفسها وعلم مقارنتها. وقد يكون منتسبا إلى فلسفة الدين المنزل الدينية وعنه تفرع الجدل الديني بين النحل داخل نفس الملة أو بين الملل اشرئبابا سلبيا إلى الدين الكلي الذي تكون الملل بالنسبة إليه في نسبة النحل إلى الملة الواحدة[14]: وذلك هو مضمون القصص

[14]. وكانت غاية هذا الاشرئباب في الفكر الاسلامي الدرجة التي بلغ إليها تصنيف ابن حزم للعقائد، بشرط أن نصوغه صياغة منطقية لم يوفق إلى الوعي بها رغم استعماله إياها في تصنيفه. فهو قد استعمل القسمة الثنائية الافلاطونية فقابل بين نفاة الحقيقة (السفسطة) والقائلين بها دون تمييز بين أصناف الحقيقة (الفلسفة والأديان). ثم قسم القائلين بالحقيقة إلى المستكفين بالعقل (الفلسفة والأديان الطبيعية) والقائلين بالوحي (الأديان المنزلة). ثم قسم القائلين بالوحي إلى القائلين بخصوصيته (اليهودية) والقائلين بكليته (المسيحية والاسلام). ثم قسم القائلين بكلية المخاطبين دون المبلغين (المسيحية) والقائلين بالكلية في الأمرين: وذلك هو الاسلام لذلك كان

والجدل القرآنيين اللذين يعتبران كل الرسالات واحدة من حيث هي دين رغم تعددها من حيث هي شرائع. ولا أحد ينكر التجانس الموجود بين هذين الضربين من القول وما ينتج عن التقابل المنهجي بينهما في دراسة الظاهرات الدينية في وجودها الموضوعي (ممارسات ومؤسسات ونصوص ومشاعر) وفي وجودها الذاتي في ضمائر المؤمنين بها ومحاولي فهم التجارب الروحية المرتبطة بها، وما أدى إليه هذا التجانس من جدل حول المنهج التحليلي الوضعي والمنهج التأويلي التأملي في دراسة النصوص والظاهرات التاريخية عامة، والنصوص المقدسة وتاريخ الأديان خاصة[15]، ودور ذلك في نشأة ما يسمى بعلوم الروح أو العلوم الانسانية في بداية القرن السابق.

II- الجواب عن الأسئلة المتعلقة بمفهوم فلسفة الدين يتقدمه نبذة عن تاريخ الاختصاص

لا يمكن أن نفهم تاريخ الفكرين الديني والفلسفي إذا أبقينا على المقابلة بين النحل ضمن الدين الواحد أو على المقابلة بين الملل ضمن الظاهرة الدينية الكلية ولم نرتفع إلى

الخاتم الذي ينبغي أن يقبل بكل ما تقدم عليه باستثناء نفاة الحقيقة. لذلك فرضت العقيدة الاسلامية على الدولة الاسلامية ضرورة السماح لرموز هذين النوعين من الأديان الطبيعية ومنها الفلسفة غير الملحدة (الصابئة وتقاس عليها كل الأديان الطبيعية مثل البوذية)، والمنزلة (اليهودية والمسيحية) بممارسة شعائرهم وتطبيق شرائعهم تحت حماية الدولة الاسلامية بل أعطاهم منزلة الذمة: أي إن الدولة الاسلامية في ذمتها كالدين يجعل من واجبها حمايتهم وتمكينهم من حرياتهم الدينية. وطبعا فهذا الدين مضاعف العلة: فهو اعتراف له بالسبق في السعي إلى الحق وهو تشجيع لهم للحاق بغاية هذا السعي في أمة التواصي بالحق في الاجتهاد لعلم الحقيقة، والتواصي بالصبر في الجهاد للعمل بها، وكلاهما شرط الايمان والعمل الصالح المشروطين في الاستثناء من الخسر بمقتضى نص آيات العصر والحرية الدينية التي حددتها الاية 156 من البقرة. وكل ما يستمد من الممارسة الاسلامية مع الأقليات الدينية فيمكن ارجاعه إلى عاملين كلاهما لا يلزم المؤمنين حقا بقيم الرسالة: فأما العامل الاول فهو بنوع ما معذور وسببه ما يشبه ظروف الطواريء لأن الاقليات كانت أحيانا تؤدي وظيفة الطابور الخامس، ما يوجب بعض الحذر في التعامل معها. لكن هذا الحذر أصبح بسبب غباء بعض الفقهاء وجهل العامة إلى العامل الثاني الذي جعل الأقليات الدينية تعاني من التمييز العنصري؛ فصارت الذمة منزلة دنيا في حين أنها منزلة عليا بمفهوم الكلمة نفسه.

[15] .انظر بحثنا حول مناهج القراءة والفهم في الفكر الاسلامي وقد يصدر قريبا في كتاب عن دار الفكر.

مستوى التصور الكوني للدين كما يدعونا إلى ذلك القرآن الكريم[16]. ولحسن الحظ فقد فهم العقل الانساني ذلك الآن بفضل تقدم الوعي الفلسفي بوحدانية الدين ليس من حيث هو احدى خصائص الانسان النوعية في جنس الحيوان؛ بل وكذلك من خلال مقارنة ثوابت الأشكال التاريخية لتعيناته المشعرية والعقدية في التاريخ الفعلي للممارسة الدينية لكل الجماعات البشرية التي أمكن للعلم استقراؤها[17]. فقد ألتقى في تكوين فلسفة الدين مساران:

1- أولهما انطلق من تطور الفكر الديني تطوره الذاتي إلى أن بلغ مرحلة الرسالة التي يعتبر نصها المقدس حصيلة الرسالات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل اعادتها كل الرسالات إلى الفطرة الانسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين الطبيعي بالنور الطبيعي[18].

2- والثاني انطلق من تطور الفكر الفلسفي إلى مرحلة الفلسفة التي يعتبرها آخر صيغها النسقية حصيلة الفلسفات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادة كل

---

[16]. كونية الظاهرة الدينية ووحدتها في القرآن الكريم هما أساس محاورة الرسول مع نصارى نجران في آل عمران وهما المبدأ الاساسي في الدعوة الاسلامية، التي تحاول من بداية القرآن إلى نهايته بيان دعوى واحدة: أن جميع الرسالات لها مضمون عقدي واحد وأنها لاتختلف إلا بالشرائع، التي هي السبل المتعددة لتعدد الظروف خلال محاولات لتحقيق نفس العقيدة.

[17]. تقدم الوعي الفلسفي خلص الفلسفة من التصور الوهمي للمعرفة العقلية المنافية للمدارك الحدسية، سواء كانت ذوقية جمالية أو ذوقية وجودية وتقدم الوعي الديني خلص الدين من وهم المفاضلة بين التعينات الدينية بمعيار آخر غير معيار التدرج في تحقيق التطابق بين التصور والتحقيق، أو بين الصورة المثالية للعبادة وتعيناتها التاريخية.

[18]. تاريخ الدين المحمدي يمكن تحديد مقوماته من ضروب القصص القرآني ومن دركه لمراحل الوحي. ويمكن اعتبار أهم مقوم لهذا التاريخ علاقة الرسالتين المحرفتين بالرسالتين الاصلين ومنزلة ابراهيم بين الأوليين والأخيرتين ودلالة العودة إليه في ذاتها، ثم في تحديد طبيعة الخطاب القرآني الذي يغلب عليه السؤال المعرفي الوجودي الكوني.

الفلسفات إلى الفطرة الانسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي النور الطبيعي بالدين الطبيعي[19].

وبصورة أدق فإن المسارين نتجا عن الجدل بين الفكرين الفلسفي والديني في موطن مولدهما الذي أشرنا إليه الجدل الذي كان الطور الأوسط[20]، غاية طوريه الأولين[21]، أعني علم الكلام الاسلامي بشقية النابع من القرآن والسنة والنابع من الفكر الفلسفي الذي هو في نفس الوقت بداية طوريه الأخيرين[22]. لذلك فلا بد من بحث المسألة من هذه

---

[19] .وليكن المثال تصور هيجل لعلاقة تاريخ الفلسفة بتاريخ الدين كما يحدده في فينومينولوجيا الروح وفي محاضرات فلسفة الدين ومحاضرات تاريخ الفلسفة ومحاضرات فلسفة التاريخ والمبادئ الاساسية لفلسفة الحق.

[20] .الطور الأوسط بين الطورين الأولين والطورين الأخيرين هو علم الكلام الاسلامي. وعلينا أن نثبت أمرين حتى يتبين للقارئ المقصود بالطور الأوسط بين مرحلتين مضاعفتين. فما قبل علم الكلام الاسلامي يمكن حصره في مرحلتين: أولاهما تقدمت على تعميم الحضارة الفلسفية اليونانية على المشرق بفضل الغزو المقدوني، والثانية: ما ولي ذلك إلى نزول القرآن الكريم ونشأة الكلام المستمد منه قياسا عليه دون البلوغ إلى مستواه. وما بعد علم الكلام الاسلامي يمكن كذلك حصره في مرحلتين ما قبل الاصلاح ومابعده. فما قبل الاصلاح كان محاولات للتصدي للحضارة الاسلامية وما بعده يمكن اعتباره استئنافا للدين المسيحي من منظور شبيه بالمنظور الاسلامي، ولكن مع تفوق نقدي وفكري يحصل دائما عند من يؤسس على مرحلة بتجاوزها. وعلينا الآن أن ندرس خصائص المرحلة الوسطى: كما عرفها ابن خلدون في تاريخه لعلم الكلام. فعنده أن علم الكلام انتهى إلى الامتزاج التام مع الفلسفة بعد الرازي وعنده أن مهمة الكلام الدفاعي انتهت بحيث إذا جمعنا بين المقولتين يصبح الكلام الوحيد المتبقى هو الكلام الفلسفي فلم يعد أي معنى للتمييز بين فلاسفة الاسلام جميعهم ومتكلميه المتأخرين. ورغم أن الكلام الاسلامي قد تأثر بالكلام اليهودي والمسيحي المتقدمين على نشأته فإن الكلام اليهودي والمسيحي المتأخرين على الاسلام واضحا التأثر بالكلام الاسلامي المتفلسف. ويكفي دليلا على ذلك كتاب دليل الحائرين الذي اعتبر ابن تيميه صاحبه غزالي اليهودي وكل كتابات القديس طوما الاكويني ودانس سكوت المتأثرين شديد التأثر بابن سينا والغزالي وابن رشد.

[21] .الطوران الأولان هما طور الفلسفة اليونانية القديمة من بدايتها إلى تكون الافلاطونية المحدثة ومنها إلى نزول القرآن.

[22] .الطوران الأخيران هما: علم الكلام المسيحي المتقدم على الاصلاح الذي تحققت صيغته الفلسفية في الكنطية ثم ما بعد ذلك وخاصة المثالية الألمانية وما نتج عنها من ايديولوجيات شمولية وأخص بالذكر منها أربعة كلها بنت التنوير ورد الفعل عليه في الرومانسية والمثالية الألمانية: الفاشية والنازية والاشتراكية والرأسمالية.

المداخل الثلاثة:

1- من مسار تطور الفكر الديني بمنطقه الخاص.

2- ومن مسار تطور الفكر الفلسفي بمنطقه الخاص.

3- ومن مسار الجدل والتأثير المتبادل بين مساري الفكرين: منطق الجيئة والذهاب بين النظر والعمل وبين المنطقين السابقين منعزلين ثم متأثرين بالتفاعل بينهما.

وهذا المسار الثالث هو المسار الذي اعتبره متقدما على المسارين البسيطين، ومعللا لما مر به كل منهما من مراحل أوصلته إلى فلسفة الدين الفلسفية وفلسفة الدين الدينية، اللتين تلتقيان في الترابط الثابت بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادي، رغم تقدم الأول على الثاني في العروض التاريخي، وفي الحقيقة التصورية؛ بل تصور الأول كان مصدر تنظيم الثاني حتى في أكثر التصورات المادية للتاريخ لأن بدءها بنقد التصور الديني للتاريخ يقتضي تقدم الأمر المنقود على فعل نقده[23].

المسار الأول: منطق فلسفة الدين الدينية

أشرنا إلى أن ظاهرتين حددتا نشأة فن جديد انفصل عن الكلام بفرعيه المنطلقين من الآيات النصية إلى بحث أوسع منطلقه الآيات الكونية التي تعد الآيات النصية والتاريخية صنفين من أصنافها.

1- وقد حدثت أولى الظاهرتين في نص الاسلام المقدس نفسه نصه الذي يعرف الاسلام بكونه اصلاحا للتحريف الديني، وعودة إلى الأصل الصافي الواحد المشترك بين كل الأديان (أي السؤال الذي أتى في القرآن على لسان ابراهيم عليه السلام: عدم كفاية المتناهي والفاني وطلب اللامتناهي والباقي أو المتعالي المطلق)، مزيلا بذلك الفواصل بين الأديان الطبيعية والأديان المنزلة، ومؤسسا كلية الظاهرة الدينية إيجابا على مفهوم الفطرة

[23] ـ فالإنسوية التي تعتبر غاية التاريخ في المادية الجدلية هي عينها وإن بقول رمزي نظرية تسخير الكون للانسان واستخلافه فيه مخصوم منها القدسية والدلالات الروحية.

وسلبا على تخليص البشرية من وساطة السلطة الروحية بين المؤمن وآيات ربه.

2- وأما الظاهرة الثانية فحدثت في اصلاح المسيحية اصلاحها، الذي حاول العودة بالمؤمن إلى الاتصال المباشر بالنص المقدس في محاكاة واضحة للثورة الاسلامية وردة فعل على فكرها ودورها التاريخي في أوروبا نفسها أولا (المؤثر الخارجي)، وعلى فساد المؤسسة الدينية المسيحية وعلاقتها المتوترة مع السلطان السياسي (المؤثر الداخلي) ثانيا[24]. لكن الاصلاح كما نبين لاحقا تحول إلى تحريف مضاعف: فهو تحريف للتحريف في الاتجاه المقابل أو بلغة نيتشوية، مجرد قلب للقيم بجعل السعي إلى الخلاص من المحايثة في المسيحية المحرفة سعيا إلى الخلاص من المفارقة، والغرق في السيلان الابدي الذي هو منطق الاصلاح المحرف الذي تأسست عليه الحركة الجنونية لارادة القوة.

ويبرز التماثل الشكلي بين الحركتين إيجابا بالعودة إلى آيات الله النصية والكونية، وسلبا بنقد المؤسسة الدينية نقدا يخلص المؤمنين من هيمنتها على النفوس بالسلطان الروحي الذي تستمده من التوسط بين الله وعبيده. ولعل أفضل ممثل للتماثل بين

[24]. وينبغي أن نعترف بأن ردة الفعل هذه كانت مثمرة حقا لأنها كانت أكثر وعيا بشروط التخلص الموجب من المؤسسة الدينية من دون الحذف المبدئي سدا للذرائع والابقاء الواقعي في أشكال متنكرة، تحافظ على كل مصادر الفساد التي من اجلها وقع الحذف المبدئي. ولنشرح المقصود: فالنقد المحتج في الاصلاح المسيحي لم يلغ الكنيسة بل ألغى سلطانها ونظم وجودها وعلاقتها بالدولة. لكن المسلمين ألغوا الكنيسة البغاء كاملا دون أن يدركوا ضرورة وجود مؤسسة دينية بالشروط التي حددها القرآن. فكان هذا الحل غير المحلل عقليا علة في عودة ما هو أفسد حتى من المؤسسة الكنسية قصدت المرجعية الشيعية وسلطة الفقهاء السنية: فهاتان السلطتان أفسد حتى من الكنيسة لأنهما تستمدان سلطانهما الوحيد من شروط لا تؤدي إلا إلى انحطاط الأمة. ولعل أهم هذه الشروط وأخطرها هو تعميم الجهل وجعل الشعب عامة تقاد من خارج: فلكي يكون للفقيه والمرجع السلطان الذي يريد لا بد من تعميم الجهل من حوله وإلا فإنه لا معنى للوظيفة التي يريد أن يجعلها ضرورية لحياة المؤمنين بمعنيي التوسط بين المؤمن وربه، وبين المواطن ومن صاروا يسمونه بولي الأمر دون أن يوليه أحد لكأن ولاية الأمر يمكن ان تكون مشروعة من دون أن تستمد من صاحب الأمر الذي وصفهم القرآن الكريم بكونه شورى بين المؤمنين.

الحركتين هو محاولة تحرير البشرية من التنافي المطلق بين الحياة الدنيا والحياة الروحية، التي لم تبق أمرا يستثني القيم الدنيوية بل يضفي عليها المعنى، ويسمو بها فلا يكون ذا وجود من دونها[25]، فضلا عن محاولة الربط بين الديني والسياسي[26]. فالاسلام سعى إلى تخليص الانسانية من هذا السلطان وحلل علل تكونه ونتائجه وآلياته في سورة آل عمران تحليلا لو أدرك المسلمون معناه ومغزاه لما حصل لهم ما آل بهم إلى أسفل سافلين. فالسلطان الروحي للمستحوذين على الحقيقة الدينية يحرف الأديان من أجل خدمة مصالح أصحاب السلطان الروحي في تحالفهم مع أصحاب السلطان السياسي؛ فيعود بالانسانية إلى نموذج الدولة الفرعونية؛ حيث يكون هامان خادما لفرعون الذي يجزل له

[25] ـ أشار هانية Heine إشارة بليغة إلى هذا المعنى في تاريخه للرومانسية وتعليقه على التقابل بين المسيحية الكاثوليكية وحركة الاصلاح بالقياس إلى قيم الاسلام ومؤلفات جوته في تبرئية قيم الحياة الدنيا.

[26] ـ لكن هذا الربط الذي هو مبدئي في الاسلام كان ثمرة الظرف في الاصلاح المسيحي لكونه نتج عن تأييد أصحاب السلطة السياسية الثورة على السلطة الدينية التي كان تهيمن في العصور الوسطى. فالتحالف المعلوم بين لوثر وولي العهد في القيصرية الالمانية هي التي جعلت حركة لوثر ضد الكنيسة تؤتي أكلها. لكن العلاقة المبدئية في الاسلام جعلت تكوين الدولة مساوقا لصوغ الرسالة بل إن صوغ الرسالة كان أحد أبعاد المشروع السياسي المتمثل في التطبيق الفعلي لنظرية التدافع من أجل تحقيق القيم في التاريخ. فلا يمكن تصور الدعوة الدينية من دون المشروع السياسي والدولة التي تحقق مؤسسات الدعوة بمعناها الاسلامي: سلطة سياسية فوق الشرائع المتعددة، رغم كونها تقول بوحدة العقيدة التي ينبغي أن تكوة كونية بالضرورة لكونها عقيدة الوحدانية الفطرية أو الاسلام الفطري. لذلك فكل محاولات المقارنة بين المسيحية والاسلام لا يمكن أن تكون ذات فائدة بسبب هذا الفارق الجوهري الذي أشار إليه ابن خلدون عند التمييز بين الخلافة والبابوية والكوهنية:" والملة الاسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الاسلام طوعا أو كرها اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. أما ما سوى الملة الاسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع (له) منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب والملك بالطبع لما قدمناه لانهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الاسلامية وإنما هم مطلوبون باقامة دينهم في خاصتهم" (المقدمة ص. 1967 ص.408).

العطاء مقابل استعمال سلطانه الروحي لاخضاع الناس بدل تحريرهم من الطاغوت[27]. ومن جنس هذه الثورة يبدو مشروع الاصلاح في مسيحية القرن السادس عشر. فمحاولة تخليص المسيحيين من فساد الكنيسة وسلطانها، والسعي إلى جعل المؤمن على صلة مباشرة بآيات الله، وأولها النص الديني من دون وسطاء معصومين، فضلا عن العلاقة الجديدة بين الديني ممثلا للقيم المتعالية على التاريخ والسياسي ممثلا لتعيناتها التاريخية، كان يهدف إلى استرجاع دور العقل والتدبر دورهما الذي هو البديل من السلطان الروحي، كما دعت إلى ذلك كل آيات القرآن الكريم. لكن هذا الاصلاح بمقتضى مبادئ العقيدة المسيحية نفسها انقلب إلى ضده، لأنه لم يتمكن من إزالة علل الفساد بل هو أزال عنها الملطفات التي صاحبت التحريف السابق:

1- فعقيدة بنوة عيسى لله لم تبق أمرا رمزيا فحسب؛ بل هي أصبحت تأليها فعليا للانسان، ومن ثم استبدادا بالكون والتاريخ ليس للخلافة والعناية بل للفساد في الأرض.

2- وامتناع شمول التأليه كل البشر في التصور فضلا عنه في الواقع أدى إلى تحول التأليه إلى استعباد البعض للكل أي التحقيق الفعلي لنظرية شعب الله المختار.

وانطلاقا من هاتين الثورتين المتماثلتين شكلا كان لابد أن يصبح فرع فلسفة الدين أو التفكير العقلي المتدرج نحو البحث العلمي الوضعي في الظاهرات الدينية، من مشاغل الفكر الفلسفي بعد زوال الحاجز المائز بين الفكرين الديني والفلسفي عند كلا الفريقين النابع من الفكر الديني الخالص والنابع من الفكر الفلسفي الخالص، الفكرين اللذين التقيا: كل فكر فلسفي اليوم فكر ديني متنكر وكل فكر ديني فكر فلسفي متنكر. فكلاهما صار مجاهدة شخصية ومجاهدة جماعية سواء كان ذلك في الملة الواحدة أو بين الملل. لذلك فكل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كل تفلسف في الأديان، وقيمتين أساسيتين هما أساس التوالج المتزايد بين الدين والدنيا في الحياة

[27]. والمعلوم أن الآية 256 من البقرة قرنت الايمان بالله بالكفر بالطاغوت معتبرة ذلك تبينا للرشد من الغي واستمساكا بالعروة الوثقى أي بالاسلام.

اليومية ومعانيها الوجودية وفي الحياة السياسية ومعانيها الخلقية:

الأمر الأول: التحرر من الوسطاء بين المؤمن وربه والاتصال المباشر بآياته سواء كانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية أو نصوصه التي بلغها رسله والتي هي آيات من الدرجة الثانية لأنها تحدد الموقف من الآيات التي من الدرجة الأولى في القيم الخمس ذوقا ورزقا ونظرا وعملا ووجودا. ويعني ذلك التحرر أن المؤمن يجرب بنفسه المعاني التي تعبر عنها الآيات النصية، التي لا تفهم من دون التحقق في ذات متدبرها، ليدرك شخصيا الآيات الكونية فيكون إيمانه صلة مباشرة بربه، ولا يكون الأنبياء إلا نماذج من التجربة الخلقية الموصلة إلى الحقيقة الدينية والوجودية.

الأمر الثاني: اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر في أهم مسألتين كان الأوصياء في الدين يعتبرونهما حكرا عليهم قتلا للبحث العقلي وحصرا للعلم في مضغ السنن النقلية التي توطد الحلف الطاغوتي بين سلطان السلطة الروحية وسلطان السلطة الزمانية حتى صارت هذه تدعي هي بدورها الحق الالهي في الحكم، إدعاء ذلك الحق الالهي في النطق بمقاصد الله عقيدة وشريعة.

القيمة الأولى: التوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الاشخاص العاطفية والفكرية ومعانيها الوجودية، والتوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الجماعات الاجتماعية والسياسية ومعانيها الخلقية.

القيمة الثانية: الحرية الدينية[28] بدرجة وصلت إلى اعتبار الدولة راعية لعدة شرائع، ومطالبة بموقف يتراوح بين الإرجاء في التعامل مع الحقيقة الدينية والتسامح مع الأديان الأخرى بما فيها الشرك[29]، وبين تبرئة أصحاب اغلب الاديان المعروفة[30].

---

[28] ـ البقرة 256.

[29] ـ الأديان المرجأة أصحابها الحج 17: "إن الذين آمنوا والدين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة".

[30] ـ الأديان الأربعة المبرأة أصحابها بالاضافة إلى الاسلام طبعا تبرئة تامة أو ارجائية (بشرط الايمان والعمل

المسألة الأولى التي هي أصل المدخل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى المعرفة الخلقية: فالبحث في الوجود الالهي من منطلق آياته أعني الوجود عامة، والوجود الطبيعي والوجود التاريخي والواسطة بين هذه الوجودات الاربعة، أعني الوعي والادراك والمعرفة والتدبر لا يمكن إلا أن ينتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي ولنظام الوجود التاريخي. وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء مع تقابل في الترتيب بين النظامين: 1- الوجود عامة 2- الله 3- الطبيعية والعالم 4-الانسان والتاريخ 5- الادراك والعلم.

المسألة الثانية التي هي أصل المدخل الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى المعرفة الطبيعية: والبحث في السنن النقلية المتعلقة بهذه المجالات في الدين الواحد (مباحث النحل)، وفي الظاهرة الدينية ككل (مباحث الملل) على حد سواء لا يمكن إلا ان ينتهي إلى نفس النتيجة. وتلك هي علة وجود الفن الذي يسمى بمباحث الملل والنحل، المباحث التي انفصلت تدريجيا عن علم الكلام وبدأت تتجه نحو علم مقارنة الأديان. لكن المسعى الأول انتكس فآل إلى الفلسفة الشكلية الخالصة، قصدت التأسيس المعرفي والمنهجي لسلطان الأدوات المحدود في الغايات الكلية سلطانها ببعديه الوضعي النظري (فلم يبق من العلم الا دور الخادم المطيع للرغبات الدنيوية أو التكنولوجيا)، والوضعي العملي (ولم يبق من العمل إلا الخادم المطيع للنزوات الدنيوية أو الايديولوجيا). والمسعى الثاني انتكس فآل إلى الدين المضموني الخالص قصدت التأسيس العقدي والسلوكي لسلطان الغايات المحدودة على الادوات الكلية سلطانها ببعديه العقدي النظري(فلم يبق من العقيدة إلا بنود التعليم الكلامي المذهبي خادم الدنيا أو سلطان المذهب الكلامي)، والشرعي العملي (فلم يبق من الشريعة إلا بنود التعليم الفقهي المذهبي خادم الدنيا أو سلطان المذهب الفقهي). وبذلك انتكس المسعى الثاني فآل إلى إيديولوجية المفاضلة بين النحل داخل نفس الملة وإلى إيديولوجية المقاضلة بين الملل داخل الظاهرة الدينية

الصالح): البقرة 62 والمائدة 69.

ككل. وبين أن المآل الثاني يؤدي إلى الصراع الديني بين الشعوب بدل التعارف، وأن المآل الأول يؤدي إلى المفاضلة بين النحل. وذلك هو ما أعاد الأمة إلى الفتن الطائفية بين القبائل في جميع التقاليد الدينية المعلومة في التاريخ.

وبذلك فالتمييز بين الفكر الديني والفكر الفلسفي واجب. ففلسفة الدين فرع من فروع الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الفن أو فلسفة العلم وفلسفة الاخلاق. أما الدين الفلسفي فهو خيار الفيلسوف الديني، وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي عندما يكون تاما بحسب السنن الفلسفية المعروفة.

المسار الثاني: منطق تطور الفكر الفلسفي

إذا كان تطور الفكر الديني الذي آل إلى ما وصفنا (مراجعة العقيدة أو الفلسفة النظرية الضمنية التي أدت إلى فساد الشريعة أو الفلسفة العملية) قد تعلق بأمرين: هما مراجعة طبيعة النظر وما يترتب عليه في العمل الفعلي متحققا في نظام السلطان الروحاني والزماني؛ فإن ما حصل في الفكر الفلسفي آل إلى نفس المآل من الاتجاه المقابل (مراجعة الفلسفة العملية أو الشريعة الضمنية التي أدت إلى فساد الفلسفة النظرية أو العقيدة).وقد تعلق بأمرين هما مراجعة طبيعة العمل وما يترتب عليه في النظر الفعلي متحققا في نظام السلطان الزماني والروحاني. وبذلك يتطابق المساران التطوريان في الفكر البشري؛ فيصبح التلازم بين النظر والعمل فلسفيا، وبين العقيدة والشريعة دينيا شرط كل تلازم بين فلسفة الدنيا وفلسفة الدين. فكيف تطور الفكر الفلسفي ليؤول إلى هذا المآل، أي كيف راجعت الفلسفة النظرية علاقتها بالفلسفة العملية التي أفسدت منظورها النظري في مستويي التجربة الوجدانية ممثلة بالتصوف خاصة والتجربة الخلقية ممثلة بالسياسة خاصة؟ للجواب عن هذا السؤال لا بد من النظر إلى مستوييه.

فأما المستوى الأول؛ فيتعلق بتطور الفكر الفلسفي في صلته بالفكر الديني. وهو يسير التحديد فضلا عن كوننا إلى حد الآن لم يدر كلامنا إلا عليه. والحصيلة الحاسمة في هذا المستوى هي أن مدخل الفكر الفلسفي إلى كل موضوعاته أصبح جنيس مدخل الفكر الديني إليها. لم يعد الفكر الفلسفي ينبي نظرياته الشاملة على تحليلات الطبيعة ومابعدها؛

بل بات يبنيها على تأويلات التاريخ وما بعده.

أما المستوى الثاني؛ فهو جوهر الاشكال في الفكر الانساني الحالي، الذي أفسده المستوى الأول، بما أصاب المسيطر منه من بتر ناتج عن مكبوتاته. ولنقل إنه يتعلق بالظاهرات التي أوجدت الفكرين أولا ثم جعلتهما يتلاقيان لقاء صدام ولقاء تعاون، بسبب المشترك بينهما من اغراض في التنافس بين البشر على القيم بأصنافها الخمسة في العمران البشري، التنافس الذي أحدث المؤسسات المنظمة لهذا التنافس ومنها مؤسستي الفكرين. ويمكن بصورة واضحة التخوم أن نعتبر تاريخ تطور هذه الظاهرات تطورها الذي آل بالفكر الفلسفي إلى هذا المآل بالصورة التالية:

1- مرحلة الماضي المكبوت بطوريه: تأسيس ضربي الخطاب باكتشاف الرقم والحرف والدولة والامة.

1.1- الحقبة الافريقية: مركزها ما يقارب مصر الحالية خاصة من ق. 40 قبل الميلاد إلى ق. 3. قبله.

2.1- الحقبة الآسيوية: مركزها ما يقارب العراق الحالي خاصة نفس الحقبة تقريبا.

2- المرحلة القديمة بطوريها: مركزها الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط خاصة.

1.2- الحقبة اليونانية: من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثالث قبله.

2.2- الحقبة الهلنستية: من القرن الثالث قبل الميلاد إلى نزول القرآن.

3- المرحلة الوسيطة بطوريها: مركزها كل البحر الابيض المتوسط خاصة.

1.3- الحقبة الاسلامية: الاعتراف بالمرحلة المكبوتة وبالمرحلة المتقدمة على الحقبة الاسلامية.

2.3- الحقبة المسيحية: المعاناة من كبتين: ما تقدم على المرحلة الثانية وما توسط بينها وبين المرحلة الثانية.

4- المرحلة الحديثة بطوريها: الغرب الحديث.

1.4- الحقبة الاوروبية: تحويل الكبت الرمزي إلى محو فعلي للمكبوت بحركة السطو والتنميط الثقافيين.

2.4- حقبة مستعمرتي أوروبا الحديثة: أداتا المحو السياسي الايديولوجي والاقتصادي الاعلامي.

5- مرحلة المستقبل أو عودة المكبوت بطوريه: انبعاث الشرق.(3 ارباع البشرية).

1.5- حقبة التحرير والتعمير: من الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة.

2.5- حقبة الاستيعاب والتجاوز: من نهاية الحرب الباردة فصاعدا.

المسار الأخير: تطور الجدل بين الفكرين

ما مراحل اندماج الفكر الفلسفي في الفكر الديني واندماج الفكر الديني في الفكر الفلسفي بالاستناد إلى التجربة العربية الاسلامية نموذجا لما حدث؟ ولمِ َ ينبغي أن يحدث ذلك كذلك في كل حضارة جمعت بين السنن النقلية التأويلية (ذات الفكر الذي بلغ إلى مرحلة التنظير للآداب والأديان وما ورائهما)، والسنن العقلية التحليلية (ذات الفكر الذي بلغ إلى مرحلة التنظير للعلوم والفلسفات وما ورائهما)؟

لم ينتظرنا ابن خلدون. فقد أجاب عن هذا السؤال عند الكلام على تطور علم الكلام الاسلامي[31]، فعين مراحله التي هي عينها مراحل تطور الفلسفة في حضارتنا بحقبتيها المتقدمة على عصر الانحطاط والموالية[32]. ويمكن اعتبار هذا التحليل كونيا: فهو قد

[31] .انظر ابن خلدون المقدمة فصلي علم الكلام والتوحيد من الباب السادس.

[32] .فكرنا الحالي عاود الكرة فقطع نفس المراحل ولكن بصورة أكثر صراحة مع المرور بها مرورا سريعا والقفز على ما لم يعد متاحا له منها. فلم يعد فلاسفة عصرنا منجمين ولا أطباء. ولم يعد متكلمو عصرنا نحاة ولا أدباء. فأولئك ليس لهم علم بطليموس ولا فن جالينوس. أما هؤلاء فأين هم من فصاحة واصل وأغلب قادتهم ينتصر في الفهاهة على باقل إذا أخرجته عن الثرثرة حول المنهجيات ونقد الاسلاميات، تكرارا لمبتذلات

حصل بنفس الصورة تقريبا في تقاليد الأديان المنزلة الثلاثة، التي نعلم وهو يحدث الآن في الأديان الشرقية غير المنزلة منذ أن اتصلت بالفكر الفلسفي الغربي القديم والحديث. وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى اليونان أيضا في صلتهم بالأديان الشرقية وبأديانهم الاسطورية التي هي مزيج منها وإن بأسماء مختلفة.

1- مرحلة العداء بين الفكرين الديني والفلسفي بمعنييه الخاص بالتنافس على سلطة التوسط بين العامة والحكام والخاص بالتنافس على مناظير الحقيقة وتوظيف أحدهما في الآخر.

2- التعايش بين الفكرين مع التنافس العلاجي وتقاسم المهام.

3- التعايش بينهما مع التنافس السلطاني وتقاسم المهام.

4- مرحلة التوظيف الأداتي: الفلسفة أداة منهجية للدين (المنطق في الفقه والكلام والميتافزيقا في التصوف والكلام)، والدين أداة تبريرية للفلسفة (لبيان عدم تعارضها مع الشرع بل وشرعيتها).

5- اكتشاف الوحدة الجوهرية والتكامل الوظيفي بحسب تقابل الموضوعات التأسيسية من علوم الطبيعة إلى علوم التاريخ أو من علوم التاريخ إلى علوم الطبيعة: وهذه هي المرحلة الرئيسة التي تفسر ضرورة ختم الوحي دون ختم العلم. وهو مماثلة للبداية التي نفترض فيها عدم الفصل بين ضروب الادراك الانساني بحسب هذه المقابلات التي تحرر منها في النهاية.

ولولا هذا التطابق المساوق للتنافس لامتنع أن نفهم ظاهرتين يتعين فيهما التطابق التنافسي نفسه، ويصعب تفسيرهما من منطلق القول الفلسفي معزولا عن تنافسه مع القول الديني، أو من منطلق القول الديني معزولا عن تنافسه مع القول الفلسفي:

الظاهرة الأولى: هي ظاهرة الوجوديات التي صورة قولها فلسفية ومادته صوفية دينية

المستشرقين وتشفيات المبشرين دون فرقان عقل يشرئب إلى الآفاق ولا وجدان دين يغوص إلى الأعماق!

في الغالب، حتى عندما تدعي الالحاد كما في حالة سارتر، إذ هي جميعا تؤكد على التجربة الوجدانية (الشعور بمعاناة الحياة والوجود) والالتزام الفعلي بالقيم الخلقية والسياسية ودلالتهما الروحية في الممارسة اليومية.

الظاهرة الثانية: هي ظاهرة الفلسفات العملية التي صورة قولها فلسفية ومادته اجتماعية سياسية في الغالب، حتى عندما تدعي الالحاد كما في حالة ماركس، إذ هي جميعا تؤكد على الوعي العملي (الممارسة السياسية) بالشروط الموضوعية لنفس القيم ودلالتها الانسانية.

والمعلوم أن نسبة الظاهرة الأولى إلى الظاهرة الثانية تشارك نسبة التصوف والحياة الباطنة إلى الفقه، والحياة الظاهرة مع تغليب الشخصي وما يتعالى على التاريخ في حالة التصوف، وتغليب العام وما يندرج فيه في حالة الفقه. لكن أساس هذه العلاقات تغير فهو قد بات الحق الطبيعي في الظاهرة الثانية مع تعويض براغماتية الفكر الفقهي باسكاتولوجية الفكر الصوفي ومعاناة التجارب الوجودية، لفهم معاني الحياة الدنيا بدل الهروب منها، لطلب معان تحرر الوجدان من المعاناة في حياة أخرى. فأصبحت الظاهرة الثانية تشارك التصوف في الموقف الاسكاتولوجي (البعث الاخروي) والموقف الفقهي في الاهتمام بالعام. وأصبحت الظاهرة الاولى تشارك التصوف في معاناة التجارب الوجدانية والموقف الفقهي في الاهتمام بالحياة الدنيا. لذلك فمن الحري أن نعتبر الظاهرتين جامعتين لخاصياتهما وخاصيات نظيرتيهما في التاريخ الوسيط: إي إن الوجودية من الظاهرة الأولى مثلا تصوف دنيوي، والماركسية من الظاهرة الثانية مثلا فقه دنيوي. فإذا وجد دين منزل مثل الإسلام يرفض الفصل بين الدين الطبيعي والدين المنزل لتخلصه من المميز الأساسي الذي يقابل بينهما، كما يرمز إلى ذلك مفهوم الفطرة الدينية ذات المدى الكوني، لاح في الافق منظور يتعالى على هذه الأصناف الأربعة من القول الديني. الكلام العقلي والكلام النقلي أولا، ثم فلسفة الدين والدين الفلسفي ثانيا؛ أصبحت جميعا متجهة إلى هذا الافق الذي يوحد بينها أربعتها. ذلك أن الاستعاضة عن السلطة الروحية بسلطة تشريعية يكون فيها التشريع فرض عين على كل المؤمنين بهذا الضرب الجديد من الدين والاستعاضة عن

خرق العادات (سورة الاسراء)[33] بالنظام الكوني، للاستدلال على المعتقدات ثم استكمال ذلك كله بالتوكيد على كونية الرسالة تصديقا لما تقدم عليها وهمينة عليه[34]؛ فتختم النبوات والرسالات تلك العوامل تلغي ثلاثتها المقابلة بين أصناف القول في العقلي والنقلي من الأصل. فلا يبقى إلا الاجتهاد البشري، الذي يعتبر التجربة الدينية الكونية استقراء لتاريخ البشرية الروحي واستنباطا عقليا لمقومات هذا التاريخ، محكوما بالايمان بحدود العقل أو بضرورة شهوده ما يتعالى عليه تسليما بالغيب: ذلك هو مضمون القرآن الكريم ولا شيء غيره. ويكون تحقيق ذلك كله ممارستين جماعيتين (العلم بآلية الاجتهاد والعمل بآلية الجهاد) حددت سورة العصر معياري عملها شرطا في الاستثناء من الخسر:

1- معيار التواصي بالحق للعلم والاجتهاد.

2- ومعيار التواصي بالصبر للعمل والجهاد.

وهذان المعياران يمثلان المصدرين الوحيدين للعلم والعمل الممكنين للفرد من حيث هو أحد عناصر الجماعة الخاصة (ذات ثقافة معينة)، والجماعة العامة التي هي كل البشرية (لتوارث الحضارات المتوالية ولتفاعل الحضارات المتساوقة)، توكيدا للوعي الصريح بالطابع الوهمي للمعيارين، اللذين يخدعان العقل البشري حتى بعد تنبيه الاسلام إلى طابعهما الكاذب والمغشوش:

1- معيار المطابقة المستحيلة مع الموضوعات بمعزل عن علمها، لكأن الانسان يمكنه أن يخرج من علمه ليعلم الاشياء بمعزل عنه: كل ما نعلمه منها يتضمن حدود علمنا من خلال التسليم بتعاليها أو بعدم استنفاذ المعرفة موضوعها مهما اكتملت.

2- ومعيار السلطة الروحية المعصومة، لكأن الانسان يمكن أن يتخلص من الشك في

---

[33] .العدول عن استعمال المعجزات لاثبات النبوة يعلله النص القرآني بأمرين أولهما هو عدم جدواه كما تثبت تجارب الماضي في تكذيب الأنبياء رغم المعجزات والثاني وهو الأوضح أمره تعالي نبيه بالقول ردا على المعاجزات:"...قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا" (الاسراء 93).

[34] .المائدة 48.

مصادر العلم التي لا يؤيدها الدليل العقلي ببعديه العيني والمجرد: كل علم ليس قابلا للامتحان الدائم ليس بعلم بل سلطان باطل، وتلك هي خاصية كل ما تدعيه السلط الروحية من علم لدني ينتهي إلى الاستثناء من المناقشة والمحاسبة اللتين يتضمنها التواصي بالحق. لذلك ففلسفة القرآن الدينية تتضمن أصناف القول الديني الأربعة، التي أشرنا إليها وتتعالى عليها لكونها تشير إلى أصلها جميعا. فهي منظور لفلسفة الدين وديـن فلسفي(الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور العقل أو الفرقان)، وهي كلام عقلي وكلام نقلي (الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور الوحي أو الوجدان) فروعا لوحدة الدين الكوني المستند إلى الفطرة، التي تدرك حدسيا من حيث هي تجربة دينية معيشة، وعقليا من حيث هي علم نسقي ومن ثم فهي أمر يزول فيه التقابل بين الصورة والمادة المعرفية، لكونها هيئة وجودية أو تحققا للحقيقة في ذات مدركها بمصطلح ابن خلدون في فصل التوحيد. وكل ذلك ينبغي أن يتعين بمقتضى تعين التجربة النفسية العقلية (فرديا) والتجربة الرمزية الثقافية (جمعيا).

وبهذا المنظور الوحداني يعترف الدين الاسلامي بتعدد الشرائع والمناهج في تحقيق تعينات ذلك الدين الفطري الواحد كما هو بين من الآية 48 من المائدة[35]، بل هو يعتبر التعدد من شروط التحقق التاريخي للقيم الدينية. لذلك كان القول الديني الاسلامي حتى قبل محاولات الصياغة النظرية التي سعى إليها الفكر الاسلامي في فنونه الأربعة التأسيسية للفلسفة الدينية(الكلام والفلسفة في فلسفة الاسلام الدينية النظرية والتصوف والفقه في فلسفة الاسلام الدينية العلمية). فنص القرآن الكريم مؤلف من مستويين لا يختلف اثنان في التمييز بينهما. ومثله نص الحديث الذي هو مؤلف كذلك من مستويين يجمع عليهما

[35] ـ وقل أن تجد عالما من علماء الدين المسلمين لا يصرح بهذه الحقيقة المتعلقة بوحدة الدين وتعدد الشرائع. ولعل شيخ الاسلام ابن تيمية قد ذهب بالأمر إلى حد التمييز الصريح بين القرآن المكي والقرآن المدني بهذا المعيار معتبرا الأول متعلقا بالدين الواحد خاصة والثاني متعلقا بالشرائع المختلفة خاصة دون أن يخلو احدهما مما يغلب على آخرهما.

كل العلماء في السنة:

1- القرآن المكي تحديدا للأسس ماوراء التاريخية للوجود الانساني ولعلاقته بالوجود الالهي، وللأسس ما بعد الطبيعية للعالم وعلاقته بالوجود الالهي.

2- والقرآن المدني تحديدا للأسس التاريخية للوجود الانساني ولعلاقته بالله وبالطبيعة والعالم.

3- الحديث القدسي: تفسيرا أو تأويلا للقرآن المكي خاصة.

4- والحديث العادي: تفسيرا أو تأويلا للقرآن المدني خاصة.

والمعلوم أن نصي الحديث يمثلان عودة تفسيرية أو تأويلية قولا وعملا لمستويي القرآن الكريم. فتكون نسبة الحديث القدسي(3) إلى القرآن المكي(1)هي عينها نسبة الحديث العادي(4)إلى القرآن المدني(2). وتلك هي علة تعويل التصوف في المقام الأول على القرآن المكي والحديث القدسي، وتعويل الفقه في المقام الأول على القرآن المدني والحديث العادي.

5- التاريخ المقدس: ويدور القول المقدس بمستوياته الاربعة حول التجربة الدينية الفردية والجمعية في المثال الأعلى غير القابل للتحديد النهائي والمحدد خلقيا وسياسيا في التاريخ الفعلي من خلال التجربة المحمدية الحية، أولا ومن خلال تجارب الرسالات المقصوصة في النصوص ثانيا. فتكون النصوص المقدسة في الاسلام وكأنها خاضعة لجدليتين:

أولاهما جدلية نازلة من ما وراء التاريخ والطبيعة إلى التاريخ والطبيعة (بعدا القرآن اللذان يمثلان مرحلتي الاعداد النظري المتقدم على الفعل والانجاز العملي المحقق له).

والجدلية الثانية صاعدة من التاريخ والطبيعة إلى ما ورائهما (بعدا الحديث المصاحبان للوجهين السابقين من القرآن).

أما النواة التي تلتقي فيها الجدليتان فهي التجربة التاريخية الحية الفردية للوعي الديني

والجمعية لتعيناته الخلقية والسياسية:

فعلا (الحدث التاريخي: في الأعيان).

أو قصا (معنى الحدث: في الأذهان). وذلك هو مضمون كل تجربة يعيشها الشخص الانساني المتعين في أي زمان معين عيشا حيا حقا؛ فيكون في نفس الوقت تجربة وجودية وجدانية روحية وتجربة تاريخية خلقية وسياسية، تنحرف بمجرد أن تقتصر على أحد الوجهين، بنفي الوجه الثاني اخلادا إلى الأرض، ونفي المتعاليات أو استعلاء عليها، ونفي صلاتها بالمتحايثات. فهل يمكن القول إن المسلمين كان تاريخهم الفعلي مطابقا لتصور نصهم المقدس للتاريخ؟ الجواب عن هذا السؤال يحيلنا مباشرة إلى المسألتين المواليتين أعني مسألة حاضر الاسلام ومستقبله، وحاضر فلسفة الدين ومستقبلها في الحضارة الاسلامية.

III- الجواب عن الاسئلة المتعلقة بحاضر فلسفة الدين ومستقبلها في حضارتنا

10- (=القسم الأول من السؤال التاسع):

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين في بلادنا؟

الجواب عن السؤالين في وجههما الخاص بفلسفة الدين عند المسلمين يتفرع إلى مسألتين، أهميتهما أنهما لا تقتصران على علاج أدواء الحضارة العربية الاسلامية فحسب؛ بل هما تدوران حول أهم قضية في الثيولوجيا المسيحية التي تسيطر على فلسفة الدين المعاصرة، والتي كان الدخول إليها من الثيولوجيا فصار من الانثروبولوجيا: مسألة منزلة الانسان الوجودية ومسألة كلمة الله وهما مسألتان متمايزتان في الكلام الاسلامي، لكنهما تعتبران مسألة واحدة في الثيولوجيا المسيحية. وحتى نتجنب متاهات تأويل كل الفلسفة الحديثة بمجرد ترجمة خطاب الثيولوجيا بمفردات خطاب الأنثروبولوجيا، كما هو شأن الفكر الديني المسيحي مع تكرار نفس المسائل والحلول بمجرد وضع الانسان في الخانة التي كان يشغلها الله سنعالج المسألة من منظور آخر. سنعالج مسائل فلسفة الدين متحررين

من الحكم المسبق الساعي إلى التنكر لقضايا ما يسمى بعلم الكلام القديم، ورافضين استبدالها بما يسمى بعلم الكلام الجديد الذي لا نعتبره جديدا فضلا عن أن التجديد لا يقع من دون الشرطين التاليين:

الأول: هو أن عملية تجاوز الكلام الثاني للكلام الاول لا تكون بمجرد القطع والتناسي؛ بل لا بد من بيان كيفة الانتقال ببيان اسلوب العلاج الجديد لما اعتبر الكلام القديم قد فشل في علاجه.

والثاني: أنه لا بد من النقلة المفهومة من حال كان عليها الفكر إلى حال أخرى، آل إليها بمقتضى ما أدرك من الحال السابقة وما اكتشف فيها من موجهات موجبة أو سالبة توصل إليها. ذلك أن جل قضايا الكلام الاسلامية يمكن ارجاع ما استعوص منها إلى سوء تأويل الرموز القرآنية، سوءه الناتج عن العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي عامة والاسلوب القرآني خاصة. كما أن جل قضايا الكلام المسمى جديدا مصدرها سوء فهم تمثيل الأزمة الاسلامية لأعماق الأزمة البشرية في عصرنا، بحيث إن مصير العالم كله رهين علاج بؤرتي الثورة الاسلامية: بؤرة تحرير البشرية من التحريف، وأهم عناصرها نظرية الله الذي حل في الانسان، وبؤرة تحريرها من الطاغوت وأهم عناصرها نظرية تعين هذا الحلول في التاريخ من حيث هو تاريخ الروح. لذلك فنحن نرى أن ما تصوره هيجل نجاحا في عملية الاصلاح المسيحي ليس إلا اطلاقا للتحريف والطاغوت اللذين هما وجها العولمة الحالية. وما يعتبره فشلا في عملية الاصلاح الاسلامي هو الذي سيستأنف التاريخ الكوني، ليحرره فعلا وليس فقط قولا من التحريف والطاغوت. وتلك هي مهمة ما يمكن ان يسمى كلاما جديدا بحق رغم كونه عين الكلام القرآني.

ولنذكر بالسؤالين اللذين اعتبرنا متقدما عليهما سؤال حاضر الاسلام ومستقبله:

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة وفي بلادنا خاصة؟

وقد اكتفينا قبل البحث في المسألة الشارطة بالجواب عليهما من منطلق الدراسات

الاسلامية، وما يمكن ان يتصل بها في الفكر الغربي لأن كل ما يعنينا منه سبق أن حللناه في المسائل السابقة. فالجواب هو: لا توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين اليوم حياة دينية حقيقية كما أسلفنا. فلا يمكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات الاسلامية، التي لم تتجاوز بعد التاريخ الخارجي لآثار باقية ليست في علاقة حية مع التاريخ الحاضر بحكم ما وصفنا. فإذا كان الدين قد فصل نهائيا عن الحياة من حيث هي تاريخ فعلي ومن حيث هي تاريخ رمزي، إلا في شكله الرسمي الذي يقتل كل التجارب الدينية الحية سواء عند النخب الحاكمة به أو بمحاربته أو عند النخب المعارض به أو بمحاربته؛ فهو لا يحيا في تاريخ الحاضر إلا بهذه السلوب الأربعة: من حيث هو جزء من خطاب الصراع السياسي المقصور على أبعاده الفقهية سلبا وإيجابا في الحكم أو في المعارضة. والقصد هو أن المسلمين لا يعيشون حقا تجارب دينية حية خلال ممارستهم الأنشطة الحية في العمران البشري، إلا في هذه المعاني السلبية الأربعة فيبدو وكأن الدين هو مدار كل حياتنا، في حين أنه مبعد عنها كل البعد بمقتضى هذه المعاني بالذات. ولما كانت هذه الممارسات الحية قابلة للحصر النسقي الجامع المانع فإنه يمكننا حصر الممارسة الدينية التي لا تكون حية إلا بمصاحبتها وتبادل التأثير المحيي معها، وهي الآن في حال غيبوبة يجعلها أقرب إلى الموت منها إلى الحياة. فالممارسات الحية في أي عمران تنقسم بحسب مجالات القيم إلى مجالات الممارسات القيمية التي يدور حولها التنافس الانساني في التاريخ الفعلي وفي التاريخ الرمزي المعبر عنه، وفي التاريخ الفعلي المحقق للتاريخ الرمزي والتاريخ الرمزي المتعالي عليه: ممارسة قيم الذوق فعلا وانفعالا، وممارسة قيم الرزق فعلا وانفعالا، وممارسة قيم النظر فعلا وانفعالا، وممارسة قيم العمل فعلا وانفعالا، وممارسة قيم الوجود فعلا وانفعالا. وكل هذه الممارسات لا تكون حية إلا بشرطين متشارطي الفاعلية: أن تكون حرة، وأن تكون تنافسية (ما يسميه القرآن بالتنافس في الخيرات). ومبدأ الحياة وحكم التنافس هو الوجه الديني منها والسمو الروحي فيها، أعني ممارستها لذاتها من حيث هي وجدان الحياة ذاته أو الشهود الوجودي.

فقيم الذوق هي فعلا ابداع الجماليات بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها. وعن تأثير

الانفعال بالفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الذائقة الجماعية، التي يستند إليها كل فكر نقدي للفنون يعبر عن ذوق الأمة. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية. ووحدة الكل هي حياة الابداع الجمالي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا خيالها (رمزا للابداع الرمزي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الذوقي. فهل لهذا وجود عندنا؟ إم إن مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي، فيجعلوننا منفعلين دون فعل، وفقهاؤنا يعتبرون الفن كفرا فيدعون الفنانات للتوبة فتبقى تجربة الابداع الروحي مقصورة على الشعائر كما يحددونها هم؟

وقيم الرزق هي فعلا ابداع الثروات بكل أصنافها، وهي انفعالا الانتفاع بها. وعن تأثير الانفعال في الفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الأمل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة التي من دونها لا يمكن تحسين الوضع المادي للأمة الأمل الذي يعتبره ابن خلدون مصدر كل ثروة ورزق، وهو في نفس الوقت الموجه للتجويد المادي للمنتجات. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة ابداع الثروة أو الابداع الاقتصادي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيا قدرتها (رمزا للابداع المادي) إلا وحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الرزقي. فهل لهذا وجود عندنا؟ إم إن رجال أعمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات الاسواق فيجعلوننا منفعلين دون فعل، وفقهاؤنا يفتون للتحيل على الربا فيربو أكثر لأن تجربة الابداع المادي مقصورة على الاستيراد؟ وقيم النظر هي فعلا ابداع النظريات بكل أصنافها وهي انفعالا تعميق الفكر وتمكين الارادة. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم، وهو ما يمكن أن يخرجها من العامية فلا تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة فتفعل بها، أكثر مما يفعله بها الاعداء. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي الفهم أو فعل التنظير إلى حدود يصبح فيها الانسان قادرا على النفاذ إلى السماوات ماديا ومعنويا. ووحدة الكل هي عين العقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا عقلها إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل النظري. فأين نحن من هذا؟

وقيم العمل هي فعلا ابداع المؤسسات بكل أصنافها، وهي انفعالا الفعل الجماعي المنظم. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل عامة وعمل السلطان على كل عمل في العمران خاصة (وهذا هو جوهر السياسة) بحسب الكفاءة لا بحسب الولاء، وهو ما يمكن ان يضاعف من قدراتها الإبداعية في المجالات السابقة فضلا عن ازالة اسباب العداء المفسد للتنافس في الخيرات. وعن تأثير الانفعال في الفعل يصبح من اختارته الأمة لتولي الامر أكثر استجابة للارادة الجماعية، فلا يتحول المولى إلى طاغية، لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه ينفعل بإرادته شرطا في توزيع الاعمال والتعاون العمراني لتحقيق أفضل الشروط للمدينة المسلمة. ووحدة الكل هي حياة الجماعة التي تكون قيمها متعينة في أفعالها فلا تقول ما لا تفكر ولا تقول ما لاتفعل. فأين نحن من هذا؟ ألسنا لا نقول إلا ما لانفكر ولا نقول إلا ما لانعمل؟ ألم نصبح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل القيم وخاصة لقيم العمل أي لقيم انتخاب القيمين على سلطان القيم؟

وأخيرا قيم الوجود هي فعلا ابداع المناظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية أو صوفية أو دينية، وهي انفعالا نوع فعل التآنس أو العيش الجمعي تعارفا أو تناكرا. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج الوعي التاريخي القصصي للأمة، وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج نقد الوعي التاريخي القصصي أو الوعي التاريخي العلمي للأمة. ووحدة الكل هي هوية الأمة أو طابع حضارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كله بعد أن كاد المضغ الميت للفكر الديني الذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعة في التلفزات، يحول الاسلام إلى ايديولوجيا سطحية يخدر بها الشعب الذي عمه الجهل والكذب والنفاق واللامبالاة بالتاريخ فضلا عن الوعي به.

ولما كانت القيم التي يحيا بها العمران الانساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق التجربة الدينية للامم لا يمكن أن تقاس إلا بالاضافة إلى عمق التجربة فيها، فإن للأمرين علاقة خفية لا بد من تعريفها لفهم ارتباط التجربة الدينية التي هي جوهر الحياة الروحية بأحكام السلطان القيم على التنافس في الخيرات أو القيم. فالقيم هي في الذات البشرية

والعمران الانساني ما يناسب صفات الذات الالـهية التي لأجلها اعتبر ابن خلدون الانسان محبا للتألـه[36]، أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الالـهية الذاتية أو بلغة الكلام الصفات النفسية[37]:

1- فقيم الذوق كلها تدور حول صفة الحياة. لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الحياة في الوجدان البشري قصدت لذة الجنس أو حب الجمال. ولهذه العلة رمز بها إلى اللذة القصوى في الآخرة.

2- وقيم الرزق كلها تدور حول صفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز القدرة في الوجدان البشري قصدت لذة الملكية أو حب المال. ولهذه العلة رمز بعلاماته في وصف حياة الجنة في الآخرة.

3 - وقيم العمل كلها تدور حول صفة الارادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الارادة في الوجدان البشري قصدت لذة السلطة أو حب الجلال. ولهذا رمز بثمراته في

---

[36]. يؤسس ابن خلدون نظرية الانسان كلها على مفهوم حب التأله والاستخلاف. انظر في ذلك كثيرا من محاولاتنا وخاصة كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر الدار العربية للكتاب تونس 1985، وكتاب محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال شفاء السائل لابن خلدون الدار العربية للكتاب تونس 1991.

[37]. أنظر كيف يعرف القاضي عبد الجبار الصفات المستحقة للذات الالـهية بذاتها فيقول:" فعند شيخنا أبي علي أنه تعالي يستحق الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هوعليه في ذاته. وقال أبو الهذيل إنه تعالى علام بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لأي قول إن العلم هو ذاته تعالى. فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم إنه تعالى عالم بعلم محدث. وعند الكلابية إنه تعالى يستحق الصفات لمعان أزلية وأراد بالازلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك. ثم نبغ الاشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين" الأصول الخمسة تحقيق الدكتور. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة الطبعة الاولى القاهرة 1965 ص. 182-183.

الآخرة حيث يكون مجرد الارادة فعلا.

4- وقيم الوجود كلها تدور حول صفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الوجود في الوجدان البشري قصدت لذة شهود المطلق أو حب المتعال. ولهذا رمز بجوهره أو الخلود في الآخرة.

5- وقيم النظر كلها تدور حول صفة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز العلم في الوجدان البشري قصدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها لما سنرى من الأسباب. وهي رمز لها جميعا بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة وبدلالة أخروية حيث يصبح غاية هي العبادة المطلقة.

وقد أخرت قيم النظر رغم كون منزلتها في نظام القيم هي الثالثة لسببين: أولهما هو علة كونها كان ينبغي أن تكون في الوسط، وثانيهما هو علة كونها كان ينبغي ان تكون في الأول والأخير:

أولا: لأن معناها بالقياس إلى غيرها يتحدد بنوع توجهها: فإذا التفتت إلى ما تقدم عليها مباشرة وما تأخر عنها مباشرة أي إلى قيم الرزق وقيم العمل غلب عليها دور الأداة فتصبح من جنسهما، أي إنها اداة ارتزاق بيد صاحب الرزق الذي يستخدم أهلها أوأداة تسلط بيد صاحب السلطة الذي يستخدم أهلها. وعندما تلتفت إلى النوع الأول والنوع الأخير من القيم أي قيم الذوق وقيم الوجود؛ فإنها تصبح غاية في ذاتها فتصبح من جنسهما أي ذوقا معرفيا ووجودا معرفيا وتلكما هما ذروة المعرفة.

ثانيا: لأن معناها بقياس غيرها من القيم إليها هي أنها مشروطة فيها جميعا من حيث هي ما أشرنا إليه في مدلول الوحي العام: فهي حدس الوجود سواء كان ذوقيا أو رزقيا أو نظريا أو عمليا أو وجوديا. ذلك أنه من العسير تصور أفعال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود من دون ادراك يسبقها أو يصاحبها أو يليها أو مع بعض هذه الادراكات اثنين اثنين أو معها جميعا لا يبقي لها الوجود فضلا عن المعنى.

فيكون ما قتله الاغتصابان عند المسلمين هو:

1- حب الجمال ومفهوم اللذة التي تحولت إلى حياة بهيمية في غياب الفنون الجميلة التي تؤنسها.

2- وحب المال أو مفهوم الملكية[38] التي انقلبت إلى سلب ونهب لغياب العدل الذي يثمرها.

3- وحب السؤال أو مفهوم النظرية التي انقلبت إلى ايديولوجيا لغياب الفكر النقدي[39].

4- وحب الجلال أو مفهوم الشرائع أو القوانين التي انقلبت إلى أداة استحواذ القوي على حقوق الضعيف واستحياء كرامته لغياب مفهوم المواطنة.

5- وحب المتعال أو مفهوم الشهود الوجودي الذي انقلب إلى عقيدة عجائز أو مضغ شعارات عقدية خالية من كل نسغ لغياب التجربة الوجودية الحية.

---

[38]- قد يتصور البعض أن موت حب المال من المحال. لكننا لا نفهم بحب المال ما ينتج عن السلب والنهب، فهذ ليس حبا للمال بل كراهية للعمل، ما نقصده هو حب الملكية الناتجة عن العمل. وذلك هو قصد ابن خلدون من المقابلة بين المال الناتج عن الجاه أو استغلال السلطة، والمال الناتج عن العمل المنتج. وبهذا المعنى فإنه قلما تجد مسلما يفهم أن لذة المال ليس في كونه حاصلا بل في تحصيله: هو لذة لأنه ثمرة عمل. إنه يستمد لذته من كونه ثمرة جهد، من كونه أداة تحصيل ثمرات تكون لذيذة بتلك اللذة، إذ لذته هي أساسا لذة الشعور بالقدرة المحصلة للمال والقدرة المستفيدة ما يمكن أن يحصل به. أما إذا كان موروثا (وعادة من دون ان يكون المورث صاحب جهد) أو مغتصب، فإنه ليس مالا بل ثمرة عنف وأداة عنف ناتجتين عن الحرابة التي صارت الحكم الغالب لأن المحترب هو الدولة نفسها. لذلك فإن هوس الهيام بالسياسة بين المسلمين لا يمكن تفسيره بالحرص على الشأن العام، فهذا أدنى هموم من يبحث عن المال الذي من هذا الجنس بل لأن السياسة باتت السبيل الأقرب للنهب والسلب.

[39]. أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظري. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من الجميع حكما ومعاركة وخاصة من سوفسطائي العصر من دون علم السوفسطائيين المنطقي واللساني ولا فهم الخطابي والجدالي قصدت فضلات الأحزاب التي سيطرت على الصحافة في الداخل وفي المهجر وعلى كل ما يسمى منظمات اسلامية أو عربية.

لذلك فقد باتت كل سلوكاتنا مترددة بين متردم من الأفعال الانعكاسية الأقرب إلى السلوك الحيواني والتسيب المهمل الأقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية، لفرط ما يغلب من فوضى على ما يرشح من هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الابداع القيمي. فتكون كل طاقاتنا الحيوية مهملة كالمياة غير المجدولة بأقنية تمكن من السلطان عليها ومن استعمالها في الحياة العمرانية مصادر حياة في شكل:

1- طاقة ذوقية للابداع الجمالي.

2- وطاقة رزقية للابداع المالي.

3- وطاقة نظرية للابداع السؤالي.

4- وطاقة عملية للابداع الجلالي.

5- وطاقة روحية للابداع المتعالي. وتلك هي المصادر التي قتلها الطاغوت التشريعي والطاغوت التنفيذي الناتجين عن استبداد العلماء بالتشريع والامراء بالتنفيذ في الظاهر، لكون الحقيقة الباطنة هي العكس تماما: العلماء يسوغون شرعا إرادة الامراء فيكون المشرع الحقيقي هو الأمراء بغطاء العلماء، ومن ثم فلهم دون سواهم يعود السلطان التشريعي والسلطان التنفيذي قبالة السيلان الأبدي للثورة الصامتة على الطاغوت ممثلة بالفوضى التي عمت وجودنا والكذب النسقي الذي هو تقية دائمة عند المغلوب.

تلك هي علة العلل التي ينبغي علاجها إذا كنا نريد للمسلمين دينا أولا وفلسفة دين ثانيا، تحيي الاسلام الذي هو أهم ثورة حدثت في تاريخ البشرية وكاد يقتلها اغتصاب العلماء المزيفين للسلطة التشريعية في مجالات القيم الخمسة واغتصاب الأمراء المزيفين للسطة التنفيذية فيها: فأصبحت الأمة كما وصف ابن خلدون في الفقرة الأخيرة أسفل سافلين لأنهم كادوا يفقدونها معاني الانسانية.

الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي

د. فضل الرحمن*

التراث الفلسفي

تطور اللاهوت المدرسي المبكر، تحت تأثير الترجمات العربية للأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية (في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي)، وأدى هذا التطور إلى ظهور حركة فكرية، فلسفية وعلمية، قوية ومثير للإنتباه، كان من شأنها أن تسفر عن إنتاج أعمال أصيلة ذات قيمة عظيمة إبتداءً من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ليس من غرضنا هنا أن نصف هذه الحركة الفكرية أو نقيم أثرها على الفلسفة المدرسية الأوربية الوسيطة، وإنما تتبع أثرها القوي على الفكر الاسلامي وتطوره وموقف هذا الأخير منها. على إننا نجد أن من المناسب هنا، بدلاً من أن نتعرض للمذاهب الفلسفية للفلاسفة المسلمين كل على حدة (كما هي الحال في كتب عن تاريخ الفلسفة الإسلامية)، نجد من المناسب أن نفحص خلاصة ما توصلوا إليه من أفكار، وبخاصة ما تعلق منها بالعقيدة الإسلامية،

---

* – الفصل السابع: الحركة الفلسفية ـ التراث الفلسفي ـ الفلسفة المذهب الفلسفي ـ الدين الفلسفي، من كتاب د. فضل الرحمن:

ISLAM, FAZLUR RAHMAN. University of chicago Press. CHICAGO AND LONDON. Second Edition 1979.

ترجمة: حسون السراي.

إتسقت وأتت ثمارها في مذهب فلسفي شامل، مذهب ابن سينا (370- 428هـ/ 980-1038م) المعروف عند الغربيين بالاسم اللاتيني أفيسين **Avicenna**.

ان المعطيات التي إنبنى عليها مذهب ابن سينا الفلسفي كانت يونانية أو مستوحاة من أفكار يونانية؛ فمادة هذا المذهب أو محتواه هيليني في مفاصله. ولكن البناء الفعلي أو المذهب ذاته فيتسم بطابع إسلامي لاشك فيه: فتخومه الميتافيزيقية تنسجم مع الميتافيزيقا الدينية في الإسلام وتحاول، عن وعي، أن تبتكر ليس فقط حدود إتصالٍ مع الإسلام وانما أيضاً حدود إتفاق ومماثلة معه، بقدر ما تسمح به طبيعة المعطيات الأغريقية العقلانية. وهنا تكمن أصالة مذهب ابن سينا العقلانية الرائعة، وقدره المأساوي في التاريخ الإسلامي؛ فهو من ناحية، أخفق في استيفاء متطلبات المذهب السلفي كما أنه، من ناحية أخرى، لم يلق القبول في أن يكون ممراً لإحيائه.

فعلى الضد من عقيدة الخلق السلفية أخذ مذهب ابن سينا بفكرة قدم العالم. ولكن، لكي ينصف ابن سينا الوعي الديني أقر ان العالم قديم لا بالذات وإنما بالله، وعلاقته بالله علاقة إعتماد مطلق أحادية الجانب ولا تنعكس.

لقد كان ابن سينا، ولكي ينجز مذهبه الفلسفي هذا في العالم، بحاجة لمساعدة نظرية الفيض الواحدية الأفلوطينية، ورفض النظرية الثنائية الأرسطية: ثنائية الله والمادة. فالمادة بدلاً من أن تعد موجوداً بذاته مستقلاً عن الله، فهي صادرة عن الله في نهاية عملية الفيض. ثم أضاف ابن سينا تمييزاً أساسياً بين الله والعالم عندما وظف مفهومين فلسفيين: الواجب والممكن؛ فالله هو الموجود الواجب والعالم هو الموجود الممكن. وقد قبل اللاهوت السلفي هذا التمييز وبنى عليه أفكاره الأخرى، ورفض فكرة قدم العالم.

على أساس الفكرة الأفلوطينية عن الحقيقة القصوى (الواحد عند افلوطين كما فسره أتباعه وعدوه يمثل العقل الذي يتضمن ماهية جميع الأشياء) أعاد الفلاسفة تفسير وتوسيع مذهب المعتزلة عن الوحدة الإلهية. وهكذا نُظر إلى الله تعالى، بحسب المذهب الجديد، على أنه الموجود الخالص الذي لا ماهّية لهُ ولا صفات إلا صفة الوجود الواجب. فالصفات الإلهية إما سلوب وإما علاقات خارجية محضة لا تؤثر على وجوده أو تُرد إلى

وجوده الضروري. وهكذا عُرّف العلم الإلهي بـ ((لا ـ غياب لمعرفة الله بالاشياء))، وإرادته تعالى بـ ((عدم .. إمكان تقييد وجوده))؛ وفعاليته الخالقة بـ ((فيض الأشياء منه)) ... الخ. وفي إطار النظريات الأغريقية عند أرسطوا وأفلوطين من المستحيل على الله ان يعرف الجزيئات، فالله لا يعرف سوى الكليات، لأن معرفة الجزئيات من شأنها أن تُدخل التغيّر في العقل الالهي باختلاف بعضها عن البعض الآخر أو بتتابعها الزمني. ولكن من الصعب أن تحظى هذه النظرية بالقبول من أي دين تشكل العلاقة المباشرة بين الفرد والإلهية محور إهتمامه. وبناءً على ذلك يمكن القول أن ابن سينا إبتكر نظرية ذكية تنصف الدين ومتطلبات فلسفته؛ فالله بحسب هذه النظرية، يعلم كل الجزيئات لأنه، وهو العلّة النهائية لجميع الأشياء، يعلم بالضرورة الصيرورة السببية التي عليها العالم برمتها. وهكذا يعلم الله، على سبيل المثال، منذ الأبد أن كسوفاً شمسياً سيحدث، يعلمه بكل خصائصه المميزة وفي نقطة محددة في الصيرورة السببية. [1] وهذا النمط من المعرفة لا يتطلب حدوث تغير في العلم الإلهي لانه ليس من نمط معرفة الإدراك الحسي التي تحدث في زمان ومكان معينيين .

لقد أخذ الفلاسفة المسلمون أيضاً، من النظريات المعرفية والميتافيزيقية اليونانية، فكرة ثنائية العقل والجسم الجذرية التي تطورت تحت تأثير الفكر اليوناني – المسيحي إلى ثنائية أخلاقية بين المادي والنفسي. وقد أثر ذلك، تأثيراً أساسياً، على نظريات الفلاسفة المسلمين فيما يتعلق بالعالم الآخر. فاعتقد الفيلسوف الفارابي (المتوفى 339هـ/ 950م) أن النفس هي الوحيدة التي تبقى بعد الموت؛ بل ذهب أبعد من ذلك ليؤكد على أن نفوس المفكرين وحسب هي التي تبقى بعد الموت، أما عقول العامة **Undeveloped** فانها ستفنى بعد الموت مع الجسد. [2] وذهب ابن سينا إلى أن كل النفوس البشرية خالدة، أما الأجساد فلا تبعث بعد الموت على الرغم من أنه أقر بأ ن النفوس، بعد أن تنفصل عن أجسادها، وبخاصة نفوس العامة المتمتعة بالفضائل الأخلاقية وحسب، تشعر بنوع من اللذة ((الجسدية)) لأنها كانت [في الحياة الدينوية] تفتقد إلى ممارسة الحالات الذهنية المحضة. وبنحو عام إنتهى ابن سينا إلى أن بعث الأجساد أسطورة خيالية إستلهمتها عقول

الأنبياء للتأثير على الطبيعة الأخلاقية للعامة غير المفكرة.[3] أما أبن رشد (المتوفى 504هـ/ 1198م) الفيلسوف العربي الأندلسي الذي عرّف أوروبا العصر الوسيط على أرسطو من خلال شروحاته بخاصة، فقد كان أقرب إلى الإسلام السلفي، وذلك بفكرته التي تقول: ان الجسد نفسه لا يمكن أن يُبعث وإنما ستحل صورة جسد مماثلة له نوعاً، مختلفة عنه كماً وعدداً.[4]

عندما وصل الوعي إلى مرحلة بدا فيها أن الميتافيزيقا الفلسفية تقتربُ، شيئاً فشيئاً، إقتراباً لم يصل أبداً إلى حد التطابق، من المعتقدات الدينية اللاهوتية، ظهرت مشكلة عامة أمام الفلاسفة تتعلق بطبيعة الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر. أما أن تكون الحقيقة مزدوجة، واحدة في الفلسفة وأخرى في الدين، وأما ان تكون الحقيقة واحدة تعبر عن نفسها بصورة عقلية تارةً، وبصورة تخيلية ميتافيزيقية تارة أخرى. البديل الأول، يتعلق الأمر بالحقيقة المزدوجة أو الحقيقتين، لم يكن، على ما يبدو، ممكناً عقلاً لذلك قرر الفلاسفة متابعة البحث في البديل الثاني. ليست الحقيقة الدينية سوى الحقيقة العقلية ذاتها، ولكن بدلاً من أن يُعبّر عنها بمفاهيم عقلية مجردة كشفت عن ذاتها برموز تخيلية ــ تلك الواقعة التي كانت مسؤولة عن تأثر العامة بالحقيقة الدينية وقبولها على نطاق واسع. وهكذا أصبح الدين بمثابة فلسفة العامة، ووظيفته الأساسية تربيتهم تربية أخلاقية وتطهيرية.

ولكن لكي تكون هذه الوجهة من النظر ممكنة أنشأت نظرية عن الوحي النبوي، رائعة ومعقدة، إنصافا للظاهرة الاسلامية كما كان يراها الفيلسوف. ليس هناك من جديد، أساساً، على نسق الفكر اليوناني: فالمعطيات مأخوذة من الهيلينية المتأخرة ولكنها وقد وظُفت بها من جديد، إنبثق عنها نمط من الفكر مستحدث وأصيل، فبعد فحص داخلي دقيق للنظرية اليونانية وعلم نفس المعرفة برزت فكرة ذات نمط خاص عن العقل الإنساني يدرك بموجبها الحقيقة كاملة بطريقة حدسية ثم يعرض، هذه الحقيقة، بصور مجازية تجعلها ممكنة الفهم والقبول بالنسبة إلى الإنسان العادي. وهكذا فبدلاً من القول: ((إذا كنت تبحث عن الخير الأخلاقي فانك ستنال الحرية الروحية الحقيقية التي هي النعيم))؛

قال النبي (ص) ((الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيدخلهم الله الجنة ...))، الخ.

وهكذا تم، بناء نسق فلسفي كان إبتكاراً للحضارة الإسلامية، وكان، كما هو بذاته، إنجازاً مؤثراً. وهو نسق يمثل سواء في أخلاقيات نظريته العلمية أو في بنائه الفعلي، نقطة تحول في الفكر الإنساني تربط بين العصر القديم والعصر الحديث. ولكن هذا النسق الفلسفي خلق لنفسه، في مقابل دين الإسلام، وضعاً خطراً. ولا يكمن هذا الخطر في النظريات الفلسفية التي أقرها وإنما في حكمه على طبيعة الدين وما يتضمنه هذا الحكم بنظر الشريعة؛ فنظرياته الخاصة ــ المتعلقة بقدم العالم وطبيعة العالم الآخر وطبيعة الله ... الخ ــ أمكن لها ان تتغير بفضل النقد، أما المكانة التي خصصت للدين والشريعة فما كان لها أن تُمس اطلاقاً طالما أن مورد الدين لم يكن نوعاً من أنواع المظاهر الروحية الكاذبة.

الفلسفة والمذهب السلفي

يبدو أن لاهوت الفلاسفة الطبيعي أظهر نوعاً من التهديد الواضح لمحتوى الإسلام المنزل. وأصبحت حدود إنجازه الأصلي في الفكر الديني موضع شك وهجوم من طرف المذهب السلفي، الحدود التي طلب هذا اللاهوت، بوعيٍ وقصدٍ، أن ترسم، انطلاقاً منها، علاقته بالعقيدة السلفية؛ وكان يأمل في أن تقبل بوصفها تفسيراً صحيحاً للإسلام.

وقد صاغ الغزالي الردّ السلفي على الفلاسفة في كتابه الكلاسيكي ((تهافت الفلاسفة))؛ فحاجج ضد موقف الفلاسفة، فيما يتعلق بالعقيدة الدينية، مسألة مسألة، موظفا التناقضات الذاتية في أطروحاتهم، ومبيناً قصور هذه الأطروحات من وجهة النظر الدينية. فقد تبين له أن نظرية قدم العالم مستحيلة عقلاً؛ هذا فضلاً عن إنها تؤدي إلى إنكار فعل الخلق الإلهي بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهكذا أستبدلت نظرية الفيض الضروري للعالم عن الله بنظرية الفعل الإرادي الإلهي. وأستبدلت بنية الله العقلية المتعينة بضرورة منطقية داخلية بالتصور الأشعري للإرادة الإلهية . كما رفضت فكرة الفلاسفة عن الطبيعة الروحية الخالصة للعالم الآخر.

ولكن السبب الجوهري لعدم رضا المذهب السلفي بدين الفلاسفة يتعلق بفكرتهم عن طبيعة الدين نفسه. وهنا تكمن المسألة الأكثر حساسية بالنسبة للإسلام. ان النظرية الفلسفية في الوحي النبوي، التي رأت في النبي عقلاً عظيماً بموهبة فذة، قادراً على الإتصال بالعقل الكلي أو الملاك، لم ترفض بصورة كاملة، بل على العكس تم توظيف بعض من عناصرها الجديدة، وبخاصة فكرة كمال العقل النبوي، في عقائد علم الكلام. ولكن طبيعة الوحي بوصفها طبيعة عقلية من حيث الجوهر، رفضت وبخاصة الفكرة التي تقول أن الدين ليس سوى صورة رمزية أو مجازية لهذه الحقيقة العقلية. ان طبيعة الحقيقة القصوى، بالنسبة للإسلام السلفي لا يمكن أن تكون مجرد فكر ليس إلا، إنها ماهية أخلاقية فاعلة بوحي مباشر. والنتيجة النهائية لهذا التأكيد هي إعادة تثبيت المنزلة الأساسية المطلقة للشريعة التي عدّها الفلاسفة مجرد صور مجازية مناسبة لفهم العامة. على أن الفكرة المهمة التي تركها هذا التعليم الفلسفي للإسلام، والتي تبناها المذهب السلفي من دون تردد هي فكرة تقسيم الوجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود، وهو تقسيم أقام عليه علم الكلام الإسلامي أدلته على وجود الله: ان العالم المخلوق بوصفه ممكناً يتطلب وجود الله، واجب الوجود، بوصفه علته.

في هذه الأثناء، وما بعدها، تُرك طريقان مفتوحان إستطاعت الفلسفة أن تمارس عملها فيهما وان تحصر نفسها في إطاريهما. كان على التأمل الفلسفي، في الأول منهما، أن يستمر على الرغم من المذاهب السلفية التقليدية، وان يبحث لنفسه عن وسط معتدل؛ وقد وجدت الفلسفة هذا الوسيط في الفكر الصوفي الفلسفي، وهو أمر معطى أتاحته النزعات الصوفية في فكر الفلاسفة المسلمين أنفسهم، وبخاصة فكر ابن سينا. وسنتعرض لهذا الفكر الفلسفي المهم بعد قليل. وفي ثانيهما أن تترك الفلسفة فكرة إنتاج مذهب منافس للاهوت بقدر تعلق الأمر بالعقيدة الدينية، وان تعمل بدلاً من ذلك، في إطار المذهب السلفي. وهذا هو الذي جعل من الممكن لعلم الكلام أن يتوسع في بنية فكر نسقية منظمة شاملة تتضمن نظرية في المعرفة وفي ((مابعد الطبيعة)). وقد ظهر هذا التوسع في أعمال الفيلسوف ــ اللاهوتي فخر الدين الرازي (المتوفى 606هـ/ 1209 م) [5] والواقع اننا نجد

ضمن منظومته النظرية أفقاً واسعاً على نحو مدهش لممارسة العقل التأملي وفاعلية فكرية حيّة أغنت الفكر عدة قرون، ومع ذلك فانها لم تحض بدراسات جدية من طرف المؤسسات العلمية الحديثة التي يبدو إنها توقفت عند دحض الغزالي للفلسفة.

لقد قبل علم الكلام السلفي النظرية الفلسفية المتعلقة بتقسيم الوجود الى واجب وممكن، ولكنه، كما أشرنا، رفض التمييز الموضوعي بين الماهية والوجود. فقد ذهب ابن سينا الى أن الله ((تعالى)) وهب الماهيات الوجود بعد ان كانت في ذاتها لا وجوداً بالفعل. ان الله منح الوجود لأنه هو، من حيث الأصل، وجود محض أو ليس من طبيعة له سوى طبيعة واجب الوجود أو الوجود الضروري. وعلى أساس هذه الوجهة من النظر يكون الوجود ((مضافاً الى)) الماهيات بمعنى ما. وقد رفض السلفيون هذه الفكرة خشية من أن الوجود الذي عُدّ وجوداً كلياً، وبالتالي ينطبق بنفس المعنى على الله والعالم، سيؤدي الى وحدة وجود في حين أعتبر وجود الله وجوداً واجباً ووجود العالم وجوداً ممكناً. واستناداً الى ذلك، أقرّ علم الكلام السلفي ان الوجود مزدوج المعنى، أي أن الوجود يقال بمعنيين مختلفين أحدهما على الله وثانيهما على العالم.

لقد طور انصار التراث الفلسفي مذهبهم بإدخال تمييزات فرعية أبعد من ذلك [= من التمييز بين الوجود الواجب والممكن] فذهبوا الى ان للوجود معنيين مختلفين؛ فالوجود، من جهة أولى، يدل على وجود الشيء الجزئي (كما عند دنس سكوت في الفلسفة المدرسية الغربية) وبهذا المعنى كان المصطلح مزدوج المعنى غير محدد، لأن كل شيء يمثل وجوداً فريداً؛ ويترتب على ذلك أن الوجود الخاص بالله، فضلاً عن فيضه لموجودات أخرى، يبقى مجهولاً. ولكن الوجود، من جهة ثانية، فكرة مجردة، منتزعة من موجودات واقعية. وهذا المفهوم المجرد يجب أن يكون احادي المعنى أذا طُبق على الله وعلى المخلوقات. والوجود بهذا المعنى الأخير، كما جادل البعض، موضوع البحث الميتافيزيقي الخاص [6] الذي ينظر في صفاته العامة. والحقيقة أن مجموعة من الفلاسفة، من بينهم الفيلسوف ــ اللاهوتي أبو الثناء العرماوي (المتوفى 684هـ - 1285م) أكدوا على أن فكرة الله يجب أن تفصل عن هذه الفكرة عن الوجود الذي ينبغي أن يكون

الموضوع الخاص للميتافيزيقا ــ الكلامية. ومهما يكن من أمر، فأن اللاهوتيين رفضوا هذه الفكرة على أساس أن من شأنها أن تؤسس علماً أعلى من علم الكلام. (7)

على هذا النحو إستمرت العلاقة المتوترة بين الفكر الفلسفي واللاهوت خلال القرون حتى ضمن الإسلام السلفي الذي ضمّ في متن مذاهبه اللاهوتية الخاصة عدداً كبيراً من الأفكار الفلسفية والميتافيزيقية. وفي إطار هذا السياق، وهو سياق ملائم، تخلى أنصار الفلسفة عن أفكار الفلاسفة الكلاسيكيين التي تعد أكثر تشدداً في رفضها للعقيدة. وقد إنتعش هذا النشاط الفلسفي الجديد، على وجه التحديد، منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي عندما بدأ التقارب بين الفلسفة واللاهوت، مع شيء من التوازن بينهما، وذلك من خلال أعمال الرازي بصفة خاصة، تلك الأعمال التي أصبحت، من الآن فصاعداً، محور الخلاف والجدل. وفي هذا القرن بالذات ظهر عدد من الكتاب والنقاد البارزين في الفلسفة، الذين، وهم يدافعون عن الفلسفة بصفة عامة، قبلوا مواقف السلفيين من المسائل الأكثر حساسية وإحراجاً بالنسبة للعقيدة. وعلى سبيل المثال، نجد أن نصير الدين الطوسي المفكر الواضح الدقيق يرفض فكرة قدم العالم ويدافع عن الإسلام في هذه المسألة.(8) لكن التوتر بين أهل الحديث والفلاسفة بقي ثابتاً وأساسياً، ومن وقت لآخر كان يؤدي إنفجاره القوي إلى هجوم أهل الحديث على المذهب العقلي. بالنسبة إلى الجناح اليساري من أهل الحديث أصبح اللاهوت ــ الكلامي مشبوهاً لقربه الشديد من الفلسفة. وقد وجد هذا المذهب التقليدي لأهل الحديث تعبيره الواسع الضخم في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في أعمال ابن تيمية، التي قدر لها ان تكون آخر إنجاز مهم في هذا المجال، وبخاصة في كتابه المعروف ((موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)) حيث إنتقد فيه بشدة إطروحات الفلاسفة واللاهوتيين. وقد استمرالصراع .... وفي جامعة الأزهر الدينية المشهورة، في مصر، حذفت الفلسفة من المناهج الدراسية خلال القرون المتأخرة، ولم تعاد إلى هذه المناهج إلا بعد بزوغ الحداثة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر بجهود الداعية المصلح المجدد الثوري جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده. وفي القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي كتب أحد

المؤلفين في الهند، عبد العزيز باهراروي (وبهرارا قرية صغيرة قرب مولتان مات فيها المؤلف وهو في الأربعين من العمر)، وكان من أصحاب أهل الحديث، كتب هجاءً مرّاً للفلسفة، يبدأ على النحو الآتي:

((يا علماء الهند، إنكم تأملون أن تنالوا النعمة من طريق تثقيف العلوم العقلية لكم؛ غير أنني أخشى أن آمالكم مآلها إلى هباء)).

ويستمر الهجاء:

((لقد تبنيتم علوم الكفار شريعةً لكم كما لو كان فلاسفة الأغريق أنبياءَكم)).

وينتهي الهجاء إلى الدعوة إلى دراسة علم الحديث. (9)

الدين الفلسفي

في الوقت الذي إستمر فيه التراث الفلسفي العقلي المحض على شكل شروحات وكتيبات بسياقات مختلفة أما كمدخل للاهوت أو لنقده، تطورت الفلسفة بعد الغزالي في إتجاه جديد ومهم، إتجاه يمكن أن يسمى الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي. إن هذا التطور، على الرغم من تأثره العميق، خلال مسيرته، بالتصوف وأساليب فكره، هو تطور متميز عن التطور اللاحق (الذي سيكون موضوع دراستنا في الفصل التالي). لأن ما يميز الظاهرة التي أسميناها بـ(الدين الفلسفي)، على الرغم مما بين أطروحاتها والنظريات الصوفية من إتفاق، هو إنها تقوم على الحجاج العقلي، وعلى عمليات – فكر نظري خالص ومنطقي محض، في حين أن التصوف يقوم، بالتحديد، على التجربة العرفانية أو الحدس ويستعمل الخيال الشعري بدلاً من إستعمال الاستدلال العقلي المحض.

إن هذه الحركة الجديدة، وحتى على إفتراض وجود سمة دينية مركزية، إلا انها، من دون شك، كانت مدعومة بالحقيقة التالية ألا وهي: ان الفلسفة ذاتها، التي وصفناها سابقاً، كانت تتضمن سمة دينية بارزة ، بمعنى انها طرحت وجهة نظر حول العالم وهي، بلا شك، وجهة نظر دينية حتى وإنْ كانت تقوم على مبادىء طبيعية عقلية وظفتها كنقطة إنطلاق لها في بحثها في العالم. على أن الفلسفة الجديدة هذه كانت، أيضاً، تحت تأثير نفوذ

المذهب الروحي الصوفي الذي حوّل إهتمامه بعيداً عن مجال الفلسفة الطبيعية باستثناء إستعمال المفاهيم العامة في الفلسفة الطبيعية، بقدر ما كان ذلك ممكناً، لحساب أغراضه الدينية الخاصة.

لقد بدأ هذا التراث الفلسفي الجديد مع أعمال شهاب الدين السهروردي، المقتول، (أعدم في حلب عام 587هـ/ 1191م)، مؤسس ((فلسفة الإشراق))، و بلغت صياغتها النهائية في الكتاب الضخم الذي صنفه صدر الدين الشيرازي، متأثراً بعمق بالفكر الصوفي لأبن عربي، تحت عنوان ((الأسفار الأربعة)) الذي ما زال لم يحض بدراسات خاصة بعدُ. إن الفكرة الأساسية في هذا التراث تقوم على مبدأ ((مراتب الوجود)) (أي مذهب وحدة الوجود، وتوسيعه على أساس نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، والمصدر الوحيد المهم الذي إعتمده هؤلاء الفلاسفة هو المسمى بـ((إلهيات أرسطو)) وهو عبارة عن فقرات مأخوذة من تساعيات أفلوطين مع شروح أفلاطونية محدثة). والنظرية الأخرى التي تدعم مبدأ ((مراتب الوجود))، هي نظرية في المعرفة أو الإدراك تؤكد وحدة الفكر والوجود.

ومن هاتين النظريتين [نظرية الفيض ونظرية المعرفة هذه] انبثقت نظرية ثالثة مهمة قدر لها أن تؤدي دوراً مركزياً ضمن وجهة النظر الدينية حول العالم. ان الإسهام الجوهري للتطور الذي أخذ منه الفكر الصوفي، إنما هو الفكرة التي تؤكد على ((عالم المثال)): عالم أنطولوجي من الصور حيث العالم الروحي الأعلى الذي تستمد منه صور الأشياء المحسوسة.

لقد طور السهروردي النظريتين الأولى والثانية، وانتقد أطروحة ابن سينا التي ميزت بين الماهية والوجود، واستبعد الأساس الذي اعتمده الفيلسوف في التمييز بين الله والإنسان. واستناداً إلى ذلك، رفض التمييز بين الممكن والواجب، وأقرّ أن هذه التمييزات هي مجرد تمييزات ذهنية وذاتية خالصة. بل أن السهروردي أنكر ثنائية المادة والصورة وصاغ نظرية عن الوجود المحض التي لم يسمع فيها سوى للتمييز، ضمن هذا الوجود المحض، بين ((الأكثر)) و ((الأقل)) أي ((الأكثر كمالاً والأقل كمالاً)). في الواقع، لقد رفض السهروردي كل المقولات الأرسطية بوصفها خرافات ذاتية خالصة. والحق، ان

نزعته الفكرية الشاملة هي التي أدت به إلى التأكيد على إستحالة أي تعريف أي كان، لأن التعريفات تفترض تمييزات مطلقة في الواقع، وعلى هذا الأساس المفترض للتعريفات قام المذهب السينوي ــ الأرسطي. وعلى كل ذلك، فان الحقيقة، بنظر السهروردي، واحدة، في حالة من الاستمرارية المتجانسة، لا تتمايز إلا بالأكثر والأقل أو بـ ((مراتب الوجود)): ((الله هو الوجود المطلق والوجود المطلق هو الله)).

الى جانب هذه الصورة الواحدية للحقيقة، طور السهروردي نظرية في المعرفة لا تحصل المعرفة، طبقاً لها، عن طريق ((تجريد)) الصور كما إعتقد الفلاسفة وإنما تحصل بوعي أو بحضور مباشر للموضوع، وأكد ظاهرة الوعي الذاتي كخاصية ملازمة لكل معرفة، وأقرّ، مستعيداً مفهوم ((النور)) في الزرادشتية القديمة، ان هذا الوعي هو الإنارة الذاتية الأساسية للوجود. وهكذا، فكما يصدر مجرى الوجود عن الحقيقة النهائية بواسطة الفيض، كذلك يصدر مجرى النور أو الوعي المباشر عن مصدره النهائي. أن الوعي ذاته، تبعاً لذلك، هو إستمرارية تتمفصل في نقاط متباينة بموجب مقولة ((الأكثر)) و ((الأقل)) وحسب. لقد أثرت نزعة الفكر هذه على مجمل التطور المتلاحق للفكر الميتافيزيقي في الإسلام، الصوفي منه والفلسفي، إلى درجة لا يمكننا تقدير أهميتها وعمقها على نحو كافٍ. لقد أنتجت هذه النزعة في الفكر النظري الإسلامي كيفية فكر مميزة يمكن أن نسميها نزعة إنسانية ذاتية مقاربةً بالكون وقوانينه. ان الملكات المعرفية الإنسانية ظاهرة في البنية الأنطولوجية للحقيقة التي تظهر كشخص؛ فكما ان للإنسان إدراكا حسيا وتخيلا وفكرا عقلانيا وحدسا روحيا كذلك الكون محاط، موضوعياً، بهذه الملكات. وكان هذا النمط من الفكر، الذي زرعه الصوفية، هو الذي جعل طرقهم، وعلى وجه التحديد، طرقهم الشخصية في تجربة ((الحقيقة)) تميل إليه. وهكذا، فالصوفي ابن عربي (560-638هـ/ 1163- 1240م) كان أول مَنْ طور فكرة العالم بوصفه (الإنسان الأكبر) أو (الشخص الأكبر)، أما الإنسان فسميَّ بـ (الإنسان الأصغر) ومن الواضح أن هذه النظرية عكس نظرية العالم الكبير والعالم الصغير، الأول يقيس العالم بالإنسان والثاني يقيس الإنسان بالعالم.

في هذه البنية الإنسانوية لنظرية الحقيقة عند ابن عربي لعبت نظرية ((عالم المثال)) دوراً بارزاً جداً بوصفها النظير الأنطولوجي لملكة الخيال المبدع الإنسانية. إنه عالم واسع غير محدود حقاً – لا متناهٍ تماماً كالخيال الإنساني الذي هو، في الواقع، ليس إلا تأمل reflect ((الصور)) في ((عالم المثال))، تماماً كملكة الإدراك الحسي التي تمثل فقط الصور المُدركة في العالم المادي أو العقل الذي يعكس فقط الأفكار الموجودة بالفعل في العالم المعقول. إن عالم المثال أو الصور هذا كان عبارة عن إستشهاد لتفسير الرموز الحيّة التي هي لا روحية محضة ولا مادية خالصة؛ إنها موضوعات الرؤى والتجارب الصوفية والدينية. وفي هذه التجارب ومن خلالها تعبر الحقيقة الروحية المحضة. أي موضوع التجربة الروحية، عن نفسها بصور شبه مادية وتدرك مباشرة عن طريق ملكة الخيال. وهذا هو العالم الذي رأى فيه الأنبياء الملائكة بهيئة إنسانية؛ وهذا هو، أخيراً، المكان الذي ترسم فيه الأحداث على نحوحي في يوم الحساب.

إن مذهب الحقيقة ذات المستويات المتعددة هذا، مع عالم الخيال الذي يتوسطها، تطور خاص في الفكر في الإسلام الوسيطي، وقد حظي بقبول الأغلبية الساحقة من الصوفيين السلفيين، ومنح التصوف الإسلامي أخلاقياته المميزة، وتفاعل، أخيراً، مع الفلسفة ووجد في أسسها العقلية وصياغاتها الفلسفية في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي متمثلة بأعمال صدر الدين الشيرازي، المصمم العظيم لآخر مذهب فلسفي فخم في الإسلام.

إن محمد صدر الدين، أو ملا صدرا كما هو شائع، الذي أخذ من السهروردي نظريته الواحدية في مراتب الوجود المشخصة بمقولة الأكثر والأقل، طور نظريته الخاصة في المعرفة وفي طبيعة النفس الإنسانية. ان النفس الإنسانية ليست كائناً ذا نزعة وحيدة ومحبواً بملكات للمعرفة مختلفة، وإنما هي كائن ذو نزعات مختلفة تتفق وتلك التي تؤلف الحقيقة الأنطولوجية. وقوى العقل ليست مجرد قوى وكفى وإنما هي مكونات الحقيقة بالفعل؛ وبالتالي، فان النفس ليست مجرد وسيلة لمعرفة الحقيقة وإنما المشاركة فيها والإتحاد بها: إنها ليست مجرد كائن منفتح أو متلقٍ وانما هي كائن مبدع خالق.

ويترتب على ذلك ان النفس، عند المستويات العليا للتجربة، تختبر وتصبح ما تريد ومن ثم تنال الحرية المطلقة بإنعتاقها من وجود العالم المادي المتناهي.

إن هذه النظرية المثالية الفينومينولوجية تؤكد وحدة الفكر والوجود المركبة، وحدة العقل والحقيقة. المعرفة هي الصورة الأساسية والقصوى للوجود، وبالتالي فان نظرية للمعرفة تعلن ان المعرفة عملية أو صيرورة يسعى عن طريقها العقل إلى مطابقة ذاته للحقيقة، هي نظرية مرفوضة تماماً. إن هذه الفلسفة، من حيث الأصل، صورة عن الافلاطونية المحدثة، ولكنها تتضمن سمة جديدة تكمن في فينومينولوجيا المذهب الحدسي الصوفي كما طورها إبن عربي وأتباعه. إنها فلسفة شخصانية أساساً تقوم على تجريبية روحية. والحق ان نزعتها النظرية كانت، في الظاهر، صورية واضحة، أما في العمق فانها كانت تسعى إلى أن تغذي الحاجة الدينية في العقول النقية في العصور الاسلامية الوسيطية المتأخرة: الحاجة إلى أن يحيى الفرد بسلام مع العالم في مجتمع كان آيلاً، وبسرعة، إلى التفكك والإنحلال الداخلي.

وهكذا، فإن الفلسفة في الإسلام لم تمت مع هجوم الغزالي السلفي كما يظن الباحثون المحدثون بل على العكس فقد إستمرت حية حتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ولكن طبيعتها تغيرت بصورة جذرية بتأثير التصوف؛ فقد تحولت الفلسفة من محاولة عقلية لفهم طبيعة الحقيقة الموضوعية إلى محاولة روحية للحياة في إنسجام مع تلك الحقيقة؛ وقد حققت هذه المهمة، بنزعة رومانطيقية فكرية، عن طريق وحدة العقل الإنساني والحقيقة أو وحدة الفكر والوجود. وقد كانت هذه الطريقة أسهل في حل المسائل المعقدة التي فرضتها ((الحقيقة)) على العقل الإنساني فيما لو وضعا الفكر والوجود أحدهما في مواجهة الآخر. لقد أتاحت هذه الفلسفة نوعاً من الإرتياح في وقت كان فيه الوضع الخارجي بأمس الحاجة اليه. أما على المستوى الشعبي العام فقد تكفل، بهذه الحاجة نفسها، التصوف الذي إنتشر، على نطاق واسع، في المجتمع الإسلامي، وهو موضوع لابد لنا، الآن، من العودة إليه.

الهوامش:

* أي أن العالم يعتمد في وجوده على الله تبارك وتعالى، أما الله جل جلاله فلا يعتمد في وجوده على العالم . [المترجم].

** بإزاء Non – absence . ويمكن ترجمتها بـ"الحضور"، ولكننا أبقينا على ترجمتها الحرفية لبيان مقصد السياق الذي يتعلق بفكرة التنزيه المعتزلية عن طريق السلب. وهي فكرة كلامية ـ لا هوتية معروفة في الفكر الإسلامي والديني بصفة عامة. [المترجم].

1) كتاب النجاة، القاهرة 1938، 248.

2) أنظر كتابه "المدينة الفاضلة"، تحقيق أ. نادر، بيروت 1959، 118.

3). See my ((Prophecy in islam)) London, 1958 , 42 ff, 81 (n.64)

4) ابن رشد، تهافت التهافت، الترجمة الإنجليزية، S.van den Bereh , Oxford 1954 , I , 362 .

5) راجع مؤلفيه: "المباحث المشرقية" و"المُحصل" حيث تجد معالجة مدرسية شاملة لهذه الأطروحات، والردود عليها.

6) الأيجي، كتاب المواقف، مع شرح الجرجاني، القاهرة 1325هـ، 1، 46.

7) أنظر: الفصل السادس، الفقرة الثانية.

8) تعليقه على "الإشارات" لابن سينا، طهران، 3، 97؛ وكذلك تعليقه على "المحصل" للرازي، القاهرة 1323هـ، 53.

9) See my article ((Post- Formative developments in islam)) in Islamic Studies, Karachi , II/ iii June 1963 , 297- 316 .

إختـــزال الديـــن فـــي الأيـــديـــولـــوجيـــا
لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي

د. عبد الجبار الرفاعي

لاهوت التحرير مصطلح تداوله الباحثون في الستينات من القرن الماضي، وان كان مدلوله يواكب الأديان في مختلف العصور، فالأديان تسعى لمناهضة الظلم والتسلط والإستبداد والطغيان، وعبر عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس في امريكا اللاتينية، بعد ان عملوا على اكتشاف المضمون الإجتماعي الثوري للعقيدة، وتوظيفها في مقاومة الإستعمار، وإعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير. انخرط الراهب كاميو توريز ورهبان شباب آخرون في المقاومة الوطنية، بدوافع ايمانية، وفهم ديني للثورة. " فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الإجتماعية، والوحي من ناحية والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى"[1]. ومنذ القرن التاسع عشر كان الإسلام وميراثه الفقهي منبع إلإلهام المحوري الذي استقت منه حركات المقاومة في بلادنا، واستلهم الثوار من فقه الجهاد مشروعية كفاحهم، ومن مفاهيم التضحية والشهادة حوافزهم وشعاراتهم النضالية.

[1] حنفي، د. حسن. لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الإجتماعي. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية،ع 15" 2006" ص269-270.

وفي السبعينات من القرن العشرين اهتم مجموعة من المفكرين بصياغة رؤية عميقة للمقاومة، تتخطى الفقه، وتعمل على الإستناد الى العقيدة كمنطلق للثورة، بتحليل المدلول الإجتماعي لإصول الدين، واستلهام الثورة من العقيدة. وأبرز ممثلي هذا الإتجاه، الدكتور حسن حنفي، في مصر، من خلال مشروعه"من العقيدة الى الثورة"، والدكتور علي شريعتي في إيران"1977"، من خلال" بناء الذات الثورية" بتحويل الدين الى ايديولوجيا للثورة، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر في العراق"1980"، عبر إكتشاف "المدلول الاجتماعي لأصول الدين"، والتعرف على أثر العقيدة في مسار التاريخ البشري. نتحدث بإيجاز عن الملامح الأساسية لرؤية الدكتور علي شريعتي والدكتور حسن حنفي في تحويل الدين الى أيديولوجيا واختزاله في لاهوت التحرير.

علي شريعتي: الدين أيديولوجيا الثورة (1945–1979):

كان انتهاء الحرب العالمية الثانية ايذانا بتدشين محطة هامة في مسار حركة التحديث في ايران، تنامت فيها فاعلية الأفكار والتيارات السياسية والاتجاهات الايديولوجية المتنوعة، ونشطت الحلقات النقاشية، وتطور الحراك الثقافي، وانبعثت طائفة من التساؤلات اللاهوتية، والرؤى الدينية التي تخطت التفكير التقليدي. في هذه المرحلة واصل محمد رضا شاه جلوسه على العرش خلفا لوالده (1941-1979)، حتى خروجه من ايران. لم يتحرر محمد رضا من النهج الشمولي الاستبدادي، الذي اختطه سلفه، ولم يتمكن من تشييد نظام سياسي مرن ومنفتح، تتسع فيه مساحة مشاركة المجتمع في السلطة، وبالرغم من الترقيعات التحديثية الاقتصادية، خاصة مشروع الاصلاح الزراعي الذي أطلقه مطلع الستينات من القرن العشرين، غير انه فشل في كسب ود النخبة، فضلا عن الجماهير، التي كانت تدين بالولاء والطاعة للمرجعيات الدينية. اهتم الشاه بالتبشير بأيديولوجيا تعصبية، تبتني على مركزية ايرانية، تبشر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوام الأوائل، ممن أشادوا التمدن الايراني، وبذل جهودا واسعة من أجل إحياء الرموز والميثولوجيا الفهلوية العتيقة. واتسم نظامه بطابع استعلائي غارق بالمحاكاة الشكلية للغرب، وحالة نرجسية حادة منكفئة على ذاتها، واضطهاد وقمع جهاز الأمن"

السافاك" المعارضين له، وخنق الأصوات الحرة الجريئة في المجتمع، مضافا الى استبعاد محمد رضا لرئيس الوزراء محمد مصدق، المعروف بتبنيه للقضايا الوطنية. كل ذلك عمل على منع المواطنين من المشاركة السياسية، ولم يذك شعورهم بالحماس لأية مبادرة من قبل السلطة، فانعزل النظام بالتدريج، واتسعت الهوة، بين النظام والمجتمع، بمرور الزمن، وأفضت الى ان يجد الشاه محمد رضا نفسه ونظامه غريبا في بلده، بعد طغيان الغضب الجماهيري، وتفجر الثورة الاسلامية، واضطراره للخروج قبيل انتصارها[2]. ان تعسف رضا شاه ومن ثم خلفه محمد رضا في فرض النموذج الشكلانى الغربي قسرا على المجتمع الايراني، ولجوءه الى العنف أحيانا في ذلك، كما في خلع زي رجال الدين، وإكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، في عصر الأب. تدابر الإبن والأب مع الميراث الاسلامي لايران، واصرّا على استدعاء الذاكرة الغارقة في التأريخ، ومختلف المفاهيم والاشارات والرموز والعناصر المكونة لها، بغية القطع مع السياقات الاسلامية والماضي القريب للمجتمع الايراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء الى الاسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي انجزها الايرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة، وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقفين في دعوة لتأصيل "الهوية" و"الذاتية" أو العودة الى الذات، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الايرانية، وبلغ النقد حد الاتهام بالخيانة للمثقفين المنبهرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة ثقافته ونمط تمدنه. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، ترتكز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، تستقي مشروعية الاحتجاج والثورة على النظام القائم، من العقيدة والشريعة. وأسرفت بعض الحركات في تأويلها للنص فاختزلته في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

أسس الدكتور محمد نخشب (1923-1976) بمعية حسين راضي نهضة الموحدين

[2] بروجردي، د. مهرزاد. المستنيرون الايرانيون والغرب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، 2007، ص58-63.

الاشتراكيين "نهضت خدابرستان سوسياليست"، وهم جماعة من الشباب المتدينين ذوي نزعة اشتراكية، وانصب اهتمام نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والانسانية في الدين، وعمل على انتاج قراءة إسقاطية للنص والماضي والتراث، فخلع عليه صورة اشتراكية، وكان يحسب ان الاشتراكية الانسانية العملية تجسدت في صدر الاسلام، اما الاشتراكية الاوروبية فهي اشتراكية خيالية. انجز عدة آثار، وهي: الانسان المادي، صراع الكنيسة والمادية، ماهو الحزب، قاموس المصطلحات الاجتماعية، ايران على أعتاب تحول كبير، ونشرها في الأربعينيات والخمسينيات. وكان يقيم اجتماعا اسبوعيا في منزله، يحضره الكثير من الشباب، الذين اصبحوا من الفاعلين الناشطين سياسيا وثقافيا واجتماعيا فيما بعد، منهم الدكتور ابراهيم يزدي وزير الخارجية في أول حكومة بعد الثورة. تعرضت هذه الجماعة الى عدة انشقاقات واندماجات بأحزاب ومجموعات أخرى، وارتبط بها بعض رجال الدين الشباب. لجأت نتيجة للصراعات الداخلية وضغوطات السلطة الى تغيير اسمها الى: جمعية حرية الشعب الايراني "جمعيت آزادى مردم ايران"، واصدرت نشرة تحت عنوان "مردم ايران" أي الشعب الايراني، وأسس كاظم سامي وعلي شريعتي في مشهد فرعا للجمعية . دافعت عن محمد مصدق ومواقفه الوطنية، وانضمت الى نهضة المقاومة الوطنية "نهضت مقاومت ملي" بعد الانقلاب عليه، واستبدلت اسمها الى حزب شعب ايران "حزب مردم ايران" بقيادة نخشب، الذي سجن، ثم سافر الى الولايات المتحدة، وعمل هناك في الأمم المتحدة، وأصبح رئيسا لفرع نهضة الحرية "نهضت آزادى" في امريكا، وظل يدافع عن أفكاره الدينية. توفي في الولايات المتحدة عام 1976م. تأثر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الاسلام الدكتور علي شريعتي (1923-1977) في بداية حياته، فترجم كتاب "ابوذر الغفاري لعبد الحميد جودة السحار"، تحت عنوان "ابو ذر الموحد الاشتراكي" "ابوذر، خدابرست سوسياليست". كان علي شريعتي من أبرز دعاة القراءة الايديولوجية النضالية للإسلام، ذلك انه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين،

وأنين المعذبين. وانصب اهتمامه، وتمحورت جهوده على تأويل النص تأويلا ثوريا، وملاحقة والتقاط مواقف المعارضين والثوار في التاريخ الاسلامي، وتمجيد ذكراهم، والاشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثلين الحقيقيين للدين والانسان في الاسلام، والتهكم على سواهم، أو الإنتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم، فمثلا يكرر ان مكانة ابي ذر الغفاري أهم، وأثره أعظم في تاريخ الاسلام، من الفيلسوف ابن سينا[3]. يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقف فيها عند السطح في دراسته ومطالعاته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشاف البنيه العميقة لهذا الفكر، وأسسه الفلسفية، وآفاقه ومدياته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثغراته، واكتفى بفهم مبسط، وتعاطي شعاراتي أحيانا مع المقولات والمفهومات والأنساق المتشابكة للفكر الحديث. مضافا الى ضعف تكوينه في المعارف الاسلامية والعلوم العقلية والنقلية. وهو ما تحكيه آثاره العديدة، عندما يطالعها الخبير المتخصص، التي هي في معظمها محاضراته نفسها، مع تحرير سريع، من دون ان يتحول فيها الشفاهي الى مكتوب. وحسب رأي داريوش شايغان، فإن "شريعتي يكتب لنا وصفات طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض"[4].

لكن شريعتي تميز ببراعة في مخاطبة الوجدان الشعبي من خلال محاضراته الجريئة في حسينية "إرشاد" في طهران، بنحو كان يهيمن على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، ويصوغ لهم يوتيبيا دنيوية فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثة وحديثة متنافرة، تخفق لها الأفئدة، وتشغف بها الأذهان. يعزز قبولها الايقاع الخاص لنبرات حديثه، وطبقاته الصوتية الدافئة، المشبعة بمداليل لا تخلو من إستغاثة ولوعة وشجى وتراجيديا، ولا تتردد في إقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرمات

---

[3] شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. طهران: ج7: ص134.

[4] شايغان، داريوش . "هنوز اسطوره اي فكر ميكنيم". حوا مع صحيفة: "شرق" . الصادرة في طهران 2012/5/5..

السلطة والمجتمع والمؤسسة الدينية.

تلاحم في شخصية شريعتي المثقف والداعية والمناضل، وذابت الحدود في وجدانه بين النموذجين، بل أمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، وتحولت الثقافة الى أيديولوجيا، وظل ابرز مشاغله "أدلجة الدين والمجتمع". يقول شريعتي: "سألني أحد رفاق الدرب: ماهو برأيك أهم حدث وأسمى انجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، وهو تحويل الاسلام من ثقافة الى أيديولوجيا"[5]. ماالذي يقصده بالأيديولوجيا؟ وهل يستطيع ان يحتفظ بموقفه المعرفي كباحث ومثقف، في الوقت نفسه الذي يوسع دائرة الأيديولوجيا، لتشمل الدين والثقافة والمجتمع؟! قبل الاشارة الى ذلك نقتبس نصا مطولا من آثاره، يضيء هذا المفهوم، ويحدد ملامحه في وعيه. يكتب شريعتي: (الإيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة عقيدة. وهي بالمعنى الاصطلاحي، رؤية ووعي خاصان يتوفر عليهما الإنسان فيما يتصل بنفسه، ومكانته الطبقية، ومنزلته الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدره العالمي والتاريخي، وفئته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي المسوّغة لهذه الأمور، والتي ترسم له مسؤولياته، وحلوله، وتوجهاته، ومواقفه، ومبادئه، وأحكامه، وتدفعه بالتالي إلى الإيمان بأخلاق وسلوك ومنظومة قيم خاصة، فعلى أساس رؤيتك الكونية، وابتناءً على نمط "علم الاجتماع " و"علم الإنسان" و"فلسفة التاريخ" الذي تحمله، يمكن تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي علاقتك بنفسك، وبالآخرين، وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب فعله؟ أي مجتمع يتعين بناؤه، وكيف يتوجب تغيير نظام اجتماعي بشكل نموذجي، وما هي مسؤولية كل فرد حيال المجموع؟ وما هي صراعاته، وأواصره، وأشواقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومرتكزاته العقيدية، وقيمه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما هي طبيعة الإنسان وهويته الاجتماعية؟ وعلى هذا فالإيديولوجيا هي عقيدة

[5] جعفريان، رسول. جريان ها وسازمان هاي مذهبي ــ سياسي ايران "از روي كار امدن محمد رضا شاه تا بيروزي انقلاب اسلامي"، قم: ط6، 1385ش. ص 75 - 81.

تحدد الاتجاه الاجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسر نظامه القيمي والاجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعادها، وتجيب عن الأسئلة: "كيف تكون؟ "و"ماذا تفعل؟" و"ماذا ينبغي فعله" و"كيف يجب ان نكون؟")[6]. لكن ما هي حدود الأيديولوجيا؟ وما هي علاقتها بالعلوم والمعرفة التقنية؟ يجيب شريعتي: "الأيديولوجيا تهدي للانسان ماتمنحه له الامكانات التقنية تماما. ما التقنية الا مجموعة الجهود الانسانية الرامية الى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض احتياجاتنا عليها. الأيديولوجيا تقنية يستعين الانسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب مايشاء"[7]. ويتداخل مفهوما التقنية والأيديولوجيا لديه، بنحو تصبح "التقنية عبارة عن فرض ارادة الانسان على قوانين الطبيعة، أو هي استخدام العلم من قبل الارادة الانسانية الواعية، للوصول الى مبتغاه. العلم هو مسعى انساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطويع الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وفقا لهذا التعريف تكون الأيديولوجيا بالمعنى الأخص للكلمة، تقنية بالمعنى الأعم للكلمة"[8]. ويبدو ان الهموم النضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعية للاسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الاسلام "من ثقافة الى أيديولوجيا". وربما تأثر شريعتي بإطروحات جماعة لاهوت التحرير، ودعواتهم لتحويل الدين الى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيدا عن مشاغل اللاهوت الكلاسيكي. ومما لا ريب فيه ان هيمنة الأيديولوجيا على وعي الباحث والمثقف، تحول بينه وبين الوصول الى نتائج علمية، اكثر موضوعية وحيادا في تفكيره وبحثه. ذلك ان الأيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائما الى مواقف ونتائج محددة سلفا، باعتبار التفكير الايديولوجي يسعى الى تغيير العالم لا تفسيره. حسب

---

[6] شريعتي، د. علي. مجموعه آثار . ج16: ص51-52.

[7] المصدر السابق. ج16: ص62.

[8] المصدر السابق. ج4: ص383.

شريعتي تتحول الايديولوجيا الى أداة "يستعين الانسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب مايشاء". وينشغل انصار الايديولوجيا في سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك ينددون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مقلد مغلق. وتكمن المفارقة في ان شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالاسلام "من ثقافة الى ايديولوجيا" نعثر في كتاباته على نزعة تفكير ناقدة، وأحيانا حرة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو الى اصلاح الفكر الاسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذر على الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض ان مثقفا كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي الالتباس بين الشخصية الأيديولوجية للداعية، وشخصية المثقف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبسا بين شفافية الفنان الرومانسي، وبين احلام وتطلعات المناضل[9]، فتاه في تناقضات ومفاهيم غائمة، صاغها بقوالب شعارات ثورية، هي تعبير شعبوي عن أحلام مجتمع غارق بالوعود الخلاصية.

وتورط شريعتي بتفسير ماركسي لبعض الآيات، فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني، وحاول ان يقدم احيانا تأويلا وجوديا ملتبسا للاسلام. فمثلا صاغ تحليلا يبتني على الصراع الطبقي في قصة ابني آدم بين هابيل وقابيل، فاعتبر "قابيل ممثلا للنظام الزراعي والملكية الخاصة والفردية، بينما هابيل يمثل العصر الرعوي والاشتراكية الأولية قبل الملكية"[10]. وهكذا فسر الكثير من الصراعات الاعتقادية والثقافية والسياسية والاجتماعية، تفسيرا طبقيا ماركسيا، فهو يرى أن "الثورة الحتمية المستقبلية تعتمد على التناقض الديالكتيكي، الذي بدأ بالمعركة بين هابيل وقابيل، وهي تجري على الدوام في

[9] شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج11: ص136.

[10] المصدر السابق. ج14: ص319.

كافة المجتمعات بين النظام الحاكم والمحكوم، وانتصار العدالة والقسط والحقيقة هو المصير الحتمي للتاريخ". وخلص الى ان كافة العقائد و"الأديان الحاكمة في التاريخ، انما هي دائما وبلا استثناء تمثل الطبقة الحاكمة"[11]. وتحيل الظواهر الاجتماعية لدى شريعتي الى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي يعبران عن التوحيد والشرك الاعتقادي "والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد". وهكذا "الشرك الاجتماعي انما هو انعكاس للشرك الالهي"[12].

استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، واقام عليها بناء اسلاميا. كل أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية اسلامية عميقة. متى وأين كان للاسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل اين نجد في الاسلام مفهوما للتاريخ بالنحو الذي تكلّم عنه؟ إن من العسير مزج كل هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس[13]. شريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكل شيء يُفسّر عنده بعبارات ماركسية، ببنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. ان فكر شريعتي خليط من الجذرين، اللذين يتقيأ أحدهما الآخر. يعتقد داريوش شايغان ان شريعتي: "لئن خلط هيغل المجرد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجرد من النظرية، من الفعل على اطلاقه "Praxis"، مع اسلام مبتور من قطبيه، المبدأ"Origine" والمعاد"Retour"، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة،

---

[11] بروجردي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص171-172.

[12] الرفاعي، د. عبدالجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط2، 2008، ص271-274.

[13] شايغان، داريوش. "دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان". مجله هفت آسمان، ع5"ربيع 2000".

منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظرا لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوغ علة وجودها، ان فكرا كهذا لا يمكنه ان يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان[14]. ان شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي ل"ديالكتيك" هيغل، وهكذا لم يتوغل في إكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤياه ان يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها معاني جديدة، "يقولبها وفق البنى التي ينكرها. فالفكرة القائلة ان الرؤية التوحيدية (الاسلامية) للعالم تتحقق عبر الانسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الاسلامية، لتفضي الى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) الى مفهوم توحيدي غائم، فقد رد أيضا كل الماركسية الى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. ان هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية(المسماة أيضا "علمية") والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية...الخ. وباختصار كل الرطانة توجد هنا. بحيث ان شريعتي يلتهم كل فضلات الماركسية في الوقت الذي يدعي مناهضتها. إن اسلام شريعتي المؤدلج ـ مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية ـ يشف عن مقولات اجتماعية ـ اقتصادية مسطحة...انه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام الى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية"[15].

حذر شريعتي من المثقف الانهزامي المنقطع عن جذوره، المقتلع من عالمه، وذهب الى ان المثقف المستنير، هو من يعمل على تغيير الواقع، وتوعية المجتمع بذاته الحضارية

14شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، 1991، ص 71.

[15] شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، ط 1، 2004، ص272-273.

وميراثه. وشبه المستنيرين بالأنبياء، باعتبار طبيعة المهمة العظمى والمسؤولية الاستثنائية المناطة بهم، والتي تتركز حول ايقاظ شعور الناس بذاتهم. وطفق يدين المثقفين المسلمين المعجبين بنماذج التنمية الغربية، ويصفهم بالإغتراب عن الذات، وخسران الهوية، وزعم ان مابعد القومية، والنزعة الانسانية العالمية، أكاذيب كبرى، ينشد من خلالها الغرب محو الهوية الثقافية للشرق.

تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والعودة الى الذات، وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، واعجب بخطاب "المعذبين في الارض" ، لفرانتز فانون، وسعى لمحاكاته في كتابه "العودة الى الذات". لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الاسلامية. يكتب شريعتي: (حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة الى جذورنا الثقافية... ان العودة لا تعني اعادة اكتشاف ايران ماقبل الاسلام، وانما تعني العودة الى جذورنا الاسلامية)[16]. وتتكرر في آثار شريعتي مفهومات الأصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى انه خصص لـ"العودة الى الذات" أحد أهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله. وطغت في هذه المرحلة فكرة الذاتية والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للاجتماع الايراني في خطاباته وآثاره.

حسن حنفي: من العقيدة الى الثورة:

يمكن القول ان مشروع التجديد للدكتور حسن حنفي هو أوسع محاولة، ولعلها آخر محاولة ينهض بها مفكر معاصر، لإعادة بناء العلوم الإسلامية، وليس من المبالغة ان يصنف صاحبها بأنه يمثل الحلقة الأخيرة لنمط من العلماء الموسوعيين في تأريخنا، ممن ألفوا في المعقول والمنقول، وانبسطت كتاباتهم على مختلف حقول المعارف المتداولة في عصورهم. انه من أغزر المفكرين العرب المعاصرين إنتاجا. انه يكتب في التراث والحداثة، والاسلام والعصر، والمعقول والمنقول، والماضي والحاضر، والفكر الغربي،

[16] شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج11: ص135.

والاجتماع والاقتصاد والسياسة. لكنه يكرر نفسه على الدوام، ولا تخلو كتاباته المتواصلة من مواقف متضادة، وآراء متهافتة، ومعالجات مبتذلة للقضية ذاتها، بنحو تبدو آراؤه يكذب بعضها بعضا.

يعطي حنفي لمشروعه عنوانا عاما، هو" التراث والتجديد"ويقسمه الى أقسام ثلاثة: الأول يحدد" موقفنا من التراث القديم"، ويشمل ثمانية أجزاء، كل جزء منها يختص بإعادة بناء أحد العلوم الموروثة، فالجزء الأول مثلا الذي هو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، يعطيه عنوانا بديلا لعلم الكلام أو أصول الدين أو العقائد أو الفقه الأكبر، حسب تسمياته الموروثة، فيعبر عنه "من العقيدة الى الثورة" ويلخص ما يهدف اليه من ذلك بقوله:" هو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدنا بأيديولوجية عصرية، تشمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم "[17]. ومنذ ثلاثة عقود يتواصل صدور أجزاء هذا القسم، فقد اطلعت على صدور خمسة أجزاء من القسم الأول، منها " من العقيدة الى الثورة " في خمسة مجلدات، و" من النقل الى العقل " في تسعة أجزاء... الخ.

والقسم الثاني من مشروع التراث والتجديد يحدد"موقفنا من التراث الغربي"، ويشمل خمسة أجزاء، كل جزء يختص بفترة للحضارة الغربية. وقد أصدر حنفي " مقدمة في علم الإستغراب " قبل عقدين تقريبا تمهيدا وإيجازا ل"موقفنا من التراث الغربي". اما القسم الثالث فيصوغ" نظرية التفسير" ويشمل ثلاثة أجزاء، طبقا لوضع الوحي في التاريخ. وصدر قبل أربعة سنوات في مجلدين، تناول فيهما "ظاهريات التفسير"و"تفسير الظاهريات". وهما إعادة تدوين وترجمة لإطروحته للدكتوراه في السوربون بالفرنسية، قبل خمسة وأربعين عاما.

ما يهمنا الحديث عنه هو منجزه في الجزء الأول من القسم الأول"من العقيدة الى

[17] حنفي، د. حسن. التراث والتجديد. بيروت: المؤسسة الجامعيةللدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2002، ص 177.

الثورة"، الذي يتمحور حول " لاهوت التحرير " والذي يسرد فيه رؤيته لإعادة بناء علم الكلام. ولا أظن ان حديثي عن مشروع الصديق الدكتور حسن حنفي يضيف شيئا، لأنه معروف لدى المهتمين. غير اني سأشير الى علاقتي بحنفي: متى بدأت، كيف تطورت، ومآلاتها في الإجتماع الشيعي، والتفكير الديني في ايران. عساني أؤشر على راهن العلاقة الثقافية بين جناحي العالم الإسلامي، وطبيعة الحضور الديناميكي الحيوي لمشروع الدكتور حنفي ورؤاه. في عام 1982 التقيت للمرة الأولى بحنفي على صفحات جريدة الوطن الكويتية، في سلسلة مقالات نشرها عن "الأصولية الإسلامية" بمناسبة محاكمة المتهمين بإغتيال الرئيس المصري أنور السادات. لفت نظري تدفق السرد في كتابته، وحساسية المفردة اللغوية المستعملة في عباراته، ووضوح الأفكار وتوهجها، وحماسة الجمل وشعلتها، كنت اتفاعل مع نصه، وكأني احضر دراما حية، بل أحيانا أكتوي بلهيب شعاراته، أعاد لي حالة الإحتراق التي أوقعتني فيها مطالعتي لكتاب " معالم في الطريق" قبل هذا التاريخ بعشر سنوات، عندما اضطربت وأجهشت بالبكاء عدة مرات، شوقا وفرقا على "جيل قرآني فريد" الذي صاغته مخيلة المرحوم سيد قطب، كنت مع معالم سيد قطب كمن يبتلع جمرا. لكن مع حسن حنفي يتسرب الخطاب للعقل أيضا، ولايقتصر على المشاعر والأحاسيس والعواطف، مثلما تفعل نصوص قطب، التي هي بمثابة أناشيد للفداء والإستشهاد. أخرجني الدكتور حنفي من حالة اليقين الى التساؤل، وحررني من سجن "معالم في الطريق"، لكني دخلت معه سجنا جديدا من نوع مختلف، هو سجن "الأيديولوجيا"، كما أدركت فيما بعد، حينما درست" فصوص الحكم" لمحيي الدين بن عربي، و"مثنوي معنوي" لمولانا جلال الدين الرومي، وغيرهما من النصوص الرؤيوية الفواحة بالمعنى في ميراثنا. لكني لن أنسى أثر حسن حنفي في ايقاظي من الإستغراق في أحلام رومانسية، حين فتح لي نافذة على العصر، وشدني بقوة الى الحاضر، فحررني من لوعة الإشتياق للماضي، والمكوث في كهوفه، واستعارة مفاهيم السلف وأحكامهم ومعاييرهم، في كل ما يواجهني في حياتي، ذلك ان نصوص حنفي نسيج ينهل من منابع متنوعة، تحيل الى الموروث بحقوله الواسعة، والفكر المعاصر بمذاهبه وتياراته واتجاهاته المختلفة. لاتفتقر الى مراجعة جريئة للماضي والحاضر، مسكونة بالواقع ورهاناته. لاتكف

عن مساءلة الماضي، ونقد التراث، والتوغل في مساراته العميقة، وربط الفكر بحياة الناس ومتطلباتهم وشجونهم وهمومهم، السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والدينية. كتاباته هاجسها تغيير الواقع، لاتتعطل في تفسيره،كما هي الآثار الغارقة في الجدل والتفكير المجرد. تنحاز للحرية، والعدالة، وتعلن عن انها صوت المهمشين والمحرومين، وكل اؤلئك المعذبين في الأرض الذين يتجرعون العلقم. يرى في الدين رسالة نهوض وانعتاق ومقاومة، يستدعى ميراث الثوار في تاريخ الإسلام ويمجده، ويرى فيه النهج المضئ في الإسلام.

طفقت أفتش عن حسن حنفي وألاحق كتاباته في الدوريات، وما صدر له من مؤلفات وترجمات وتحقيقات، كنت أقرأ باستمتاع بالغ ما يقع تحت يدي من آثاره، وأعرف به بين زملائي في الحوزة العلمية، أتفاعل معه وجدانيا، أتوهج عاطفيا، وربما أسكر عقليا، مثلما سكرت من قبل بإلتهام أدبيات الإسلام الأصولي. بدأت أبحث عن أسلوب للتواصل معه، وقتئذ لم يكن هناك أنترنيت، ولا شبكة عنكبوتية، تتيح لنا العثور على معظم أصدقائنا ومن نود ان نتواصل معهم، كما هو الفيس بوك اليوم. اكتشفت انه يعمل استاذا في قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، حاولت ان أجرب حظي في إرسال رسالة من "قم"ـ حيث كنت مقيما هناك، ومشغولا في الحوزة العلمية، مشردا من بلدي ـ على عنوان جامعة القاهرة، ونسيت الرسالة بعد عدة أشهر، غير اني فوجئت بوصول رزمة صغيرة عليها طوابع مصر، لفت نظري ان المرسل هو الدكتور حسن حنفي، ففتحتها لحظة استلامها، وجدتها تحتوي: العدد الأول من مجلة اليسار الإسلامي، وكتابي الإمام الخميني" الحكومة الإسلامية، والجهاد الأكبر" كل واحد منهما يشتمل على مقدمة موسعة لحنفي، بطبعة مصرية. انصرفت لقراءة اليسار الإسلامي، كل شئ فيها مختلف، إسم المجلة، تبدى لي بمثابة تركيب بين متضادين "يسار، واسلام" كلمة التحرير الشاملة تحت عنوان" ماذا يعني اليسار الإسلامي " وما اشتملت عليه من إشارات واستدعاء لعقلانية المعتزلة، وعدل المعتزلة والشيعة، وثورة الحسين، وغيرها من الثورات في تاريخ الإسلام، ومعارضة الخوارج، وصولا الى معارضة الصحابي أبي ذر، تجلت هذه العناصر كمصفوفة

بؤر مضيئة، وحبات لؤلؤ منتظمة في إطار ألماسي، بينما لم يسلط الضوء في تلك المقدمة المسهبة على ما واكب الفتوحات من مظالم، وما خلفته من تنام لتجارة الرقيق، وشيوع الجواري والإماء في قصور الخلفاء، وما اجتاح الحياة الإسلامية من صراعات وحروب أهلية، ونكبات، قتل فيها الثوار، وشيوع ذهنية التحريم لدى فقهاء القصور السلطانية، وفتاواهم في ذبح المفكرين الأحرار كغيلان الدمشقي، والحلاج، وشيخ الإشراق السهروردي، وما تعرض له المعتزلة من اضطهاد وملاحقة، وبالتالي تحريم التفكير الإعتزالي حسب وثيقة" الإعتقاد القادري" الشهيرة.

قرأت إفتتاحية المجلة عدة مرات، محاولا القبض على مفهوم واضح لـ" اليسار الإسلامي" ومن أجل الحصول على إجابة محددة لسلسلة من الإستفهامات الحائرة في ذهني، من نوع: هل اليسار الإسلامي علم كلام جديد، أو لاهوت تحرير، أو فرقة كلامية تستوعب ميراث المعتزلة العقلي، ونزوع الشيعة والخوارج الثوري المعارض، أو هو مسعى لفتح باب الإجتهاد في جميع حقول التراث الإسلامي، أو دعوة للإجتهاد في أصول الفقه تغلب المصلحة على النص، والعقل على النقل، والحاضر على الماضي، أو مذهب فقهي يتصالح فيه المسلم مع الواقع، وتستجيب فتاواه لرهانات العصر، وتواكب إيقاع الحياة المتغير، ولا تتجمد في لحظة زمانية تاريخية معينة، أو ان "اليسار الإسلامي" كل ذلك وغيره، بنحو يتسع ل"موقفنا من الماضي، موقفنا من الآخر، موقفنا من الواقع"، وما يحكيه عنه من بيانات نظرية متوالية، حسب تعبير حنفي. وماورد من تفاصيل أضحت معروفة لدى الباحثين، بعد صدور مؤلفات عديدة في كل واحد من هذه الأقسام. وحسب الدكتور حنفي يستوعب اليسار الإسلامي: "الإسلام المستنير، الإسلام العقلاني، الإسلام العلمي، الإسلام الإنساني، الإسلام التقدمي، الإسلام الليبرالي، الإسلام الديمقراطي، الإسلام البراغماتي، الإسلام الإصلاحي، الإسلام الإشتراكي، الإسلام الوطني، الإسلام القومي، الإسلام الأممي، الإسلام العلماني" ...فهل اليسار الإسلامي "سوبر ماركت

للإسلام"، يضج بتهجين المفاهيم، وتناقضات التراث والحداثة، ويتسع لكل شيء،؟[18]

لم تنبثق هذه التساؤلات بمجموعها في ذهني ساعة مطالعة مقالة"ماذا يعني اليسار الإسلامي"، لوقوعي تحت تأثير حساسية الكلمة وشحنة العبارة فيما يكتبه الدكتور حنفي، بيد انها توالدت بالتدريج في كل مرة أعود فيها للنص. وكلما طالعت جديدا له، أصاب بالدهشة من فرط إجترار الكلمات والعبارات نفسها، وإصراره على سكب أفكاره في شعارات مبتذلة، تفتقر لرؤيا الباحث المتمرس، وتستعجل إطلاق أحكام قيمة ، بلا تحليل عميق أوتأمل، يكشف عن أنساب الأفكار، والحبل السري الذي تنتظم في سياقه.

كنا جماعة من طلاب الدراسات العليا والمدرسين في الحوزة العلمية نرتبط بحلقات نقاشية عفوية، تضيق بشخصين أحيانا، فيما تتمدد الى خمسة او ستة أشخاص، حسب وقتنا الفائض، وبرامج كل واحد منا، تشكلت في الثمانينيات من القرن الماضي، إثر لقائنا اليومي على هامش حلقات الدراسة والتدريس، نراجع فيها بإستمرار أدبيات وتجارب الحركة الإسلامية، وأسباب ونتائج غياب الرؤية النقدية لديها، لاسيما ونحن جميعا كنا من الأعضاء فيها، وأفضت المراجعة النقدية الى تخلينا بمرور الزمن عنها. ثم إنتقلنا في مرحلة لاحقة الى مراجعة النظام التعليمي في الحوزة العلمية، وسبل تحديثه. وأخيرا في مطلع التسعينيات انتقلنا الى مراجعة التراث، وعمل حفريات في المعرفة الدينية، بالإستعانة بفلسفة العلم والعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة. وهنا اقترحت على ثلاثة من الزملاء ان نصدر مطبوعة بإسم "الرأي الآخر" نكثرها بإمكاناتنا المحدودة، ناطقة بهمومنا وتطلعاتنا في تحديث التفكير الديني في الإسلام، فصدر العدد الأول موشحا ب"ماذا يعني اليسار الإسلامي" ودراسات أخرى. دهشنا من اهتمام القراء ب"الرأي الآخر"، وتساؤلاتهم عن اليسار الإسلامي وحسن حنفي، نفدت النسخ وكررنا الطباعة، في العدد الثالث توقفت الرأي الآخر، فأصدرت دورية نصف سنوية، في حدود 600 صفحة، تعنى بالدعوة للإجتهاد الشامل في كافة مجالات المعرفة الإسلامية، وتهدف لتحديث التفكير الديني،

[18] حنفي، د. حسن. الوحي والواقع: تحليل المضمون.دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2010، ص29-74.

أسميتها" قضايا إسلامية"، في هذه الفترة تطورت مراسلاتي ومهاتفاتي مع الدكتور حسن حنفي، وبعثت له بإسئلة حوار متنوعة حول الإجتهاد والتجديد عبر الفاكس، فبعث لي بعد مدة قصيرة بإجاباته المفصلة عن أسئلتي، وعنونها هكذا:" قم تسأل والقاهرة تجيب، حوار عبدالجبار الرفاعي مع حسن حنفي". إنزعج بعض القراء من صراحة حنفي ومغامراته في التفكير الديني ورؤاه، ولم يقتصر ذلك على المضمون بل تعداه الى عنوان الحوار، مما اضطرني لتبديله بعنوان آخر لما ضممته لكتابي المطبوع بعد سنوات" الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية". بعد توقف "قضايا إسلامية" في العدد السادس، أصدرت دورية، أسميتها " قضايا إسلامية معاصرة " سنة 1997، كان حضور أفكار حسن حنفي كثيفا في معظم الأعداد، تارة من خلال حوارات المجلة معه، وأخرى بالتطوع بتزويدها بدراساته، حسبما ينسجم مع محاورها المتنوعة. ولم يتباطأ حضوره على صفحاتها إلاّ في العامين الأخيرين اثر انحراف صحته. عبر مجلة قضايا إسلامية معاصرة تعرف الكثير من الباحثين والدارسين على فكر الدكتور حنفي، في إيران والعراق ولبنان والخليج والجزيرة العربية والمغرب، وعوتبت المجلة وصاحبها على ترويجها لهذا النمط من التفكير غير المألوف، الذي لا ينسجم مع المنطق التقليدي الموروث، خاصة وإن قضايا إسلامية معاصرة أمست قناة عبر منها فكر حسن حنفي للمجال الشيعي. ذلك ان مطبوعاتنا عادة ما يطغى عليها لون واحد من التفكير، وتفزع من الإختلاف ووجهات النظر المغايرة، وكأن إجتراح مطبوعة لنمط متنوع من التفكير، يصغي لمختلف الأصوات، ولا يخشى الأفكار مهما كانت تقليدية او تجديدية، وينشر بجوار رأي متحيز للحداثة رأيا آخر متعصبا للتراث، وينفتح على ما يعانده من معتقدات وأفكار، كأن إنتهاج مثل هذه الطريقة يجسد عصيانا للعقل السكوني، وخروجا على مشروعية التفكير المحتكرة والمؤممة مسبقا.

مراجعة نقدية للاهوت التحرير عند حسن حنفي:

لاهوت التحرير عند حنفي وشريعتي، يختزل الدين في أيديولوجيا المقاومة والثورة، ويطمس الوظيفة المحورية للدين. الدين أرحب وأشمل وأوسع من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعي للدين، تحويل الدين الى أيديولوجيا يعني: إختزال

الإنسان في بعد واحد، و الروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة" الفيزيقا"، والآخرة في الدنيا، والروح في الجسد، والرمزي في الحرفي، والرؤيوي في المحسوس، والمعاد في المعاش، والعبادات والطقوس في المداليل الإجتماعية والتنمية والإنتاج، والديني في الدنيوي. وحين يتحول الديني الى دنيوي في لاهوت التحرير تختلط الحدود بينهما، فيجري تديين الدنيوي، وتعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتديين المعرفة في خاتمة المطاف يفضي الى التضحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عما هو ديني.

كل دين يتجسد في تمثلات اجتماعية تعبر عن بنية المجتمع، وتتلون بما يحفل به من ثقافة وتقاليد وأعراف وأنماط سلوك، ولا يمكن ان يكون الدين خالصا وبريئا من التمثلات الأيديولوجية. الدين يتشكل في اطار البنية الإجتماعية، فإن كانت تسلطية قمعية يأخذ شكلا تسلطيا قمعيا، وإن كانت إختلافية تعددية حوارية يأخذ شكلا إختلافيا تعدديا حواريا، بيد ان الدعوة لإختزاله بأيديولوجيا للثورة خاصة، وتوظيف طاقته الروحية، وشبكته المفاهيمية، ورؤياه الجمالية، وجغرافيته الرؤيوية، ونظامه الرمزي، في الثورة فقط، يفضي الى إهدار مهمة الدين في إرواء الظمأ الأنطولوجي البشري للمعنى، وطمس أثر المقدس في إلهام المتدين الخبرة الروحية، وتوليد وصيرورة التجربة الدينية.

الإنتحاري الأصولي الذي يقاوم بقتل نفسه، ويتلذذ ويبتهج بالدم المسفوح، حينما يفجر نفسه بمصلين في مسجد أو حسينية أو كنيسة، أو أبرياء في الأسواق والشوارع والمباني، هو ضحية فهمه الخاص للدين، الفهم الذي يختزل فيه الدين في أيديولوجيا نضالية كفاحية، وتوقفه عند ذلك، وعدم قدرته على استلهام أي مضمون آخر في الدين، وعجزه عن استبصار واستلهام الكيمياء المعنوية، والشحنات الروحية، والدلالات الرمزية، والثيمات الجمالية للدين. لا يستطيع هذا الإنتحاري التعرف على صورة الإله الذي"وسعت رحمته كل شئ"، وليس بوسعه ان يتحسس محتوى رسالة نبيه الكريم المبعوث " رحمة للعالمين ".

إن البيئة الإجتماعية القمعية تنتج تصورا للإله قمعيا، فيما تنتج البيئة الإجتماعية الإنسانية تصورا للإله شفيقا شفافا رحيما، وتتحول الى حاضنة مثالية لنشأة وتطور" لاهوت الشفقة". وما أحوج مجتمعاتنا ل" لاهوت الشفقة" في عصر تضج فيه بلادنا بدعوات الكراهية وإبادة شركائنا في الوطن، ويجند فيه طليعة فتيانها وشبابها من أجل الموت وليس الحياة، لأن" الموت أسمى أمانينا"، فيغدو القتل والقتال مهنة وفروسية في أوطاننا.

مرجعيات شريعتي وحنفي في صياغة لاهوت التحرير:

مرجعيات شريعتي وحنفي في تحويل الدين الى ايديولوجيا للثورة متعددة مختلفة، بل متباينة ومتنافية، تارة تتوكأ على معطيات العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وأخرى تحيل الى التراث لتنتقي منه ما تشاء، وثالثة تستعين بالفلكلور والثقافة الشعبية، ورابعة تستقي من الميثيولوجيا القابعة في طبقات التاريخ. المرجعيات المتعددة المتنافية تقود الى نتائج متعددة متغايرة. انها مرجعيات حرة براغماتية تنشد تبرير الثورة، والتدليل على ضرورتها وديمومتها. تتشابك فيها سياقات ثقافية تاريخية متنوعة، وتختلط فيها أنساق فكرية متباينة، تقفز من منظومة معرفية الى أخرى تتناقض معها. من التوحيد الى المادية التاريخية، ومن المعتزلة الى عقلانية الحداثة، ومن هايدغر الى شيخ الاشراق السهروردي، ومن الامام الحسين بن علي الى جيفارا...الخ. بإسلوب يجري فيه بناء توليفة هجينة، تعمل على دمج عناصر متناشزة، مقتطعة من أجهزة مفاهيمية متنوعة، وتركب منها مفاهيم مبتذلة مشوهة. فمثلا يستعين الدكتور حسن حنفي بظاهريات هوسرل، ولا يكف عن الإشارة لمقولات وآراء أغلب الفلاسفة والمفكرين الغربيين، لاسيما في العصور الحديثة، مثلما يتحدث عن المتكلمين والفقهاء والفلاسفة والمتصوفة المسلمين، ويخلع على رؤاهم وأفكارهم أقنعة مستعارة من ديكارت وكانت و هيغل وماركس وهوسرل وسارتر...الخ، ويلونها كيفما يشاء، بغية توظيفها كشعارات في النهضة والمقاومة. وهكذا يفعل شريعتي، عندما يجول تفكيره في فضاءات من عاصرهم من المفكرين الأوروبيين في الستينات، حينما كان طالبا في باريس، مثل سارتر وغيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين. فيخلط مقولاتهم مع مقولات مسلوخة من الموروث الشيعي، ويخلع على تلك المقولات رداءً

منتزعا من منظومات الفكر الغربي، ويلونها حسبما يحلو له، من أجل إنشاء آراء تبرر أحلامه ورغباته الثورية. يشدد شريعتي على تأويل مسار التشيع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين الاسطورة والتاريخ، مثلما لا تميز بين ما ينتمي الى العالم الأرضي، وما ينتمي الى عوالم رمزية ميتافيزيقية علوية. ويهدف شريعتي الى وصل مآلات ومصائر ومستقبل وراهن التشيع باللحظة التدشينية العلوية، وإعادتها باستمرار الى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة للإجتماع الشيعي، أو حس تاريخي يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكأن العقائد والرؤى والقيم والأحكام الدينية متعالية على الواقع، عابرة للزمان والمكان، وكأنها لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثلات الاجتماعية وعلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ. إن اسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية، يشف عن مقولات اجتماعية ـ اقتصادية مسطحة. انه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام الى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية"[19].

تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي وحنفي الى: "دنيوية الدين"، بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي. إن المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابلياتها وامكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الوضوء ممارسة تهدف الى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء أثر صحي، ولكنه أولا أثر ضئيل المساحة جدا لدى المسلمين، وثانيا الوضوء ممارسة دينية صرفة. انه ليس فعلا صحيا، وانما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحيا، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني[20].

---

[19] شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص272-273.

[20] شايغان، داريوش. "دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان". مجله هفت آسمان ع5"ربيع 2000".

لاهـــوت وجـــودي*

جون ماكوري

يمثل اللاهوت في الثقافة المسيحية النظير المطابق لعلم الكلام في الثقافة الإسلامية. وهناك تطابق حتى من حيث التعريف بين اللاهوت وعلم الكلام، برغم الاختلاف في جوهر الاهتمامين. فقد عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه "علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية" (المقدمة ص458). وهذا التعريف بالتحديد يتطابق مع تعريف ماكوري للاهوت، الذي يقول عنه إنه "دراسة تريد، من خلال المشاركة والتأمل في الإيمان الديني، أن تعبّر عن محتوى هذا الإيمان بأكثر لغة ممكنة من الوضوح والتماسك" (مبادئ اللاهوت المسيحي ص 1).

والواضح من كلا التعريفين أن كلاً من اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي يعطيان الأولوية للعقيدة والإيمان على الشكل اللغوي والدليل العقلي الذي يُعبَّرُ به عن هذا الإيمان. وبالتالي فإن الواقعة الأولى التي يصدر عنها اللاهوتي أو المتكلم ليست الدليل العقلي أو المنهجي، بل النص الإنجيلي في حالة اللاهوت، والنص الإسلامي في حالة علم الكلام. ولكن في حين انفتح اللاهوت المسيحي منذ مطلع القرن العشرين على المناهج الفكرية الحديثة، محاولاً استيعابها، توقف علم الكلام الإسلامي مع محاولة الشيخ محمد عبده في رسالته عن "التوحيد"، ليتحول إلى مجرد تكرار للحجج الكلامية القديمة، أو في

---

* – ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي.

John Macquarie, An Existentialist Theology, 1980.

أحسن الأحوال إعادة صياغة عصرية للأفكار القديمة بلغة حديثة. وهكذا يجري التحديث على مستوى الصياغة اللغوية التي يعبر بها عن الإيمان، وليس على مستوى طريقة النظر للإيمان نفسه.

يمكن القول إن أعمال جون ماكوري هي محاولة لتجديد اللاهوت المسيحي في ضوء النظريات الوجودية الحديثة، ولا سيما أنطولوجيا هيدغر. فهذا اللاهوتي المسيحي كانت أعماله تجري في اتجاهين متوازيين، عمل في أحدهما على تقديم الفلسفة الوجودية، فترجم كتاب هيدغر "الوجود والزمان" إلى الإنكليزية سنة 1962، وكتب كتاب "الوجودية" (1972)، الذي صدر عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت. وبموازاة ذلك حرص على ضخ دماء جديدة في اللاهوت المسيحي، بتقريبه من الوجودية. فأصدر عدداً من الكتب منها: "نطاق نزع الأسطورة" (1960)، "الفكر الديني في القرن العشرين" (1963)، "الله والعلمانية" (1967)، "ثلاث قضايا في الأخلاق" (1970)، "مبادئ اللاهوت المسيحي" (1977)، "لاهوت وجودي" بطبعتين (1955) و(1980).

يدرك ماكوري أن اللاهوتي الحديث لا يستطيع أن يلجأ إلى "اللاهوت الطبيعي"، ليس فقط لأن اللاهوت الطبيعي يلتصق بالفكر الوثني، ويتماهى به، ولكن أيضاً لأن الإنسان الحديث، بعد الثورة الفكرية والنقدية التي أحدثتها فلسفة كانط، صار يعرف أن اللاهوت الطبيعي يحاول التسلق والانتقال من الطبيعة إلى الميتافيزيقا، بحيث تكون الطبيعة وعالمها مجرد معبر للعالم الميتافيزيقي. والحال أن هناك هوة لا تُردم بين الميتافيزيقا وعالم الطبيعة. ومن هنا لا يدعو ماكوري إلى اللاهوت الطبيعي، بل يريد أن يتخطاه إلى ما يسميه بـ"اللاهوت الرمزي".

ولم يكن اختيار تسمية مصطلح "اللاهوت الرمزي" عشوائياً، بل هو تعبير عن جوهر مشروع ماكوري. فهو يعتقد أن اللغة التي نتحدث بها عن الله يجب أن تكون لغة غير مباشرة. ولكن ما دامت لغتنا مشحونة باستعمالاتنا اليومية، فنحن نضطر إلى استعمال لغة محملة بالرموز. يقول ماكوري: "إن أكثر الطرق عمومية في وصف لغة مباشرة من هذا النوع هو أن نسميها "رمزية"، برغم أننا رأينا أن بعض أجزائها يمكن وصفها بدقة بأنها

"تمثيلية"، وبعضها الآخر بأنها "متناقضة"، ونسمي اللغة غير المتميزة التي تظهر من هاتين اللغتين بالأسطورية" (مبادئ اللاهوت المسيحي ص 162). وبالتالي فلغة اللاهوت الرمزي هي خليط يؤدي فيه كل من الصور والمفاهيم دوره المنوط به. فيصبح دور اللاهوت الرمزي محصوراً في البحث عن سياقات متماثلة في الخطاب المسيحي القديم، وإعادة تأويلها في ضوء الخطاب الأنطولوجي، كما تمثله فلسفة هيدغر.

وكانت أفكار اللاهوتي البروتستانتي رودولف بولتمان المناسبة التي انتهزها ماكوري للتوفيق بين اللاهوت المسيحي والأنطولوجيا الوجودية في كتاب "لاهوت وجودي". حاول بولتمان التقريب بين مفاهيم كالسقطة والجزع والهم والقلق والخطيئة في المسيحية الأولى مع نظائرها التي يتسم بها مصطلح "الوجود ــ في ــ العالم" عند هيدغر. وذهب إلى أن جوهر الرسالة المسيحية يكمن في "التبليغ" أو (kerygma). لكن هذا التبليغ لا يصل خالصاً، بل مغلفاً بغلاف أسطوري من المعجزات والخوارق التي تحيط بتاريخ المسيحية الأولى. ومن هنا يكمن عمله في التمييز بين "التبليغ"، أي الرسالة الإلهية في ذاتها كما تتصورها المسيحية، وغلافها الخارجي الأسطوري. ولذلك دعا إلى نزع الأسطورة عن "التبليغ" في رسالة "العهد الجديد". وحين يتم نزع الغلاف الأسطوري الخارجي، لا يبقى سوى المحتوى "التبليغي"، أي جوهر الرسالة المسيحية، وهو جوهر أنطولوجي مماثل في المحتوى للتحليلات الوجودية عند هيدغر.

من بين المفاهيم التي يتناولها بولتمان مفهوم "الجسد" عند القديس بولس، وهو مفهوم يحرص ماكوري على الإبقاء عليه مكتوباً بالحروف اليونانية، من دون ترجمة أو تأويل، لكي يحتفظ بمضامينه المسيحية والغنوصية القديمة. وينتهي منه إلى أن "الجسد" عند القديس بولس يعني ما يعنيه مفهوم "الوجود ــ في ــ العالم" عند هيدغر. ما يفعله بولتمان هو أنه يزيل القشرة الأسطورية التي غلّفت مفهوم "الجسد"، وبالتخلص من هذه القشرة الأسطورية، لا يبقى معه سوى التبليغ، الذي يكمن في قراره مفهوم هيدغر عن "الوجود ــ في ــ العالم".

يدرك ماكوري أن مخاطر تخليص الرسالة المسيحية من الغلاف الأسطوري يمكن

أن تحمل معها خطورة العصف باللاهوت المسيحي نفسه. ومن هنا يأتي تذكيره بأن اللاهوت الوجودي مضطر إلى الحديث بالأسطورة، لأنها الطريقة الوحيدة للتعبير عما يستعصي على التعبير، أي الواقع المتعالي الذي لا يمكن للغة الوصول إليه.

من ناحية أخرى، فإن الوجودية عند ماكوري ليست فلسفة ذات منهج دقيق، بل هي كما يقول "نمط من الفلسفة يمتاز بالمرونة بحيث يمكن أن يظهر في أشكال بالغة التنوع تمتد من إلحاد سارتر، وكاثوليكية مارسيل، وبروتستانتية كيركغارد، ويهودية بوبر، وأرثدوكسية برديائيف" (لاهوت وجودي ص 15). بعبارة أخرى، ليست الفلسفة الوجودية منهجاً في التفلسف يبدأ من الذات وينتهي بها، بقدر ما هي قراءة رمزية في توحد الذات.

وهذا ما أشار إليه بولتمان في مقدمته الوجيزة للكتاب بقوله: "يصر د. ماكوري مصيباً على أن الفلسفة الوجودية، كما يمثلها كتاب "الوجود والزمان" لهيدغر، ليست فلسفة تأملية، بل هي تحليل لفهم الوجود معطى في داخل الوجود نفسه. وهو يؤكد، وأنا مقتنع بأنه مصيب أيضاً، أن فهم الإنسان الذي طورته الفلسفة الوجودية يمتلك بعض القرابة مع الفهم الموجود ضمناً في "العهد الجديد". وهكذا يعترف بأن تأويلي للعهد الجديد هو تأويل سليم من حيث المبدأ. ثم يتفحص تفحصاً دقيقاً تأويلي هذا، ويصل إلى نتيجة مفادها أنني توصلت إلى أفكار كثيرة مهمة ومعقولة ذات صلة، ولا سيما فيما يتعلق بكتابات بولس ويوحنا من ناحية، لكنني من ناحية أخرى أتخطى أحياناً الحدود الموضوعة لتأويل وجودي، ولم يجر إنصاف الواقع المتعالي الذي يتجه إليه الإيمان في "العهد الجديد". ولا أستطيع أن أتفق مع نقد المؤلف في جميع النقاط. لكني أسلم بأن هذا النقد ليس فقط عادلا ومتبصرا، بل أيضاً يلامس نقاطاً إشكالية فعلاً ويجب إيضاحها في مناقشات قادمة. ولا يتم تقديم النقد عقائدياً من الخارج، بل ينبثق من الفهم الداخلي للتأويل الوجودي، كما يشترك فيه المؤلف، ومن خلال مشاركته، يتوخى أن يتعرف على تسويغه وحدوده. وهكذا فإن هذا النقد هو نقد مثمر خصب".

نقدم فيما يأتي ترجمة للصفحات الأخيرة من كتاب "لاهوت وجودي".

خلاصة ونتائج بحث

المنظور

لا بدَّ أن تبدأ محاولة تقدير قيمة المقاربة الوجودية للاهوت، بالإشارة إلى المكانة التي تحتلها مثل هذه المقاربة، كما توضحها أعمال بولتمان، بين الاتجاهات الحديثة في اللاهوت. وبحسب ما يراه بول تيليتش: "فالمفروض بالمنظومة اللاهوتية أن تلبّيَ حاجتين أساسيتين؛ بيان حقيقة الرسالة المسيحية، وتأويل هذه الحقيقة لكل جيل جديد. فاللاهوت يتحرك جيئة وذهاباً فيما بين قطبين هما: حقيقة تأسيسه الأبدية، والوضعية الزمنية التي ينبغي إدراك الحقيقة الأبدية فيها. ولم تتمكن أنظمة لاهوتية كثيرة من الموازنة بين هذين المطلبين على نحو كامل. فأغلبها إما أن يضحي بعناصر من الحقيقة، أو لا يتمكن من الحديث عن الوضعية. ويجمع بعضها بين العيبين".

وربما لا يكون من الإجحاف القول إن الجزء الأكبر من الحداثة اللبرالية التي طغت منذ مطلع القرن العشرين تنطوي على نقيصة الجمع بين العيبين اللذين يشير إليهما بول تيليتش. فمن ناحية، ضحت الحداثة بعناصر من الحقيقة في محاولتها الجمع والموازنة بين تعاليم الكتاب المقدس والفكر الفلسفي والعلمي في الوقت الحاضر. ومن ناحية أخرى، لم تتكلم عن الوضعية الواقعية للإنسان كمخلوق ساقط وخطاء، ما دامت أصابتها عدوى النظرة المتفائلة للإنسان التي طغت حينئذ على الفكر العلماني. أو بالعكس، لم تتحدث عن الوضعية، بل تحدثت عن وضعية أصيلة دون أن تعرفها في ذاتها.

وكمثال توضيحي على ذلك، دعونا نأخذ ما يسمى بنظريات التأثير الأخلاقي للمسيح أو تجسد المسيح (atonement)، التي كانت توضع في الصدارة في ذلك الوقت. فمن ناحية، أخفقت هذه النظريات في إنصاف تعاليم "العهد الجديد" حول موت يسوع، وقفزت ببساطة على جميع العناصر في ذلك التعليم التي بدت لها غير منسجمة مع مزاج الفكر في ذلك الجيل. ومن ناحية أخرى، أخفقت في إنصاف عامل الخطيئة في الوضعية الإنسانية، وافترضت أن الإنسان، إذا أظهر مثال الخير، فسوف يتابعه حتى النهاية، وبالتالي

سيحظى به مع تواصل تطوره الأخلاقي. ولعله مما لا يخلو من دلالة أن تطورين مهمين حصلا منذ ذلك الوقت، واستتبع كل منهما حرباً من الحربين الكبيرتين اللتين زلزلتا العالم في النصف الأول من القرن العشرين. فضلاً عن ذلك، فقد انبثق هذان التطوران في قارة أوربا، حيث عيشت أزمة الحضارة الحديثة بحدة أكبر مما حصل في الجزر البريطانية أو في أمريكا.

كان التطور الأول يتمثل في لاهوت كارل بارث في الفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. وتكمن أكبر مساهمة لا تقدر بثمن له أسهم فيها بارث في اللاهوت المسيحي في جانب نظريته في "التبليغ" (kerygma) أو الرسالة. ودعا إلى إيقاف دمج هذه الرسالة وخلطها بالتأملات الإنسانية في الوقت الحاضر، وأعاد اللاهوت إلى مصدره الحقيقي في كلمة الله التي أوحى بها. وسرعان ما حظيت هذه القيمة العملية لأعماله اللاهوتية بالمصادقة في التصلب الذي أبداه لتلك العناصر في الكنيسة الألمانية التي قاومت الضغوط النازية. ولقد كان بارث مصيباً في إنقاذه الخاصية التبليغية (kerygmatic) للاهوت، وذلك ما كان عرضة لخطر الضياع، وفي جعله الكنيسة تستمع مرة أخرى إلى كلمة الله في مقابل صوت التأمل الإنساني. غير أن الخطر في مثل هذا اللاهوت التبليغي يكمن في أنه قد يفقد لمسة الوضعية الفعلية للإنسان. يكمن الخطر في أنه قد يهوي إلى مجرد عقيدة قويمة مُرْضية لا علاقة لها بالعقل الحديث على نحو مثير. وقد يصح القول إن هذا النقد ينطبق على تلاميذ بارث أكثر مما ينطبق على أستاذهم نفسه. وإذا اقتبسنا بول تيليتش مرة أخرى، "فإن عظمة بارث تتمثل في أنه ظل يصحح نفسه مراراً، ويراجعها في ضوء الوضعية الإنسانية، وأنه ظل يحاول بلا كلل ألا يتحول إلى واحد من أتباعه. لكنه مع ذلك لا يدرك أنه بفعله هذا يكف عن أن يكون مجرد لاهوتي تبليغي".

بعد الحرب العالمية الثانية، حصل تطور آخر في الفكر اللاهوتي، وقد أخذنا رودولف بولتمان كممثل عليه. وإنه لمن سوء الفهم الكامل أن نتصور أن بولتمان قد رجع إلى الوراء، حيث الموقف الذي كان سائداً قبل بارث. بل هو قِبلَ، على العكس من ذلك، مع التبليغ عند بارث، بكلمة الله الموحى بها كأساس للاهوت المسيحي. وكان فكره قائماً

على "العهد الجديد". غير أن التبليغ كما فهمه يُفهم دائماً كجواب عن وضعية الإيمان، وفي ظل هذه الوضعية الفعلية ينبغي تأويله. ولندعه يتحدث عن نفسه: "ليس الإيمان شيئاً سوى الجواب عن التبليغ، وليس التبليغ شيئاً سوى كلمة الله الموجهة لنا، تسألنا وتعدنا، توجهنا وتسامحنا. وبوصفه كذلك، فهو لا يقدم نفسه للفكر النقدي، بل يتكلم بالوجود العيني الملموس. ويعتمد كونه لا يظهر إلا بوصفه عرضاً لاهوتياً على هذا، فلا يمكن التعبير عنه إلاّ بلغة إنسانية يشكلها الفكر الإنساني. لكن هذا بالتحديد هو ما يؤكد خاصيته التبليغية؛ لأن هذا يوضح أن قضايا التبليغ ليست حقائق كلية، بل هي موجهة إلى وضعية عينية. ولذلك لا يمكن أن تظهر إلاّ بشكل يصوغه فهم وجود (أو تأويل لمثل هذا الفهم). وبالتالي لا يمكن أن يفهمه إلا من يفهم التبليغ بوصفه كلمة تتوجه نحوه في وضعيته، وللشروع بذلك، يُفهم بوصفه سؤالاً ومطلباً. وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً مختلفاً، فإن التبليغ لا يُفهم إلا كتبليغ، حين يُفهم فهم الذات التي استيقظت بوصفه إمكان فهم الإنسان على العموم، وهكذا يتحول إلى دعوة لاتخاذ قرار".

في هذه الصياغة الضمنية المهمة، التي يوجز فيها بولتمان تصوره عن عمل اللاهوتي، يكشف عن نيته في المحافظة على التوازن في لاهوته بين التبليغ والوضعية، أو كما يدعي تيليتش أيضاً عن منهجه في التلازم. وإذا حظيت هذه النبذة التوضيحية عن سياق التفكير اللاهوتي في النصف الأول من القرن العشرين بالقبول، فسوف يتضح من حيث المقصد في الأقل أن بولتمان قد تقدم إلى ما يتخطى موقفي كلٍّ من الحداثة اللبرالية والبارثية. فقد قبل بتصحيح بارث للموقف القديم في تأسيس لاهوته على تبليغ الوحي المسيحي، وفي ذلك الوقت، صحح زيادات لاهوت تبليغي في محاولته تأويل التبليغ في ضوء علاقته بوضعية الإنسان المعاصرة. أما إلى أي مدى تحققت مقاصده دائماً، فهذا بالطبع سؤال آخر، وقد اقترحنا من قبل أن تأثير الحداثة اللبرالية في بعض النقاط ما زال يمارس نفوذاً قوياً جداً في فكره.

وتغير الوضع أيضاً خلال السنين الخمسين التي نراجعها. إذ اختفى التفاؤل السطحي والثقة المفرطة في قوة الإنسان، التي كانت تميز الحقبة السابقة إلى حد كبير، وحل محلها

نوع من القلق، يقترب أحياناً من حافة اليأس. وهكذا فإن السؤال عن وجود الإنسان، الذي لم يكن يطرحه أحد، كما يقول زيهرير، قبل خمسين سنة، لأن الجواب كان يفترض أنه معروف، عاد يثار من جديد. ويجد هذا المزاج تعبيره الفلسفي في الوجودية، التي هي ليست مجرد تأمل آخر، بل هي تحليل معاصر للإنسان لذاته، وهكذا لا يستطيع أن يتجاهلها لاهوتي يتحدث عن الوضعية.

لقد تيسر أمامنا الآن كلٌّ من مكانة عمل بولتمان في منظور الفكر اللاهوتي، ونظرة شاملة إلى حد ما أيضاً عن عمله وعلاقته بالفلسفة الوجودية. وقد رأينا بعض نقاط القوة وبعض نقاط الضعف والمناقص في عرضه. ولذلك يتاح لنا الآن أن نحاول بعض التقويم، وسنتخذ كأساس لنا مناقشة بولتمان صياغته لموقفه، وهو ما سبق أن اقتبسناه كاملاً. وإذا تركنا جانباً بعض مظاهر المقاربة الوجودية للاهوت، وهي مظاهر ناقشناها وانتقدناها سابقاً بما يكفي ــ كعلاقة اللاهوت بالتاريخ، وعلاقة الفردية بالجماعة في الحياة المسيحية، تمثيلاً ــ فإننا نركز على قضيتين أساسيتين؛ فهم الإنسان وقضية نزع الأسطرة.

الوجودية والفهم المسيحي للإنسان

لنبدأ بصياغة بولتمان أن قضايا التبليغ "لا يمكن أن تظهر إلا بشكل يصوغ فهم وجود (أو تأويل لمثل هذا الفهم)". تعني العبارة الأخيرة، التي اقتبسناها، التأويل الفلسفي لفهم الوجود. ومهما اختلف اللاهوت في بعض المظاهر عن العلوم الطبيعية، فإنه يشبهها في هذا المظهر، فهو يباشر مسلماته ومفاهيمه الأساسية، ويكمن التقدم فيه في التوضيح المتواصل والفهم الكامل لهذه المفاهيم. وعليه أن يتفحص باستمرار ذلك "الفهم للوجود"، الذي تتم به صياغة الشكل الذي يجري فيه التعبير عن التبليغ. فينبغي أن يفهم الوضعية، إذا كان ينبغي الكشف عن التبليغ من حيث صلته بها، مع ذلك، فإن مثل هذا الفهم ليس بلاهوت، إذا توخينا الدقة، كما أشرنا من قبل، لكنه فهم سابق على اللاهوت، أو أنطولوجي، يمكنه وحده أن يصون الأساس الذي ينبغي أن يرتفع فوقه البناء اللاهوتي الصحيح. وإذا اقتبسنا جملة أخرى من صياغة بولتمان، "فإن التبليغ لا يمكن أن يُفهَمَ إلا بوصفه تبليغاً حين يُفهم فهم الذات الذي أيقظه كإمكان لفهم الإنسان لنفسه عموماً، وبالتالي يصبح إمكان اتخاذ

قرار". أو بعبارة أخرى، ينبغي أن تنكشف الحياة المسيحية التي يدعونا التبليغ إليها بوصفها إمكاناً "موجودياً" (existentiell) يكمن في آفاق الممكنات الوجودية للإنسان.

ولكن ليس اللاهوت، بل فلسفة الوجود هي التي تقرر ما هي هذه الآفاق الوجودية. وفلسفة الوجود ليست تأملاً ميتافيزيقياً، بل هي تحليل ظاهراتي (فينومينولوجي) للذات. "فهو ليس تأملاً مفصولاً عن الإنسان، بل الإنسان نفسه وهو يفهم ذاته". لا بد للعرض اللاهوتي للتبليغ أن يلتفت إلى فهم الإنسان لذاته على العموم، إذا كان ينبغي للفهم الجديد المعطى في الإيمان أن ينكشف بوصفه إمكاناً فعلياً أمام الإنسان. وهذا هو ما يعنيه شراي (Schrey) حين يتحدث عن فلسفة الوجود بوصفها تصحيحاً للاهوت. ربما كانت لغته مضطربة قليلاً، لكنه يفصح عن المعنى الذي يريده: "ما دامت هناك هوية شخصية قبل فعل الإيمان وبعده، وما دام الإنسان المولود من جديد يظل إنساناً، فإن للتعبير عن الفهم الجديد للذات أساسه الأنطولوجي في فهم الإنسان من حيث كان قبل فعل الإيمان".

لكن هذا بالتحديد هو ما حاول بولتمان القيام به، وقد أنجزه بقدر كبير من النجاح، كما يبدو لي. وفي سياق الأفكار التي يقدمها التحليل الوجودي لكينونة الإنسان، أظهر كيف أن حياة الإيمان، التي هي هبة من الله يقدمها في التبليغ من ناحية، وترتبط من ناحية أخرى، بممكنات كينونة الإنسان، وهي في الحقيقة "تحقق مقصده الأصيل في الحياة لكينونته الحقيقية". فلا يُجمع التبليغ وحده بالوضعية، بل ينكشف الحجاب عن الأسس الأنطولوجية للاهوت، وتبرز للعيان علاقة الفهم المسيحي بالفهم العلماني للإنسان، معطياً بالنتيجة فهماً أوضح لمهمة اللاهوت وللمفاهيم التي يستخدمها أيضاً.

ويجد هذا الجزء من عمل بولتمان خير تعبير عنه في عرضه للاهوت القديس بولس كمذهب حول الإنسان، في البداية فهم الإنسان لذاته من دون إيمان، وثانياً فهم الإنسان لذاته في ظل الإيمان. وكما رأينا، فقد جرى هذا العرض في سياق الأفكار الوجودية، بتوازٍ قريب جداً من التحليلية الوجودية عند هيدغر. ولا بد من الحكم على سلامة عمل بولتمان هنا عن طريق ثلاث اعتبارات.

الأول: اعتبار تفسيري، يتعلق بفهم بولتمان لمصطلح "سوما" (σωμα) [الجسد]، وهو

واحد من المصطلحات الأنطولوجية المحددة القليلة في "العهد الجديد"، وكما رأينا، فإن بولتمان يفهمه بوصفه معادلاً لمفهوم هيدغر عن "الوجود ــ في ــ العالم"، بما يعني مفهوم الوجود بالمعنى الذي يوسعه هيدغر. وقد تأملنا سابقاً في الدليل على تأويل بولتمان. فإذا اعتُبر ذلك الدليل كافياً ــ ونحن نزعم أنه كافٍ ــ فإن أساس تأويل بولتمان للاهوت بولس كمذهب في الإنسان مركون بأمانة، لأن كل ما سواه في تأويله يقاوم هذا المفهوم الأنطولوجي الأساسي.

والثاني: اعتبار دفاعي منافح، وهو يتعلق بالعلاقة بوجودي الخاص في العالم المعاصر الذي كشف بولتمان أنه ينتمي لتعليم بولس. يجري تأويل الأفكار المهجورة، سواء أكانت يهودية الأصل (كالتسويغ) أو من مصدر عرفاني غنوصي (كهيمنة القوى الشيطانية)، لكي تكتسب معنى معقولاً عند الإنسان الحديث. وعلى هذا الغرار يجري تأويل الكلمات الاعتيادية التي استخدمها القديس بولس بطريقة تقنية أو شبه تقنية بمعونة المفاهيم الوجودية لكي تصير ذات معنى للوجود في الوقت الحاضر- الجسد والعالم وما أشبه.

والاعتبار الثالث: اعتبار منطقي، فهو يتعلق بتماسك الفكر منهجياً. وقد أشرنا سابقاً إلى الكيفية التي يعرض بها بولتمان مختلف المفاهيم عند بولس في إطار فهم نسقي لكينونة الإنسان في علاقته بالله والعالم. فهو لا يكتفي بإيضاح مشكلات معزولة أو باللبث عند مظهر واحد من تعليم بولس، بل يتصدى لمهمة كبرى (أفلح فيها على نحو متميز) في عرض وحدة الفكر اللاهوتي عند القديس بولس. وبالرغم من أن القديس بولس عبر عن لاهوته على نحو متقطع ومتشظٍّ في رسائله، فإن بولتمان يعتقد أنه يشكل وحدة، وأن عرضه له قد أوضح ذلك الاعتقاد. مع ذلك يكمن مفتاح تلك الوحدة في مفهوم الوجود، أو مفهوم "سوما" (σωμα) [الجسد]، كما أوَّله بولتمان. ويمكن إبراز حالة مماثلة فيما يتعلق بلاهوت يوحنا. إذ ينعقد الإجماع هنا على أنه لا يتوفر مفتاح مفهومي أنطولوجي يطابق مفهوم (σωμα) [الجسد]، ولا بد من استخلاص الافتراضات الأنطولوجية من الأحكام الأنطية (ontical). غير أن اعتبارات التماسك والوحدة تستخدم بكامل قوتها،

فتشهد على سلامة تأويل بولتمان القائم على مفهوم الوجود.

بالطبع، يجب أن نتذكر دائماً أن هيدغر بدأ تفلسفه بدراسة فكر القرون الوسطى، وأن أعماله ترصّعها الإحالات إلى أوغسطين، والأكويني، ولوثر، وكيركغارد، ومفكرين مسيحيين آخرين. وقد يكون تميناً مثيراً أن يقلب أحدٌ نظام البحث الحالي، ويبحث تأثير اللاهوت المسيحي، وبالتالي الفكر الكتابي، في فلسفة الوجودية. ولا شك أن مثل هذا البحث سيبين، أقررنا بذلك أو لم نقرر، أن الوجودية العلمانية أو حتى الملحدة في القرن العشرين، بإصرارها على الظواهر التي أُهملت طويلاً مثل السقطة، والهم، والموت، والإثم، وبحثها عن وجود أصيل، لا تزيد عن كونها شيئاً سوى إعادة اكتشاف جزئية لبعض المظاهر في الأقل من فهم الكتاب المقدس للإنسان.

لقد حاولنا هنا الإشارة إلى مساهمة بولتمان في الأنثروبولوجيا المسيحية أو في فهم الإنسان. فقد أقام ذلك الفهم على نحو وطيد على أسسه الأنطولوجية، وأظهر أن حياة الإيمان ليست سوى الإمكان "الموجودي" عند الإنسان للوجود الأصيل. وقد جعل من الفهم المسيحي للإنسان فهماً معقولاً لدى الفكر الفلسفي المعاصر من ناحية، وبقي محافظاً على الولاء لأصله في "العهد الجديد"، من ناحية أخرى. ويبدو لي أن هذا هو الجزء الأثمن في عمل بولتمان. وإذا كان التقدم في اللاهوت، كما قلنا سابقاً، يكمن في التوضيح والفهم الأكمل لمفاهيمه ومسلماته الأساسية، فيبدو أننا نمتلك هنا تقدماً لاهوتياً أصيلاً.

الوجودية ونزع الأسطرة

نلتفت الآن باهتمامنا إلى بعض النقاط الأخرى في صياغة بولتمان لموقفه اللاهوتي. فهو يقول "إن التبليغ لا يقدم نفسه للفكر النقدي، لكنه يتحدث بالوجود العيني...، وللبدء به يُفهم كسؤال ومطلب". فليس التبليغ نظرة إلى العالم، ولا منظومة من الحقائق غير الزمنية عن الكون، مثلما يبدو أن بعض المفكرين من طراز برادلي يفترضون. فهو ليس بياناً عن شيء ما، بل يقول بولتمان إنه يُفهَم في البداية بوصفه سؤالاً ومطلباً. ويتضح هذا

الخط الفكري أكثر حين نتذكر أن التبليغ يعتمد على الوحي المسيحي. ويكمن هذا الوحي في أفعال الله القديرة بيسوع المسيح، وهكذا فإن حقيقته ليست حقيقة بيان وصياغة، بل حقيقة شخص. وقد جرى التعبير عن الوحي في فعل، وليس في قضايا خبرية. مع ذلك، هل من الأكيد أن الوحي يعطينا لنفهم شيئاً ما؟ إنه في الواقع ليعطينا، غير أن الفهم الذي يعطينا إياه هو فهم وجودي لا يحتاج، كما يوضح هيدغر، إلى أن يُعبَّرَ عنه بالكلمات على الإطلاق، فقد يتبلور في بعض النتائج العملية، وبغية استرداد مثاله، فإنني أعتقد أن مكمن الصعوبة لا يتعلق بإطلاق فهم موضوعي حول ثقل المطرقة، بل في استبدالها بمطرقة أخرى. والتبليغ يُفهم على نحو مماثل بوصفه شيئاً يتطلب مني قراراً. ولكن ما الذي أُقرره؟ ينبغي أن أقرر بين الله والعالم، أو إذا عبرنا بطريقة أخرى، بين فهم ذاتي في ضوء الصليب وبعث المسيح، وبين فهم ذاتي كذات مكتفية ذاتياً. لكن إذا كان التبليغ ينقلني إلى سؤال حاسم، ويبدو مطلباً، فماذا عن اللاهوت؟ من حيث هو علم من نوع ما، ينبغي أن يعبر عن نفسه في صيغ وأحكام وصفية، وليس في أسئلة. ويستتبع ذلك، على ما يبدو، أن اللاهوت لا يمكن أن يكون تأويلاً مباشراً للتبليغ. مع ذلك، فالتبليغ، كما يقول بولتمان، "لا يبدو إلا كعرض لاهوتي، ولا يمكن التعبير عنه إلا بلغة إنسانية يشكلها الفكر الإنساني". ولكن إذا كان هذا العرض اللاهوتي مختلفاً عن التبليغ نفسه، فما الذي يتوسطه؟ "الإيمان هو الجواب عن التبليغ". رأينا سابقاً أن الإيمان هو القرار الذي أتخذه لأجعل من الممكنات المتاحة أمام الناس في التبليغ إمكاناتي الخاصة. غير أن هذا يعني الدخول في الفهم الجديد للذات في ضوء الصليب والبعث. وهنا يتوفر أمامنا شيء يمكن التعبير عنه بأحكام وصفية، ألا وهو تحديداً الفهم الجديد للذات في الإيمان. وهكذا فإن اللاهوت عند بولتمان هو التحليل النسقي للفهم الذي يعطى مع الإيمان، أو كما يعبر هو أيضاً، الإيمان الذي يفسر ذاته. فهو ليس تعبيراً مباشراً عن التبليغ، بل هو التعبير الوسيط، إذا توخينا الدقة، أي تحليل الوجود الإنساني كما يفهم ذاته في الإيمان، منظوراً إليه كاستجابة للتبليغ في موقف عيني. وهذا التعبير عن محتوى الإيمان، عند بولتمان، هو اللاهوت المسيحي الصحيح، من حيث هو يتميز عن التحليل ما قبل اللاهوتي لمسلمات اللاهوت.

لا يمكن إنكار أن هذه النظرة إلى اللاهوت تنطوي على جاذبية معينة. ولهذه النظرة أساسها الأنطولوجي الراسخ الذي يربطها بفهم الإنسان عموماً. زد على ذلك أن إطلاق أحكام لاهوتية خاصة لتكون أحكاماً حول فهم الذات في الإيمان، أي أحكاماً وجودية، فهو يربطها بالموقف الذي نادراً ما ترتبط به من دونه. ويصبح اللاهوت عرض إمكان موجودي لوجود ما، ألا وهو تحديداً الوجود المسيحي، يتم الكشف عنه بوصفه إمكاناً أصيلاً في إطار الآفاق الوجودية (existential) للوجود. ويبدو أن هذه أيضاً هي وجهة نظر هيدغر لوظيفة اللاهوت، كما يعبر عنها في ورقة غير منشورة حول العلاقات بين الفلسفة واللاهوت، نشر "شراي" قوام مضمونها.

ولكن في مقابل هذه الجاذبية، لا بد من وضع المخاطر الجسيمة بالحسبان. فإذا كان عمل اللاهوت المسيحي يقتصر على تحليل إمكان موجودي للوجود، إذاً فسيكون من الصعب رؤية الكيفية التي يتم بها تحاشي أن يُبتلع في فلسفة وجودية بكل معنى الكلمة. وهذا ما قصدناه في تلميحنا السابق بأن أحد المخاطر الموروثة في التأثير الوجودي على اللاهوت يتمثل في أن الوجودية ينبغي أن تبرهن على أنها عرفان القرن العشرين وغنوصيته (Gnosis). فمفاهيم الوجود المسيحي يمكن أن تضطلع بها الفلسفة الوجودية، دون أية إحالة إلى أصلها في الصليب وبعث المسيح، وسيختفي اللاهوت المسيحي كما هو. وقد ناقشنا سابقاً قضية ما إذا كانت المقاربة الوجودية للاهوت لا تميل إلى فصل اللاهوت عن أي أساس تاريخي. وها نحن نتناول الآن قضية أبعد مدى بكثير، ما إذا كانت هذه المقاربة لا تفصل اللاهوت عن أي أساس ديني في فاعلية الله، وهكذا فإن اللاهوت، إذا توخينا الدقة، سيكون قد كف عن الوجود، وتم تخطيه إلى الفلسفة. وهكذا نكون قد وصلنا، بطريقة مختلفة دون شك، لكنها تفضي إلى النتيجة نفسها، إلى شيء شبيه بالنظرة التي صاغها برادلي، التي تتداخل فيها أفكار المسيحية، المفصولة عن أية إحالة إلى المسيح أو إلى الله في المسيح، بنوع من الفلسفة العلمانية.

يمكن الرد بأن هذا لن يحدث، لأن الوجود المسيحي لا يمكن أن يتحقق إلا بالتبليغ، وبالتالي عن طريق أفعال الله القديرة في يسوع المسيح. وهذا صحيح تماماً، وقد لاحظناه

سابقاً عند مناقشة نزع الأسطورة. ولكن حالما تُطلق هذه الدعوى، وحالما نتحدث عن الأفعال القديرة أو العناية أو الوحي أو فرادة يسوع المسيح، فنحن نطلق أو نضمّن أحكاماً ليست بأحكام عن الوجود الإنساني، ونكون قد تخلينا عن مفهوم اللاهوت الوجودي الخالص. وهذا تناقض وتضارب في موقف بولتمان؛ فهو يضع في الصدارة نظرة عن اللاهوت تدعو إلى نزع جذري للأسطرة، وترجمة جميع الأحكام المتعالية إلى أحكام عن فهم الذات. مع ذلك يعتقد في الوقت نفسه أن الله تصرف على نحو حاسم في المسيح، ولا يبدو أنه أدرك تعارض الموقفين. ونحن لا نعيب عليه استمساكه بهذا الموقف الأخير. بل ينبغي أن نقول، محورين ملاحظة تيليتش حول بارث بما يتناسب مع موقفنا الحالي، بأن عظمة بولتمان تكشف عن نفسها هنا في رفضه الثابت عن متابعة أفكاره إلى النهاية المريرة. لكننا متهيأون أن نتخيل أن تلميذاً من تلاميذه، أكثر تماسكاً وأقل معرفة من أستاذه، قد يهرع قدماً نحو المخاطر التي أشرنا إليها. ولا يمكن الاحتماء من هذا الخطر إلا بالاعتراف الصريح بأن اللاهوت لا يُعنى بالأحكام حول الوجود الإنساني وحسب، بل بالأحكام حول الله وفاعليته أيضاً، أي الأحكام المتعالية، إذا شئتم، التي لا يمكن التعبير عنها، لأننا نفتقر إلى المقولات اللازمة لفهم الوجود المتعالي كما هو في ذاته، إلا بالتعبير عنها بصورة رمزية وأسطورية.

يظهر خطر آخر، لعله مماثل في الأهمية، نتيجة التأكيد الانتقائي الذي قاد اهتمام بولتمان بالوجودية إلى وضعه في تلك العناصر من الحقيقة المسيحية التي تسلم نفسها بيسر لمنهجه في المعالجة. وقد أولينا انتباهنا إلى حالات متعددة من هذا النوع في سياق عرضنا. أما الإضافة الجديدة فتتمثل في توضيح مذهب "الروح القدس"، الذي يشكل فجوة من الفجوات الواضحة في العرض اللاهوتي عند بولتمان. وقد جرى تأويل الأهمية الوجودية للروح ــ وجرى تأويلها على نحو جيد في الحقيقة ــ ولكن لا يكاد يتوفر أثر من الروح الإلهية بوصفها شخصية ومتعالية. ولكن ليس هذا مما يثير العجب في لاهوت يقوم على تحليل فهم الذات. وما دمنا قد قلنا هذا، فلنهرع مضيفين أن للتأويل الوجودي للاهوت عند بولتمان قيمته المتميزة. ويبدو لي أن الاهتمام الذي يوليه للأهمية الوجودية–

التاريخية للأفعال القديرة يشكل مساهمة فعلية في فهم الحقيقة التي يعطينا إياها لنفهمها وفي إيصالها أيضاً. ولكن ينبغي فهم ذلك المظهر الوجودي ــ التاريخي في علاقته بالمظهر الموضوعي ــ التاريخي، وفوق كل شيء بذلك العنصر المتعالي غير القابل للاختزال المنضوي في المظهر الأسطوري، كما يسميه بولتمان. والحقيقة أن اللاهوت ليس بالبساطة التي يوحي بها وصف بولتمان. وهو يستحق التقدير كله لإبرازه العنصر الوجودي، الذي أُهمل طويلاً برغم ما يمتاز به من أهمية حيوية، ولكن لا بد من العثور على مكان لذلك العنصر المتعالي الذي لا يمكن ترجمته وجودياً، والذي يقر به بولتمان تماماً، برغم نظرياته، حتى أنه هو نفسه لا يستطيع أن يتخلى عن الرمز والأسطورة، اللذين ينبغي أن يجد التعبير عنه فيهما. وتماماً مثلما كان هيدغر يميل إلى تخطي تحليل الوجود الإنساني إلى البحث عن كينونة في أوسع معانيها، كذلك فإن اللاهوت لا يمكن أن يلبث في الأحكام الوجودية، بل لا بد له من الحديث عن الله والمتعالي ــ وإن كان يبدو لي في الحالتين كلتيهما؛ أن سؤال وجود الإنسان هو نقطة البدء الصحيحة للشروع في البحث.

لماذا يتطلع بولتمان تطلعاً مشبوباً للتخلص من الأسطورة؟ إذا كان يقول إن الأسطورة لا تكفي للتعبير عما تقصد التعبير عنه، فلا شك أنه محق إلى حد ما. ولكن حينئذٍ لن تكتمل معرفتنا بالله أبداً (على الأقل في هذا العالم)، وإذا كان لا يمكن التعبير عن هذه المعرفة إلا بصورة أسطورية، فإن عدم كفاية الأسطورة لا يعني أننا يجب أن نتخلى عنها، لأنها الطريقة الوحيدة في التعبير عن تلك المعرفة، كما نمتلكها. و"أن نرى بمرآة معتمة" خيرٌ من أن لا نرى على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، إذا كان بولتمان يقول إن الأسطورة ينبغي أن تُربط بالوجود، فهو أيضاً محق. لأن معنى الأسطورة والرمز يساء فهمه، إذا لم يرتبط بالوجود، لكن هذا لا يعني القول إننا نستطيع أن نترجمهما إلى أحكام وجودية، دون الإبقاء على أيما شيء آخر، لأن الأسطورة الدينية قد تنطوي في ذاتها على عنصر متعالٍ تربطه بالوجود الإنساني ولا يمكن اختزاله أبداً إلى الوجود الإنساني.

يبدو أن أقوى اعتراض لبولتمان على الأسطورة يتمثل في أنه يعتبرها حجر عثرة أساسياً دون القبول بالإنجيل المسيحي في العالم الحديث. مع ذلك، وكما أشار الأستاذ

هندرسن في فقرة سبق أن اقتبسناها، فإن إنسان القرن العشرين مستعد لابتلاع الأساطير غير المحتملة أكثر بكثير من الأساطير التي ينبغي العثور عليها في الكتاب المقدس. وقد سلط شراي الانتباه على ما يسميه بالعناصر الأسطورية في تفكير هيدغر، تمثيلاً في فكرته عن العدم الذي لا ينقص من حيث المحتوى الوضعي، والذي يقارنه شراي بالنيرفانا البوذية. والواقع أن شراي يضيع الدليل الجلي الذي هو استعمال هيدغر لأسطورة هيجينوس لتوضيح مفهوم الاهتمام، والأمثلة التي يقتبسها يمكن وصفها بدقة أكبر بأنها صوفية وأسطورية. مع ذلك، من المثير أن نجده يوحي بأن موقف بولتمان من الميثولوجيا والأسطورة أكثر سلبية من موقف هيدغر. وحين تؤخذ هذه النقاط بنظر الاعتبار، يبدو من الواضح أن اعتراضات بولتمان على الأسطورة مسرفة جداً، وأنه يبالغ في تقييم دور حجر العثرة الفكرية الذي يفترض أن الأسطورة تضعه في طريق قبول الإيمان المسيحي.

وبالطبع فإن حجر العثرة الفعلي يكمن في الاستسلام للاكتفاء بالذات والقبول بالصليب. ولا تتمثل المشكلة الفعلية في الاتصال الذي تواجهه الكنيسة في إزالة الأسطورة، بل هي مشكلة أكثر اتساعاً ولا تقتصر على اللغة وحدها، ولكنها تضم توصيل الحياة المسيحية، بأن تظهر في الكنيسة نفسها الإيمان، والحرية، والأمل، والسلام، والمتعة، والحب. وبرغم جميع المحاذير الوجودية ضد النزعة الفكرية المسرفة، فيبدو من العدل انتقاد بولتمان بأنه ركز على جبهة مفرطة في الضيق، وكأي حداثي لبرالي في السنين الخمسين الأولى من القرن العشرين، حاول أن يقدم الإيمان المسيحي بصورة من غير المحتمل أن تبدو مهينة للنظرة الحديثة. لكن اللاهوت، من ناحية أخرى، ليس سوى جزء من فعالية الكنيسة، ولا شك أن اللاهوتي مدعو للتركيز على التقديم الفكري، أو المفهومي، للحياة المسيحية، بشرط أن يتذكر أن الكنيسة ككل لديها مشكلة أكبر في الاتصال عليها أن تواجهها. ومن العدل أن نضيف أن بولتمان إذا كان يشبه الحداثوي اللبرالي في رغبته المفرطة بإزالة جميع العقبات والعثرات الفكرية، فإنه لم يقم بذلك لإفساح المجال لنظرة تأليهية إلى العالم، أو أخلاق مسيحية، بل لكي يقدم للإنسان إمكانه الأصيل، أي أن يتسامح ويتجدد من خلال القبول بالصليب وبعث المسيح.

اللاهـوت الإجتماعـي البروتستانتـــي
نشأته وتطوره في القرن التاسع عشر*

د . محمد لغنهاوزن

أ. مقدمة: ما هو اللاهوت الاجتماعي؟

يستخدم مصطلح "لاهوت" في أشكال مختلفة مركبة، تعدل بحسب صفة تسبقه، لتقترح محدودية الحقل الفرعي الذي يراد أن يشاركه، من أمثال اللاهوت السياسي، واللاهوت الاجتماعي، واللاهوت العملي، واللاهوت الرعوي، واللاهوت الأخلاقي، واللاهوت الفلسفي، واللاهوت العقائدي، واللاهوت المنظم، واللاهوت الكتابي (biblical). ويظهر أحياناً أن التقسيمات يُشار لها عن طريق عبارة إضافة شرطية، من أمثال علم لاهوت الثقافة، وعلم لاهوت الوجهة، وعلم لاهوت الصليب. وفي العديد من الحالات، وإن لم يكن فيها جميعاً، أشكال الصفة والمضاف والمضاف إليه قابلة للتبادل من أمثال: لاهوت التحرر هو لاهوت التحرير، واللاهوت السياسي يمكن أن يدعى لاهوت السياسة، واللاهوت الاعتقادي يمكن أن يدعى لاهوت عقائد الكنيسة، لكن اللاهوت المنظم ليس لاهوت الأنظمة، واللاهوت الفلسفي ليس لاهوت الفلسفة. وأمثلة

* -**Hajj Muhammad Legenhausen, "The Emergence and Development of the 19th Century Protestant Social Theolgy".** ترجمة: د. أبو بكر أحمد باقادر

لاهوت الصليب ولاهوت التحرير ينبغي أن تستعمل بحذر؛ فليس كل أمثال هذه العبارات تستخدم لتسمية الفروق بين العلوم، ولكنها يمكن أن تعمل أيضاً للإشارة إلى المدارس الفكرية أو النظريات أو المواقف. وعندما صاغ لوثر مصطلح "لاهوت الصليب" (theologia crucis) في مناظرة هيدلبرج عام 1518، ما كانت نيته أن يقيم فرعاً جديداً من اللاهوت، وإنما نيته أن يوضح الاتجاه الذي ينبغي أن يكون عليه علم اللاهوت. ويمكن لنفس البنية النحوية أيضاً أن تستخدم لتخصص موضوعاً معيناً من البحث اللاهوتي، مثل لاهوت الخطيئة الأصلية. وأخيراً قد تلمح التعديلات إلى منهاج مثل المقابلة بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الموحي الذي يكسب قبولاً ورواجاً في إنجليزية القرن السابع عشر. والعبارات المستخدمة للتقسيمات اللاهوتية غالباً ما تفتقد أي تعاريف دقيقة محددة،وهناك تداخل كبير في مجالات الدراسة كما أشرنا.

إضافة إلى ذلك، ليس هناك اتفاق بين علماء اللاهوت حول كيف ينبغي أن تفهم هذه المصطلحات، حتى فيما يخص مصطلح "لاهوت" هناك فروق في الرأي، وهناك تاريخ لتطوراته والنزاعات حوله.

وفكرة أن علم اللاهوت ينبغي أن يدافع عن الدين في مقابل الفلسفة التي تعتبر مهمتها حيادية؛ إنما هي فكرة حديثة وموضع خلاف. ولا ينبغي أن يعرف أي حقل علمي بحيث تكون نتائج بحث المرء توضع خارج ذلك الحقل العلمي، فإذا ما كان على المرء دراسة لاهوت بعض الفرق الدينية، وكان عليه أن يكتب بحثا يناقش فيه العناصر المميزة لهذا اللاهوت فسيلاحظ أنها غير متسقة، على سبيل المثال، لا ينبغي عليه أن يحكم لمجرد أن نتائج الدراسة لا يمكنها أن تؤخذ في الاعتبار عملاً في لاهوت فرقة دينية ما، ويجب أن توضع بدلاً من ذلك في إطار تصنيف فلسفة الدين.

وهناك رأي يذهب إلى استيعاب الهجمات على الدين نفسه في اللاهوت، تلك الهجمات المقبولة بشكل عام، عندما يهاجم علماء اللاهوت مواقف علماء لاهوت آخرين في إطار هذا اللاهوت. فعلى سبيل المثال (الإكويني) يرفض آراء انسلم الأنطولوجية. ويعارض البروتستانت المواقف اللاهوتية الكاثوليكية. وجميع هذه الآراء

هي من اللاهوت بشكل واضح. لذا إذا ما كان المرء غير متعاطف كلياً مع الدين؛ فإن بإمكانه أن يجمع آراء علماء اللاهوت هذه ويستخدمها لمهاجمة مواقف علماء اللاهوت المنافسين، ومجرد حقيقة غياب الإيمان لدى هذا الشخص المهاجم لا ينبغي أن تقرر أن العمل الذي تم جمعه لم يعد يعتبر لاهوتياً.

وسيراً على خطى فلو (Flew) وماكنتاير (Macintyre)[1]، سأستخدم مصطلح "لاهوت" بمعنى عام عريض، باعتباره العلم الذي من أهدافه دراسة الحكمة عن الله، والعلاقة بين الله والعالم والبشر. وقد تقسم دراسات اللاهوت إلى الدراسات الوصفية، والدراسات التي تشكل منظوراً أو منطلقاً. واللاهوت الوصفي هدفه عرض وشرح التعاليم الدينية، بينما يهدف اللاهوت المنظوري ليس الى الترويج عن موقف لأمثال هذه التعاليم التي تروج لرفض بعض التعاليم. واللاهوت المنظوري يمكن بالتالي أن يُقسم إلى ذلك الذي يروج، أو لمهاجمة بعض التعاليم الدينية في مقابل لاهوت دفاعي أو اعتذاري توفيقي، قد نسميه "اللاهوت الدفاعي" أو Katagorics[2].

لا يوجد أي أساس تاريخي أو منطقي لرسم خطوط صارمة لتحديد الفصل بين الفلسفة واللاهوت، على الرغم من أننا نجد اليوم توجهاً لاستخدام مصطلح فلسفة اللاهوت، للإشارة للمعالجات الفلسفية للقضايا المأخوذة من أقوال عقائدية محدودة في تقليد ديني معين، واستخدام مصطلح فلسفة الدين للفحص الفلسفي للادعاءات العامة الموجودة بشكل عام، على الأقل، بين الأديان الإبراهيمية[3]. والإشارات المشابهة لا تبقى صادقة للعلاقة بين علم اللاهوت الاجتماعي وعلم اجتماع الدين، ولكن تعتبر تعليمية لفحص الفروق. وقدم معهد هارتفورد لأبحاث الدين وصفاً موجزاً وغير خلافي لعلم اجتماع الدين، يتلخص في ان:"علم اجتماع الدين يدرس العقائد والممارسات والأشكال التنظيمية للدين، مستخدماً أدوات ومناهج علم الاجتماع. وهدف هذا البحث قد يشمل استخدام كل من المناهج الكمية (كالمسوح الاجتماعية، واستطلاعات الرأي، والتحليل الديموجرافي، وبيانات التعدادات السكانية) والمقاربات الكيفية، من أمثال المراقبة بالمشاركة، وإجراء المقابلات، وتحليل المواد التاريخية الأرشيفية والوثائق"[4].

والفرق بين علم اجتماع الدين واللاهوت الاجتماعي، هو أن علم اجتماع الدين عبارة عن تحليل سوسيولوجي عام للدين، بينما اللاهوت الاجتماعي يركز على طوائف دينية معينة إضافة إلى ذلك. بينما الفرق في المنهجية بين فلسفة الدين واللاهوت الفلسفي غير واضح أو محدد، أو لعله محصور في إمكانية استخدام الادعاءات الدينية بوصفها افتراضات إبتدائية، إذا كانت هناك أي فروق منهجية على الإطلاق، إذ إن علم اجتماع الدين واللاهوت الاجتماعي لا يستخدمان مناهج متشابهة. وربما باستطاعة المرء أن يميز اللاهوت السوسيولوجي عن اللاهوت الاجتماعي، ويقرر معرفيا أن اللاهوت السوسيولوجي ينبغي أن يمتلك نفس العلاقة مع علم اجتماع الدين، مثل علاقة اللاهوت الفلسفي بفلسفة الدين. لكن ليس هناك حاجة لتميزات متعددة؛ فاللاهوت الفلسفي ليس هو مجرد تطبيق الاعتبارات اللاهوتية على الفلسفة، وإنما العكس تماماً. لكن مع ذلك فإن اللاهوت الاجتماعي هو وبشكل دقيق عبارة عن الفحص أو الاختيار اللاهوتي للمجتمع ومؤسساته، والاختيار والتقييم اللاهوتي للظواهر والقضايا الاجتماعية، إذ يفحص عالم اللاهوت الاجتماعي المجتمع ومشاكله وليس لإيجاد فهم لها ووجهة ينبغي أن تؤخذ، عندما يواجه تلك المشاكل التي تقوم على أساس التعاليم والممارسات الدينية. فعلى سبيل المثال، قد يفحص عالم اللاهوت مشكلة التمييز العرقي، ويسعى لإيجاد إرشاد أو دليل لها في تقليده الديني، من أجل فهم المشكلة وطريقة التعامل معها.

وبهذه الجملة، نلاحظ أن اللاهوت الاجتماعي ليس موقفاً أو توجهاً مثل ما هو عليه الحال في لاهوت التحرير، إذ لا ينبغي أن يُخلط اللاهوت الاجتماعي باللاهوت الاشتراكي، أي الدفاع اللاهوتي عن الاشتراكية. فعالم اللاهوت قد يقوم بتقديم دفاع تجريدي وميتافيزيقي عالٍ عن الاشتراكية، دون أن يأخذ القضايا الاجتماعية في الاعتبار كلياً، وفي مثل هذه الحالة نكون إزاء حالة من حالات اللاهوت الاشتراكي وليس اللاهوت الاجتماعي. وعلى الرغم من أن العديد من الأبحاث الصادرة في أواخر القرن التاسع عشر في اللاهوت الاجتماعي كانت متأثرة بالاشتراكية (إما لأنها أخذت برأي متعاطف معها، أو لأنها عبارة عن محاولة في تقديم بديل مسيحي لها)، إلاّ أن علماء

اللاهوت الذين انخرطوا في اللاهوت الاجتماعي قد يتوقع أن لهم آراءً متباينة حول قضايا لاهوتية معينة، أو حول بعض القضايا الاجتماعية الخلافية. وعلم اللاهوت الاجتماعي المسيحي، على سبيل المثال، قد يقوم به علماء محافظون أو ليبراليون أو أرثوذوكسيون جدد، أو أي من المواقف اللاهوتية التي نجدها عند علماء اللاهوت المسيحيين. واللاهوت الاجتماعي ليس محدوداً لطائفة دينية معينة، على الأقل قد يقوم بها كاثوليك أو بروتستانت أو يهود أو مسلمين. لكن مع ذلك عندما تستخدم كلمة "لاهوت" في سياق الإسلام، فإن بعض المحاذير الإضافية ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار.

يشمل اللاهوت، كما فهمه المسيحيون، مجموعة من نقاشات مختلفة، وإن كانت تتطابق مع، ما يشمله المسلمون في نقاشاتهم في علم الكلام (رغم أن معنى علم الكلام يتغير ليصبح تقريباً أقرب إلى "علم اللاهوت" ربما كان ذلك بسبب التوجه إلى ترجمة "الكلام الجديد" كمقابل "للاهوت الحديث"). فعلى سبيل المثال، لا يوجد أي نقاش لعلم الكنائسية (ecclesiology) في علم الكلام، وكذلك لا نجد مناقشة مثل ما قام به المتكلمون الأوائل حول الذرة في علم اللاهوت المسيحي. واستخدام مصطلح الإلهيات في العربية كما نجد في الفلسفة الإسلامية (إلهيات بالمعنى الأعم) مرتبط بشكل وثيق بالاستخدام الأرسطي لمصطلح theologike في الميتافيزيقيا، أكثر من ارتباطه بأي فهم مسيحي لعلم اللاهوت عند المسيحيين العرب، الذين يستخدمون مفردة لاهوت كمقابل لمفردة (theology). لكن مع ذلك عموماً ليس هناك من سبب لاستبعاد النقاشات الفلسفية ذات التوجه الديني عن علم اللاهوت. لذا قد نتكلم عن لاهوت ليبتز بطريقة تسمح باستيعاب النقاشات العقلانية البحتة للأدلة على وجود الله وعلى الألوهية theodcy، بغض النظر عما إذا كان لها مرجعية من النصوص المقدسة أم لا. ومن ثم فإن علم اللاهوت، بهذا المعنى الواسع، يشمل فلسفة الدين، ولكن ليس ميتافيزيقيا المادة والصفات، ما لم تكن النقاشات الميتافيزيقية تهتم بموضوع ديني معين ومحدد، مثل مادية الله والملائكة. وطالما أن الفكر الديني قد هيمن على التراث الفلسفي الإسلامي، يصبح من المناسب أيضاً أن يشمل النقاشات التي تضم القضايا الاجتماعية من طرف الفلاسفة المسلمين في

لاهوتهم الاجتماعي. فعلى سبيل المثال تتكون فلسفة الفارابي السياسية من جزء مهم من لاهوته الاجتماعي. بطبيعة الحال، قد يتتبع المرء اللاهوت الاجتماعي الإسلامي المعتمد بشكل صارم على العلوم النقلية أكثر من اعتماده على الفارابي، لكن سيكون من العقل أن نتجنب تسميتها "بالفلسفة" و"علم اللاهوت" الآخر، لأن هذا سيستدعي السؤال لصالح الرأي الذي يشكل أي فهم صحيح "للاهوت" يملك قاعدة، أي يشكل ما أسماه لوثر Sala Scriptura.

وعلى الرغم من أن دراسة اللاهوت الاجتماعي لا تتطلب الالتزام، بأي موقف خاص في القضايا الاجتماعية أو اللاهوتية، بما في ذلك ما ينبغي أن تكون عليه القاعدة المناسبة لعالم اللاهوت، ولا تتطلب أي ارتباط ديني خاص، وهذا لا يعني أن تطورها التاريخي مفرّغ من أمثال هذه الخصوصيات. وإذا ما أخذنا في الاعتبار تعريفنا المقترح، فإن علم اللاهوت الاجتماعي سيشمل: النقاشات اللاهوتية للظواهر والقضايا السياسية، والعلاقات الاقتصادية، والأسرة، ووظيفة الكنيسة في المجتمع، وموضوعات عامة أخرى، بالإضافة إلى قضايا اجتماعية أخرى عديدة، مثل: ظواهر الشر، والإرهاب، والإدمان على المخدرات، والرعاية الصحية، وأي مؤسسة أو ممارسة اجتماعية قد تكون من مجالات اهتمام عالم اللاهوت الاجتماعي. وطالما اهتم المفكرون الدينيون بقضايا أمثال: الحكومة، والأسرة، والملكية. عبر تاريخ علم اللاهوت، يمكننا القول بأن اللاهوت الاجتماعي كان دائماً موجودا كفرع من فروع علم اللاهوت، حتى وإن لم يكن يعتبر على أنه كذلك ولم يعط اسماً. وبحسب تعريفنا المقترح للاهوت الاجتماعي، فإن كل اللاهوت السياسي قد يعتبر فرعاً من علم اللاهوت الاجتماعي.

1. نوعان من تاريخ علم اللاهوت الاجتماعي:

هناك طريقتان (على الأقل) لمقاربة تاريخ علم اللاهوت الاجتماعي، ولكل واحد منهما مزاياها:

أولاً: بإمكان المرء دراسة لاهوت اجتماعي غير مسمى، وهو ما أسميه اللاهوت

الاجتماعي الضمني، أي أن بإمكان المرء أن ينظر عبر تاريخ اللاهوت، لمناقشة القضايا الاجتماعية، مثل: السياسة والاقتصاد والعقاب والأسرة...إلخ. على الرغم من أن معظم علماء اللاهوت الذين كتبوا في هذه القضايا لم يفهموا أنفسهم على أنهم انخرطوا في فروع معينة من اللاهوت، يمكن أن تسمى باللاهوت الاجتماعي، وهكذا فإن بإمكاننا الحديث عن لاهوت الإكويني الاجتماعي، بنفس الطريقة التي يتحدث أو يتكلم بها الفلاسفة عن إبستمولوجية أرسطو، مع العلم بأن الإكويني لم يفهم بشكل واعٍ نشاطه على أنه في داخل حقل قد يسمى اللاهوت الاجتماعي، تماماً كما أن أرسطو لم يكن له كتاب أو مقالة حول الإبستمولوجيا، وأن الشرّاح المتأخرين الذين سعوا إلى صياغة مبادئ الإبستمولوجيا الأرسطية، اعتماداً على ملاحظات مختلفة، قال بها الفيلسوف حول المعرفة والادراك والمنطق.

ثانياً: قد يفحص المرء كيف أصبح علماء اللاهوت مدركين لكيفية معالجة القضايا الاجتماعية للمجتمعات الحديثة كجزء من عمل اللاهوت. دعنا نسمي هذا التاريخ المعلن للاهوت الاجتماعي. وبشكل مشابه، بإمكان المرء أن يدرس تاريخ الإبستمولوجيا الضمنية، أو بإمكانه أن يدرس كيف ظهرت القضايا الإبستمولوجية إلى السطح في الفلسفة الحديثة، حتى أصبحت الإبستمولوجيا معتبرة كفرع خاص من فروع الفلسفة؛ فالإبستمولوجيا ليست حديثة أو جديدة، وإنما هي محاولة جمع النقاشات الإبستمولوجية وتقديمها مع بعضها البعض تحت عنوان واحد جامع هو الظاهرة الحديثة. وعلى نفس الشاكلة اللاهوت الاجتماعي ليس أمراً حديثاً، ولكن معظم تاريخه كان ضمنياً. ولقد تمت مناقشته بدون أي عنوان محدد خاص. أما المحاولة العلنية لفحص الأسئلة الاجتماعية في علاقتها بالمبادئ اللاهوتية فقد أصبحت فقط موضع اهتمام أساسي عند علماء اللاهوت المسيحيين في القرن التاسع عشر.

التفريق بين علم اللاهوت الاجتماعي الظاهر والضمني مهم للدراسات المقارنة، لأنه على سبيل المثال إذا ما أراد المرء أن يدرس اللاهوت الاجتماعي الشيعي ويقارنه باللاهوت المسيحي الحالي، فإن نوعاً معيناً من التماثل في المقارنة سيتضح مع الاهتمام

بالتفريق المذكور أعلاه، إذ سنجد أنفسنا نقارن بين علم لاهوت اجتماع إسلامي ضمني بلاهوت اجتماعي مسيحي علني. إن نشر مثل هذه الدراسات سيثير بطبيعة الحال أدبيات قد تصنف على أنها علم لاهوت اجتماعي إسلامي علني. وبالفعل أحد العلامات الرئيسة لعلم لاهوت اجتماعي علني هي محاولة تقديم نظرة تاريخية عامة لعلم اللاهوت الاجتماعي الضمني، كما هو الحال في أبحاث أرنست ترولیتش (Ernst Troelsch).

قد نفترض كفرضية أن علم اللاهوت الاجتماعي الضمني ظهر في القرن التاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة، كمحاولة لتقديم نظرة مسيحية حول مشاكل كان عالجها سابقاً الاشتراكيون. ولقد وجد اللاهوت الاجتماعي الضمني قبل انتشار مصطلح الاشتراكية بفترة طويلة على يد سانت سيمون (ت 1805)[5]، لكن اللاهوت الاجتماعي العلني ظهر فقط كردة فعل ضد الاشتراكية والظروف الاجتماعية، التي أدت إلى ظهور اللاهوت الاجتماعي العلني أول ما ظهر في أوروبا والولايات المتحدة، ولاحقاً في إيران وبلدان مسلمة أخرى. بالفعل يمكننا أن نجد أمثلة مهمة للاهوت الاجتماعي الإسلامي في أبحاث محمد حسين الطباطبائي ومرتضى مطهري، ممن كتبوا بشكل صريح جوابا عن الماركسية الإيرانية.

وفي أوروبا والولايات المتحدة، فكرة أن المرء قد يفحص التعاليم اللاهوتية حول القضايا الاجتماعية، باعتبارها مركز اهتمام فرع معين من اللاهوت، يبدو أنها ظهرت عندما سعى علماء اللاهوت المسيحي أن يقوموا بصياغة أجوبة دينية للمشاكل الاجتماعية، التي ظهرت مع عملية التصنيع في المجتمع الحديث. لكن مع حلول منتصف القرن التاسع عشر، كتبت العديد من المراجع حول "السؤال الاجتماعي"، والتي قصد بها عادة السؤال حول ماذا نفعل حيال مشاكل مختلفة عديدة، بما في ذلك ازدحام الأحياء العشوائية الفقيرة التي انتابت عملية التحضر، وانتشار الفقر الواسع، وغياب النظافة، وانتشار الأمراض والاستغلال.

ولقد كان العديد من هذه القضايا موضع اهتمام البروتستانت الذين روجوا أو انتقدوا ما كان يسمى "بالإنجيل الاجتماعي". فلقد شكل المسيحيون الإنجيليون، وعلى وجه

الخصوص في الولايات المتحدة، جمعيات عرفت بجمعيات تحريم شرب الخمر، وإلغاء الرق، وفرض معايير نظافة، وإصلاحات اجتماعية عديدة مختلفة، روجوها أحياناً بالاشتراك مع الاشتراكيين، أو بالتنسيق مع اتحادات العمال. ومع نهاية القرن التاسع عشر، بدأ البابا ليو الثالث عشر التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية من خلال فتوى ما عرف بـ Rerum Novaru[6]. لكن ما كان ليعرف ويحدد اللاهوت الاجتماعي بالإنجيل الاجتماعي أو بالتعاليم الاجتماعية الكاثوليكية، وكلاهما قد يؤخذا في الاعتبار على أنهما يشكلان لحظات من اللاهوت الاجتماعي.

وكما أن اللاهوت السياسي كتب ليبرر وجهات النظر السياسية الملكية أو الاشتراكية أو القومية، كذلك أيضاً اللاهوت الاجتماعي كتب ليدافع عن وجهات نظر عديدة ومختلفة من القضايا الاجتماعية، والتي بطبيعة الحال تشمل هذه الفروق السياسية المختلفة كذلك. وبشكل مشابه فإن اللاهوت الاجتماعي يمكن أن يكون قد كتب داخل سياق عدد من الأطر اللاهوتية العامة.

1. اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي.

1.1 مراجعة عامة:

فيما يلي سنقدم خطاطة موجزة للتاريخ المبكر للاهوت الاجتماعي المعلن بين قلة ممثلة من علماء اللاهوت البروتستانت المبكرين، وآراء عقدية لفرق دينية طوال القرن التاسع عشر، والذي يغطي من فترة الثورة الفرنسية حتى الحرب العالمية الأولى. بطبيعة الحال لفهم القرن التاسع عشر، يجب أن نبحث عن الجذور المبكرة، وأي محاولة للقيام بمسح تاريخي ستعاني من مشكلة النكوص، إذ إن أي فترة يمكن فهمها فقط عن طريق الفترات السابقة عليها. وبالنسبة للبروتستانتية يتوجب علينا العودة إلى عصر الإصلاح نفسه، وينبغي علينا أن نقاوم (ربما لا يكون دائماً بشكل ناجح) إغواء بحث الموضوعات الاجتماعية والسياسية التي ناقشها علماء لاهوت تسبق هذه الفترة.

1.2 الإصلاح:

هناك إحساس قد يعتبر فيه اللاهوت الاجتماعي موضوعاً ضمنياً رئيسياً لفترة الإصلاح، إذا ما كانت القضية آنذاك فقط فروق عقدية للتبرير، وإنما شكل الحياة المسيحية ينبغي أن يؤخذ في اعتبارها المؤسسات الاجتماعية للكنيسة والدولة. فالقضايا الاجتماعية من ضرائب جائرة، وسخرة، وانتشار الفقر، جميعها ألهبت محاولات لتشكيل تعاليم لاهوتية، على أساسها يمكن تناول هذه المشاكل، وكسب الدعم للإصلاح بسبب السخط وعدم الرضا الاجتماعي. فقضايا من أمثال بيع صكوك غفران، وتعميد الأطفال، أصبحت نقطة التركيز حول ما عبر عنه السخط وعدم الرضا الاجتماعي.

1.1.2 كالفن:

دافع كالفن في كتابه "مؤسسات الدين المسيحي" عن الدولة، ضد الفرقة القائلة بضرورة إعادة تعميد البالغين (Anaba patists) الذين اعتبرهم فوضويين[7]. لذا يبدأ بالدفاع عن الحاجة للحكومة، وبدفاع عن الحكومة المدينة ضد أولئك الذين قد يعترضون عليها على أساس ديني. فغرض الحكومة، بحسب كالفن، ليس فقط تمكين الناس أن يعيشوا مع بعضهم البعض في تناغم وانسجام، لكن أيضاً منع التجديف أو الإساءة للدين، و"باختصار قد يوجد شكل علني للدين بين المسيحيين والإنسانية"[8]، وضد أولئك الذين يرون أنه لا حاجة للحكومة عندما تقام مملكة الله، يجيب كالفن: أن مملكة الله روحية، ويجب أن لا تشوش وتخلط مع الحكومة المدنية. وبخصوص أولئك الذين يعترضون على أن الحكومة المدنية تتطلب استخدام السيف، الذي حرم استخدامه المسيح. يجيب كالفن: إنه حينما يكون الحاكم يمارس القانون عن طريق استخدام السيف، فإنه ليس الحاكم كشخص هو من يستخدم السيف، وإنما أفعال الحاكم نيابة عن الله، فهو في الحقيقة الله نفسه الذي يضع السيف في أيدي الحاكم[9]. ولا يبرر كالفن فقط استخدام "الانتقام العلني" بهذه الطريقة، ولكنه يبرر أيضاً الحرب، على شرط أن "كل الوسائل الأخرى قد استنفدت قبل الاحتكام للأسلحة"[10]. في هذه الآراء، نجد مرة أخرى كالفن يسعى لتفنيد آراء فرقة إعادة تعميد البالغين، الذين كانوا يغضبون ويخطبون ضد

استخدام السيف. وفكرة أن الدين ينبغي أن يكون أساس الحكومة واضح لكالفن عندما يكتب: "اعترف الجميع أنه لا توجد سياسة يمكن أن تتأسس بشكل ناجح ما لم تكن التقوى هي محور اهتمامها الأول، وأن تلك القوانين التي لا تعطي اعتباراً لحقوق الله سخيفة، وإنما تكون الشورى فقط للبشر"[11]. يستخدم كالفن أيضاً الرأي الشائع العام (ولكن الخاطئ مع ذلك) أنه بغض النظر عمن يمتلك السلطة إنما هو في الحقيقة يمتلك بمشيئة الله، وبهذه الطريقة سلطة الحاكم يجب أن تحترم. وهو يسمح بشكل صريح بفرض الضرائب لدعم الحكام في شؤونهم الداخلية، كما هو عليه العرف، لكن يحذر من المبالغة في فرض الضرائب. وطاعة الحكام واجبة، حتى عندما يهملون واجباتهم، باستثناء ما يتعارض مع أوامر الله.

2.1.2 الإصلاح اللوثري:

الإصلاح اللوثري هو أيضاً حركة اجتماعية وسياسية، كانت معركتها الصارخة "حرية المسيحيين"، وكانت تحرق كتب القانون الكاثوليكي، وأغلقت الكنائس، وصادرت الأديرة وأراضي الكنيسة"[12]. وليس لا للبابا ولا للمطران أو أي إنسان آخر الحق في فرض أو إضافة فقرة واحدة قانونية على المسيحي دون رضاه وموافقته" كما كتب لوثر في عام 1520[13]. كرد فعل على حالة اللاقانون التي ظهرت مع انتشار الإصلاح وإغلاق المؤسسات الكنسية، سعى المصلحون إلى إعادة تشكيل القانون المدني على أساس فهمهم للتعاليم الدينية، وانتقل الإصلاح اللوثري من الاحتجاج اللاهوتي إلى الإصلاح القانوني.

والتزم كل من كالفن ولوثر بمفهوم "مملكتي اللاهوت": المملكة الأرضية (الدنيوية) التي يحكمها القانون المدني، والمملكة السماوية (الأخروية) القائمة على الإيمان والحب، وكان الفهم الكاثوليكي للأبعاد الزمانية والمقدسة فهما تراتبيا هرميا، عن طريقه ربط الله والإنسانية ببعضهما البعض. بالنسبة للوثر، سقوط الإنسان جعل أي استمرارية بين الخالق والمخلوق مستحيلة، والطريقة الوحيدة للوصول إلى الله، بحسب رأي لوثر، هي الإيمان، وهذا الوصول عن طريق الإيمان مفتوح متاح للجميع بشكل متساوٍ. ولم تعد هناك حاجة

إلى توسط مؤسساتي ــ ولقد رفض لوثر نظرية السلطة الدينية الوسيطية، بوصفها أعلى من السلطة الزمانية ــ وفي رأي لوثر، أمر الله بثلاثة أشكال أساسية من السلطة: الأسرة، والكنيسة، والدولة (Hausvater, Gottesvater, Landesvater)، أو باللاتينية (Paterfamilias وParertheologicus وPaterpolitcus)، وأشكال السلطات الثلاث هذه ليست مرتبطة ببعضها تراتبياً، ولكنها مرتبطة وظيفياً، فوظائف الأسرة رعاية وتربية الأطفال، ووظائف الكنيسة تبليغ الكلمة والوعظ وإدارة القداس الديني، ووظائف الدولة صيانة النظام القانوني، وفقط تملك الدولة سلطة قانونية. والكنيسة قد تقف ضد الظلم والجور، لكن بحسب رأي لوثر ليس لها محاكم خاصة بها، وكان يتوجب على الحاكم المسيحي أن يتصرف كخليفة لله، وكأب محب لمجتمعه المحلي (أمته).

لقد حاول القضاة اللوثريون إعادة تشكيل القانون المدني، الذي سيعتمد على تعاليم صريحة واضحة من تعاليم الكتاب المقدس، وحيثما يكون هناك عجز أو نقص في هذه التعاليم فإنهم يأخذون من القانون الروماني والقانون العام، وعلى عكس رغبات لوثر الخاصة. وطالما أن الدولة فقط السلطة القانونية، فإن قوانين الأسرة والكنيسة ستفرض أيضاً من طرف الحكام، ولكن مع أن القوانين تعتمد على تعاليم الكتاب المقدس، التي فهمت بشكل أفضل من طرف علماء الكنيسة؛ فإن على الحكام أن يسعوا للحصول على نصائح علماء اللاهوت، حتى يفهموا كيف تتم صياغة القانون.

وفي ظل الكنيسة الكاثوليكية، كانت تقدم رعاية الأيتام والمرضى والفقراء عن طريق أوقاف خيرية. لكن في ظل النظام اللوثري مؤسسات الرعاية المدنية تمت مأسستها، على أساس أن تجد الدعم المالي من صندوق المجتمع المحلي، الذي كانت أمواله تؤمن من عوائد المؤسسات الكاثوليكية، ومن الضرائب المحلية والصدقات الخاصة.

2.2 النزعة التقوية (Pietism):

بعد الإصلاح، فإن الظروف الاجتماعية التي أحدثتها الثورة الفرنسية دفعت علماء اللاهوت للسؤال عما يفكر فيه المسيحيون بشأن القضايا الاجتماعية والسياسية. وكان أحد

ردود الفعل على السؤال الاجتماعي هو رد فعل المتقين (التقوية).

النزعة التقوية هي أهم حركة إصلاح داخل البروتستانتية بعد حركة الإصلاح. ويعتبر فيليب سبنسر (Philipp Jakob Spencer) (1635-1705)، وأغوست هبرمان فرانك (August Hermann Francke) (1663-1727) مؤسسيها. ورغم أن الحركة بدأت بالتأكيد على الحياة التعبدية، إلا أنها أيضاً أخذت شكل إصلاح اجتماعي. و قام المتقون بالعمل بشكل جاد على رفع مظلمة الفقراء، وتقديم الرعاية الاجتماعية، والتعليم، والخدمات الصحية لهم. و أكد سنبسر في كتابه (Pia Desideria) الصادر عام (1675) الحاجة للمسيحية لتلمس قلوب الناس، وجادل أنه يتوجب أن يكون هناك اهتمام أقل بالفروق والاختلافات في مسائل العقيدة. لكن المتقين مع ذلك لم يهتموا فقط بالإيمان الشخصي، بل اهتموا أيضاً بالمسؤولية الاجتماعية للأمة المسيحية، وبالخدمة المقدمة من رجالات الكنيسة، وأصبح النشاط الاجتماعي معلمة بارزة في أعمال المتقين، كعلامة رفض لما كان يظهر على أنه عقم وبرودة في الكنائس القائمة، وكذلك الالتزام بالحياة المقدسة التي كانت تفهم على أنها تتطلب طاعة القانون الإلهي ونشر الإنجيل ومساعدة الفقراء والمرضى والأيتام.

ولقد اشترك الأتقياء في مثاليات المساواة مع مروجي فكرة الأنوار (Aufklarung)، على الرغم من أن الصلات بين الأتقياء ومفكري الأنوار كانت غالباً عاطفية[14]. فبينما عبر بعض دعاة الأنوار عن شك في الكتب المقدسة، وروجوا نمطا من العقلانية تركت فراغا صغيرا للمعتقدات الدينية والإيمان بالله، إلا أن المتقين بقوا أوفياء في إيمانهم بالكتاب المقدس. و رفض الأتقياء شك وعقلانية وليبرالية الأنوار، لكن بالإضافة إلى نزعة المساواة، فإن المتقين وأتباع فكر الأنوار اشتركوا في النزعة الفردية، وكراهية رجل الدين، ورفض الشكل النظامي القائم للحياة الدينية، الذي كانت تسيطر عليه الكنيسة، وفي التأكيد على التسامح حول اختلاف المعتقدات.

لقد أدت الأشكال الراديكالية للنزعة التقوية إلى فصل بين الجماعات الدينية، وعادة ما تم التركيز حول القادة الكارزميين. وبعض هؤلاء القادة أسسوا لاحقاً فرقا دينية متميزة،

وأسسوا كنائس، من أمثال الكنيسة المعمدانية الألمانية، وكنيسة الأخوية المورفيين (Moravian)، والأخوية البوهميين (Bohemian) .وجميع هذه الفرق خرجت من رحم النزعة التقوية الراديكالية وارتبطت بها في القرن الثامن عشر. وبعض أتباع هذه المجموعات غادروا أوروبا بسبب الاضطهاد، وأسسوا كنائسهم في الولايات المتحدة الأمريكية[15].

و كان كل من الالكستدرماك (Akexander Mack) (1679-1735)، وكونت نيكلوس لودفينج فون زمينز دورف (Count Nicholas Ludwing von Zinendrof) (1705-1760) من الشخصيات المؤثرة، اذ أسس ماك أخوية شوارزنو (Schwarzpnau) التي أصبحت تعرف بالمعمدانية (Baptist) الألمانية، بعد هجرته مع عدد من أتباعه إلى مدينة جرمان تاون في بنسلفانيا، وكان زمينز دورف قائدا لأخوية المورفيين. ولقد زار زمينز دورف مثل ماك مدينة جرمان تاون في بنسلفانيا، وأسس مع أتباعه مدينة بيت لحم في بنسلفانيا، رغم عودة زمينز دورف إلى مدينة هيرنهوت في ألمانيا لاحقاً.

و تأثر كل من فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768-1834)، وجورج ويلهلم فريدريك هيجل (1770-1831) بالنزعة التقوية، وتنعكس مواقفهم اللاهوتية المتعارضة بالتالي في تطورات اللاهوتيات الاجتماعية البروتستانتية.

3.2 شلايرماخر غالباً ما يدعى بـ"أب اللاهوت الليبرالي"؛ فلقد تعلم كطفل في مدرسة تابعة للأخوية المورفية، وكانت لديه شكوك حول التعاليم اللاهوتية التي يؤمن بها المتقون. وفيما يخص الفرق الدينية، كان عضوا في الكنيسة الإصلاحية (Reformed)، وكان يروج للوحدة بين أعضاء الكنائس الإصلاحية واللوثرية في بروسيا. ومن عام 1808 إلى 1834 كان راعي إبريشية برلين Dreifaltigkoitskriche وSimuttankirche، بمعنى أنه في الوقت نفسه كان يرعى القداس الإصلاحي واللوثري[16]. ورغم شكوكه المبكرة حول اللاهوت التقوي، ليس من الصعب أن نجد عودة ظهور موضوعات النزعة التقوية في كتابات شلايرماخر. كما هو حال المتقين، يجادل شلايرماخر في كتابه (حول

الدين) الصادر عام (1799)، في أن الدين هو أمر قلبي أكثر منه أمر عقلي؛ الدين شعور بالتبعية المطلقة. لكن مع ذلك، أتباع النزعة التقوية لم يكونوا المصادر الوحيدة التي أثرت في تأكيد شلايرماخر على المشاعر، إذ خلال كتاباتها المبكرة كان اهتمامه موجها مع تركيز كبير على النزعة الرومانسية. وبغض النظر عن مصدرها؛ فان التأكيد على المشاعر وقبول الدولة البروسية قاد عدد من علماء اللاهوت من بروتستانت القرن العشرين الكبار، من أمثال كارل بارث (Barth) واتش ريتشارد نيبور (Niebuhr)[17]، النظر إلى لاهوت شلايرماخر باعتباره نوعاً من التنازل في قبول نظام اجتماعي وسياسي مرتكب ذنوب. صحيح أن شلايرماخر احتفظ بمعيار معتدل بلاهوت المملكتين، كما أسس لها كالفن ولوثر، فإن الحكم بأنه ماشى وقبل بالثقافة الدينية السائدة في عصره حكم ظالم لشلايرماخر. وكما أوضح براندت (Brandt)، كان شلايرماخر نشطا في الترويج للإصلاح، وكان نشاطه كافياً لجعله شوكة في جانب الدولة البروسية[18]، رغم أنه أثار غيظ الملك وليلهلم الثالث بشكل كبير، بسبب نقده الهدنة بين بروسيا وفرنسا في عام 1813 (كان شلايرماخر يريد أن تستمر الحرب ضد الفرنسيين، كوسيلة للترويج لوحدة ألمانيا وبروسيا)، وروّج لإسهام المواطنين في ملكية دستورية، ورفض إخضاع الشعب للأرستقراطية.

آراء شلايرماخر السياسية مشتقة من لاهوته الاجتماعي، فهو يؤمن أن صحة المجتمعات المحلية الإنسانية تشمل أمور الكنيسة والدولة معاً، وتتطلب التفاعل الحر والنشط لأعضائهما، بحيث يمكن أن تتطور الحياة العامة المشتركة، وهذا يقتضي أن الدولة والمواطنة يجب أن تلعبا دوراً نشطاً في مؤسساتها المختلفة، بما في ذلك الجيش. وكان يبشر بالقيم الوطنية في مواجهة الاحتلال الفرنسي لبروسيا، وإن كان قد حذر من رهاب أو كراهية الأجانب. ورغم أنه أكد على أهمية الدولة وسلطتها، إلا أنه حاول بقوة أن يؤسس لفكرة؛ أن الدولة ينبغي أن لا تكرس شكل العبادة المستخدم في الكنيسة، وأن يترك هذا الأمر للكنائس المحلية[19].

وإصرار شلايرماخر على استقلالية الكنيسة عن الدولة، يشبه الرأي الذي قال به جون

لوك (1632-1704). فلقد جادل لوك في كتابه "رسالة التسامح" أنه بسبب وظائفها المختلفة ما كان من المناسب للدولة أن تتدخل في شؤون الكنيسة، وكان لوك يرى أن الكومنويلث (الثروة العامة) Commonwealth عبارة عن رابطة للشعوب، مشكلة لفرض مصالحهم المدنية وحياتهم وحريتهم وصحتهم وملكياتهم الخاصة[20]. وفي المقابل الكنيسة عبارة عن مجتمع تطوعي من أجل إقامة العبادة العلنية العامة وتخليص أرواحهم.

ويرفض شلايرماخر وجهة النظر التعاقدية للدولة، ويرى بدلاً من ذلك الدولة على أنها عبارة عن تطور عضوي يبدأ بجمع العوائل والقبائل في شكل حشد أو جماعة. وفي المجتمعات البدائية الدولة والكنيسة لا يمكن تمييزهما أو فصلهما عن بعض، والسلطة التي في أيدي القادة مشوشة. لكن في النهاية، تنفصل الكنيسة والدولة عن بعضهما على أساس وظيفي، تتطور الدولة آنياً مع مفهوم الملكية والدفاع عن الأرض، التي تعتبر من وجهة نظر الأمة أنها خاصة بها، وتتطور الكنيسة على أساس مشاعر التقوى الذاتية، كما توجها سلطة رجال الدين. ومناقشة حرية الكنيسة يسبقه نقاش حول حرية الجامعة في الدولة. يجب أن لا تحاول الدولة أن تسيطر على ما يتم تدريسه أو تعلمه، لأنه إن تم ذلك فإن الصالح العام للثقافة والأمة سيتم التضحية به. وسيطرة الدولة ستحول دون قيام الجامعة بوظائفها المناسبة والصحيحة. وشعر شلايرماخر أيضاً أن تدخل الدولة في شؤون الكنيسة، وبالذات في شكل العبادة، سيحول دون تحقق الحياة الدينية. و أصبح موضع ظن أن موقفه حول هذه المسألة إنما كان مشتقا من تجربته الشخصية مع الأخوية الموروفية[21]، فتطور جماعة دينية متجانسة، طالما هو واقع تطور مشاعر التقوى، يتجمد عندما تحاول الدولة السيطرة عليه.

لذا يرى كل من لوك و شلايرماخر أن للدولة والكنيسة أهدافا مختلفة، ليس لأنهما صمما بشكل تعاقدي، ولكن بسبب الطريقة التي تطورا بها بسبب هذه الفروق. يجب على الكنيسة أن تكون حرة من سيطرة الدولة، وليس كما يرى لوك، ليس لأن الدولة عاجزة أن يكون لها تأثير ايجابي على الشؤون الروحية، وإنما لأن سيطرة الدولة على الكنيسة لها

تأثير قاتل على الحياة الروحية للمجتمع المحلي للكنيسة، الذي يتطلب استقلالية حتى ينتعش.

4.2 هيجل:

لايمكن مراجعة أفكار هيجل حول تحقيق مملكة الله بشكل موجز ومختصر، لكن يكفي القول بأن فكرة مملكة الله كانت واحدة من الأفكار التي كانت تشغله أيام دراسته في توبنجن وبقية حياته. فبينما يشير هيجل بشكل أكبر على أنه فيلسوف أكثر منه عالم لاهوت. يقال إن كارل بارت سمى هيجل توماس الإكويني المحتمل للبروتستانتية. فمثل زميله في السكن في توبنجن، الشاعر هولدرين (Holdrlin) (الذي ترعرع على المذهب التقوي) استخدم هيجل لغة المذهب التقوي، وإن كان استخدامه هذه اللغة بطريقة غير أرثوذوكسية.

واشترك كل من شلايرماخر وهيجل في نفس الالتزامات الدينية والاجتماعية والسياسية، وكانا زميلين في الجامعة منذ 1818 وما بعدها. وكلاهما كان بروتستانتيا غير أرثوذوكسي، وكانا يفضلان الإصلاحات الداعية للتخلص من امتيازات الأرستقراطية، وفضل كلاهما الملكية الدستورية. لسوء الحظ نقاط الاتفاق الأساسية هذه لم تكن كافية لمنع العداوة التي نشبت بينهما من أن تؤثر على مسارهم المهني[22].

استكشف هيجل في مقالاته المبكرة كيف أن الدين يمكن أن يحول ليس فقط الأفراد، ولكن يحول أيضاً الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية[23]. وخلال وجوده في ينا (Jena) (1801-1807)، بدأ العمل على نظام لم يعد فيه الدين محدودا بعلاقاته الاجتماعية والأخلاقية، ولكن يمكن أن يكون التوليفة الأعلى للإدراك النظري والعملي[24]. واستمرت هذه الفكرة تشغل تأملات هيجل حول الروح، كما قدمها في كتابه "فنومنولوجيا الروح وبعد فهم مصطلح الروح (Geist) على أنه قوة اجتماعية موروثة تدفع التاريخ الذي يظهر نفسه في أعلى الأشكال في الدين والفن والفلسفة. وبينما الدين لا يستطيع أن يقلص إلى أخلاق، يبقى أساس الحياة الأخلاقية، و"يعمل على قبول

التوبة الإلهية في المؤسسات الاجتماعية والسياسية وكذلك في قلوب الأفراد"[25].

في محاضراته "فلسفة الدين" التي ألقاها عام 1827، جادل هيجل أنه عندما تتطور بشكل صحيح تقوى ونظافة القلب، فإنه تنتعش حياة أخلاقية (Sittlichkeit) وهي أعلى تعبير حقيقي للدين، طالما بقي الوعي بالله مرتبطا بها[26].

وآمن هيجل، كما آمن شلايرماخر، أن مؤسسات الدولة والكنيسة ينبغي أن تفصل. فمن ناحية آمن أن الدين يجب أن يكون أساس الدولة، وأن الدولة يجب أن تعمل لتحقيق القيم الدينية. لكن مع ذلك جادل ضد التدخل المباشر للكنيسة في الشؤون الدينية، خوفاً من أن المشاعر الدينية يمكن أن تثار بسرعة لصالح غايات سياسية فاسدة قابلة للرشوة. وأن الطريقة الوحيدة لتجنب التطرف هي إبعاد الكنيسة عن الفعل السياسي المباشر، رغم أنها ستقدم الخلفية والتوجه الأخلاقي للدولة. لكن مع ذلك الشكل الدقيق للعلاقات بين الكنيسة والدولة الذي ينبغي أن تأخذه في المجتمع المثالي، لكنها تركت غير واضحة في أبحاث وأعمال هيجل[27].

وكان ما تركه هيجل خلف ظهره هو التأكيد على التبعات الاجتماعية والسياسية للدين، على أنه ذو أهمية مركزية لكيف يجب أن يتطور الدين. كما انه روّج لدولة دينية، تكون في نفس الوقت علمانية، دينية في أسسها ومبادئها وأهدافها، لكن علمانية في استقلاليتها من سيطرة الكنيسة. ويمكن وصف آرائه على أنها علمانية مؤسسية، مخلوطة بنظرية دينية للدولة.

5.2 ظهور الاشتراكية المسيحية في ألمانيا:

مع تطور العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر، حاول علماء اللاهوت أيضاً استخدام مناهج هذه العلوم لدراسة دور الكنيسة في المجتمع، وبفعلهم هذا، شكلوا مسار علم اللاهوت العملي. فبالإضافة إلى الدراسة الإمبريقية كانت هناك النظرية المعيارية، لكيف يجب أن تعمل الكنيسة في المجتمع[28].

انفجرت عام 1848 ثورة في ألمانيا وتم إخمادها، وأجبرت مظاهرات في باريس

على إزالة الملك. وفي نفس العام نشر كل من ماركس وأنجلز "البيان الشيوعي"، وحاضر جي. إتش وشيرين (Wichern) حول السؤال الاجتماعي بخصوص "يوم الكنيسة" (Kirchentage)، وتمت إقامة قداس في ويتنبيرغ، كما يشرح جيربن هايتنيك (Gerben Heitink):"تمت مقابلة أفكار ماركس النقدية والاشتراكية الصاعدة بمعارضة قوية من جانب البرجوازية الحاكمة الليبرالية. وكانت هناك أقلية صغيرة في الكنيسة ومن بين علماء اللاهوت مستعدة للاستماع إلى النقد، وفهموا حاجات الوقت والاضطهاد والظلم. وأولئك الذين كانوا ينتمون لهذه المجموعة؛ رأوا أن المسألة الاجتماعية ليست مجرد قضية سياسية واقتصادية، وإنما مشكلة شخصية للناس الذين أصبحوا ضحايا. وحاولوا التفكير المتلهف لسماع هذه الآراء، والذي بدأ في الظهور في هذا الوقت، ليترجم المشكلة على أساس مساعدات تعليمية وإنسانية للمجتمع. وهناك بدأت الكنائس واجباتها الكنسية، لكن طالما أن السياسيين ورجال الكنيسة بشكل واسع بقوا خاملين غير نشطين، حاولت الجمعيات والروابط المسيحية المنظمة بشكل خاص أن تواجه متطلبات الناس"[29].

تطور اللاهوت الاجتماعي في ألمانيا معقد، ومتداخل مع تطور علم الاجتماع نفسه، والاشتراكية وردود الفعل ضدها أو معها، وتطور الدراسة الأكاديمية للاهوت العملي، وكذلك الجهود العملية التي قام رجال دين مختلفين وعلماء لاهوت لمواجهة المشكلة الاجتماعية.

وكان من أوائل الاشتراكيين المسيحيين في ألمانيا وليلهم وايتلينج (Weitling) (1808-1871) قد دافع عن يوتوبيا اشتراكية في تفسيره للمسيحية[30]. وايتلينج بشّر بطرد عنيف للنظام القائم، وهيّج العمال والحرفيين للقيام بثورة، وطرد أتباعه من الرابطة الشيوعية (Bund der Kommunistn)، بينما هاجر هو إلى الولايات المتحدة ليكسب رزقه كخيار متواضع. و كتب مؤلفات عديدة، منها: "الإنسانية: كيف تكون وكيف ينبغي أن تكون عليه" (39/1838) وكتاب "إنجيل الفقير المذنب" (1845)[31].

6.2 ماكس فيبر:

ما كان ماكس فيبر (1864-1920) رجل لاهوت على الإطلاق، لكنه ارتبط بعلماء اللاهوت، وناصر بعض مشاريعهم. ورغم أنه لم يلتزم بالأرثوذوكسية اللوثرية، إلا أنه عمل في 1890 مع الكونجرس الاشتراكي الإنجيلي (Evangelisch Zozialer Kongress) وبتناغم مع ابن عمه اوتويو مجارتن (Bau Magarten) وناشطين اجتماعيين مسيحيين، من أمثال: فريدريك ناومان (Naumann) وبول جوهر (Gohre) ومارتن راد (Rade) وآخرين، وكتب وتحدث عن القضايا الاجتماعية والسياسية كما ساعد أيضاً ابن عمه في تحقيق وتحرير مجلة نشرها الكونجرس، اسمها جريدة الاشتراكية الإنجيلية Evangrlisch Zoziale Zeitfrages – وبعض الأفكار المهمة التي وجدت طريقها للتعبير لاحقاً في كتابه الأخلاق البروتستانتية، التي استلهمها في نقاشات مع آخرين كانوا من أعضاء الكونجرس[32].

وكان أحد أهم أصدقاء فيبر في الكونجرس فريدريك ناومان (1860-1919)، وهو رجل دين بروتستانتي، أسس عام 1894 مجلة أسبوعية بعنوان Die Hilfe ، تخاطب أو تتناول السؤال الاجتماعي. وبتوجيه من ناومان، تنقل فيبر في البلاد متحدثاً وخطيباً. وأسس ناومان أيضاً حزباً سياسياً هو الحزب الاجتماعي القومي National Sozialer Verein ، الذي لم يشترك فيه فيبر.

كذلك أسس الحزب بوصفه بديلا مسيحيا للحزب الاجتماعي الديمقراطي Sozial Demokratische Partei (SPD)، وكان حزباً ماركسياً ملحداً، لكن حزب ثاومان لم يفز بدعم كاف في الانتخابات.

أصبح فيبر عام 1888 عضواً في جمعية الدراسات الاجتماعية السياسية Verein four Soziolpolitik[33]، والتي شملت في عضويتها علماء علوم اجتماعية بارزين يومها، ممن سعوا لتناول السؤال الاجتماعي بشكل أكاديمي وسياسي، ودافعوا عن تدخل الدولة لحل الأمراض الاجتماعية. و طلبت الرابطة أو الجمعية من فيبر أن يكتب تقريراً عن الظروف

الزراعية لمنطقة شرق الأبين (Eibian)، واكتمل عمل فيبر عام 1891. في تقريره وصف كيف أن الدور الأبوي التقليدي لملاك الأراضي قد تم تجاهله لصالح الرأسماليين. وكسب التقرير الثناء، لكنه انتقد بسبب اعتماده فقط على مقابلات مع أصحاب الأعمال، فوافق فيبر على جمع معلومات عن اتجاهات عمال رابطة كونجرس الاشتراكيين/ الإنجليين، وفي عام 1894 أوصى بتوزيع المقاطعات الزراعية الكبيرة لملاك الأراضي ومن يعرفون بالجنكر Junkers ، وبيع الأراضي للعمال. لكن مع ذلك فإن فيبر لم يجادل لصالح سياسة تقوم على أسس اشتراكية، أو على أساس صدقة مسيحية، وإنما ادعى أن المعايير الأخلاقية لم تعد ممكنة، لأن الرأسمالية حطمت الارتباطات الشخصية التي اعتمدت عليها أمثال هذه المعايير، بدلاً من ذلك جادل بأن السياسات كانت ضرورية لترويج الاستقلال الفردي للعمال، و"النبض العميق نحو الصالح الروحي والأخلاقي للبشرية"[34]. وكانت اقتراحات فيبر لا تتقبلها الحكومة، مع ان قوة كبار الملاك (الجنكر) في تزايد، بموازاة اضطهاد وإسكات حركة الإصلاح. لكن مع ذلك، ليس هدفي هنا أن أفحص تطور الفكر، وإنما فهم الجو الفكري الذي ظهرت فيه اللاهوتيات السياسية، وكما لاحظ ليبرسوهن (Libersohn) "حارب فيبر لصالح أفكاره الدينية والطبقة الثقافية من أجل كرامة الفرد كبديل لليبرالية النفعية، ومنافسة لاشتراكية الطبقة العاملة، والنزعة المحافظة الأرستقراطية"[35].

7.2 كارل كوتسكي (Karl Koutsky):

أصبح كارل كوتسكي (1854-1938) المدافع الرئيسي للماركسية في ألمانيا بعد وفاة أنجلز عام 1895، وكان يسمى"بابا الماركسية"، وأعد مسودة برنامج حزب ألمانيا الاشتراكي الديمقراطي Soziald demokratischen Parte: Deutschland (SPD)، الذي أجازه أنجلز وقبله الحزب عام 1891[36]. ونشر عام 1908 كتابه "أسس المسيحية" الذي حاول فيه تحليل جوانب قوة وضعف المسيحية من منظور مادي. عمل كوتسكي مهم للاهوت الاجتماعي، لأنه حاول التقليل من شأن أسس الاشتراكية المسيحية، ليس من خلال القول: إن الشعب، كما قال وايتلنج، على خطأ في التفكير في أن المسيحية أفكار

اشتراكية في جذورها، وإنما بالقول إن المدافع النهائي للمسيحية يمكن أن ينجز بشكل أفضل عن طريق اشتراكية علمية (وإلحادية). بينما حاول الاشتراكيون المسيحيون صياغة لاهوت اشتراكي يعتمد أو يقوم على الأناجيل، وبهذه الطريقة ظنوا أنهم سيكسبون المسيحيين لصالح الاشتراكية. قدم كوتسكي تفسيراً مادياً للمسيحية يظهر أنه قد صمم لكسب الاشتراكيين لصالح الماركسية مما قد اعتبره خطأ دينيا أو يوتوبيا. لكن مع ذلك، في مقدمة الكتاب، ادعى كوتسكي أن هدفه الوحيد هو إعطاء البروليتاريا وجهة نظر أوسع وأصح للتاريخ أكثر مما هو متاح بشكل عام. وكتب موضحاً حول مزايا القيام بذلك من منظور ماركس بالشكل التالي: "الآن إذا كانت وجهة النظر البروليتارية تمكننا من فهم أكثر سهولة من ما يمكن للمفكرين البرجوازيين أن يفعلوه، فإن تلك الجوانب البدائية للمسيحية التي تشترك مع الحركة البروليتارية الحديثة، في التأكيد على العلاقات الاقتصادية الآتية من المفهوم المادي للتاريخ، تساعدنا على فهم الصفات الخاصة للبروليتاريا القديمة، وهي صفات تثير حالة اقتصادية خاصة، جعلت هدفها النضالي مختلف بشكل أساسي عن أهداف البروليتاريا الحديثة، في كل الصفات المشتركة بينهما"[37].

الكتاب مقسم إلى أربعة "كتب" في كل واحد منها عدة فصول. الكتاب الأول عن "المسيح الشخص"، والكتاب الثاني عن "المجتمع في الإمبراطورية الرومانية"، والكتاب الثالث عن "اليهود"، والكتاب الرابع "بداية المسيحية". وينتهي الكتاب بمناقشة للوحدانية، ومقارنة بين الرهبانيات والتجارب اليوتوبية الاشتراكية. ويرى كوتسكي أن ثقافة الرهبانية كانت ناجحة، بسبب هيمنة الزراعة في المجتمع الوسيط المبكر، ولكن مع تطور عدد واسع من السلع الاستهلاكية لم تتمكن المجتمعات اليوتوبية من إرضاء الناس بالحياة البسيطة، ولذا في الأوقات الحديثة، الاشتراكية لم تدم وأخليت أديرة الرهبان. ويختتم بإدانة الكنيسة الكاثوليكية بصفتها معيقة للتطور البشري." ينتهي قيام الكنيسة بتعزيز البابوية. ومن ذلك الوقت وما يليه، أي تطور إضافي في الدولة أو المجتمع يشير إلى هزيمة لها، ويصبح التطور عدوها، وهي عدوة لأي تطور، وتصبح مرجعية رجعية تماماً وضارة

بالمجتمع، وفائدتها بعد أن أصبحت دينا لدولة تكوّن في الحفاظ وتطوير بقايا ثقافة قديمة ورثتها. لكن حينما يظهر أسلوب إنتاج رأسمالي جديد، أفضل بكثير من الشكل القديم، على أساس ما حفظته وطورته الكنيسة، ومن ثم مبدعة الظروف لعملية تنشئة شاملة لكل أنواع الإنتاج، بإمكان الكنيسة الكاثوليكية فقط أن تعمل كعقبة للتقدم الاجتماعي"[38].

عمل كوتسكي وبالذات كتابه "رواد الاشتراكية الحديثة"[39] كان ملهماً دون شك لأهم الأعمال التي ظهرت عن اللاهوت الاجتماعي في التقليد البروتستانتي إلى ذلك الوقت. وظهر مجلدان لأرنست ترولتش بعنوان: "التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية".

8.2 ترولتش (Troltsch):

كان ترولتش (1865-1923) مهتماً في كافة مراحل مسيرته المهنية بمكانة الدين في المجتمع، في كتابه "التعاليم الاجتماعية" سعى لتقديم مراجعة مكتوبة من منظور سوسيولوجي، عبر فيها بشكل علني عن عرفانه بالاعتماد على ماكس فيبر الذي كان صديقه وزميله، بعد أن قبل فيبر كرسي الدراسات الاقتصادية في جامعة هيدلبرج عام 1896. وسكن ترولتش فيما بين 1910-1915 وزوجته في الطابق العلوي في منزل فيبر. و قدم فيبر الفرق بين الكنيسة والفرقة الدينية كنماذج مثالية، وذلك بفهم أن "الكنيسة" قد تمكنت من الوصول إلى حالة توازن مؤسسي، وكانت عضويتها بشكل أساسي من خلال الولادة، بينما الفرقة الدينية كانت تعتبر اجتماعا ضد المؤسسة المهيمنة، وكانت عضويتها مكونة من أفراد قرروا بوعي الانضمام إليها. وفي كتابه "التعاليم الاجتماعية" استخدم ترولتش تصنيف فيبر، لتقديم ثلاثة أنواع أساسية من السلوك الديني: السلوك الكنسي، والسلوك الفرقي، والسلوك الصوفي الذي تميز بالتأكيد على القداس والالتزام، وعلى التجربة الشخصية بالترتيب[40].

تعاون فيبر مع كلاً من فرديناند تونيس (Tonnies) وجورج زيمل (Simmel) لتأسيس المجلة الألمانية لعلم الاجتماع عام 1909، وفي العام التالي، بالاشتراك مع ترولتش وآخرون، ساهموا في إقامة أول مؤتمر لعلم الاجتماع في ألمانيا. وأسهم ترولتش

بالكتابة في مجلة أرشيف المعرفة الاجتماعية والاجتماع السياسي، التي كان يقوم على تحريرها فيبر وآخرون، وفي هذه المجلة ظهرت مقالة فيبر"الأخلاق البروتستانتية" ومقالة ترولتش "التعاليم الاجتماعية" أول ما ظهرت في شكل مقالات منجمة[41].

وكما أوضح كونستاس بينسون (Benson)، كان كتاب "التعاليم الاجتماعية" يشكل أساس إجابة نقدية على كارل كوتسكي، رغم أن ترولتش لا يشير بشكل علني لكتاب كوتسكي Ursprumg des Christentums، وإن كان يشير بشكل متكرر للكتاب السابق عليه، المعنون Die Vorlaufer des neuer en Sozialismus. من جانبه سمى كوتسكي ترولتش أعظم فيلسوف تاريخ في زمانه، واعتبر آراؤه أسلوبا لإنتاج لم تتمكن البرجوازية من تغييره[42]. ويقوّم ترولتش نفسه على أنه يحاول أن يوجه مسارا بين أولئك الذين أخذوا بمقاربة اعتذارية لدراسة المسيحية المبكرة، وبين أولئك، من أمثال كوتسكي، الذين يرون فيها فقط حركة مجتمعية بدائية. ويسعى ترولتش لتقديم المقاربة الموضوعية للعلوم الاجتماعية، كوسط بين النظرة النقدية، بين علماء اللاهوت والمحافظين والشيوعيين.

وبهزيمة جمعية الاشتراكية القومية، بدأ نومان يسأل عن كيف ان مثاليات شخصية الفرد المسيحي يمكنها أن تؤكد ضد التحديات المادية للرأسمالية والشيوعية معاً. ولقد أمل كل من فيبر وترولتش وهرانك لعودة ولادة ثقافة الشخصية في المجتمع الألماني، وروجوا جميعهم المثاليات التي اعتبروها أكثر نبلاً من الأهداف المادية التي دعا إليها الماركسيون. وأمل ترولتش إحياء مثاليات النزعة الشخصية التي تشكلت بحسب موضوعية علماء العلوم الاجتماعية. وكما أوضح ليبرسوهون "لم يسائل نومان نفسه عن مدى التزام ترولتش الديمقراطي، لكنه شكك فيما إذا كان قد أظهر الواقعية الاجتماعية لجعل وجهات نظره مقبولة قطعياً"[43]. ونجد الإجابة على هذا التحدي في كتاب"التعاليم الاجتماعية"القائلة بأن الدين سيعاني دائماً من عدم الكمال. وأظهر منطق التمييز: كنيسة ــ فرقة دينية، أن المجتمع لن يتمكن من إنجاز واجباته الأخلاقية قط[44]. وستتغير التعاليم الاجتماعية المسيحية مع تغير التعاليم الداخلية حول أخوية الحب، إذا ما واجه ظروفا

اجتماعية خارجية مختلفة، وسيكون عبارة عن تعابير تنازلات صممت لتوسط هذا التوتر الأساسي والنماذج المثالية للكنيسة والفرقة الدينية والتصوف، والتي كانت عبارة عن أشكال لسلوك ديني ناتج عن هذه التنازلات.

ورغم أن ترولتش كان عالم لاهوت بروتستانتي، إلا أنه كان كثير النقد لدور الكنيسة اللوثرية في ألمانيا. فلقد اعتبر الكنيسة اللوثرية شكلاً متطرفاً من أشكال الكنيسة، تم فيها تناول لاهوت المملكتين وتقديم القوة الدنيوية على الحكومة العلمانية، وبذلك حرم الكنيسة من استقلالها أو قدرتها على التأثير في الإصلاح. لقد كانت السلبية اللوثرية إزاء الحكومات التي ارتبطت بها هي التي جعلت الكنيسة عرضة لتهم الإدانة بالوحشية والجبروت[45]. و حكم على الكلفنية على أنها خليط أفضل من عناصر أشكال الكنيسة والفرقة الدينية[46]، لكنه انتهى إلى أن البروتستانتية فشلت في أن تقدم للشعب الحديث أي أمل مسؤول لتحويل المجتمع إلى مملكة الله[47]. مع ذلك لم يكن متشائماً كلياً، و اعتبر انه من الممكن أن يظهر في عصره نوع جديد من الإصلاح، عصر قد يهيمن فيه الإصلاح الصوفي، لكن ليس تصوفا أخرويا محدودا بالزهد، بدلاً من تصوف تشكله الأخلاق والوعي الاجتماعي.

لكي نحصل على فكرة أفضل حول عظمة وأهمية كتاب ترولتش "التعاليم الاجتماعية" الذي استغرق إنجازه سبع سنوات، ربما ذكر محتويات الكتاب سيكون مفيداً: بعد مدخل الكتاب تأتي المقدمة وأسئلة أساسية حول المنهج، مقسمة إلى ستة أقسام: نقطة الانطلاق، الأسئلة الاجتماعية والأخلاقية للوقت الحاضر، ومفهوم التطور السوسيولوجي المستقل للمسيحية، ومفهوم المنظمات الاجتماعية العلمانية، وتطور نظرية سوسيولوجية أساسية تتسامى على كل منهما، ومحددة نوعاً ما للفكرة الدينية، واتجاه الأخلاق الدينية نحو المنظمات الاجتماعية الأساسية للدولة والأسرة، والاقتصادات داخل إطار هذه النظرية الأساسية، وتعريف هذه التصنيفات التي أخذت منها مادة هذه النقاشات. وينقسم الفصل الأول المعنون: أسس الكنيسة المبكرة إلى ثلاثة أجزاء: (1) الإنجيل. (2) بول. (3) الكاثوليكية المبكرة. وينقسم الفصل الثاني المعنون: الكاثوليكية الوسيطية إلى

ستة أجزاء، تشمل مناقشات للنزعة الرهبانية والتعاليم التوماسية (Thomasfic) الاجتماعية، وينتهي بالجزء التاسع الذي يتناول موضوع "قانون الله المطلق والطبيعة والفرق الدينية". وهذا الجزء الأخير يحتوي نقاشات مهمة حول التقابل بين النماذج المثالية للكنيسة والفرقة الدينية، وهي مناقشة للقانون الطبيعي وظهور الفرنسيسكان وبعض الفرق الدينية الهرطقية، من أمثال: فرقة الوالدنيين واللوراد (Waldensians وLollards)، ومعتقد السيادة الشعبية، وعناصر الحق الطبيعي لنظرية الإصلاح الشوري، وحضارة المدن، والنزعة الفردية والتصوف.

ويكرس المجلد الثاني للفصل الثالث من الكتاب للبروتستانتية، وهو يتكون من أربعة أجزاء وخاتمة. يناقش الجزء الأول المشكلة السوسيولوجية للبروتستانتية،"أصالة لوثر وعلاقته بالحركات الطبقية في تلك الفترة، وتناقش فكره الديني وتبعاته السوسيولوجية والمفهوم الجديد للكنيسة والنقاط المختلفة الخاصة بتنظيم الكنيسة وأخلاقها. والجزء الثاني يتناول اللوثرية، ويحتوي على تحليل وتقييم سلبي مذكور سابقاً لدور اللوثرية في الوضع السياسي والاجتماعي في ألمانيا. والجزء التالي يتناول الكالفانية بشكل تفصيلي، ويحتوي على نقاشات للعلاقة بين الكالفانية واللوثرية، والمعتقدات الكالفانية والقانون الطبيعي والاشتراكية المسيحية، وظهور الكنائس الحرة والنزعة التطهرية والتقووية، وفرق مسيحية مختلفة وعلاقتها بالتصوف، بما في ذلك المعمدانية والمونية (Mennonites) والمنهجيين (Methodists) وغيرهم. ويتبع ذلك جزء ثانوي حول "التصوف والمثالية الروحية" يشمل نقاشات لموضوعات وشخصيات مختلفة، بما في ذلك توماس مونتسر (Munzer) وسبستاين فرانك (Franck) والفلاسفة الطبيعيين والنزعة الرومانسية والمثالية الدينية، وعلم اللاهوت الحديث وأخلاقيات الزهد البروتستانتي.

وخاتمة العمل تبدأ بمسح موجز للتطورات في المعتقد الاجتماعي المسيحي منذ القرن الثامن عشر، ومراجعة النتائج الرئيسة للدراسة: (i) النماذج المثالية الثلاثة للتطور السوسيولوجي للفكر المسيحي (ii) أطروحة أن العقيدة وعلم اللاهوت تتشكل بحسب العوامل السوسيولوجية (iii) ظهور المفاهيم الحديثة للحقيقة والتسامح الديني (iv) تطور

الأخلاق المسيحية (v) أهمية الماركسية لعلم اللاهوت (vi) المحتوى الأخلاقي الدائم للمسيحية (vii) الشكل الأمثل لتنظيم الحياة الدينية المسيحية في العصر الحاضر (viii) جملة نهائية حول المسيحية والمشكلة الاجتماعية الحديثة.

ويقدر ترولتش الحجم والتعقيد الكبير للمشكلة الاجتماعية الحديثة، بما في ذلك نمو البيروقراطية العسكرية للدول والانفجار السكاني والاستعمار والثقافة والعمل. وهو يعتبر الاشتراكية المسيحية، مثلها مثل الحركات اليوتوبية الأخرى، تقوم على نوايا حسنة تستحق الإعجاب لكنها ساذجة. و وجد فقط حركتين مسيحيتين قد نجحتا في توجيه نظام اجتماعي قار ثابت بحسب الأخلاق المسيحية، هما: الكاثوليكية الوسيطية والزهدية الكالفنية، لكنه يرى أن كليهما لم يستطيعا تقديم أي حلول للمشاكل الاجتماعية المعاصرة: "الأشكال التاريخية للعقيدة المسيحية في المجتمع والتطور الاجتماعي هي اليوم عاجزة، لأسباب مختلفة عديدة، عن النهوض بالمهام التي تواجهها"[48]. ويحذر ترولتش أن الاعتماد على المصادر من الكتب المقدسة فقط سوف لن يقدم الأفكار الضرورية لمعالجة المشاكل الاجتماعية الحديثة. وإذا وجدنا أفكارا مناسبة تتشكل لتقديم أخلاق اجتماعية مسيحية قادرة لتوجيه المجتمعات عبر صعوبات الحياة الحديثة، فإننا لا نتوقع أن أمثال هذه الأفكار ستمكنّ من بروز مملكة الله في الأرض. فالمشاعر الإنسانية، التي داخل الروح وفي الظروف الاجتماعية الخارجية للناس معاً لن تسمح بأكثر من تنازل وتكيف. ويطالب ترولتش راجياً: "فقط مثاليات عقائدية أو توهمات دينية يمكن أن تفشل في الاعتراف بهذه الحقائق"[49]. ويختتم بالكلمات التالية: "الحقيقة ــ وهذه خاتمة الأمر كله ــ هي أن مملكة الله داخلنا. لكن يجب أن نسمح لنورنا أن يضيء أمام رجال يقومون بعمل واثق ومستمر، بحيث قد يرون أعمالنا الطيبة (الصالحة) ويعظمون أبانا الذي في السماء، والخاتمة النهائية لكل البشرية مختبئة بين يديه"[50].

وإسهام ترولتش في ظهور اللاهوت الاجتماعي مهم لجهات عديدة:

أولاً: بينما أخذ اللاهوت الاجتماعي في أمريكا وإنجلترا وألمانيا شكل بعض تنوعات الاشتراكية المسيحية، كان ترولتش متزنا محتشما.

ثانياً: قدم ترولتش آراءه اللاهوتية بوصفها تاريخا اجتماعيا، بدلاً من تقديم لاهوت اجتماعي أيديولوجي، فهو لم يحاول تقديم موضوعية علمية قد تحجم عن إصدار أحكام قيمة، ولكنه يعتبر التحليل الاجتماعي الموضوعي أساسيا لأي مشروع يحاول أن يشكل لاهوتا اجتماعيا.

ثالثاً: بدلاً من تقديم مبادئ مطلقة للاهوت الاجتماعي المسيحي، يرى ترولتش أن التعاليم الاجتماعية للمسيحية كيفت نفسها دائماً مع الواقع البديل لظروفها، ويجب أن تستمر في فعل ذلك، إذا كان هناك أمل في استمرار أهميتها.

رابعاً: بدلاً من تشكيل اللاهوت الاجتماعي الخاص بطريقة عقائدية، قدمه ترولتش على شكل نقد تاريخي، أي قدم مسحا شاملا لكيف استجاب المسيحيون للظروف الاجتماعية في الماضي، وتقييم أين نجحوا وأين فشلوا، أو قدم اقتراحات سوسيولوجية جيدة لما يجب أن يُفعل لإنجاز تطورات إضافية، آخذين في الاعتبار الظروف الحالية والمتوقعة مستقبلاً.

ورغم كل الاختلافات، فإن ترولتش وكوتسكي كانا متحدين في رفضهما للاشتراكية المسيحية، بوصفها يوتوبيا ساذجة، ولنفس الأسباب، فالمرء لا يستطيع بشكل واقعي أن يرى الظروف الاجتماعية الحديثة تستوعب عبر توجهات اشتراكية ارتبطت من وقت لآخر بالمسيحية. فالرأي ليس لاهوتياً بشكل أساس، أي أن المعايير الاشتراكية لا تضمن عن طريق الرجوع إلى الكتاب المقدس على سبيل المثال، لكن عن طريق الدراسة السوسيولوجية، أي أن الاشتراكية المسيحية عاجزة عن تقديم نوع التغيير الذي تبحث عنه في المجتمع. هنا يتفق كلاً من كوتسكي وترولتش لكنهما يختلفان حول أين يجدان بديلاً مناسباً؛ فبالنسبة لكوتسكي البديل هو البرنامج السياسي لـ (SPD)، وبالنسبة لترولتش، من ناحية أخرى، فإنه يعتبر الـ SPD غير قادر على تأسيس نظام اجتماعي عادل أكثر من الاشتراكيين المسيحيين. ولا يدعم ترولتش، مع ذلك، المحافظين، لأن كلاً من الرأسماليين والشيوعيين يظهر أنهم عاجزون في اعتبار أي مثاليات ترتفع أعلى من المصالح المادية الشديدة. ولا ينبغي رؤية ترولتش على أنه يشكل فاشيا نموذجيا لمجرد

أن الواقعية قادته لرفض الاشتراكية، سواء كانت مسيحية أو ماركسية، باعتبارها غير عملية.

في النهاية، مع ذلك، فإن اللاهوت الاجتماعي الذي قدمه ترولتش هو أكثر من أمل أن التعاليم الاجتماعية المسيحية للعالم الحديث ستظهر أكثر من مجرد صياغة لمقترح لاهوتي محدّد، لمعايير محددة محسوسة، ينبغي أن تؤخذ بخصوص القضايا الاجتماعية الحديثة، ولنقل في شكل أخلاق مسيحية اجتماعية.

بطبيعة الحال، ترولتش لا يملك الكلمة النهائية حول اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي، و حدثت بعد الحرب تطورات جديدة في اللاهوت، بعض هذه التطورات يتبنى مقارنة اللاهوت الاجتماعي الذي روّج لها ترولتش.

كان ترولتش نفسه داعماً متحمساً في البداية للجهود الحربية الألمانية، لكنه أصبح سريعاً غير متحمس، عندما واجه واقع وحقيقة الحرب. وفي عمل متأخر، أصر ترولتش على أهمية الدراسة التاريخية للكنيسة والمسيح، و قاده هذا للشك في عقيدة التقمص، وبالتالي في الثالوث، رغم أنه اعترف بأن لغة التثليث قد تصلح لدعم الإيمان في المسيح، وفي إنعاش أو إحياء الكنيسة عن طريق الروح. لقد آمن ترولتش في استمرارية تطور الوحي عن طريق تاريخ الكنيسة. وروّج لفهم أعظم للتقاليد الدينية غير المسيحية، بينما حافظ على الأفضلية المطلقة للمسيحية.

9.2 إنجلترا:

ربما بالإمكان تتبع اللاهوت الاجتماعي عند جون وايكليف (Wycliffe) (1320-1384) وعند اللورلرديين (Lollards). ويتذكر اللولرديون أكثر ما يتذكرون لدعوتهم المبكرة لما أصبح لاحقاً المبادئ الرئيسة للإصلاح، من أمثال كهونتية كل المؤمنين، والاتهام بأن الكاثوليكية أصبحت خرافية، وحاجة المؤمنين الى قراءة الكتاب المقدس في لغاتهم، وكان هناك أيضاً لولرديون منخرطون في ثورة مسلحة، وهناك أيضاً من دعوا لإصلاحات سلمية للنظام الاجتماعي والحكومة على أساس معتقداتهم الدينية.

في القرن السابع عشر، أسس ديجرز (Diggerrs) كمونة، ودعوا لإصلاح المجتمع

والحكومة. وآمنوا أن الطريق يمكن أن يمهد لمجيء (عودة) ثانية للمسيح، عن طريق إلغاء نظام العمل الأجير، وعن طريق نشر الحياة الجماعية. وفي نفس الوقت طالب لفلوبين (Levellers) أيضاً قيام الحكومة بإصلاحات، بما في ذلك إصلاحات قانونية وسياسية واقتصادية ودينية. وسيطر التطهريون (Purians) والكويكر (Quaker) وأشكال أخرى من المعارضة الدينية على بريطانيا القرن السابع عشر. وكان هذا القرن أيضاً قرن الحروب الأهلية الإنجليزية، بسبب أفكار سياسية واجتماعية ودينية من أنواع مختلفة متداخلة للإصلاح.

وتميزت بريطانيا القرن الثامن عشر بظهور أتباع الكنيسة الميثودية (Methodism). و ميزت الميثودية نفسها منذ البداية، عن طريق اهتمامها بالقضايا الاجتماعية. كما أسس جون ويسلي (Wesley) (1703-1791) الحركة وكان مسكونا بعمق بالنزعة التقوية، والتي عن طريقها اشترك في رحلة إلى مستعمرة جورجيا الإنجليزية في أمريكا. وأثناء عاصفة، بينما خاف الركاب الآخرون، قامت مجموعة من المستوطنين المورفيين بالدعاء والصلاة. وعندما عاد ويسلي إلى إنجلترا بحث عن الجمعية المورفية في لندن، وفي عام 1738 ذهب إلى هرتهوت، وأصبح على معرفة بكونت زمنز دورف ودرس مع المورفيين. وبعد عودته إلى إنجلترا انفصل ويسلي عن المورفيين. اختلف مع الاتجاهات السكونية (Quietist) بين الإخوان، ولكنه بقي على علاقة صداقة معهم. ورغم أن ويسلي كان مترددا في نقد المؤسسات القائمة، إلا أنه شجع على تقديم الصدقات والعاطفة والقيام بالأعمال الاجتماعية. وهناك خلاف حول ما اذا كان انتشار الميثودية (Methodism) قد منع من قيام ثورة في إنجلترا. وبغض النظر عن حقيقة هذا الأمر، فإن الميثودية أصبحت تتميز برفض دعم الاضطرابات السياسية، لكن كانت ملتزمة بقوة بالأعمال الاجتماعية. و ميز التأكيد على النشاط الاجتماعي الحركة في إنجلترا، وفي انتشارها في أمريكا أيضاً، أما الميثوديون فقد قادوا الصحوة الثانية العظيمة (1790–1840) وكانوا نشطين في حركات الإصلاح الاجتماعي لإلغاء الرق، وتحريم سوء استخدام الكحول، ونشر التعليم.

برزت الاشتراكية المسيحية في إنجلترا في القرن التاسع عشر. وكان فريدريك دينيسون موريس (Maurice) (1805-1872) عالم اللاهوت الإنجليزي قد دافع عن الاشتراكية، وأثرت أعماله في الحركة الاشتراكية المسيحية المتأخرة. ومن بين عديد الكتب التي ألفها كتاب "مملكة المسيح" (1838)، الذي أصبح يشكل الأساس اللاهوتي للاشتراكية المسيحية في إنجلترا. ومثل دعاة الحركة الإنجيلية الاجتماعية المتأخرة في الولايات المتحدة، فإن الاشتراكيين المسيحيين رأوا أن على الكنيسة مسؤوليات سياسية، ويجب أن تتناول المشاكل الاجتماعية. وروج الاشتراكيون المسيحيون أفكارا كانت أصلاً من أفكار يوتوبيين اشتراكيين، من أمثال روبرت اوين (Owen) (1778-1858)، و فكرة تشكيل جمعيات تعاونية. كذلك نشر الاشتراكيون المسيحيون مجلتين هما: سياسة الناس (1848-1849)، والاشتراكي المسيحي (1850-51). وأنتجت المجموعة سلسلة من الكتيبات بعنوان: رسائل عن الاشتراكية المسيحية[51].

وكان هنري سكوت هولند (Holland) (1847-1918) عالم لاهوت إنجليزي واشتراكي آخر ألف كتاب "إجابات رجل الدين الملتزم نحو بعض أشكال الفكر الحديث" (1873)، وكتاب (Lux Mundi) عام 1889، والذي دعا فيه الى أنه يتوجب على الكنيسة أن لا تتجاهل معاناة الفقير في المراكز الحضرية الحديثة. ودعا إلى "صبغ البنية الاجتماعية بالمسيحية، بحيث يعيش الناس بالتوافق مع مبادئ العدل الإلهي والأخوة الإنسانية"، وأعلن أن الكنيسة الإنجليكانية عليها مسؤولية تجاه المجتمع، أن "المسؤولية نحو الله، والمسؤولية نحو الإنسان واحدة، وتعد نفس الشيء".

"وشكل هولند عام1889 الاتحاد الاجتماعي المسيحي (CSU) لتقديم التوجيه نحو هذا الإنجيل الاجتماعي الجديد. وكان الهدف المعلن للاتحاد الاجتماعي المسيحي هو "دراسة المناطق التي يمكن أن تحقق فيها أخلاق الحق والمبادئ المسيحية، إغاثة للفوضى الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع"[52].

وكان وليم تمبل (Temple) (1861-1944) رجل دين إنجليزي آخر انخرط في النشاط الاجتماعي. وفي السنوات الأخيرة من حياته كان رئيس أساقفة كانتيربري وألّف كتابه "المسيحية والنظام الاجتماعي"، الكتاب الذي أوضح لاهوته الاجتماعي. وفي السنوات المبكرة (1908-1924) كان أول رئيس لرابطة تعليم العمال، وكان عضواً في حزب العمال.

10.2 أمريكا:

ظهر اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي في الولايات المتحدة في معظمه، وأصبح معروفاً بحركة الإنجيل الاجتماعي، لكن بينما كانت هذه الحركة بارزة في التحول الأمريكي للاهوت الليبرالي إلى الأسئلة الاجتماعية، ما كان أعضاؤها اللاهوتيون البروتستانت الوحيدين في هذه الفترة الذين طوروا لاهوتا اجتماعيا في منتصف عشرينيات القرن العشرين. و يظهر كما لو أن علماء اللاهوت الليبراليين البروتستانت يمكن أن يقسموا، بين أولئك الذين كانوا يدعون إلى شكل من أشكال المثالية، و الذين يمكن تسميتهم "علماء اللاهوت الاجتماعي"[53]. بطبيعة الحال كان البعض ينتمون للاثنين معاً، وبعضهم لم يكونوا ينتمون للاثنين. كما نمت حركة الإنجيل الاجتماعي من تيارات مختلفة متنوعة في علم اللاهوت المسيحي في أواخر القرن التاسع عشر. وكانت هناك تأثيرات من أولئك الذين ركزوا على مملكة الله، وتحولات كل من الأفراد والمجتمع، وكان بعضهم مسيحيين اشتراكيين، ويمكن أن نجد بعض التأثيرات أيضاً من الليبرالية اللاهوتية، والنزعة التقوية، ومن تقليد العماد المتأخر (Ananaptist)[54].

بينما كانت المسيحية قد فهمت مبكراً على أنها تهتم بخلاص الفرد، فإن قادة حركة الإنجيل الاجتماعي تحدثوا عن خلاص المجتمع. وافترضوا أنه ما إن يصبح الأفراد مسيحيين طيبين، فإن المجتمع سيكون بطبيعة الحال مجتمعاً صالحاً. وظن دعاة الإنجيل الاجتماعي أن المسيحيين ملزمون مباشرة أن يتعاملوا مع المشاكل الاجتماعية على أساس إيمانهم.

أن الموضوعات التي أثارها دعاة حركة الإنجيل الاجتماعي، تعاطى معها العديد ممن سعوا لتشكيل تعاليم مسيحية اجتماعية، وكان يجمع الكتاب حول التعاليم الاجتماعية المسيحية في آرائهم لحركة الإنجيل الاجتماعي، فعلى سبيل المثال: رينهولد نيبور انتقد بشكل صريح "الإنجيل الاجتماعي" خلال ثلاثينيات القرن العشرين، من داخل التقليد البروتستانتي الإنجيلي، بوصفه تقليدا "مثاليا" بشكل مبالغ فيه(55).

وبغض النظر عما إذا كان المرء يتعاطف مع حركة الإنجيل الاجتماعي أم لا، لا يمكن إنكار أنها لعبت دوراً مهماً في إحداث وعي بحاجة معالجة علماء اللاهوت للقضايا الاجتماعية. وانقسمت الحركة عموماً إلى ثلاث فترات: الفترة التأسيسية، وثمانينات القرن التاسع عشر، وكانت الأفكار الأساسية قد أدخلت بهدف مناقشة الاشتراكيين الأوروبيين والمصلحين، وخلال تسعينيات القرن التاسع عشر أصبحت الحركة قائمة مؤسسة وأكثر قبولاً لأفكار الاشتراكيين المسيحيين، ومن 1900 إلى 1915 ساندت الحركة الإصلاحات التقدمية، وأخذت مواقع قيادية في مذاهب دينية عديدة مختلفة (Rauschenbusch)(56).

ويمكن ملاحظة التعبير اللاهوتي الرئيسي لحركة الإنجيل الاجتماعي عند راوسينباخ (1917)، لكن أول حدوث "للاهوت الاجتماعي" نجده في كتاب عند هايد (Hyde) (1895). لم يشر هايد لحركة الإنجيل الاجتماعي أو راوسنينباخ، إلا أن راوسنينباخ، عبر عن امتنانه بعمل هايدن، بوصفه احد الكتب اللاهوتية الحديثة، التي تأخذ في اعتبارها القضايا الاجتماعية، ويؤخذ هذا على أنه نتاج اهتمام بمثل هذه القضايا التي تضيء حركة الإنجيل الاجتماعي(57).

1.10.2 وليم دويت هايد:

رسم وليم دويت هايد (1858-1917) في سلك رجال الدين في الكنيسة الكنوجريتنال (Congregational) عام 1883، وأصبح قسيساً في مدينة نورك بنيو جيرسي عام 1883-1850 بعدها أصبح رئيس كلية بدوان (Bowdoin)، وكان رئيس

قسم الفلسفة العقلية والأخلاقية. ويُقسم كتاب هايد "ملخص اللاهوت الاجتماعي" إلى ثلاثة أقسام: لاهوتي، وإنثروبولوجي، وسوسيولوجي. وكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة مقسم إلى ثلاث موضوعات. في الجزء الأول يقدم لاهوتا تثليثيا. وفي الجزء الثاني عالجت فيه الفصول الخطيئة، والحكم، والخلاص، والحياة الدينية، إحياءها ونموها، والجزء السوسيولوجي الثالث يتكون من فصول حول الكنيسة، وتوبة العالم، ومملكة الله. ويشرح هايد أن وظيفة الكنيسة هي إعداد وتدريب أعضائها لمجيء مملكة الله. وهذا يتطلب من الكنيسة أن تطمح وتتوجه للخدمة الاجتماعية. وكانت الكنيسة البدائية داخلة بشكل مباشر في هذا النوع من العمل، بينما الكنيسة اليوم تشجع مؤسسات للقيام بمهام رعاية المريض وإدارة شؤون الفقير وما شابه. وبغض النظر عما إذا كانت الخدمات الاجتماعية تمأسست أم لا، فإن مسؤولية الكنيسة تنمية وترقية خدمات الروح. ولا يطرح هايد هذا الأمر بالتفصيل، لكنه يذهب لمناقشة قداس الكنيسة، وواجبات القسيس، والفرق الدينية المختلفة التي سيطرت على المسيحية الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر، وينتهي بدعوة لوحدة مسيحية. وفي الفصل الثامن المعنون "المتعة والخدمة: توبة العالم" يدعي هايد أن الكنيسة تقدم الشكل المفروض على الأشياء السياسية والاقتصادية والأسرية والحياة الاجتماعية. وهو يشجب الزهد المبالغ فيه، ويؤكد على أهمية التعلم والتدريب في الصناعة. اذ يكتب:"الأنجلة بدون مبادئ التعليم والانضباط في الصناعة البسيطة والحياة الصحية والمتعة العامة هي من دون فائدة، مثل بذر البذار في أرض لا يمكن حرثها. وهنا وهناك بذرة واحدة قد يصبح لها جذر وتنمو، لكن الحصاد سيكون غير ذي بال مقارنة بالحصاد المجني على أساس منهج عميق وعقلاني. ولن ننجح قط في إلغاء علب الليل وغرف القمار وغيرها، حتى نقدم طرقا أخرى للراحة والترفيه والصحبة الخيرة التي سيرتادها العديد من الناس ولا يجدون الآن بدائل غيرها"[58].

ويصف هايد توبة العالم "كعملية تدريجية تبدأ مع ولادة المسيح، واستمرت مع روح الخدمة التي هي في الأساس إنجيل المسيح، ومبدأ المملكة التي جاء لتأسيسها"[59]. وينتهي الفصل بملاحظة بغيضة نوعاً ما، لكنها ملاحظة اعتيادية في عصرها. ويتحدث

هايد عن "تبريكات الحرية والنور والقانون والحب الذي يحمله في النهاية قطار الحضارة المسيحية، وإن كان لسوء الحظ لا يرسل هذه القوى لتعزيز الحماية"[60]. ويستمر في تخمينات حول "العمل الشاق" الاختيار الطبيعي "للأعراق الدنيا" وينتهي بالقول: "في كل الأحوال واجبنا هو تقديم أفضل ما لدينا لهذه الأعراق، مادياً وعقلياً واجتماعياً وروحياً، وبعدها إذا استطاعوا تحمل النور فإننا نكون قد منحناهم أعظم التبريكات، وإذا لم يستطيعوا تحمل النور، يجب أن نقبل إلغاءهم واستبعادهم، كما نفعل مع الفرد الذي لا يمكن إصلاحه، وكحالة غير سعيدة لكنها مرحلة ضرورية في تقدم البشرية وتوبة وخلاص العالم"[61]. ويتوقف هايد عن أي دعوة للإبادة، لكن رأيه في التطور الاجتماعي يقدم عذراً مناسباً لاجتثاث أو إزالة الشعوب الأمريكية الأصيلة الذي كان قائماً خلال القرن التاسع عشر. وللمرء أن يتعجب، وماذا كان بالإمكان أن يكون الجواب، لو أنه أخبر بأن عرقه ينبغي أن يقدم له أفضل ما في الحضارة الأخرى، وإذا ما كانت غير قادرة على تحمل النور، هل يقضى عليها!

والفصل الأخير من الكتاب بعنوان "تجريدات وتراكمات: تنظيم مملكة الله" يرى هايد أن المشكلة المركزية للدين هي مشكلة الوحدة. قد تنجز الوحدة عن طريق القضاء على كل الفروق، ولكن بفعل ذلك، يلاحظ هايد، تهزم نفسها. فالوحدة الاجتماعية يمكن أن تنجز فقط لو كانت الفروق تسمح بالبقاء، لكنها تُجعل متناغمة متسقة. وهو يشجب الاشتراكية باعتبارها تجريدا فشل في الاعتراف بحيوية الفروق البشرية، وهو زهدي بدرجة مبالغة. و يقابله في هذا الأمر بمحاولة توحيد الحياة بالتراكم الذي يشجبه، باعتباره يقود إلى مذهب المتعة. ويرى هذا التوجه ممثلاً في النزعة النفعية، وفي السياسات الليبرالية الاقتصادية. ويعتقد هايد ان الاتجاه نحو التراكم في أولئك الذين حولوا الكنيسة إلى ورشة بدلاً من قلعة للتركيز على الخدمة العامة. وأن محاولة حل المشكلة الاجتماعية بمنهج التراكم، يقود إلى مساعدة غير تمييزية ومشوشة للأفراد كما هم أفراد، ويسعى إلى إغاثة الفقر بغض النظر عن أسبابه. ويحاول أن يجد عملا للكسلان، بغض النظر عن الطلب على المنتج، ويهدف لإزالة المعاناة دون التوقف للسؤال عما إذا كانت المعاناة مفيدة

وعقابا منضبطا أم أنها عرضية وسوء حظ لا يمكن تجنبها. ويحاول أن يجعل العدد الأكبر من الأفراد في حالة جيدة، دون الأخذ في الاعتبار حال المجتمع الذي ينتمون له، وبالتالي في تأمين العلاجات، فإن هذه الطريقة ستضاعف المرض"[62].

و بعد رفض طرق ومناهج التجريد والتراكم كمنهج للتنظيم. وبعد الإلماح لمذهب هيجل العضوي، يخبرنا هايد أن الوحدة الاجتماعية يمكن تحقيقها عن طريق سياسة ليبرالية، ترفض كلاً من الاشتراكية والرأسمالية المتوحشة غير المنضبطة، فالوحدة في الحياة الدينية يمكن تحقيقها عن طريق التجنب المبالغ في النزعة الزهدية والخدمة الاجتماعية، والتعبير عن الإيمان أو العقيدة عن طريق قيام المرء بواجباته المعيارية، والنتيجة هي إحساس برجوازي كامل بالتقوى. يكتب هايد: "لا تكمن مملكة الله في مجال بعيد قصي، يمكن الوصول إليه فقط في حالة أخرى من الوجود، ويمكن توقعه فقط بالمناهج التجريدية لنزعة الزهد والرؤى اليوتوبية والأخروية. ولم تعد تتكون من تراكم أعمى لا معنى له من نشاطات ممتعة أو إغاثية أو دينية. فمملكة الله موجودة هنا والآن، وهي مصنوعة من مثل مواد الحياة الإنسانية. وهي منسقة ومرتبطة بالشهوات، والنبضات، والعواطف، والمصالح، والرغبات، والتطلعات التي للإنسان. فالبيوت السعيدة، والمدارس البهيجة، والعمل المخلص، والتجارة النزيهة، والطعام الجماعي، والمساكن الصحية، والحدائق الجميلة، والحكومة الرشيدة الصالحة، والمواطنة المهتمة بالصالح العام، والكرامة الرسمية، والكتب الجيدة، والمكتبات العامة، والصور الجميلة، والاتصالات الاجتماعية الراقية، والحياة النشطة خارج المنازل، والترويح المتعدد، كل هذه عبارة عن عناصر إيجابية أساسية لتحقيق مملكة الله. وفي الجانب السلبي، دفاع ضد القوى التي هي دائماً ما تسعى لتأجيل وهزيمة مجيء هذه المملكة. يجب أن يكون هناك العديد من الجمعيات الخيرية، والإصلاحات، والمشافي، والملاجئ، والسجون، والبوليس، والمحاكم، والجيوش، فهي ضرورية لرعاية سيئي الحظ والمرضى، وذلك للحماية من الشر والعبث، وعدم الالتزام بالقانون، من أولئك الذين يرفضون في سلوكهم وصفاتهم دخول المملكة ويطيعون قانونها في الحب. وكل أولئك الذين يسعون بإخلاص

أن يخضعوا رغباتهم الشخصية الخالصة ومتعهم الخاصة للمصلحة العامة، وللمتع الأنبل التي تجيء من وعي بالمساهمة في رفاهية المجتمع برمته هم أفراد وأعضاء هذه المملكة[63].

قد يغتفر ذكر هذا الاقتباس الطويل، نظراً لأنه يقدم عبارة دقيقة للاهوت الاجتماعي الذي كان هدف كتاب هايد برمته. وعمل هايد ليس مهما، بسبب التأثير الذي أحدثه في علماء اللاهوت الذين جاءوا بعده فحسب؛ ولكن لأنه يشكل تمثيلاً لروح عصره، ولأنه واحد من أوائل المحاولات العلنية لتشكيل لاهوت اجتماعي.

2.10.2 ريتشارد تي. إيلي (Ely):

شجب ريتشارد إيلي (1854-1943) مثل هايد كلاً من الاشتراكية والرأسمالية، وجادل أيضاً بقوة ضد الداروينية الاجتماعية[64]. ولم يكن إيلي عالم لاهوت محترف، وإن كان عالم اقتصاد، وقائدا لحركة تقدمية تدعو لتشريع حالات المصانع، والتعليم الإجباري، وعمل الأطفال، والاتحادات العمالية. وكان داعية قوي لرابطة الاقتصاد الأمريكية التي أسست عام 1885، وعمل كرئيس لهذه الرابطة عام 1900-1901، وكان ليتون وليمز (Williams) (1854-1935) عضوا مؤسسا آخر لهذه الرابطة، وكان قسيسا معمدانيا، وأسس مع راوسينباخ "أخوية المملكة"، وهي منظمة أسست عام 1892 للدعوة للإنجيل الاجتماعي. وكان لويلي تأثير عظيم على والتر راوسينباخ، وأقام موعظة للجماهير في كنيسة برسبرتيه (Presbyterian) في فريدونيا بنيويورك، وسعها لاحقاً في شكل عنوان لمقالة في كتابه المعنون "الجوانب الاجتماعية للمسيحية ومقالات أخرى" (1889). وكانت رسالته: أن الظروف الاجتماعية للعمال لا يمكن احتمالها، ونموذج المسيح الذي وعظ الفقراء يقدم شهادة على أن مثل هذه الظروف يجب أن تزال عن المجتمع المسيحي.يقول:"أخذ هذا الأمر أطروحتي وهو ان تهتم المسيحية بشكل أساسي بهذا العالم. ورسالة المسيحية أن تحقق هنا مملكة المتقين، وتغيث من الشر، وتصلح كل علاقتنا الاجتماعية"[65]. إنه بالتأكيد عمل ديني أن نصدر قوانين جيدة، من مثل إقامة المواعظ، و مثل العمل المقدس، ليقود إلى إقامة حرب صليبية ضد الشرور والذنوب

والأمراض، في الأحياء العشوائية الفقيرة، في المدن، والعمل على إزالة البيوت المهدمة في المدن الأمريكية، ومن قبل إرسال الحملات التنصيرية إلى الكفار، وحتى زراعة البطاطس، وزراعة القمح، ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار، ويجب أن تعتبر أمورا حقيقية من طرف المسيحيين، باعتبارها أعمالا دينية. وكل المشرعين والحكام وحكام الولايات ينبغي أن يكونوا قسساً في كنيسة الله، كما يفعل أي مطران أو رئيس للمطارنة[66].

ويشجب إيلي أنانية المسيحيين الذين يتظاهرون بالتقوى، لكنهم يفشلون في مسؤولياتهم الاجتماعية، وينصح أنه ينبغي أن تسعى الكنيسة بنشاط لإصلاح الأمور التالية:

1 – عمل الأطفال.

2 – عمل المرأة في ظل ظروف مضرة بالأسرة.

3 – العمل أيام الآحاد.

4 – إقامة ملاعب وخدمات ترفيهية عامة.

5- إبعاد الأطفال عن الوالدين الذين لم يعودوا قادرين على القيام بواجبات الوالدية لأطفالهم.

6 – محاربة فساد المشرعين والموظفين الآخرين.

7 – جعل يوم السبت نصف إجازة.

8 – توزيع أكثر عدالة للثروة.

9 – معارضة النزعة القومية المبالغ فيها والتي تعمي المجتمع عن عيوبه.

وينهي إيلي مقالته بملخص سريع: "... دعوني أكرر فكرتي بعبارتين: أولاً، العالم كموضوع للخلاص والتوبة. وثانياً، عليك أن تفعل على الأرض كما تفعل في الآخرة"[67].

3.10.2 واشنطن جلادن (Gladden):

كان واشنطن جلادن (1836-1918) مثل هايد قسيسا مرسما في الكنيسة الكونجرسية (Congregationalist)، ومثل إيلي كان نشطا في الحركة التقدمية، ودعوته للإنجيل الاجتماعي نجدها مؤسسة في العديد من آثاره (حوالي أربعين مؤلفا) تشمل كتاباً بعنوان "الخلاص الاجتماعي" صادر عام (1902)، وكتاب "الخلاص الاجتماعي" عبارة عن مجموعة مكونة من سبع مقالات، قدمت في شكل محاضرات أمام طلاب المدرسة الدينية في جامعة ييل، وتتضمن:

1 – الدين والسؤال الاجتماعي.

2 – رعاية الفقراء.

3 – الدولة والبطالة.

4 – إخوتنا الذين في الأسر.

5 – الشرور الاجتماعية.

6 – التعليم العام.

7 – خلاص وتوبة المدينة.

وقام جلادن، في المقالة الأولى من هذه المقالات، بدراسة السؤال عن العلاقة بين الكنيسة و"السؤال الاجتماعي". ورغم أن أهم هذه الأسئلة هي مسألة أجور العمال الصناعيين، نظراً لأن جلادن كرس كتاباً آخر لهذه القضية، فإنه انتقل هنا للأخذ في الاعتبار بشكل عام السؤال الاجتماعي. ويلاحظ جلادن أن البروتستانتية التقليدية قد افترضت أنه إن كان الأفراد مخلصين فإن المجتمع سيعتني بنفسه. و فضح جلادن هذا الأمر بوصفه أكذوبة، وطالب بالعناية في معاملة الشرور الاجتماعية بشكل منظم، باعتبارها واجبا مسيحيا. وتتطلب المسيحية الفعل بشكل متسق مع الآخرين. وأمر المسيح حب المرء جاره يجب أن توضع موضع التطبيق، ليس فقط في المنزل والكنيسة، ولكن أيضاً في

الصناعة والتجارة والسياسة[68]. نظراً لأن واجب الكنيسة ليس فقط رعاية أرواح الأفراد، ولكن رعاية المجتمع أيضاً. ويرى جلادن أن قسس الكنيسة يجب أن يصبحوا على علم ودراية بدستور المجتمع وعلاقاته الطبيعية بالأفراد، كما يتوجب عليهم معرفتهم كأرواح ونوازع[69]، ويتوجب عليهم دراسة ما كتبه علماء الاقتصاد والاجتماع الرواد[70].

ويأخذ جلادن في الاعتبار اعتراضا مهما للإنجيل الاجتماعي يتلخص في انه: إذا كانت المسيحية قصد منها أن تهتم بإلغاء الرق، وتخفيف آلام الفقر، لماذا لم ينصح المسيح نفسه مريديه أن يعملوا من أجل هذه الأهداف؟ الجواب الذي قدمه جلادن هو أن رسالة المسيحية برمتها قُدر لها أن تحطم الرق والفقر، ولكن الذين خاطبهم المسيح لم يكونوا يتمتعون بحرية سياسية، أو بحق تقرير مصيرهم، وإنما كانوا رعايا ــ وليس مواطنين ــ في الإمبراطورية الرومانية. ولو كان المسيح يعيش في ديمقراطية حديثة فإنه بالتأكيد سيكون داعية لإصلاحات اجتماعية.

وجواب جلادن على هذا الاعتراض ينبغي أن يكون موضع اهتمام المسلمين، لأنه بشكل أساسي يقدم المسلمون نفس الجواب، عندما يسألون لماذا محمد كان سياسياً بينما كان المسيح غير سياسي؟ وجوابنا هو أن المسيح لم ينظم مجتمعه بالطريقة التي نظم بها محمد مجتمعه، ليس لأن الرسالة التي جاء بها كانت ملغية ومعارضة لرسالة النبي الأخير، ولكن أيضاً لأن الظروف اختلفت. وإذا كان يجب الاعتراض على المسلمين في هذه الإجابة، بأنها عبارة عن استراتيجية مرتجلة عابرة، من أجل أن توفق بين تعاليم المسيح والإسلام، ينبغي علينا أن نجيب بأنه حتى العديد من المسيحيين من أمثال جلادن كانوا قادرين على رؤية أنه كانت ظروف حياة المسيح هي التي منعت من الدعوة السياسية المفتوحة، وليست الرسالة التي جاء بها.

4.10.2 والتر راوسينباخ:

إن مسحاً كالذي نقدمه لن يكون كاملاً بدون مراجعة الأعمال الرئيسة لوالتر راوسينباخ (1861-1918). وهو قس معمداني من روشستر بنيويورك، جئنا على ذكره،

وكان قد أسس بالاشتراك مع ليجتون وليمز "أخوية المملكة" عام 1892 للدعوة للإنجيل الاجتماعي[71]. ونشر راوسينباخ عددا من الأعمال المؤثرة، التي وصفت وحللت السؤال الاجتماعي، ومسؤوليات الكنيسة الاجتماعية، من أمثال كتبه: المسيحية والأزمة الاجتماعية (1907) ومسحنة النظام الاجتماعي (1912) ولاهوت الإنجيل الاجتماعي (1917).

خدم راوسينباخ من عام 1886 إلى 1897 كقس لكنيسة معمدانية ألمانية في نيويورك في الحي الغربي، قريباً من الحي العشوائي الفقير، الذي كان يسمى "مطبخ جهنم". وليس بعيداً عن كنيسة راوسينباخ كانت هناك كنيسة معمدانية أخرى يعمل فيها ليجتون وليمز قسيساً، وبالإضافة إلى "أخوية المملكة" نشر القسان جريدة أسبوعية بعنوان: "من أجل الحق" ودعوا للإنجيل الاجتماعي[72].

بيع من كتابه "المسيحية والأزمة الاجتماعية" (1907) خمسون ألف نسخة في خمس سنوات. ودعا راوسينباخ إلى الاشتراكية في كتابه هذا وساعدت شعبيته لإضفاء الشرعية على البروتستانتية الاشتراكية الليبرالية عموماً. وكان راوسينباخ يحمّل الكنيسة مسؤولية الإجابة على الأزمة الاجتماعية، بسبب قوتها المؤسسية والروحية. ونظراً لأن الكنيسة تستطيع أن تحدث تغييراً، فإنه يتوجب عليها أن تقوم بذلك بطريقة تحافظ فيها على المبادئ المسيحية. والفصول الأولى من الكتاب عبارة عن مسح تاريخي. راجع راوسينباخ التاريخ الديني من الأنبياء العبرانيين في الكنيسة المسيحية البدائية "حتى يؤكد على ما كان يشكل الهدف الأصلي والأساسي للحركة المسيحية العظيمة في التاريخ"[73]. واختتم راوسينباخ أن هذا الهدف كان يتمثل في"تحويل المجتمع الإنساني إلى مملكة الله، من خلال إعادة إحياء كل العلاقات الإنسانية، وإعادة تكوينها بحسب مشيئة الله"[74]. في الفصل الرابع، أخذ راوسينباخ في الاعتبار لماذا فشلت الكنيسة في رسالتها. ويلخص الفصل التالي ما كان آنذاك يشكل الأزمة الاجتماعية المعاصرة، وتبعه فصل يدعو ويحض الكنيسة أن تكافح من أجل التغيير الاجتماعي، وتلاها الفصل النهائي باقتراحات حول إسهامات النضال المتوقع من الكنيسة. ويستخدم راوسينباخ مصطلح "الشيوعية"

للتعبير عن الاشتراكية البدائية للكنيسة المبكرة، وتكيفها مع ظروف العصر الحديث في شكل اشتراكية ديمقراطية، بدلاً من الشيوعية الإلحادية التي اتخذها البلاشفة، يكتب: "أحد أعظم وأجل الخدمات التي يمكن أن تقدمها المسيحية للإنسانية في التحول الحاضر سيكون مساعدة تلك القوى الاجتماعية التي تزيد من انتشار الشيوعية"[75].

واستمر كتاب "مسحنة النظام الاجتماعي" في الدعوة لاشتراكية ديمقراطية، ولكنه احتوى أيضاً جدلاً ضد أي نزعة نسوية تأخذ المرأة خارج المنزل، أو تهاجم مثالية أسرة الطبقة الوسطى. ولام راوسينباخ الرأسمالية على تحطيم الأسرة، وتجاهل الآراء ضد مؤسسة الاشتراكية النسوية. ورأى الاشتراكية المسيحية بوصفها المدافع عن مساواة المرأة الداعمة للأسرة التقليدية، باعتبارها مفتاح المجتمع الصحي[76]. وهذه الآراء يشاطره فيها العديد من أعضاء حركة الإنجيل الاجتماعي.

وراوسينباخ من أصل ألماني، درس في ألمانيا وله أقارب هناك، ومع اقتراب الحرب العالمية الأولى، تحدث ضد النزعة العسكرية، وإن لم يكن ذا توجه سلمي مطلق. وعندما جاءت الحرب، تحدث راوسينباخ ضدها، وفشله في دعم الحرب ضد ألمانيا أدى إلى معارضة شديدة ضده، كلفته خسارة العديد من الأصدقاء والداعمين السابقين[77]. نشر كتابه "لاهوت الإنجيل الاجتماعي" بعد نشر كتابه "المسيحية والأزمة الاجتماعية" بعشر سنوات، وهو يتكون من تسعة عشر فصلاً. يلخص راوسينباخ مشروعه منذ البداية في الفصل الأول: "لدينا إنجيل اجتماعي، ونحتاج لاهوت منظم واسع بدرجة كافية لمطابقته، وحيوي بحيث يتمكن من مناصرته ودعمه. هذا هو الافتراض الأساسي لهذا الكتاب، والفصول الثلاثة الأولى توضح كيف ان عملية إعادة تكيف وتوسّع اللاهوت، بحيث ستقدم أساسا فكريا مناسبا للإنجيل الاجتماعي تعد مسألة ضرورية وممكنة ومرغوبة ومشروعة. وبقية الكتاب يقدم اقتراحات محددة حول كيف أن الأقسام الأكثر أهمية للاهوت المعتقدي قد تتوسع ويعاد تكيفها، لتسمح بتلخيص المعتقدات الدينية في "الإنجيل الاجتماعي"[78]. ويدعو راوسينباخ في هذا الكتاب لتوسيع مدى الإنجيل الاجتماعي، إذ ينبعي أن لا يعالج فقط مشاكل الفقر والفروق الطبقية، وإنما يعالج أيضاً

مشاكل النزعة العسكرية والحرب والقومية[79].

و انتقد كتاب راوسينباخ السابق علماء لاهوت آخرين، على أساس أنه لم يعط كبير اهتمام لمشكلة الخطيئة، لذا فإنه يستدرك في هذا الكتاب ما أهمله. ويقبل راوسينباخ الاعتقاد المسيحي التقليدي للخطيئة الأصلية، لكنه يرى أنها ليست وراثية، وإنما تنتقل أيضاً عبر التقليد الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية[80].

يرى راوسينباخ أن الإنجيل الاجتماعي لا يهتم فقط بكيف يرتبط الأشرار ببعضهم البعض في المجتمع، ولكن يدعو أيضاً إلى إعادة تشكل مفهوم الألوهية. فلقد فهم الله كديكتاتور أو ملك. وعن طريق معتقد التقمص، أصبح يفهم الله كما لو كان بشراً. وتتطلب الديمقراطية أن يكون عمل المسيح مفهوماً على أنه الخطوة الأولى نحو جعل الله ذو طبيعة إنسانية، يكون فيها اعتبار الله "معصوما في الإنسانية"[81]. ويعيد راوسينباخ تفسير عقيدة التقمص، فيعود إلى إحياء الاعتقاد القديم حول وجود طبيعتين للمسيح، فبحسب هذا الاعتقاد المسيح إله في لحظة فهمه الإعجازي. وبدلاً من ذلك يأخذ راوسينباخ في الاعتبار ألوهية المسيح على أنها تكمن في شخصيته، وفي "إخضاعه لذاته داخل سياق إرادته الخاصة وشخصيته"[82].

و عانى راوسينباخ في سنواته الأخيرة من الصمم، ومن هجمات الأصوليين المسيحيين، الذين رفضوا لاهوته واشتراكيته ومعارضته للحرب، وتوفى بعد شهور قليلة قبل نهاية الحرب، وبعد الحرب لم يكن هناك اهتمام كبير كما كان برسالة الإنجيل الاجتماعي.

5.10.2 تأثير الإنجيل الاجتماعي:

وصف أتباع الكنيسة البرسبرتية الأمريكيون أهداف الإنجيل الاجتماعي عام 1910 بإعلان ما يلي: "غايات الكنيسة العظيمة هي إعلان الإنجيل لخلاص البشرية، وتقديم المأوى والغذاء والاشباع الروحي لأبناء الله، وصيانة والحفاظ على العبادة الإلهية، وحفظ الحقيقة، وترويج الصلاح الاجتماعي، وعرض مملكة السماء للعالم"[83].

والنقاط التي علينا ملاحظتها هنا هي:

(1) خلاص البشرية وليس فقط الأفراد.

(2) الصلاح الاجتماعي هو هدف الكنيسة.

(3) مملكة السماء ينبغي أن تعرض بدلاً من انتظارها أن تؤسس إلى ما بعد عودة المسيح.

ويمكننا أن نجد عبارة أوضح عن المثاليات الاجتماعية الموجودة في العقيدة الاجتماعية الميثودية التي تمت صياغتها عام 1908: "تلتزم الكنيسة الميثودية الإبسكيولية (Methodist Episcopal) بما يلي: حقوق متساوية وعدالة كاملة لكل البشر في كل حالات الحياة. تلتزم بمبادئ الترضية والتحكيم العادل في المنازعات الصناعية، وتلتزم بحماية العمال من الآلات الخطرة والأمراض المهنية والإصابات والوفيات، وتلتزم بإلغاء عمل الأطفال. وبالنسبة لمثل هذا التقنين لظروف عمل المرأة أن يكون آمنا للصحة الجسدية والأخلاقية للمجتمع المحلي. وتلتزم قمع "الأنظمة المتعبة". وتلتزم بالتقليص التدريجي والمعقول لساعات العمل إلى أدنى نقطة ممكنة عملياً مع إيجاد العمل للجميع، وإيجاد درجة من الترفيه للجميع، يعد شرطا لنوعية حياة إنسانية عالية. وتلتزم بالتحرير من العمل ليوم واحد في كل أسبوع. وتلتزم بمرتب يمكّن من العيش في كل الصناعات. وتلتزم بتقديم أعلى مرتب يمكن أن تقدمه كل صناعة، كما تلتزم بالاعتراف بالقاعدة الذهبية وبعقل المسيح، بوصفها قانونا أعلى للمجتمع، وعلاجا مؤكدا لكل الأمراض الاجتماعية[84].

3. الخاتمة:

ما نجده في هذه المراجعة لنشأة وتطور اللاهوت البروتستانتي الاجتماعي في القرن التاسع عشر، هو أن البروتستانت سعوا بشكل مستمر، وإن لم يكن متسقا، إلى مقاربة المشاكل الاجتماعية التي واجهتهم، عن طريق أخذهم لها في الاعتبار في ضوء التعاليم الدينية. والظروف التي ثارت مع عملية التصنيع، إضافة إلى مشاكل اجتماعية خرجت من

حضن زيادة التجارة في الفترة الاستعمارية، والتي قادت إلى قيام ثورات في أمريكا وفرنسا. وكانت الثروة والقوة متركزة في أيدي الطبقات التجارية والأرستقراطية بينما عانت بقية البشرية. والنزعة الجمهورية التي قدمت الوقود الفكري للثورات الأمريكية والفرنسية، وكذلك الثورات التي فشلت في عام 1848 أصبحت خليطا راديكاليا، مع ظهور أشكال صاعدة من الاشتراكية شملت أشكالا مبكرة من لاهوت الاشتراكية المسيحية. وبالذات، سعى المسيحيون لفهم ما إذا كانت تعاليم الكتاب المقدس والكنيسة يمكن أن تبرر قبول الاشتراكية أم لا، وإذا ما كانت تقبل أي حل للمشاكل الاجتماعية الراهنة يمكن أن تلهب التقليد الديني. وإذا كانت النزعة الجمهورية أو الاشتراكية يمكن مصادقتها، فإنه يتوجب أن تأخذ أشكالا تتجنب النزعة الألوهية (Deism) للجمهوريين الراديكاليين، وإلحاد ماركس وبوكانين. ولم يكن هناك إجماع حول كيف يمكن إدارة ذلك. فلقد تراوحت الحلول البروتستانتية للمشاكل الاجتماعية من الدعوة إلى أعمال خيرية، إلى دعم الاشتراكية، بل وحتى الثورة. حينما واجهت تهديدات هذه النزعة الجمهورية والاشتراكية، سعت النخب المحافظة لمناهضتها وحصلت على دعم الكنائس، ولم يكن هذا الدعم ينعكس في العمل اللاهوتي في ذلك الوقت، فعلى سبيل المثال لم يكن هناك دعم لاهوتي لامتيازات الجنكر في وقت فيبر، على الرغم من انه عملياً تحالفت في الغالب الكنائس نفسها مع الأرستقراطية فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية.

هذه المراجعة حول ظهور اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي تعاني من العديد من النواقص الرئيسة:

أولاً: أنها انتقائية بشكل عالٍ. فقد سعيت إلى إلقاء الضوء على كتاب كانوا مؤثرين وممثلين و عدد مهم من الكتب التي لها علاقة باللاهوت الاجتماعي، لكن يجب أن أعترف أن نقص خبرتي في هذا المجال يقدم سبباً للشك في مدى قدرتي على تحقيق هذا الهدف.

ثانياً: كانت عملية الانتقائية متقطعة. وللحصول على مراجعة عامة لظهور وتطور اللاهوت الاجتماعي الذي قام في القرن التاسع عشر، كان ينبغي الأخذ في الاعتبار مؤلفين كثر. وعلى الأساس الأغنى، ربما كان من الممكن تقديم مخطط تصنيفي.

ثالثاً: لكي نفهم اللاهوت الاجتماعي البروتستانتي، ينبغي أن نقارنه مع التعاليم الاجتماعية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. نأمل أن نقدم دراسة أخرى منفصلة لتجاوز هذا الخلل.

رابعاً: كل من علماء اللاهوت والكتاب التي جئنا على ذكرهم هنا يمكن أيضاً أن يفهموا في سياق كتابات وظروف اجتماعية أثرت على تفكيرهم، لكن هنا وقعنا في مشكلة النكوص للفهم التاريخي.

الهوامش:

(1) الرأي القائل أن اللاهوت ينبغي أن يُعرّف بطريقة بحيث تسمح بوجود علماء لاهوت ملحدين يعود إلى فلو Flew وماكينتار Macintyre (1900). بطبيعة الحال الملحد قد يكون عالم لاهوت، لكنه يدافع بشكل نفاقي عن الدين في عمله المهني. ونقصد بذلك هنا، مع ذلك أن الأعمال التي تسعى بشكل علني واضح أن تبرهن على أن ادعاءات الدين خاطئة ينبغي أن تشمل في دراسة اللاهوت.

(2) طالما أن مصطلح "اعتذاري" "apslogetics" مشتق من المفردة اليونانية الكلاسيكية apologia (aπotoyia)، والتي كانت كلاما يقدم في الدفاع عن المتهم في جريمة، ونظراً لأن الجدل حول الاضطهاد كان يسمى تصنيفا (Kategorica) (Katoyopic) فإن هناك بعض التبرير في صياغة مصطلح تصنيفات لعلم اللاهوت الذي يهاجم الاعتقاد الديني، أو المواقف اللاهوتية، بغض النظر عما إذا كان هدف هجوم ما على أنها ادعاء ديني خاص أو اعتقاد ديني عام.

(3) انظر Stump (1998).

(4) http: //hirr.Kartsen. edu/Sociology. about–the–field.html.

(5) ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن سانت سيمون، بالإضافة إلى كونه واحدا من الشخصيات المؤسسة للفكر الاشتراكي الأوروبي، كان أيضاً قد دافع عن لاهوته الخاص في كتاب سانت سيمون (1825). ولقد نسب صياغة مصطلح "اشتراكية" لكتاب يوم الأحد.

(6) http://www.osjspm.org/majordoc_rerum_novarum_official.aspx.

(7) كالفن (1959) الكتاب الرابع الفصل 20.

(8) كالفن (1959) 1038.

(9) كالفن (1959) 1043 "يتصرف الحاكم، في إنزال العقاب، ليس بصفته الشخصية، لكنه ينفذ حكم الله"

(10) كالفن (1959) 1046.

(11) كالفن (1959) 1042.

(12) وايت (2004) 1.

(13) بيلكان ولهمان (1955) 37:20 ذكر في وايت (2004) 2.

(14) انظر ساسن (2008).

(15) انظر: http://www.cob-net.org/europe.htm.

(16) براندت (2001) 82.

(17) نيبور (1951) 93-94، بارث (1957) المجلد 2، الفقرة 2 ويذكرهما براندت (2001) 11، هامش 11 و12.

(18) انظر براندجت (2001) وبراندت (2003).

(19) فيال (Vial) (2005).

(20) انظر مناقشة كوين (Quinn) (2005) 307-311.

(21) انظر كروتر (Crouter) (2005) 83.

(22) انظر كروتر (2005) الفصل الثالث وبنكارد (2000) الفصل العاشر.

(23) هوجسون (Hodgson) (2005) 22.

(24) هوجسون (2005) 30.

(25) هوجسون (2005) 63.

(26) هوجسون (2005) 125.

(27) هوجسون (2005) 196-97.

(28) هايتنك (Heitink) (1999) 50.

(29) هايتنك) (1999) 52.

(30) وتشوفر (Wittelshofer) (1896) 624 وما يليه.

(31) http://de.wikipedia.org/wiki/wilhelm.weitling.

(32) ليبرسهون (1988) 83 وما بعدها.

(33) بوجي (؛خلله) (2006) 5.

(34) ليبرسهون (1988) 92.

(35) ليبرسهون (1988) 92.

(36) http://www.marx.org/glossary/frame.htm.

(37) كوتسكي (1908) المقدمة.

(38) كوتسكي (1908) الكتاب الرابع الفصل الخامس.

(39) لقد كانت إعداداً للطبعة الثانية من هذا العمل وانتقادات للجزء الذي ناقش فيه المسيحية البدائية هي ما قاد كوتسكي إلى كتابه Der Ussprung des Christentums، انظر كوتسكي (1908) المقدمة.

(40) راوسينباخ (Andair-toteff) (1982) 46-47.

(41) اديرـ توتيف (2005) ix وvii و13.

(42) انظر بنيسون (1999) الذي انتقد عمله بوصفه غير عادل لترولتش، على الرغم من أنه اعترف حتى من نقاده أن جدل ترولتش مع كوتسكي قد تم تجاهله من الباحثين المحدثين، انظر كوب (2002) وفرايسون (2001).

(43) ليبرسهون (1986) 50.

(44) ليبرسهون (1986) 55.

(45) وجهة نظر ترولتش في الإصلاح اللوثري انتقدت بشدة من وايت (2004) 23-30.

(46) ليبرسهون (1988) 59.

(47) ليبرسهون (1988) 60.

(48) ترولتش (1912) 1012.

(49) ترولتش (1912) 1013.

(50) ترولتش (1912) 1013.

(51) http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/REmaurice.htm.

(52) http://www/spartacus.schoolnet.co.uk/REholland.htm.

(53) دورين (Dorrien) (2003) 12-13.

(54) سمكر (Smucker)(1994).

(55) ويربهوفسكي (Werpehowski) (2005) 206.

(56) كلوينبرج (Kloppenberg) (1986) 207.

(57) راوسينباخ (1917) 30.

(58) هايد (1895) 219-220.

(59) هايد (1895) 230.

(60) هايد (1895) 231.

(61) هايد (1895) 231-232.

(62) هايد (1895) 244-245.

(63) هايد (1895) 254-255.

(64) دورين (2003) 84.

(65) والدي إيلي كان من الكنيسة البروسبوتية إلا أنه انضم إلى الكنيسة الإبستيكولية.

(66) إيلي (1889) 63.

(67) إيلي (1889) 73.

(68) هذا رقم بشكل خاطئ عند إيلي (1889) 76.

(69) إيلي (1889) 81.

(70) جلادن (1902) 10.

(71) جلادن (1902) 15.

(72) جلادن (1902) 23.

(73) راوسينباخ هو أيضاً جد من ناحية الأم للفيلسوف ريتشارد رورتي، انظر برنشتاين (2007).

(74) دورين (2003) 86.

(75) راوسينباخ (1907) xiii.

(76) راوسينباخ (1907) xiii.

(77) راوسينباخ (1907) 398.

(78) انظر دورين (2003) 96.

(79) انظر دورين (2003) 118، 124.

(80) راوسينباخ (1917) 1.

(81) راوسينباخ (1917) 26، 107، 141، 161، 686، 223، 255.

(82) راوسينباخ (1917) 61، دورين (2003) 122.

(83) راوسينباخ (1917) 179 وأيضاً 264 دورين (2003) 123.

(84) راوسينباخ (1917) 150.

(85) روجرز وبلايد (1998).

(86) http://archives.ume.org/interior.asp?ptid=16&mid=5430.

توسع الاعتقاد الاجتماعي وروجع، حتى في عام 1972 قد أعيدت صياغته كلياً وسمي بالمبادئ الاجتماعية. ويتبع الآن الاعتقاد الاجتماعي المبادئ الاجتماعية في الكتاب الميثودي كتاب الانضباط.

مقالة في الحداثة السياسية وإشكالياتها

صيرورة الحداثة الألمانية: إستحواذ السياسي على الديني

معادلات السلطة والمعرفة والدين

د . حسن الضيقة*

I- معالم تشكّل النسق

A- ألمانيا في مطلع العصر الحديث

شهد المجال الألماني في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ازدهاراً اقتصادياً ملحوظاً، وجد ترجمة له في تطور الصناعات الحِرَفية، المنجمية وصناعة الأسلحة. ولهذا الازدهار ارتباط مباشر بالدور الذي لعبته الحواضر الألمانية ـ مع نشوء الرابطة الهانزية في القرن الرابع عشر ـ كمراكز تجارية وسيطة بين المدن الايطالية والفلاندرز وبريطانيا وبين روسيا وغربي اوروبا[1].

ولايخفى هنا ان الموقع الاستراتيجي للشعوب الجرمانية كمركز بشري وسياسي في وسط المجال الاوروبي، استطاع ان يعزز مكانته المتميزة، وذلك على خلفية كونه حلقة

---

* - أستاذ في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الإجتماعية.

[1] - *Joseph Rovan, Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours,* serial, Paris, 1998, p. 129-230.

الربط بين المدن الايطالية والداخل الاوروبي، وهذه الميزة هي بدورها محمولة بتحولات كبرى احدثتها الحروب الصليبية والتي كان من نتائجها الاقتصادية تمكين المدن الايطالية من السيادة على المتوسط، اي ان جملة من السلاسل السببية المتعلقة بتحولات المجال الاوروبي عموماً، وبتحولات وظائف الوسط الاوروبي، قد تفاعلت على نحو مكّن المجال الألماني من انتزاع مكانة اقتصادية خاصة داخل البر الاوروبي،[2] وجدت ترجمة لها في ازدهار عوالم الحرف والريف في آن معا. تعرض المجال الألماني في القرنين السادس عشر والسابع عشر لصدمة استراتيجية كبرى، كان من نتائجها دخوله في مرحلة الانهيار الاقتصادي المتعدد الأوجه. فمع تحول طرق التجارة الدولية من المتوسط الى المحيطات، وانتقال مركز الثقل السياسي والاقتصادي من وسط اوروبا الى غربها، فقدت الحواضر الألمانية وأريافها مكانتها الاقتصادية السابقة، وذلك على خلفية انهيار إنتاجها الحرفي والزراعي[3].

كان من نتائج هذا المسار الانحداري، تمزق الامبراطورية الجرمانية المقدسة وولادة ما يقارب 360 دولة، أضف الى ذلك تمكن هولندا والسويد من اخضاع واستتباع المدن الألمانية المطلة على بحر البلطيق.

ترتب على جملة هذه التحولات حراك ثقافي وسياسي متعدد الأوجه. الاّ ان المؤسسة الاقطاعية استطاعت ان تخرج من الأزمة منتصرة، عبر قمعها للانتفاضات الفلاحية وحركات الاصلاح الديني الخاضعة لهذه الحركات، وصولا الى تثبيت وتعميم نظام السخرة بشكل واسع في القرن السابع عشر.

استمرت "الغيبوبة" السياسية لألمانيا قرابة قرنين من الزمن، لتعرف استفاقة سياسية أولى تمثلت بنشوء المملكة البروسية(1701) على يد الملك فريدناند الثاني. وفرت هذه

---

[2] – قارن: هنري بيرين: تاريخ اوروبا في العصور الوسطى ، الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص35-36.

[3] - Histoire E'conomique des pays capitalists, E'. 100, 1977, 345- 347.

الدينامية السياسية احدى حوامل إعادة تشكل سياسي جزئي للمجال الألماني، هذا مع العلم ان دول غربي اوروبا كانت قد أنجزت وحدتها السياسية قبل ذلك بقرنين من الزمن، انكلترا (1485-1509)، فرنسا (1461-1483)، اسبانيا (1469)، البلدان المنخفضة (1609)[4].

بهذا المعنى شكلت هذه المملكة النواة الأولى للوحدة الألمانية لاحقا، وهي بذلك وفرت استجابة استراتيجية تأسيسية لألمانيا في مواجهة واقع الاختلال السياسي والاقتصادي الذي تعيشه بالمقارنة مع واقع دول غربي اوروبا.

بموازاة ذلك، مثل هذا الانجاز السياسي ردا على واقع التهميش الذي تعيشه الشعوب الألمانية في مواجهة قوى غربي اوروبا.

بالمحصلة شكل هذا التحول السياسي مدخلا لانطلاقة عدة ديناميات اقتصادية؛ فقد عمد فردريك الثاني الى دعم الحرف والتجارة، بما في ذلك تبني بعض السياسات الجمركية، بما يخدم تطوير الأنشطة الاقتصادية الداخلية، اضف الى ذلك استفادة مملكة بروسيا من استقبالها لهجرة آلاف العائلات البروتستانتية من هولندا وتشيك وسويسرا وفرنسا واسبانيا في مطلع القرن الثامن عشر وانتشار هذه العائلات داخل حواضر الدولة البروسية[5].

بقيت عملية الانتعاش الاقتصادي هذه محدودة ضمن اطار الصناعات الحرفية الريفية(طباعة، أنسجة).

B- ألمانيا في القرن التاسع عشر:

في الوقت الذي كانت فيه بريطانيا تستكمل ثورتها الصناعية الأولى في مطلع القرن التاسع عشر، كانت ألمانيا ما تزال بلدا متخلفا من الناحية الاقتصادية، اذا حكمنا عليها

[4]- Henri Denis, Histoire de la pensée économique, P.U.F., Paris, 1974, p.93

[5] - H. E. des grands pays capitalists, op. cit. p. 350.

بمقاييس المستوى الذي بلغته بريطانيا ومن ورائها فرنسا. فبنيتها الاقتصادية كانت ما تزال ذات طابع زراعي اقطاعي، تحتضن جملة من الحرف والصناعات التقليدية.

اما من الناحية السياسية فقد تعرضت ألمانيا لمجموعة من التحديات الأساسية التي فرضتها وقائع التحولات السياسية الفرنسية.

فمن جهة شكلت وقائع الثورة الفرنسية(1789)، وما نجم عنها من تحولات مختلفة، صدمة قوية للواقع السياسي والاقتصادي والثقافي الألماني، ثم أتت لاحقا حروب نابليون في العقدين الأولين من القرن التاسع عشر، وسيطرته على ألمانيا، لتكشف هزال وعجز النظام السياسي والعسكري والاقتصادي الذي يحكم وضعية الشعب الألماني وفي مركزه مملكة بروسيا.

وبلغ من لامبالاة الشعب البروسي بجيشه حد الترحيب بالغزو الفرنسي عام 1806، فقد نظر الشعب الى هذه الحرب بأنها حرب الملك، وبالتالي فهي لاتعني المواطنين بشيء سوى المزيد من الضرائب وتقديم الدعم للجيوش البروسية المهزومة[6].

غير ان تداعيات الغزو الفرنسي وما خلفه من مهانة واذلال، تجاوز حدود السلطة الحاكمة ليشمل قوى المجتمع البروسي، عبر سياسات الاستتباع السياسي، وعمليات النهب الاقتصادي، والشرذمة السياسية، دفعت بكافة قوى المجتمع الى القيام بمراجعة شاملة لتصوراتها وقناعاتها فيما يتعلق بأوضاعها وسياساتها السابقة؛ فعلى سبيل المثال نلحظ ان الفيلسوف فيخته (1762ـ 1814)، والذي كان من أنصار الثورة الفرنسية، غدا بعد حملة نابليون محرضا ضد المحتل(خطاب إلى الامة الألمانية: 1807)، كذلك بالنسبة لهيغل (1770ـ 1831) والذي كان قبل الاحتلال ممجدا للثورة الفرنسية، تحول بعد ذلك الى

---

[6]- Henri Denis, Histoire de la pensée économique, P.U.F., Paris, 1974, p.397, 465.

قارن: ت. ن. دوبوي: عباقرة الحرب، الجيش والأركان العامة في ألمانيا (1807-1945)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983، ص 24-43.

رافض للاحتلال.

بقي المجال الألماني بعد حروب نابليون(1806ـ 1915) موزعاً بين 38 "دولة"، أضف الى ذلك واقع التخلف الاقتصادي على غير صعيد. ولكن عملية الاحتلال نفسها أدت الى ولادة الحركة القومية الألمانية في مواجهة السيطرة الخارجية، هذه الدينامية السياسية والثقافية كانت في أساس الوحدة الألمانية لاحقاً.[7]

تمخضت هذه التحولات ومنذ مطلع الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، عن تدشين مرحلة جديدة وحاسمة في تاريخ ألمانيا، عملت إبانها قوى السلطة والمجتمع على تطوير نظمها السياسية والعسكرية والاقتصادية بغية تجاوز أزماتها ذات الطابع البنيوي.

غطت هذه التجديدات المجالات التالية:

أـ اقتصادياً:

ـ الوحدة الجمركية عام 1834(18دولة).

ـ تبني سياسة الحماية الجمركية بقية اطلاق الثورة الصناعية.

ـ تصفية نظام السخرة.

ـ الدور الفاعل للدولة في توفير شروط أساسية لانطلاقة الثورة الاقتصادية.

ب ـ سياسياً:

ـ العمل على توحيد ألمانيا عبرتحالف طبقة ملاك الأراضي مع فئات الحرفيين والتجار والمؤسسة العسكرية.

جـ ـ تحديث الجيش البروسي في ضوء تجربة المواجهة مع جيوش نابليون، وذلك وفقا لقواعد ومعايير جديدة.

---

[7]– Joseph Rovan: op. cit., p. 22-23.

ـ بناء مؤسسة عسكرية مقبولة من قوى المجتمع.

ـ تطوير نظم عسكرية جديدة في التأطير، والقيادة، والعمليات، والتخطيط والتنسيق، والاشراف.[8]

ادى هذا التحول الى ولادة مؤسسة عسكرية جديدة مستوعبة لنقاط قوة استراتيجيات نابليون ومتجاوزة لها.

لقد اتخذ مسار تشكل الدولة الالمانية وصعودها خلال الفترة الممتدة بين عام 1830 والحرب الاوروبية العالمية الاولى، طابعا تصاعديا ومتسارعا. وهذا ما مكنها من الانتقال من وضعية الشعب الممزق سياسياً والمتأخر اقتصادياً الى وضعية الدولة الموازية لكل من فرنسا وانكلترا في مرحلة أولى، ومن ثم المتفوقة عليهما في المرحلة الثانية (1870ـ 1913).

اتسمت التجربة الألمانية بالعديد من الخصائص المميزة عرفت فيما بعد بالـ ″ طريق البروسي″:

فعلى المستوى السياسي تم توحيد ألمانيا وفقا لاستراتيجيات سلطوية، وعبر سلسلة من الحروب المتلاحقة في الداخل والخارج. على سبيل المثال تم الانتصار على الدانمارك عام 1864، وفي عام 1866 تم الانتصار على النمسا، وفي عام 1870ـ 1871 تم الانتصار على فرنسا.

ترتب على هذه الانتصارات استكمال شروط توحيد ألمانيا واعلان ملك بروسيا غيوم الأول الامبراطورية الألمانية(1871)، ولكن عملية التوحيد هذه رافقتها مكاسب سياسية واقتصادية ذات ثقل نوعي؛ فعلى سبيل المثال؛ أدى ضم الالزاس واللورين لألمانيا الى مضاعفة انتاج ألمانيا من الصناعات القطنية والكيميائية والصلب، كما ان تعويضات

[8] – ت. ن. دوبوي، مرجع سابق، ص: 48-72. قارن: حسين النجار: عن الحرب كلاوزفيتز، مجلة تراث الإنسانية، ج 6، دار الفكر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف.

الحرب أعطت دفعة قوية للصناعة الألمانية، أضف الى ذلك اسهام المؤسسة العسكرية في تطوير العديد من الصناعات الثقيلة، يأتي في مقدمتها الصناعات العسكرية.[9]

إنطوى هذا المخاض الكثيف من التحولات في مباني السياسة والاقتصاد والثقافة على عناوين خاصة بمسار التطور الالماني؛ فقد غدت مقولات من نوع، قوة الدولة، ومصلحة الأمة فوق كل اعتبار، والسياسة قاطرة الاقتصاد، أو السياسة سند ثابت للاقتصاد، والهوية الثقافية لألمانيا، ومكانة المانيا بين الأمم... مفردات حاكمة وموجهة لأنشطة السياسة والفكر على اختلاف تعبيراتها.

غير ان هذه العناوين الجامعة ارتبطت بدورها ارتباطا وثيقا بسيل من المفردات التي وسمت المكونات الداخلية للتجربة الألمانية؛ فعلى مستوى مسار الدولة تلحظ خاصية انخراط طبقات وفئات مختلفة في مشروع بناء الدولة ـ الأمة. فقد تدافعت داخل هذا المسار قوى اجتماعية تنتمي لأزمنة تاريخية واقتصادية وثقافية شديدة التباين، ويأتي في طليعتها طبقة ملاك الأراضي، الطبقة التجارية والحرفية، ناهيك عن قوى المؤسسة العسكرية وأجهزتها المختلفة، وصولاً الى تيارات ثقافية وفكرية متعددة المشارب.

لهذه الأسباب على اختلافها حمل مشروع بناء الدولة ـ الأمة تجاذبات حادة سواء لجهة شبكة العلاقات فيما بين القوى المشاركة، أو لجهة علاقة هذه القوى بتحولات مباني المجتمع الآخذ في التشكل، وتستكمل خطوط التجاذب والصراع هذه نفسها على مستوى التوتر الحاد فيما بين واقع الدولة القائم وبين ما يجب أن تحققه الدولة، بما هي قاطرة الأمة الألمانية لجهة مكانتها الاوروبية والعالمية.

C- ثورتان صناعيتان متتابعتان:(1835ـ 1913)

بقيت ألمانيا حتى الثلث الأول من القرن التاسع عشر، محكومة بنظام زراعي اقطاعي

---

[9] – Michel Han: *Histoire e'conomique de l'Allemagne (XIX-XXs.), E'conomica, Paris, 1994, p.43-44.*

مجزأ تفصل بين دوله حواجز جمركية وأنظمة طوائف معوقة لأي حراك اقتصادي، اضف الى ذلك ماتركته مرحلة الاحتلال الفرنسي من آثار اقتصادية مدمرة للأرياف على غير صعيد.

يؤرخ لبداية الانطلاقة الاقتصادية مع حدث الاتحاد الجمركي عام(1935) [10]، وما تلاه من سياسات اقتصادية غطت عملية التوسع في بناء خطوط حديدية أسهم في بنائها كل من القطاعين الخاص والعام، ورافق ذلك سياسات مالية ونقدية ومصرفية معززة للوحدة الاقتصادية. مهدت هذه السياسات وغيرها الطريق امام انطلاقة الصناعات الكبرى، بداية في مجال صناعة النسيج، ثم صناعة التعدين، وصولا الى الصناعات الميكانيكية. [11]

شكلت الثورة الصناعية الأولى والتي اكتملت أسسها مع عام 1870، رافعة للثورة الزراعية بعد عام 1850، فقد استفادت الصناعة في البدايات من وجود يد عاملة ريفية وفيرة، الا ان ترسخ أسس الثورة الصناعية أدى في مرحلة تالية الى اعطاء دفعة قوية للثورة الزراعية. [12]

كان من نتائج الثورة الصناعية الأولى والتي غطت المرحلة الفاصلة بين عام 1835(الاتحاد الجمركي) وعام 1870(احتلال فرنسا)، ترسيخ أسس قيام مركز اقتصادي قومي تقوده ديناميات الثورة الصناعية، وبذلك استطاعت المانيا ان تردم الى حدود بعيدة الهوة التاريخية التي كانت تفصلها عن كل من فرنسا وبريطانيا.

غير ان التحولات الاستراتيجية التي ترتبت على هزيمة فرنسا عام 1870، وفرت مرتكزا جديدا أعطى لألمانيا فرصة تدشين ثورتها الصناعية الثانية والتي امتدت حتى الحرب الأوروبية العالمية الأولى.

---

[10]- Michel Han: op. cit. p23.

[11] - M. Han: op.cit., p. 24-25.

[12] – Op. cit.: p. 253-265.

عرفت ألمانيا ابان هذه المرحلة نموا صناعيا وزراعيا غير مسبوق، اضف الى ذلك تدشينها لخطوط انتاج صناعية جديدة شملت ميدان الصناعات الكيميائية والتقنيات الكهربائية وصناعة المحركات الحديثة وقطع الغيار على اختلافها، اضف الى ذلك نمو متسارع في الانتاج الزراعي والحيواني، واستخدام الأسمدة الكيمياوية...

ادت هذه التحولات الى انتزاع ألمانيا للموقع الاقتصادي الأول في اوروبا، دافعة بريطانيا وفرنسا الى خط ثان وثالث.

اتسمت بنى الثورة الصناعية الألمانية بخصائص مميزة، نشير هنا الى أبرز هذه السمات:

ـ الدور الثابث للدولة في توفير شروط أساسية للثورة الصناعية.

ـ الدور الثابت للقطاع الخاص ذات الطابع الاحتكاري، فالثورة الصناعية الألمانية قادتها مراكز رأسمالية احتكارية منذ البداية، وبالتالي فان السمة التنافسية كانت سمة ثانوية.

ـ تركز المصارف وبشكل تدريجي في مرحلة الثورة الصناعية الثانية، موفرة بذلك مراكز مالية كبيرة في خدمة الثورة الصناعية.[13]

ـ الدور المركزي للمؤسسة العسكرية في تدعيم الصناعة الألمانية وخاصة الصناعات الثقيلة.[14]

ـ اسهام الطبقة الاقطاعية في انطلاقة الثورة الصناعية (تحول الاقطاعي الى برجوازي).[15]

---

[13]– E'100,: Histoire.-, op. cit., p. 308.

[14]– Op. cit.: p. 362.

[15]– Op. cit.: p. 357.

ـ سياسة الحماية الجمركية والدافع نحو توفير شروط قيام سوق داخلية موحدة.

ـ تأمين أسواق تصريف خارجي للانتاج الصناعي الألماني بلغ عشية الحرب الأولى ما يوازي ثلث الانتاج الألماني.[16]

ـ مركزية دور مؤسسات التعليم المهني والبحثي.[17]

بالمحصلة استطاعت ألمانيا مع اكتمال بناء مركزها الصناعي ان تمتلك مركزين بنيويين متكاملين عنينا بهما: المركز السياسي بما هو محصلة دينامية سياسية سابقة تشكلت عبر شروط خاصة، ومركز اقتصادي صناعي تالٍ له بدوره شروطه وفاعليته الخاصة.

هذا الانجاز التاريخي السياسي والاقتصادي وفّر لألمانيا الشروط الكفيلة بتبوّء مركز قوة محوري داخل خارطة توازنات القوى الأوروبية، مع ما يستتبع ذلك من خطوط توازن وصراع قوى مفتوحة على احتمالات شتى، يأتي في مقدمتها وفي ضوء خصائص القوى الأوروبية، توق ألمانيا للخروج من الدائرة الأوروبية، بغية انتزاع موقع خاص ومتميز داخل خارطة نظام السيطرة العالمي، الذي أرست معالمه دول غربي أوروبا منذ القرن السادس عشر فصعودا. وهذه الوضعية جعلت ألمانيا مشدودة بين سياستين لكل منهما مدارها وشروطها وأدواتها، تمثلت السياسة الأولى في تثبيت مكانة المركز الجديد داخل المدار الاوروبي، والسياسة الثانية تمثلت في التقدم نحو انتزاع مكانة مركزية داخل اطار نزاع السيطرة العالمي، مع ما يستتبعه ذلك الهدف من خوض الصراع مع القوى الاوروبية الاخرى الممسكة ببنية نظام السيطرة هذا. فمنذ ثمانينات القرن التاسع عشر تم التخلي عن سياسة بسمارك المترددة في خوض غمار السياسة الاستعمارية، وذلك بغية إرساء اسس سياسة توسعية في الخارج بدأت بواكيرها في أفريقيا وأميركا اللاتينية، لتغطي لاحقا مناطق أخرى. وبذلك غدت موضوعة "حق ألمانيا" في ايجاد مناطق سيطرة ونفوذ خاصة

---

[16]– M. Han, op. cit.: p.62, 64, 285.

[17] – M. Han, op. cit.: p. 80.

بها ركنا ثابتا في سياسات الدولة الألمانية، مع ما ترتب على ذلك من تحول في معادلات صراع الأمم داخل المجال الاوروبي.[18]

ترتب على تفاعل وتساند المركزالسياسي والمركز الاقتصادي الصناعي تثبيت وترسيخ مباني الدولة الألمانية بوجهيها القومي والصناعي. غير ان هذا الانجاز التاريخي انطوى بدوره على ولادة تحديات جديدة غير مسبوقة؛ فما تم انجازه وترسيخه حمل معه مشكلات خاصة، ان لجهة بناء مؤسسات الدولة، أو لجهة مواجهة مشكلات عقلنة آليات عمل النظام الاقتصادي، وصولا الى المشكلات المتعلقة بطبيعة العلاقات الناجمة عن تفاعل بنى الاقتصاد والسياسة.

ولما كانت هذه الانجازات على اختلاف مراتبها محصلة لتضافر استرتيجيات قوى اجتماعية وسياسية واقتصادية متباينة؛ فان عملية الدفع باتجاه ضبطها وتنظيمها ضمن اطار مؤسساتي حمل في طياته خطوط صراع وتجاذب بين هذه القوى، الأمر الذي جعل عملية التمأسس مفتوحة على خط توتر بين تثبيت قواعد ناظمة لمؤسسات الدولة، وبين واقع التجاذب والصراع فيما بين شتى القوى الحاضنة لمشروع بناء الدولة، اضف الى ذلك جملة التعقيدات الناجمة عما ولدته صيرورة البناء هذه، لقوى اجتماعية واقتصادية جديدة، غدت بدورها فاعلاً مركزياً داخل المجال المجتمعي العام. فعلى سبيل المثال انطوى مشروع بناء السلطة على اسهام قوى سياسية محمولة بقوى اجتماعية متغايرة ومتعارضة الرؤى والمصالح،(طبقة الاقطاع، التجار، الحرفيين، المؤسسة العسكرية...) وهذا ما طرح اشكاليات تتعلق بعملية بناء مؤسسات سلطة مركبة، قادرة في آن معاً على تثبيت خطوط التواصل بين هذه القوى وخطوط الصراع فيما بينها.

اما على مستوى مدار المركز الاقتصادي الصناعي، فان الانجاز الصناعي حمل معه وقائع اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة، ترتب عليها ولادة نمط من المشكلات التي لاتنتمي الى أزمنة سابقة لولادة المركز الاقتصادي، بل هي من نتائج نشوء هذا المركز،

---

[18]- Henri Denis,Histoire de la pensée économique,P.U.F,Paris, 1974, p.550-552.

وبالتالي فان الدولة على اختلاف مراكزها غدت مدعوة لمواجهة تحديات غير مستوعبة ضمن آليات انتظام مؤسسات الدولة والسوق، بل هي ماثلة في مواجهة آليات الانتظام، وتمثل معطى ثابتا يسهم في احداث خلل أساسي في توازنات النظام الناشئ.

وللتدليل على ذلك، نورد بعض المعطيات الكاشفة لهذا المسار المتأرجح بين خطوط التوازن وخطوط الصراع داخل مباني الدولة الناشئة.

لقد كان من نتائج الثورة الصناعية، على النحو الذي تمت به، نمو متسارع لحجم ومكانة الطبقة العاملة، فقد نمت نسبتها من حدود 31.5٪ عام 1895 الى حدود 54.5٪ عام 1913، ترتب على هذه التحولات ولادة قوى جديدة شكلت حاملا اجتماعيا ثابتا لولادة تيارات سياسية عمالية ذات طراز خاص.[19]

لقد انتزع الحزب الاشتراكي الديمقراطي مكانة مركزية ضمن خارطة التيارات السياسية المنجذبة لقضايا القوى العاملة.

ولكن هذا الحزب عندما تبنى الايديولوجية الماركسية بعد عام 1891، فإنه أعاد انتاجها على نحو خاص، احدث تحولا نوعيا في المباني النظرية لهذه المدرسة لجهة المنطلقات الموجهة لرؤاه ولسياساته المتعددة الاهتمامات.[20]

يمثل **كارل كاوتسكي**(1854-1938)،المنظر المؤسس لهذا الحزب، وتتوزع الموضوعات النظرية التي بلورها بين حدود تخليه عن نظرية الصراع الطبقي بمدلولها الماركسي الكلاسيكي، اي التأكيد على ان الطبقة العاملة هي حاضنة لمشروع تغييري يطاول اسس النظام الرأسمالي، ليحل مكانه تضمين هذه المقولة بعدا اصلاحيا محوره علاقات توزيع الثروة داخل النظام، أي بتعبير آخر التصالح مع مباني النظام ككل، والسعي من داخله الى تحسين شروط وضعية الطبقة العاملة وانتزاع مكانة متميزة لها داخل بنيان

---

[19] - E. 100, op. cit., p. 367.

[20] - Henri Denis: op. cit., p. 574.

الدولة. على خلفية هذه الرؤية، كان من الطبيعي تخلي كارل كاوتسكي عن نظريات العنف الثوري ودكتاتورية البروليتاريا، وعالمية الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية، وذلك لصالح سياسات الطريق السلمي نحو الاشتراكية والعمل السياسي داخل اطار البرلمان، والتموضع داخل اطار المصلحة العليا للأمة الألمانية.

كذلك الأمر فيما يخص زميله **إدوارد برنشتاين** (1850-1932)[21]، الذي ذهب بعيدا في نقده لماركس لجهة تركيزه على محورية العوامل المادية، وتهميشه لفاعلية البنى الثقافية، ومن هذا الباب أعاد برنشتاين الاعتبار للفلسفة الكانتية. ولم يكتف برنشتاين بهذه المقاربات النقدية، بل ذهب ابعد من ذلك باتجاه تبني السياسة التوسعية للدولة الألمانية وضرورة انتزاع مكانة خاصة لألمانيا داخل اطار نظام السيطرة العالمي، فالحضارة العليا(ألمانيا) لها برأيه "حقوق عليا".

ولايغيب عن بالنا هنا وجود تيارات أخرى حملت مقارباتها الخاصة (نموذج **روزا لوكسمبورغ**)، والتي عملت على تطوير نظرية ماركس باتجاهات أكثر راديكالية، الا ان هذه الوجهة بقيت هامشية وتمت تصفية حراكها السياسي (اغتيلت عام 1919).

ولعل من المفيد الاشارة هنا الى موضوعتين مركزيتين أسهمت في بلورتهما روزا لوكسمبورغ، تتعلق الموضوعة الأولى بنقدها لتصور ماركس للرأسمالية، على انها نظام عالمي متجانس أي رؤية العالم كأمة واحدة، والموضوعة الثانية تأكيدها على اهمال ماركس لدور الخارج غير الرأسمالي في تأمين شرط من شروط نشوء الرأسمالية واستمرارها.[22] استنادا الى هاتين الموضوعتين رأت روزا لوكسمبورغ بأن الرأسمالية مآلها الانهيار، ليس بسبب التناقضات التي تتراكم داخل دائرتها، بل بسبب عجز النظام الرأسمالي عن توسيع هذه الدائرة لتشمل العالم، وبالتالي فان الرأسمالية سوف تنهار بسبب

[21] - op. cit., p. 575.

[22] - op. cit., p. 581.

لا عالميتها[23].

ان هذه الاشارة الى اطروحات روزا لوكسمبورغ تقع ضمن اطار التأكيد على تعددية وتمايز الاتجاهات الاشتراكية داخل اطار الحركات السياسية العمالية، ولكن ما يعنينا هنا التركيز على اطروحات الحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي استطاع ان ينتزع مكانة سياسية ثابتة داخل الخطاب السياسي الألماني العام، بما في ذلك مؤسسات الدولة.

مايهمنا التوقف عنده هنا، من أجل معرفة حوامل التصور الاشتراكي الألماني، هو التأكيد على وجود علاقة ارتباط ذات طابع بنيوي فيما بين وضعية هذا التيار فكراً وممارسة، وبين ما انجزته الدولة الألمانية من مكاسب ذات طابع استراتيجي، ان لجهة بناء مركزها الاقتصادي(انجاز الثورة الصناعية)، وصولا الى انتزاعها مكانة أولى داخل الحقل الأوروبي، وتطلعها الى ترجمة هذه المكانة عالميا، أي انتزاع موقع متميز داخل اطار نظام السيطرة العالمي.

فعلى هذا المستوى من التحليل المتعلق بكليات مسائل الدولة الألمانية، نلحظ لدى هذا التيار تجاذبا بين اتجاهين، اتجاه اساسي يميل الى التصالح مع هذه المكتسبات والعمل على تعزيز ثقلها، واتجاه فرعي يميل الى خوض الصراع مع سائر القوى المهيمنة، بغية انتزاع مكانة خاصة تتناسب وموقعه الاجتماعي والاقتصادي، وهذا ما يعبر عن نفسه عبر سعيه لتعزيز مكانته ضمن دائرة توزيع السلطة والثروة ذات الطابع السلطوي والاحتكاري.

تفيد القراءات الآنفة الذكرفي رسم معالم توازنات بنى السياسة والاقتصاد، ان لجهة محاور التركز والتمأسس، أو لجهة خطوط توزع القوى وخارطة الصراع المنفتحة على عناوين شتى، تغطي في آن معا، آليات عمل النظام وديناميات حراكه داخل اطار الدولة ــ الأمة، أو على مستوى المجال الاوروبي، وصولا لدائرة حقل الصراع العالمي.

تشتمل هذه المعالم على اختلاف أنماطها وتعدد حواملها الاجتماعية والاقتصادية

[23]– op. cit,. p. 582.

والسياسية البيئة الحاضنة والموجهة لأنشطة الثقافة والفكر ومن ضمنها مدار العلوم الثقافية الاجتماعية.

II– ماكس فيبر: علم السياسة في مواجهة اشكاليات الحداثة السياسية:

تؤكد التجربة التاريخية "اننا لانبلغ الممكن اذا لم نحاول وبشكل دائم بلوغ المستحيل في هذا العالم"

ماكس فيبر

مقدمات عامة:

يكاد يجمع الدارسون لأعمال فيبر على اعتبار" الهم السياسي" بمثابة شغفه السري. ومرد ذلك ان مسائل السياسة وما يتصل بها من اشكاليات متعددة الأوجه، تخترق نسيج كافة نتاجاته المعرفية، سواء اتخذت طابعا تاريخيا أو قانونيا أو اجتماعيا أو غير ذلك.

يترتب على تأكيد وجود علاقة ارتباط عميقة فيما بين فيبر العالم وفيبر السياسي، نتائج عديدة يأتي في مقدمتها:

1ـ تعلق السؤال المعرفي بحوامل تنتمي إلى أزمنة فكرية وعملية متضاربة، الأمر الذي يفضي الى ولادة شخصية متنازعة بين قواعد "لعبة العلم الموضوعي" الذي يمتلك القدرة المعرفية الكفيلة بتحريره من وطأة الوقائع، بغية الانكباب على كشف أسرارها وخباياها، وبين الانخراط في عملية بناء الواقع، وذلك على خلفية ما ينشده من أهداف متخطية للواقع الماثل أمامه، وعلى ضوء ما يمتلكه الفاعل من مصادر قوة، وما يختاره من وسائل بغية تحقيق أهدافه.

2ـ تؤدي عملية انفتاح عالم المعرفة على المعطيات التي يقدمها الواقع، الى قطع الطريق أمام عملية إعادة بناء الواقع معرفيا وفقا لمنظومات نظرية متكاملة، سمتها الوحدة من جهة والاتساق من جهة ثانية؛ فالواقع في منظور فيبر ينطوي على وقائع متغايرة حينا ومتضاربة أحيانا كثيرة، أي ان لكل زمن من أزمنة الواقع قوامه وديناميات الفريدة التي

يستحيل اعادة انتاجها معرفيا، على نحو يغيب عنصر الفرادة و التمايز لصالح عنوان المشترك أو العام، وصولا الى مفهوم البنية المستقرة أو البنية المتحولة، وفقا لقوانين اجتماعية ذات طابع حتمي.

3ـ هذه الاشكالية لاتدفع نحو اسقاط مشروعية العلم وما يتيحه من امكانيات معرفية؛ بل تدفعه لبناء تصور خاص للعلم سمته النسبية والاحتمالية وعدم الاكتمال؛ فحركة الواقع أغنى من ان تستوعب داخل اطار نظريات معرفية ناجزة.

فعلى خلفية هذه المقاربة يحاجج فيبر في مواجهة المنهج الاستنباطي بوجهيه المثالي والمادي من جهة، وفي مواجهة المنهج الفرداني الذي يستبعد من حقل الرؤية العلاقات السببية.

ففي معرض نقده للتصور الهيغلي والماركسي، يعيد بناء مفهوم السببية على نحو يقطع مع مقولات الضرورة والحتمية، وذلك لصالح تصور آخر للسببية يفيد معنى الاحتمالية الموضوعية. فما يترتب على فعالية سبب ما من نتائج، لايفيد معنى العلاقة السببية الحتمية بل معنى وجود علاقة ارتباط احتمالية فيما بينهما. بهذا المعنى يرى فيبر ان تحرير مفهوم السببية من بعد الضرورة أو الحتمية يسهم في تحرير علوم الثقافة من أسر النظريات التي تدعي لنفسها التمامية[24].

ولكن في هذه الحالة ما القيمة العلمية التي تدعيها لنفسها مروحة واسعة من النظريات المعرفية التي توصلت الى صوغ قوانين مفسرة للواقع؟ بنظر فيبر تفيد هذه النظريات، وما تنطوي عليه من مقولات ومفاهيم، معنى أدوات تحليلية مدخلية من أجل قراءة الواقع، ويمكن للباحث ان يعيد انتاجها أو يتخطاها وذلك في سياق عملية البحث العلمي. وبذلك فإن الكفاءة المعرفية للنظرية تبقى عرضة للنقد والتجاوز وذلك في ضوء ما يقدمه الواقع من معطيات، وبهذا المعنى فإن العمل على تنظيم المادة(الموضوع) داخل اطار نسق مفاهيمي، عبر عملية بناء متدرجة لهذا النسق عن طريق مشاهدة وتحليل الانتظامات

[24]-Philippe Raynaud : Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, P.U.F., Paris, 1996, p.44-45.

التجريبية، وعن طريق بناء الفرضيات واختبارها، وصولا الى مرحلة بناء نظرية علمية مكتملة، أي علم استنباطي، ماهو الاّ وهم نظري ومنهجي مكبل للعمل المعرفي، عندما ينظر للمقولات المعرفية كما لو انها تشير الى ماهيات وحقائق كامنة وراء الواقع، أي قوانين واتجاهات ناظمة لبنية الواقع وحركته[25].

4ـ الفرد كائن ثقافي: يرى فيبر ان الفرد هو الحامل الأوحد لسلوك دلالي. يترتب على هذه المقولة التأكيد على وجود علاقة ارتباط فيما بين الفعل(الفردي) وفضاء الثقافة، بما ينطوي عليه من أنظمة قيم ومرجعيات شديدة التنوع. هذه العلاقة مفتوحة على امكانيات لامتناهية من الوضعيات "الذاتية"، الموجهة لفاعلية الفرد. أضف الى ذلك تراتبية هذه العلاقة وما يتصل بها من ولادة وضعيات "**جوانية**" شديدة الاختلاف لجهة كثافة الفعل ونمطه. واذا كان الفعل بهذا المعنى يحمل في نسيجه بعدا دلاليا تكوينيا فهو في الوقت عينه ليس انبثاقا أو امتدادا أو انبساطا لحركة مباني الثقافة. فجلّ ما يؤكده فيبر يتمثل في وجود علاقة تفاعل ذاتية فيما بين مبنيين متمايزين: فالفضاء الثقافي والحالة هذه يمتلك استقلالية عما دونه من وقائع، فلا هو بدالة وظيفية تابعة لسائر البنى(الماركسية) ولا هو بجوهر حاكم لتمظهرات الوقائع الموضوعية(هيغل).

هذه الخاصية التي يتسم بها الفاعل تستدعي منهجية مقاربة ملائمة تنتسب بنظره لما يسمى بمنهجية "**التفهم**" كأداة منهجية ملازمة لأداة التفسير السببي.

يترتب على ما تقدم التأكيد على ان المؤسسات وسائر الأنشطة الاجتماعية، لا يمكننا فهمها الا اذا بحثنا فيما وراء اشكالها، عن الفعالية التي تولدها. فمفاهيم "الدولة" و"الرأسمالية" و"الاقطاع"، و"البيروقرطية" وما شابهها، تشير الى مقولات تمثل اشكالا محددة من انماط التعاون البشري، فالبنى الجماعية لاتظهر ككليات ذات دلالة ذاتية، بل مجرد شروط خارجية وموضوعية لفاعلية الأشخاص، الذين يضفون دلالة ما على هذه

[25]- Max Weber: Essais sur la théorie de la science, plon, Paris, 1965, p. 204.

الأنشطة، وذلك في ضوء التوجه الذاتي للفاعل[26].

في ضوء ذلك يتقدم فيبر بإتجاه التفرد في تعيينه لموضوعات علوم الثقافة، لجهة اعتباره أنماط التمفصل بين الفعل والبنية، هي مادة هذا العلم وسداه[27].

فالأفراد بهذا المعنى ليسوا مجرد" نتاج" للشروط البنيوية، بل هم **"كائنات ثقافية، تمتلك الكفاءة والقدرة على اتخاذ موقف أو وضعية في مواجهة العالم واضفاء معنى عليه"**[28]. فحتى في ظل أطر اجتماعية محددة، (مثال تنظيم سياسي) نلحظ ان الأفراد المنخرطين ضمن هذه الأطر تختلف وتتمايز الدلالات الذاتية لكل منهم، فهذه فئة حافزها قيمي ـ رسالي، وتلك فئة نفعية، وأخرى تقليدية ـ مجرى العادة، وهناك فئة تنخرط بدافع الخوف أو دفع الضرر... ولكن في كل هذه الحالات فإن البعد الدلالي ماثل في فعالية الفرد.

لاتنطبق هذه المقاربة فقط على الأفراد كموضوعات علم، بل تنطبق على العالِم نفسه، فهو بدوره مسكون ومشدود لأبعاد دلالية مختلفة ترمي بثقلها على طريقة تعامله مع الهم المعرفي.

5ـ بنية الفعل: ان تركيز فيبر على افعال الشخصيات كوحدة تحليل أساسية، ورفضه للمقاربات العضوية، والبنيوية والوظيفية، قد يفيد معنى تغييب فيبر للأبعاد البنيوية للفعل، غير ان تتبع المسار المنهجي لفيبر يكشف لنا رفضه لاعتبار الحياة الاجتماعية" كتفريع دائم" للأفعال الفردية؛ فهذه الأفعال موسومة في الغالب بدلالات مشتركة، حيث نلحظ داخل الفعل انتظامات واقعية، أي تطور فاعلية متكررة أو سائرة عند أفراد عديدين، وفقا

---

[26] – Philippe R., op. cit., p. 96-100.

[27]– Stephen Kalberg, *La* Sociologie historique comparative de Max Werber, La decourete, Paris, 2002, p. 55.

[28]– Op. cit., p. 57.

لمعنى مستهدف، ووفقا لشروط خارجية متشابهة.

تفضي هذه الوضعية الى ولادة أنماط فعل ذات طابع جمعي متخطٍ لمجاميع أشخاصه. وفي هذه الحالة، أي ولادة وضعية اجتماعية محددة، فإن الأفراد يعمدون الى تكييف أفعالهم وفقا للشروط الخارجية المستجدة، وبذلك ترتسم بين وضعية الشخص والبنية الاجتماعية علاقة تفاعل منفتحة على احتمالات شتى، بإعتبار فرادة كل منهما، وما تتسم به من خصائص. بهذا المعنى تحمل البنية عند فيبر دلالة خاصة، لجهة ما تنطوي عليه من علاقة توتر مفضية الى ولادة ديناميات متخطية لأي تصور ساكن أو مغلق لهذا المفهوم، أو مفتقر للبعد الدلالي، أيا كانت طبيعته.[29]

6ـ تمايز البنى وفرادة فعالية كل منها: يستكمل فيبر بناء استراتيجياته البحثية عبر التأكيد على ان الأطر الكلية للمجتمع، ما هي الاّ عناوين عامة فقيرة المعنى، والسبب في ذلك ما ينطوي عليه هذا الاطار الشكلي من بنى متمايزة لكل منها فاعليته وزمنه المتعلق بمدار محدد من الأنشطة والمعطيات والأهداف، فلبنى الثقافة أزمنتها وخصائصها(عالم المعاني)، ولبنى السياسة أزمنتها وخصائصها(عالم القدرة)، ولبنى الاقتصاد أزمنتها وخصائصها(عالم الثروة)،... اضف الى ذلك ما للشروط الجغرافية والتقنية من اسهام خاص، ناهيك عما للأحداث التاريخية المفصلية(حروب، اختراع، تقنية،...) من حضور فاعل في مجرى الصيرورة الاجتماعية.

في ضوء ما تقدم يرفض فيبر أية منهجية تتخذ من احدى البنى نقطة ارتكاز في تفسير الصيرورة العامة، كما يرفض خضوع أية بنية لمنطق اشتغال مستقل عن سائر البنى. لهذه الأسباب لا يرى فيبر امكانية القيام بتفسير سببي أحادي الجانب، وذلك باعتبار ما لسائر البنى من دور فريد في تشكيل البنية المعنية بالتحليل.

---

[29]– Max Weber: Essais…, op. cit., p. 150.

قارن: Stephen Kalberg, op. cit., p. 63.

ولكن هذا التأكيد على تمايز البنى وفرادة كل منها، ومن ثم التأكيد على وجود علاقة ارتباط فيما بينها، لا يدفع بفيبر لتبني المنهج الجدلي بوجهيه المثالي أو المادي، وذلك باعتبار ان العلاقة التفاعلية فيما بين البنى لا تؤدي حتما الى ولادة مركب جديد نافٍ لما دونه ومستوعبا إياه ضمن بنية جديدة. ومرد ذلك بنظر فيبر ان العلاقة فيما بين البنى تنفتح على مروحة واسعة من الاحتمالات، لا تندرج تحت عنوان الحتمية والضرورة، ولا تحت عنوان الفوضى والعدمية. فعلاقة الترابط هذه تنطوي على احتمالات موضوعية تتراوح بين حد الألفة والتناغم، وحد التنافر والتناقض، وما يتوسطها من حالات التوتر والصراع.

7ـ ما يصوغه الباحث من أدوات تحليل ومقولات بغية العناية بالعلاقة السببية فيما بين الظواهر الاجتماعية، الغرض منه توفير أدوات ووسائل بحثية تحضر كفرضيات أو مقدمات بغية استكشاف واقع اجتماعي محدد. وهي لا ترقى في أي من الأحوال الى مستوى أبنية نظرية مستوعبة للواقع بكلياته. لهذا السبب يرى فيبر ان ما يسمى " بقانون اجتماعي" ما هو الا اشارة الى وجود ارتباطات سببية فيما بين الوقائع، وبالتالي فإنها تندرج تحت عنوان امكانيات موضوعية. فالنظريات الأكثر عمومية هي الأقل قيمة معرفية، لأنها الأكثر فراغا لجهة المضمون. فكلما امتد المفهوم قلت أهميته، لأنه يبعدنا عن غنى الواقع.[30]

يترتب على هذا التصور بنظر فيبر، تعيين العلم كوسيلة كشفية تنمو بشكل متواصل، فالفجوة بين الواقع والمفهوم لا يمكننا ردمها، وبالتالي فإن ما نمتلكه من معارف لا يطابق الواقع، بل يسعفنا في تنظيم الواقع المشوش الذي نهتم به[31]، وفي كل مرة على خلفية حالة الوعي التي بلغناها، والبنى المفهومية التي نستخدمها، هذا من جهة، اما من جهة ثانية فإن ما نسعى الى بنائه من تصورات معرفية مرهون بالأسئلة العملية التي يطرحها الواقع،

[30]– Max Weber: Essais…, op. cit., p. 163-166.

[31]- Max Weber: Essais…, op. cit., p. 203.

وزاوية النظر التي ينطلق منها الباحث، فالمشكلة نفسها يقاربها عالم الاقتصاد وعالم السياسة وعالم الاجتماع ورجل الأدب، كل من زاويته.[32]

ففي مواجهة واقع لا متناه، يرى فيبر ان الجهد العلمي يجب ان يقيد نفسه بدراسات حالات مفردة تتسم بنوع من الاتساق الداخلي؛ ففي ضوء ما تطرحه هذه الحالات من مشكلات واسئلة مخصوصة، يصار الى بلورة مفاهيم وأنماط تصور ملائمة، ويبقى للعمل البحثي المتواصل ميزة تبيان مدى قدرة أنماط التصور المبنية على الكشف. ففي نظره **يمثل الشك الجذري أب المعرفة**[33]**، ولكن على خلفية الاعتقاد بقيمة الحقيقة.**[34]

A- فيبر السياسي: مدار التزاماته وقضاياه:

بداية لابد من التمييز بين مصطلح علم السياسة كمدار معرفي كاشف لما يستطيع الأفراد فعله أو ما يبتغونه من أفعال، وبين مصطلح السياسة كممارسة هادفة، وذلك في ضوء خيارات والتزامات معينة.[35] يرى فيبر ان علم السياسة وما يطوره من أدوات منهجية ونظرية يهدف الى دراسة الأفعال السياسية للأفراد والجماعات، وما يبنونه من نظم سياسية ومؤسسات على اختلاف أشكالها ومراتبها. والغرض هنا من الاشتغال بالعلم توفير مجموعة من المعارف التي تسعف الفاعل السياسي في السيطرة تقنيا على الحياة عبر التوقع، أي كشف ما يتيحه الواقع من فرص وخيارات وما يوفره من وسائل ملائمة. **أي ان العلم بما يبلوره من مناهج تفكير يوفر للفاعل السياسي أحد شروط الوضوح، بحيث يستطيع الفاعل، عندما يتخذ موقفا معينا أو يرسم طريقة عمل، أن يعي أي "إله" يخدم وأي إله" يواجه.**[36]

---

[32] - Max Weber: Essais…, op. cit., p. 36.

[33] - Max Weber: Essais…, op. cit., p. 411.

[34] - Max Weber: Essais…, op. cit., p. 211.

[35] - Max Weber: Essais…, op. cit., p. 126.

[36] - Max Weber: de savant et la politique, Paris, plon, 1959, p. 98.

بالمقابل فإن مفهوم السياسة يشير الى مجموعة الجهود التي يبذلها الفاعل السياسي بهدف المشاركة في السلطة أو تقاسم السلطة، وذلك ضمن اطار دائرتين متداخلتين: الأولى تتعلق بمكانة وموقع شتى الجماعات السياسية داخل اطار الدولة نفسها، والثانية تتعلق بتوزع السلطة فيما بين الدول والأمم؛ فالسلطة بهذا المعنى، غاية كل نشاط سياسي.

يشكل هذا التوصيف لمفهوم السياسة بنظر فيبر، تعريفا شكليا، يمهد للانتقال الى مرحلة التحليل؛ فالنشاط السياسي وبمقتضى مضامينه وحوامله وأهدافه يتم وفقا لكيفيات متباينة، فقد يكون مطلب الوصول الى السلطة والامساك بمقاليدها بمثابة وسيلة وذلك خدمة لأهداف معينة، وهذه الأهداف تتوزع بدورها بين حدود مثالية، واخرى أنانية، كذلك يمكن ان تطلب السلطة لذاتها بفرض التمتع بشعور الاحترام والقوة الذي تؤمنه لصاحبها،[37] مع ما يتصل بذلك من ممارسة التأثير على الآخرين وصولا الى الاسهام في صناعة التاريخ.[38]

وأياً تكن الأهداف المرجوة، سواء كانت ذات صفة وطنية أو انسانية، أو كانت متعلقة بغايات اجتماعية، أخلاقية أو ثقافية، دنيوية أو دينية، أو كانت تعبيرا عن هموم يومية عادية، فإن الفاعل السياسي لا يستطيع بلوغ أي من هذه الأهداف، الاّ عبر وسائل خاصة، عنوانها العام خوض الصراع، ووسيلتها المتميزة تتمثل بالعنف وان لم تكن الوسيلة الوحيدة.[39]

وتتعزز أهمية ومحورية هذه الوسيلة كلما انتقلت الممارسة السياسية من اطار الدولة ـ الأمة الى فضاء الدول والأمم. ففي نظر فيبر، وبغض النظر عن رغبات الأفراد، فإن انقسام العالم الى دول وأمم، ينجم عنه، ان العمل السياسي الملموس، يفترض الانخراط ضمن اطار جماعة سياسية معينة، بهدف تطورها وتقويتها، وهذا الهدف لا يتم الاّ عن طريق

---

[37] -Max Weber: de S. et la P., op. cit., p113.

[38] - op. cit., p. 176-177.

[39] - op. cit., p. 196.

عنوان الصراع بشتى أشكاله.

فالسياسة بهذا المعنى، ليست مسألة " أخوة" أو" رحمة" بل هي ممارسة السياسة بأدوات السياسة وليس بأدوات العلم والأخلاق.[40]

في ضوء ما تقدم، تحتل مقولات الصراع والسيطرة والعنف، مكانة مركزية في ممارسة الفعل السياسي. ولهذا سوف نلحظ ما لهذه المقولات من أهمية محورية في مقاربات فيبر المعرفية للموضوع السياسي.

تتوزع الرؤى السياسية لفيبر بين محورين أساسيين يغطي المحور الأول شتى الاشكالات والقضايا المتعلقة بمجاميع الأنشطة السياسية التي تتم داخل إطار الدولة ـ الأمة، أما المحور الثاني فيغطي شتى القضايا والاشكالات المتعلقة بمجاميع العلاقات فيما بين الدول والأمم. ان سعة وشمول هذه المسائل سوف يدفع فيبر الى تطوير سيل من المفاهيم وأدوات التحليل، بغية السيطرة عليها معرفيا.

استنادا الى ما تقدم؛ فإن التأكيد على وجود علاقة ارتباط عميقة فيما بين الجهد المعرفي عند فيبر، وبين جملة مواقفه وقناعاته بل ثوابته السياسية، يفرض علينا العمل على كشف وتعيين خصائص المدارالسياسي لفيبر، باعتبار ذلك ووفقا لمنهجه نفسه، الاطار المرجعي الموجه والناظم لجهوده المعرفية على اختلاف مبانيها، ففيبر السياسي وفيبر العالم وجها عملة واحدة.[41]

---

[40] - op. cit., p. 15-16.

[41] - Gilles Bastin, Médiatisation et anonymisation du monde chez Max Weber in *Max Weber et le politique*, L.G.D.J., Paris, 2009, p. 129.

أ- الأمة: القيمة العليا

تمثل فكرة الأمة(الألمانية) ووضعية القوة للدولة القومية، القيمة العليا التي تحكم وتوجه كافة المقاصد السياسية على اختلاف تعبيراتها. فقد بقي فيبر طوال حياته الناشطة مسكونا بهذه الفكرة- القيمة، وذلك حتى بعد هزيمة ألمانيا عام 1918. [42]

فإيمانه بألمانيا ذات طابع قيمي متخط لزمان ومكان تاريخيين، فالأمة الألمانية ليست بمقولة اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية يمكننا مقاربتها كمعطى زمني، أيا كانت ايقاعات امتداداته، بل هي مشروع [43] **يهدف الى انتزاع مكانة راسخة بين الأمم، بل متميزة داخل خارطة الأمم، وهذا ما لا يمكن تحقيقه فقط ضمن اطار تطور قوى الأمة الداخلية، بل ايضا وأساسا ضمن اطار ممارسة فعل الصراع والقوة في مواجهة الأمم الأخرى، وما يفضي اليه من نتائج محققة للمشروع الكبير.** [44] **فمصير البشرية تحدده مآلات الصراع فيما بين الأمم الكبرى.**

تحضر فكرة الأمة عند فيبر كمعادل لعظمة القوة، أي انها بمثابة "اعلاء" ثقافي ل"المكانة العليا للقوة" وبذلك يعمد فيبر الى شحن فكرة الأمة بمعان وجودية عابرة للأزمنة، فهي تجد جذرها الثابت في الجرمانية وتمارس حراكها في الحاضر، وترنو الى اكتمال رسالتها في المستقبل كأمة مقتدرة وسيدة. [45]

من المفيد هنا الاشارة الى ان فيبر وفي ضوء اعتقاده هذا، يمارس آليتي تصرف بعالم المعاني، فوفقا للآلية الأولى تعمل فكرة الأمة على إمتصاص وتركيز عالم المعاني ضمن دائرتها، محولة بذلك قوى المجتمع على اختلاف مشاربها الى موجودات نفعية ومصلحية تحتل مراتب

---

[42] - W. Mommsen: Max Weber et la politique allemavde (1890-1920), P.U.F., 1985, Paris, p. 75.

[43] - W. Mommsen: op. cit., p. 78.

[44] - Max Weber: *œuvre politiques(1895-1919), Albin Michel, 2004, paris, p.137.*

45- Jean-Rodrigue Pare, LES VISAGES DE L'ENGAGEMENT DANS L'ŒUVRE DE MAX WEBER, La nation, la culture et la science,L'Harmattan, Paris, 1999, p. 222-223.

هامشية لجهة علاقتها بفضاء المعاني. فـ"إله" الأمة لا يستطيع ان يفعّل ما يملكه من طاقات عنفية الا بشرط ازاحة ما دونه من "آلهة"، فالناس والحالة هذه ماهم الاّ مادة "الإله" المصطنع.

أما الآلية الثانية فتتمثل بعملية انقلاب عالم المعاني المنتشر في ثنايا مدار المجتمع، فاذا كانت منظومة حقوق الانسان هي احدى الأطر المرجعية لقوى المجتمع، فإن منطق اشتغال الأمة يقتضي برأيه، القطع مع هذه المنظومة وذلك بغية افساح المجال أمام منظومة قيمية نقيضة، قوامها" قداسة القوة" المتحررة من أي معنى متجاوز لها، ان لم نقل مدمرة ومجففة لعالم المعاني كفضاء مجتمعي عام ومتعال. وفقا لهذا الاعتقاد الفيبري، فان مفهوم الأمة ـ القوة يتجاوز نظرته المنهجية عن " استقلالية " السياسي بالنسبة لسائر البنى، ليصل الى موقع " كونية" السياسي. وبذلك يتحول "السياسي" الى حقل مستحوذ على المعنى الديني، وبدوره يتحول هذا النمط من التدين الى معطى محايث للفعل السياسي موفرا له طاقة رمزية تقبض عليها نخب السلطة السياسية وفي مقدمها صاحب الكاريزما. عند هذه النقطة ينضم فيبر الى جمهرة علماء الاجتماع في مقارباتهم الوظيفية والاختزالية للتجربة الدينية، مع ما يقتضيه هذا التحول من استبعاد لمبدا المتعالي أو غير التجريبي في مقاربة المعنى الديني.[46]

إننا هنا أمام اشكالية مركزية في مقاربة الحداثة والدين، حيث استطاعت ايديولوجيا الحداثة مستندة الى فعالية السياسي ان تصادر عالم المعنى وتتحول بذلك الى فضاء متعال وتجاوزي، وبالمقابل أحالت التجربة الدينية الى واقعة رمزية تستمد معناها مما تنهض به من وظائف يفرضها الاجتماعي أو السياسي في ظل عدم اكتمال الموعود الجديد، أي العقلانية وفقا لصورها النفعية،[47] باعتبارها الأداة الملائمة لمركز القداسة الجديد المتمثل بمشروع بناء الدولة الحديثة.[48]

---

[46] - *Shmuel Trigano, Qu'est-ce* que la religion?, Flamareon, Paris, 2001, p296-303.

[47] - op. cit., p. 303.

[48] - Trigano: op. cit., p. 229.

ب- الدولة: الوجه الدنيوي للأمة

على خلفية تحرير مفهوم الأمة عند فيبر من أية مقاربة مجتمعية وتركيزه على كون" المصائر السياسية المشتركة" و"الصراعات السياسية المشتركة" في الحياة والموت هي التي تجعل من جماعة بشرية ما أمة، يرسم فيبر وظائف الدولة القومية بما هي استجابة واقعية لمتطلبات الأمة. يرى فيبر ان" الدولة القومية ليست شيئا نجهله ونرفعه عاليا ونغطيه بقناع من الغموض السحري، بل هي التنظيم الدنيوي لقوة الأمة.[49] وبذلك فإنها تتحمل مسؤولية مركزية في مواجهة الحاضر والمستقبل، لجهة ما تراكمه من مصادر قوة أو ما تنتزعه من مصادر قوة، ونفوذ في مواجهة الدول الأخرى.[50]

A- في ضوء ما تقدم تتوزع وظائف الدولة بين محورين أساسيين مترابطين: عنوان المحور الأول سعي الدولة لبلورة سياسات واستراتيجيات مواجهة مع الخارج تمكنها من حفظ استقلالها السياسي كاستراتيجية دفاعية، والمضي قدما باتجاه رسم استراتيجيات توسعية تتيح لها انتزاع مكانة قوة عالمية. تستلزم هذه الوضعية اعتماد القوة العارية كشرط تكويني وثابت من أجل بلوغ هذه الأهداف. ومما يعزز هذه القناعة عند فيبر، اعتباره ديمومة الصراع بين الأمم، بل تفاقم هذا الصراع، خاصة مع تضاؤل ما هو متاح من إمكانيات التوسع الاقتصادي والسياسي والعسكري في المستقبل.

من المفيد هنا الاشارة الى ان فيبر يؤكد على وجود علاقة ارتباط عضوية فيما بين ديناميات القوة السياسية والعسكرية من جهة، وديناميات القوة الإقتصادية من جهة ثانية، مع لحاظ أولوية القوة السياسية والعسكرية بما هي شرط تأسيسي وملازم للقوة الاقتصادية على المستوى العالمي. تمثل هذه الرؤية امتدادا وتطويرا لموضوعات الاقتصاد السياسي كما بلورتها المدرسة التاريخية(الألمانية)، في النصف الثاني من القرن التاسع

---

[49] - W. Mommsen, op. cit., p. 78.

[50] - op. cit., p. 81.

عشر،[51] والتي شكلت الاطار المرجعي لما أنجزته الدولة الألمانية في حقلي السياسة والاقتصاد. ففي مواجهة المذهب الليبرالي وفقا لنموذجها البريطاني والمتمحور حول عدة منطلقات أساسية يأتي في مقدمها:

ـ التأكيد على مكان المبادرة الفردية

ـ التأكيد على مركزية دور السوق

ـ التأكيد على تقنين دور الدولة

ـ التأكيد على عولمة النشاط الاقتصادي

ـ التأكيد على استقلالية الدينامية الاقتصادية.

في مواجهة هذه المقاربة طورت المدرسة التاريخية منطلقات مناقضة يأتي في مقدمتها:

ـ أولوية مصلحة الأمة

ـ مركزية دور الدولة

ـ محورية بناء اقتصاد قومي

ـ تساند البنى السياسية والاقتصادية

ـ مواجهة مفاعيل السياسة الليبرالية وفقا لنموذجها البريطاني واعتبارها ذات طابع استعماري معوق لنهضة ألمانيا.

واذا كانت المدرسة التاريخية وبحكم المرحلة التاريخية التي كانت تعبرها ألمانيا، قد تبنت سياسة اقتصادية حمائية في مواجهة النموذج الليبرالي البريطاني، وذلك بهدف اطلاق ثورتها الصناعية، فإن ماكس فيبر واجه الموضوع الاقتصادي على خلفية انجاز

---

[51] - Wilhelm Hennis: *La Problématique de Max Weber* Paris P.U.F, 1996, p. 129, 140, 145.

ألمانيا لثورتها الصناعية واندفاعها باتجاه انتزاع موقع سيطرة ضمن خارطة القوى الاستعمارية. لهذا السبب نلحظ تركيزه بل اعطاءه الأولوية لسياسة التوسع والسيطرة الخارجيين، متوسلا استثمار قوة الدولة الألمانية بغية بلوغ هذا الهدف.

لايمكننا تفسير هذا التضارب فيما بين النموذج البريطاني ونظيره الألماني، الاّ اذا اخذنا بعين الاعتبار الشروط التاريخية الخاصة بكل منهما.

تستوقفنا هنا ثلاثة شروط تاريخية، ترتب على خصوصية كل منها ضمن اطار صيرورات النموذجين، اسئلة وتحديات من نوع خاص.

استطاعت بريطانيا ان تنشيء دولة مركزية في مرحلة تاريخية مبكرة، يعود تاريخها الى القرن السادس عشر، في حين بقي هذا المطلب التاريخي هدفاً لم تستطع ألمانيا تحقيقه الاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لذا كان بإمكان بريطانيا ومنذ مطلع القرون الحديثة ان توظف مركز الدولة كقوة سياسية عنفية بهدف إرساء أسس نظام سيطرة عالمي يخدم في آن معا ديناميات تركز وتعاظم قوة الدولة من جهة، وإطلاق ديناميات تطور اقتصادي أتاح لبريطانيا أن تنتزع قصب السبق لجهة انجاز ثورتها الصناعية الأولى في مطلع القرن التاسع عشر، محتلة بذلك موقعا مسيطرا بالنسبة لسائر القوى الأوروبية. لهذا كان على ألمانيا ومن أجل إطلاق ثورتها الصناعية ان تخوض صراعا داميا في مواجهة القوى الأوروبية الأخرى من أجل توفير شروط أساسية لانطلاقة ثورتها الصناعية وتثبيت مكتسباتها وصولاً إلى توسعها ضمن اطار نظام السيطرة العالمي. لهذه الأسباب نلحظ ان اللغة الليبرالية البريطانية اتخذت في مقاربتها للسؤال الاقتصادي صبغة باردة تستمد مفردات بنائها من عالم السوق، والسبب في ذلك لا يتمثل فيما تمتلكه بنى اقتصاد السوق من ثقل كاف مكنها من امتلاك ديناميات تطور مستقلة عما سواها. بل على العكس من ذلك ان ترسخ مباني اقتصاد السوق في القرن التاسع عشر كان محمولا بديناميات سياسية مستقرة، تم بناؤها وترسيخها في المرحلة التاريخية السابقة. **بهذا المعنى اتخذت العلاقة فيما بين الدينامية السياسية والدينامية الاقتصادية في بريطانيا، صبغتين متلازمتين: فمن جهة هناك بعد ثابت ذو دلالة تعاقبية أي ان دينامية السياسي وفرت**

شروطا أساسية لانطلاقة الدينامية الاقتصادية، ومن جهة ثانية هناك بعد آخر ذو دلالة تزامنية، أي ان بريطانيا في المرحلة التي كانت تنجز ثورتها الصناعية كانت في الوقت عينه الامبراطورية الأولى عالمياً.

بالمقابل لما كانت المانيا في القرن التاسع عشر تفتقر لأي من هذه الشروط الثلاثة، فإن صيرورتها اتخذت مسارا مركبا وكثيفا، لجهة عمق العلاقة الترابطية بين شرط انشاء مركز قوة قومي(توحيد ألمانيا) وشرط انجاز الثورة الصناعية في ظل وجود دول صناعية متقدمة عليها(بريطانيا وفرنسا)، أي ان عليها ان تعمد ومن أجل إطلاق ثورتها الصناعية في الداخل: إن تتصدى لمفاعيل السياسات الاقتصادية البريطانية الكابحة لانطلاقة ألمانيا الصناعية، اما الشرط الثالث فيتمثل فيما تتطلبه عملية النمو الصناعي وتثبيته من ضرورة ايجاد منافذ خارجية، أي المشاركة في وليمة نظام السيطرة العالمي، وهذا مايفرض عليها، ليست خوض الصراع فقط ضمن اطار العوالم المستعمرة فيما وراء البحار بل أيضا وأساسا ضمن اطار المراكز الاوروبية المستحوذة على نظام السيطرة العالمي.

نخلص الى القول ضمن حدود هذه الاشكالية، الى ان"البرجوازية الصناعية البريطانية" التي اطلقت المذهب الليبرالي وفقا لصورته المتداولة، كانت تنشط في ظل مركب بنيوي مثلث الأركان: الركن الأول يتمثل في اكتمال مباني الدولة ـ الأمة ومايترتب على ذلك من رأسمال قوة سياسية مقتدرة، والركن الثاني يتمثل في إرساء نظام سيطرة عالمي يتيح للمركز اطلاق ديناميات تطور متعددة الأبعاد، أما الركن الثالث فيتمثل بانجاز الثورة الصناعية. هذه المعادلة التي اكتمل بنيانها في القرن التاسع عشر على يد بريطانيا، ما زالت تشكل المفتاح الرئيس لفهم مدارات لغة الحداثة الليبرالية على اختلاف لهجاتها. وبهذا المعنى تتبدى أهمية النموذج الألماني الذي عايش مرحلة الزهو البريطاني كتحدٍ متعدد الأبعاد، وبالتالي كان عليه ان يستجيب لهذه التحديات وفقا لمسار آخر، وجد إحدى تعبيراته فيما أسلفنا، سواء لجهة لغات السياسة أو لجهة لغات الاقتصاد. ان ما تم معالجته في الفقرات السابقة يوفر لنا مداخل هامة من أجل كشف ابعاد مقاربة ماكس فيبر للسؤال السياسي ـ الاقتصادي الالماني، استجابة لأهداف" البرجوازية الصناعية" الألمانية خلال

المرحلة الممتدة بين اعلان وحدة ألمانيا عام 1870، وحتى الحرب الأوروبية العالمية الأولى، وذلك على خلفية مركزية دور الصناعة في توفير أسباب استقلال الأمم وتعظيم مكانتها العالمية.

ج- اشكاليات البناء الداخلي للدولة الألمانية

ينطلق فيبر في تشخيصه لواقع الدولة الألمانية في المرحلة التي تلت استقالة بسمارك من قيادة الدولة عام 1890، من عدة مقدمات: يأتي في طليعتها ان النظام الذي بني في مرحلة بسمارك قد أتاح لألمانيا انجاز هدفين تاريخيين، استجابة للمصالح العليا للأمة الألمانية وهما: توحيد ألمانيا من جهة، وتوفير شروط انجاز الثورة الصناعية من جهة ثانية. هذه التحولات الايجابية تمت بنظر فيبر في ظل نظام ملكي يقود سلطته قائد كاريسمي، محتكر للقرار السياسي،[52] ومدعوما بالأساس من طبقة ارستقراطية ذات طابع تقليدي، ومن مؤسسة عسكرية مقتدرة، ومن جهاز بيروقراطي كفوء.

دخل هذا النظام وفي ظل التحولات التي تمت ابان سيطرته، في مرحلة من التفكك والانهيار، ولم يعد باستطاعته مواكبة التطورات الجارية في الداخل والخارج. بل اكثر من ذلك تحول هذا النظام الى عقبة ذات طابع بنيوي أمام عملية استكمال المشروع الألماني في الداخل والخارج.

فعلى مستوى الداخل وأمام تحول ألمانيا من مجتمع زراعي الى مجتمع صناعي، وما ترتب على ذلك من تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، استدعت ضرورة بناء نظام سياسي جديد استجابة لهذا التحول ودفعا به الى تحقيق غايات مستقبلية تفرضها المصلحة العليا للأمة، غدا من الضرورة بمكان اعادة بناء الدولة وفقا لمرجعيات جديدة.

تتوزع هذه الاستحقاقات بين عدة عناوين أساسية:

---

[52] – Max Weber: *œuvre politiques, op. cit., p. 30, 40.*

ـ ضرورة تجاوز الدور السياسي المركزي لطبقة الاقطاع.

ـ ضرورة الانتقال من مرحلة حكم الشخص الى مرحلة حكم المؤسسات على اختلافها.

ـ ضرورة افساح المجال امام قوى المجتمع الجديدة، وفي طليعتها الطبقة البرجوازية الصناعية، والطبقة العاملة للمشاركة في بناء الدولة القوية، استجابة لمتطلبات الداخل ولتحديات الخارج.

ـ ضرورة تخطي واقع الفراغ السياسي الذي خلفته المرحلة الملكية السابقة، ان لجهة تدمير بسمارك للقوى السياسية المستقلة، أو لجهة نمو ونضج نخب سياسية قادرة على النهوض بالمتطلبات المستجدة، والمتمثلة بتغليب المصالح الثابتة للامة على ما دونها من مصالح تتعلق بقوى اجتماعية محددة.

ـ ضرورة العمل على ايجاد اطر تنظيمية وقانونية توفر احدى شروط توحيد قوى الامة وتحفيز نخبها للمشاركة السياسية.

ضمن هذا الاطار نلحظ انشغال فيبر بقضايا وأسئلة سياسية تسم واقع دولة، فقد نظامها السياسي أهليته التاريخية، ولم تستطع بعد ان تتجاوز ذلك باتجاه بناء نظام سياسي جديد، يجد مرتكزات توازنه استنادا الى فاعلية مركب مؤسساتي قوامه المؤسسات التالية: برلمان قوي، احزاب فاعلة، بيروقراطية دولة كفوءة، قادة سياسيين مستقلين، تقنين حق الانتخاب وشموله.[53]

في ضوء ما تقدم كيف نظر فيبر الى خاصية المهام المنوطة بكل من هذه المؤسسات؟ ما هو اسهام كل منها، وما هي حدوده، ماهو ثقل ومكانة كل من هذه المؤسسات؟ ماهي طبيعة العلاقة فيما بينها، ماهي الأهداف الاستراتيجية داخليا وخارجيا، التي يجب ان تحكم منطق عمل كل من هذه المؤسسات؟

---

[53] - W. Mommsen, op. cit., p. 41, 44, 52, 96.

من الواضح هنا انفتاح السؤال السياسي عند فيبر على ثلاثة أزمنة تاريخية مترابطة، فهناك البعد المتعلق بالماضي، وما ترتب عليه من وقائع سياسية متعددة الأوجه، وهناك البعد المتعلق بواقع الدولة الراهن، وما يفرضه من وقائع وتحديات، وصولا الى البعد المستقبلي، والمرتبط بغايات وأهداف عليا تتطلبها ارادة الأمة ورسالتها التاريخية.

ان تداخل هذه الأزمنة ينجم عنه ضرورة تطوير منهجيات معرفية تمتلك الكفاءة في مقاربة ديناميات بنى تعاقبية وتزامنية في آن معاً. يترتب على ذلك، بناء أدوات تحليل تنتمي الى أزمنة تاريخية مختلفة، كل ذلك ضمن اطار تصور نظري يرتكز الى مقدمة معرفية ما فوق نظرية، قوامها النظر الى الواقع باعتباره متجاذباً وعلى الدوام بين مركزي استقطاب، الأول يدفع باتجاه التوازن والانتظام، والثاني باتجاه الفوضى والصراع.

في ضوء هذه الاشارات نتوقف عند قراءة فيبر لأبرز مؤسسات الدولة الحديثة.

1- مؤسسة البرلمان: يرى فيبر، وعلى خلفية احتكار الدولة لممارسة العنف، وبالتالي احتكارها للقوة، إن للبرلمان بما هو مؤسسة تشريعية دور ثابت في عقلنة القوة، عبر ما يوفره من اطر قانونية منظمة لمركز قوة الدولة، وبالتالي موجهة للسلوك، دون ان يعني ذلك انها محددة لهذا السلوك، فالقانون والحالة هذه، لا يضبط أبعاد السلوك المختلفة بل يرسم اطارا موجها له، ويبقى الأساس في مقاربة السلوك السياسي معرفة طبيعة العلاقات بين الفاعلين السياسيين،[54] **فمفهوم دولة القانون لا يختصر واقع الدولة، بل يشير الى بعد من أبعادها تزاحمه أبعاد أخرى، باستطاعتها اعادة انتاج وظائف القانون على هذا النحو أو ذاك.**

في ضوء هذا التصور القانوني للبرلمان، يرى فيبر ان بإمكان هذه المؤسسة ان تنهض بعدة أدوار لجهة علاقتها بسائر المؤسسات نذكر منها:

ـ تمثيل مصالح فئات المجتمع.

---

[54] - Gilles Bastin: op. cit., p. 54, 84, 87.

ـ استقطاب احزاب سياسية قوية.

ـ ضبط البيروقراطية وأجهزة الدولة.[55]

ـ تنظيم وضبط الصراع فيما بين شتى المصالح الطبقية.

ـ عقلنة السلوك السياسي في مقابل انفعالية الجمهور وعدم انتظامه.

ـ اطار يتيح انتقاء نخب سياسية.

ـ تأمين قوة داخلية حاضنة لسياسات التوسع في الخارج.

2- البيروقراطية: يتلازم ظهور هذه المؤسسة مع وجود دولة مركزية، ويتعاظم دور هذه المؤسسة بتعاظم قوة الدولة، وذلك بغض النظر عن طبيعة الدولة، ان لجهة بنيانها، أو لجهة حواملها الاجتماعية والاقتصادية.

فسواء تعلق الأمر بنظام تقليدي أو رأسمالي أو اشتراكي، يُلحظ حاجة الدولة لجهاز بيروقراطي تتبدى كفاءته أو انعدامها لجهة الوظائف الادارية المختلفة.[56]

فالبيروقراطية بهذا المعنى آلة الدولة، تتحدد مسؤولياتها تحت سقف ما تقوم به، ولكنها غير مسؤولة عن نتائج عملها. اضف الى ذلك عجزها عن توفير شروط تكوين رجال سياسة. لهذا السبب فان غياب السيطرة السياسية على هذه الآلة، يفسح في المجال أمامها لتتولى أدوار سياسية مخلة بإنتظام الدولة وأهدافها.

3- الديمقراطية: يؤسس فيبر مقاربته لموضوع الديمقراطية انطلاقا من عدة مقدمات: **رفضه لوجود علاقة ارتباط عضوية فيما بين آلية الديمقراطية(الانتخاب) وبين "ارادة الشعب" أو"حقوق الانسان"؛** ففي مجرى تحليله للفعل السياسي ينظر الى هاتين المقولتين على انهما مجرد أوهام تتوسلها نخب السلطة، من أجل اضفاء الشرعية على ممارساتها

---

[55] - W. Mommsen, op. cit., p. 49, 122, 227.

[56] - W. Mommsen, op. cit., p. 218, 221.

السياسية(مقولة السياسي في خدمة الشعب). وأسباب ذلك برأيه تتعلق اما بخاصية الفعل السياسي وما يتطلبه من صفات خاصة(النضج السياسي، غريزة القوة، السياسة رسالة ومسؤولية وليست بحرفة أو وظيفة)، او بسبب ما تتسم به قوى المجتمع من سمات خاصة.[57]

فما يوفره القانون من فرص متساوية فيما بين أفراد المجتمع عبر آليات الانتخابات، سمته الطابع القانوني الشكلي، وذلك باعتبار واقع التفاوت واللاتكافؤ، فيما يمتلكه الأفراد من مصادر قوة مختلفة، تؤسس وبحكم طبيعتها لعلاقات سيطرة متدرجة فيما بين الأفراد والقوى على اختلافها.

لهذا السبب يرى فيبر ان الوظيفة الايجابية لهذه الآلية لا تكمن فعاليتها بسبب بعدها الشعبي، بل بسبب ما توفره من فرص لظهور قيادات سياسية كفوءة ومحترفة.[58]

ضمن هذا الاطار تتولد علاقة مزدوجة فيما بين مقولة الديمقراطية ومقولة البيروقراطية؛ فمن جهة، هناك علاقة تعارض وصراع لجهة نزوع البيروقراطية لتولي أدوار سياسية ليست مؤهلة لها، وهذا ما يستدعي ضبطها من قبل النخب السياسية.[59] ومن جهة ثانية، هناك حاجة سياسية لآلة البيروقراطية بغية عقلنة الفعل السياسي.

4ـ البرجوازية: تحتل الطبقة البرجوازية برأي فيبر مكانة مركزية ضمن إطار مشروع تحديث الدولة الألمانية، وذلك باعتبار درجة نضجها الاقتصادي المواكب للثورة الصناعية. وهي بهذا المعنى تمتلك فرصة استكمال دورها الاقتصادي بانتزاع أدوارسياسية مركزية، اضف الى ذلك ما توفره هذه العملية من ترجمة للمصلحة العليا للأمة.[60]

ولكن فيبر يمضي قدما في تحليله، وعلى خلفية التسليم بوجود فجوة نوعية فيما بين

---

[57] - Max Weber: op. cit., p. 95, 460, 464.

[58] - Gilles Bastin: op. cit., p. 42-43.

[59] - Max Weber: op. cit., p. 464.

[60] - Gilles Bastin: op. cit., p. 39.

قواعد الدينامية الاقتصادية وقواعد الدينامية السياسية، ليؤكد ان النضج الاقتصادي للطبقة البرجوازية لا يواكبه امتلاكها للنضج السياسي الملائم. فسبب ماضيها اللاسياسي في المرحلة الماضية لم تراكم مستلزمات الدور السياسي المنوط بها.[61] **كما ان البرجوازية متجاذبة بين شريحتين تمثل الشريحة الأولى البرجوازية الصناعية (محورها ديناميات الانتاج) عصب الدولة الاقتصادي، وبين شريحة برجوازية ذات طابع ريعي طفيلي معطل لديناميات الانتاج والدولة.**[62]

لهذه الأسباب يلحظ فيبر من جهة، ضرورة توفير شروط التأهيل السياسي لنخب الشريحة الصناعية، وذلك من أجل دفعها باتجاه خوض الصراع ضد طبقة الاقطاع المهيمنة على مؤسسات الدولة رجالا ومؤسسات وثقافة،[63] ومن جهة ثانية تحمل مسؤولية اعادة بناء الدولة، آخذا بعين الاعتبار لوظائف الدولة الداخلية ولمكانتها الخارجية. ففي ذلك تكملة وتطوير لما أنجزته طبقة الاقطاع وعلى رأسها بسمارك من توحيد للدولة وتوفير شروط أساسية لانطلاقة الثورة الصناعية. ففي نظر فيبر أنجزت الملكية ومن ورائها طبقة الاقطاع مهامها التاريخية، ودخلت في مرحلة الجمود والانحلال، وبالتالي أُفسحَ في المجال أمام البرجوازية الصناعية لاستكمال المشروع البسماركي عبر خوض الصراع مع تركة البسماركية.[64]

5ـ الطبقة العاملة: تمثل الطبقة العاملة المولود الثاني للمجتمع الصناعي، وهي بذلك تحتل أيضا مكانة مركزية ضمن مدار الأمة والدولة؛ الاّ ان هذه المكانة ومن أجل تثبيتها وتدعيمها، يجب ان يوفر القانون لهذه الطبقة فرصا شرعية لخوض الصراع الاجتماعي بما يحسن وضعية الطبقة العاملة، ويدفعها للمشاركة في مشروع بناء الدولة، وهذا ما يقتضي

---

61 - Max Weber: op. cit., p. 133-135.

62 - op. cit., p. 257.

63 - W. Mommsen, op. cit., p. 125, 172, 489.

64 - op. cit., p. 129, 419.

التأكيد على ضرورة العمل الحزبي والنقابي.[65]

غير ان هذه المكانة الثابتة للطبقة العاملة ضمن مدار دورة الاقتصاد يلازمها ما تتصف به نخبها السياسية من قصور سياسي، وغياب الحماس القومي، ناهيك عن غياب غريزة السلطة.[66]

ان واقع القصور السياسي لنخب الطبقة العاملة، قد يدفعها بنظر فيبر، الى الوقوع في أسر تجاذبات غير عقلانية؛ فقد تقع تحت وطأة طوبى الاشتراكية العالمية، أي المتخطية لحدود الدول والأمم، كما انها قد تقع تحت وطأة خوض الصراع ضد البرجوازية الصناعية. وهذا ما يترتب عليه اما التعارض مع المصلحة العليا للأمة والدولة، وامام اضعاف البرجوازية، وفي ذلك خدمة لطبقة الاقطاع.

يذهب فيبر أبعد من ذلك عبر التأكيد على ان مصالح الطبقة العاملة تتطابق من حيث المبدأ مع رجل الصناعة،[67] أضف الى ذلك تأكيده على ان المكانة الاجتماعية للطبقة العاملة ترتبط مباشرة بنجاح أو فشل سياسات التوسع الاستعماري للدولة، وما توفره هذه السياسات من فرص اقتصادية ملائمة لتحسين وضعية الطبقة العاملة ومعالجة مشكلات الفقر والبطالة.[68]

في ضوء ذلك، يرى فيبرضرورة العمل على انضاج الرؤى السياسية لدى نخب الطبقة العاملة، بما يؤدي الى ولادة معادلة سياسية قوامها خوض الصراع الدائم والمشروع خارج السلطة وداخلها بما يحقق مصالح الطبقة العاملة، وبما يحفظ ويدعم المصلحة العليا للدولة. وهذا ماراهن عليه فيبر في نظرته لموقع ودور تيار الاشتراكية ـ الديمقراطية، الذي سبقت الاشارة اليه.

---

[65] - W. Mommsen, op. cit., p. 144, 159.

[66] - Max Weber: op. cit., p. 136-137.

[67] - op. cit., p. 258.

[68] - W. Mommsen, op. cit., p. 110.

6ـ الزعامة السياسية: بمقتضى احتياجات مشروع بناء الدولة الحديثة، وبمقتضى الوظائف المنوطة بمؤسسات الدولة استجابة لرسالة الأمة، يفرز فيبر مكانة خاصة ومتميزة لرأس الدولة، فخاصية هذا المركز تتمثل في تضافر ديناميتين أساسيتين في تشكيل وضعية هذا المركز.

تتصف الدينامية الأولى بالطابع العقلاني القانوني، وهذا ما يترتب عليه ممارسة السياسة كحرفة وخبرة ونضج وقدرة على ادارة وتوجيه مؤسسات الدولة والموازنة فيما بينها في ضوء الغايات والأهداف المرسومة. أما الدينامية الثانية فتتصف بطابعها الالهامي(كاريسما)، مع ما يتطلبه ذلك من الزعامة السياسية لجهة ضرورة امتلاكها بعدا ابداعيا ومجددا تحكمه أخلاق المسؤولية التاريخية، وما يترتب على ذلك من مهام كبرى، تغطي مهمة حفظ وحدة الدولة وتعزيزها، الى جانب مهمة صوغ الغايات والأهداف المستقبلية المتعلقة بمصائر الجماعة السياسية التي يقودها.

ان خصوصية هذا المركز تتطلب مواصفات خاصة بمن يقوده، اضف الى ذلك ما يستلزمه هذا الموقع من مصادر قوة شرعية خاصة به. وهذا ما يفرض بنظر فيبر ضرورة انتخابه مباشرة من قبل الشعب.[69] وبذلك يتمكن الزعيم السياسي من امتلاك مصدر شرعية ومساحة حرية عما دونه من مؤسسات دولة (البرلمان...)، وعما دونه من قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية تحكمها اهداف مصلحية ونفعية خاصة. فثقة الشعب تحرر القائد وتمكنه من ان يكون على مسافة من الصراعات الطبقية، وما يتصل بها من مصالح خاصة. توفر هذه الوضعية الشروط الملائمة لارتقاء الأداء السياسي للزعامة بما يتناسب والمصلحة العليا للدولة وما يترتب على ذلك من صوغ سياسات في الداخل والخارج تلبية لمصائر الجماعة السياسية التي يقودها نحو المستقبل.[70]

تستوقفنا ضمن حدود هذه الدراسة عدة ملاحظات أساسية ولابد من التوقف عندها،

---

[69] - Max Weber: op. cit., p. 92.

[70] - G. Bastin: op. cit., p. 58, 77, 80, 83, 88, 91, 93.

وذلك لما تمثله من حضور قوي داخل مدار العلوم الثقافية المعاصرة.

1ـ أسهم النص الفيبري وما ينطوي عليه من موضوعات ومقدمات، في احداث اضطرابات فعلية داخل مدار امهات المدارس المعرفية الكبرى التي فرضت نفسها وما زالت كإطار مرجعي للحداثة على اختلاف حواملها الفلسفية والمعرفية. يكفي ان نشير هنا الى ما أحدثه فيبر من اضطراب في أسس كل من المذهب الليبرالي والمذهب الماركسي ان لجهة ما يتفقان عليه أو لجهة ما يفترقان به.

2ـ اسهام فيبر في إعادة النقاش حول مقولتي التواصل والانقطاع في التاريخ، معتبرا ان بعد الانقطاع والتغير لاينفك عن بعد التواصل والاستمرارية، **فالواقع التاريخي في حركته اللانهائية متجاذب بين قطب التواصل وقطب الصراع على غير صعيد، وذلك باعتبار خصوصية وفرادة مباني الاجتماع البشري.**

3ـ بنى الثقافة على سبيل المثال تمتلك خاصية الاستمرارية والتواصل، مخترقة أزمنة اجتماعية واقتصادية وسياسية تنتمي الى أزمنة مختلفة، مثال ذلك(استمرارية الجماعات، اللغات، القانون، الأديان، وكل ما يتصل بعالم المعاني). واذا كان من الصواب في منظور فيبر، ان ترشحات هذه المعاني تتم في الزمان والمكان على نحو معين؛ فان ذلك لا يختصرها ولا يتعارض مع القول بامتلاكها لنسقها الخاص العابر للزمن.

4ـ نقده لاعتبار البنى الاقتصادية من قبل المذهب الليبرالي أو الماركسي، حجر الزاوية في قراءة مباني النظم. وذلك بسبب تفاضل بنى المجتمع، والاسهام النوعي لكل منها في اعادة تشكيل بنى الاقتصاد، مع اعطائه الأولوية لصيرورات مراكز القسر السياسي في تأمين لحمة مدار السوق وسداه.

5ـ نقده لمقولتي كل من الفرد العقلاني، والرسالة التاريخية لطبقة اجتماعية بعينها، على خلفية موقعها من دورة النشاط الاقتصادي. فبنظر فيبر كوارث للتراث الألماني، فان مفهوم الأمة ــ الدولة مهيمن ومستوعب لمقولة الفرد والطبقة.

6ـ تأكيد فيبر على ان ديناميات المجتمع الاوروبي المعاصر لا تحكمها آليات عمل

تدفع باتجاه اعادة انتاج صورة العالم وفقا لنموذجها الداخلي. فالعالم لا يتجه برأيه نحو التجانس والتماثل، بل يتجه الى وضعية تتعاظم فيها آليات الصراع والعنف على خلفية تفاوت وانعدام تكافؤ القوى بين الأمم والمجتمعات.

7ـ يكشف فيبر في معرض مقاربته لموضوعة الديمقراطية، زيف ارتباطها بمقولة" حقوق الانسان" (ذات الطابع الديني) وما يتصل بها من مقولات من قبيل " العقد الاجتماعي فيما بين أفراد أحرار" أو الديمقراطية الشعبية في وجهها المحافظ أو الثوري، فكما سبقت الاشارة، ليست الديمقراطية بنظام يستند الى حوامل كافية لاضفاء صفة الشعبية والجماهيرية عليه.

8ـ تصديه لكافة القراءات المعرفية ذات الطابع التطوري أو الوظائفي أو الطوباوي؛ فالتقدم التقني والأداتي وتعاظم مصادر القوة، لا يواكبه بالضرورة تعظيم وتنامي البعد الذاتي والمعنوي المعزز لمكانة الانسان ككائن ثقافي؛ بل على العكس من ذلك يذهب فيبر باتجاه تشاؤمي حيث يعتبر ان تعاظم القوة الخارجية للفرد يلازمه آلية افقار جواني مورث للشيئية والاغتراب والعدمية. بموازاة ذلك يتصدى فيبر لأية رؤية وظيفية باعتبار الوحدة والتكامل فيما بين بنى المجتمع. فبرأيه لا تخرج هذه الرؤية عن كونها محكومة بنظرة عضوية للمجتمع، وبالتالي لا تستطيع ان تلحظ بعد الصراع الكامن في متن الواقع والمنفتح على احتمالات ومآلات ليست بالضرورة ذات طابع ايجابي.(نقده لجدلية هيغل وماركس).

9ـ وفرت وقائع تحولات القرن المنصرم مادة وقائعية خصبة، اعطت للمقولة الفيبرية نوعا من الشرعية المعرفية المستدامة. وهذا ما نلحظه في تتبعنا لشتى المقاربات المعرفية المعاصرة سواء لجهة مبانيها الفلسفية أو السياسية أو الاجتماعية. حيث تحظر مقاربات فيبر كمادة معرفية لا يمكن تخطيها سواء من موقع الناقد والداحض لها، أو من موقع التفاعل معها.

10ـ بقي ان نشير هنا الى ما يمثله مفهوم الكاريسما من مكانة مركزية في الفكر السياسي لفيبر، وما لهذا المفهوم من استخدامات معاصرة؛ تثير من الالتباسات اكثر مما

تثير من الوضوح والكشفية.

بداية لابد من التنويه الى المنشأ الديني لهذا المفهوم لجهة مدلوله التجاوزي والكشفي حيث تنعقد داخل هذا المفهوم صلات فريدة على خلفية انفتاحه على عوالم وجودية متراتبة في آن معا(مثال عالم الغيب وعالم الشهادة)، اضف الى ذلك ما ينطوي عليه هذا المفهوم من توتر مفضٍ الى ولادة مسارات جديدة تعيد انشاء عالم الشهود على نحو جديد مثقل بعالم المعنى.

يعمد فيبر الى استعارة هذا المفهوم، ولكنه يعمل في الوقت عينه على اعادة انتاج هذا المفهوم مموضعا اياه داخل متن السياسة بمعناها الدلالي. تفضي عملية اعلاء البعد السياسي لهذا المفهوم، وجعله يحتل مركز الثقل داخل الحقل الدلالي، الى احداث تحول ثان في بنية المفهوم . فاذا كان التحول الأول قد أدّى الى موضعة المفهوم ضمن العالم المحسوس، فإنه بذلك أحدث خللا لجهة دنيويته وقطعه عن المتعالي، اما التحول الثاني فقد ادى الى انتزاع المفهوم من فضائه المجتمعي العام، أي كبعد ملازم لفاعلية الأفراد والجماعات، بغض النظر عن مدى كثافة حضوره، أو شدة غيابه، مموضعا اياه داخل متن السلطة.

ولكن السلطة كمركز قوة وقسر تنزع بطبيعتها للانفصال عما دونها، وللتأصل مستقوية بما تملك من مصادر قوة، فهي الموقع الأقل قدرة على امتصاص قوة المعنى، و ذلك بحكم خصوصيتها نفسها.

في ضوء ذلك يصعب تضمين موقع السلطة القهرية بسيل من المعاني والدلالات التي تثقل على المجتمع الكبير فكيف بالأمر ونحن أمام واقع فرد بعينه.

لهذا السبب فان استخدام هذا المفهوم كأداة كاشفة لآليات اشتغال أحد مراكز السلطة، يستدعي فيما يستدعيه اعادة بناء هذا المفهوم آخذا بعين الاعتبار لطبيعة العلاقة فيما بين هذا المركز وما بين حوامله. وفي هذا نجد أنفسنا أمام أنماط شتى من علاقات السلطة بناسها تتراوح بين حدي التواصل البنيوي، أو الانفصال البنيوي.

وفي هذه الحالة فإن البعد الكاريسمي يقرأ كدالة تابعة لحوامل العلاقة فيما بين الفاعلين. ففي حالات معينة تحضر كاريسما القائد كتعبير وامتداد لكاريسما حركة الافراد والجماعات، وفي حالات أخرى تحضر كاريسما القائد كحالة ملتبسة تتراوح بين بعد الاتصال وبعد الانقطاع، وفي حالات اخرى تحضر كاريسما القائد كحالة انقطاع وتسلط عما دونها (دكتاتورية الفرد).

بهذا المعنى لا يشكل مفهوم الكاريسما مقولة متسقة البنيان، ففضاء الكاريسما وما ينطوي عليه من غنى دلالي يغطي أنماطا مختلفة وأحيانا متناقضة من أنماط السلوك السياسي.

في ضوء ذلك يفقد هذا المفهوم أصالته المعرفية كمرتكز أساسي مفسر لما دونه، وبالتالي فان ما دونه من وقائع ومعطيات، هو الذي يحدد بعده الدلالي عند دراسة أي سلوك سياسي ذات طابع سلطوي.

نكتفي هنا بهذه الملاحظات مفسحين المجال امام وقفة أخيرة نستعرض فيها ابرز الأدوات المعرفية التي بلورها ماكس فيبر في ميدان علوم السياسة وذلك بهدف مقاربة ما طرحه من أسئلة واشكالات تتعلق بمسارات التحديث السياسي المعاصر. مع التأكيد الدائم على ان رؤية فيبر لهذه الأدوات؛ باعتبارها وسائل بحثية تتعلق بأسئلة يفرضها الواقع العملي، وهي لا ترقى بأي حال الى مرتبة نظرية علمية ناجزة.

III- مفاهيم الصراع، والقوة والسيطرة:

يشير مفهوم الصراع الى علاقة اجتماعية تستند الى نشاط مُوجه بهدف تغليب الارادة الخاصة للفاعل السياسي في مواجهة مقاومة الشريك أو الشركاء في هذه العلاقة.

وتتدرج أشكال الصراع بنظر فيبر لتشمل في آن معاً: الأشكال السلمية للصراع، وفي هذه الحالة نلحظ غياب الفعل العنفي الجسدي، وعندها يتخذ الصراع صيغة التنافس أو الصراع السلمي، أي البحث السلمي عن سلطة خاصة تمكن صاحبها من امتلاك فرص خاصة مطلوبة من الآخرين، هذه الأرضية تتطلب انماطاً من "التقنين" الناظم للاهداف والوسائل.[71]

بموازاة ذلك يتخذ الصراع أشكالا عنفية، متحررة الى هذا الحد أو ذاك من التقنين، فالحروب والثورات تمثل اشكالا خاصة من الصراع الدامي والتي تميل الى التحرر من

[71] - Max Weber, Economie et societe. TI, Paris, Pocket, 1995, p. 74.

الضوابط المقننة.[72]

يرى فيبر ان الصراع، يخترق غالبية العلاقات الاجتماعية، الا انه يتخذ صيغا وأشكالا مختلفة وذلك باختلاف خاصية العلاقات الاجتماعية، وغلبة هذا الوجه أو ذاك.

اما مفهوم القوة فهو يشير الى استثمار الفاعل السياسي لكل فرصة متاحة وفي كل الاتجاهات بغية تغليب ارادة معينة داخل العلاقة الاجتماعية[73].

اما مفهوم السيطرة فهو يحمل الى جانب الخصائص الآنفة الذكر، خاصية مميزة له، وتتمثل في وجود فرصة استعداد لقبول الخضوع من قبل مجموعة معينة من الأفراد في ظل أنظمة خاصة، وبهذا المعنى ترتكز السيطرة إلى دوافع مختلفة من الطاعة. وإذا كان تعدد الدوافع يسهم في تحديد أنماط السيطرة، فان ذلك لا يتعارض مع القول بأن أي علاقة سيطرة تتضمن حداً أدنى من ارادة الخضوع المرتكزة بدورها الى فائدة أومصلحة من قبل الخاضعين. خلاصة القول هنا ان علاقات السيطرة وبالرغم مما تشير اليه من اختلاف نوعي في وضعية طرفي العلاقة فان ذلك لا يعني استئثار الطرف المسيطر بخاصية الفاعلية وتغييب الطرف الآخر كذات فاعلة مهما تضاءل وزن هذا الفعل. ويضيف فيبر قائلا بأنه أيا تكن الدوافع المحددة لأنماط السيطرة فإنها غير كافية. لذا لا بد من لحظ عامل آخر يتمثل بالاعتقاد بشرعية السيطرة[74].

تتخذ هذه الشرعية مسارات متباينة، بتباين مرتكزاتها، الا ان ذلك يجب الا يغيب عن ذهننا ان هذه الشرعية اياً كان مبررها الظاهر فانها لا تحدث تحولا في طبيعة علاقات السيطرة ومايتصل بها من خاصية الخضوع، اي ان سلوك الخاضع يتم في جوهره، كما لو ان مضمون الأمر الصادر هو مرجع السلوك؛ فالاتفاقات والتقنينات المضفية للشرعية على علاقات السيطرة يجب الا تغيب عن ذهننا خاصية الخضوع الآنفة الذكر. فعلى سبيل

---

[72] - op. cit., p. 75.

[73] - op. cit., p. 95.

[74] - op. cit., p. 285-286.

المثال ان تقديم أصحاب السلطة لأنفسهم على انهم" خدام" أو" ممثلون" لمحكوميهم لا ينفي (مثل: السلطة الديمقراطية) سمة السيطرة على علاقتهم بمحكوميهم، وبالمقابل فان تنظيم مطالبة العامل باتفاق أو قاعدة قانونية تحكم علاقته برب العمل، لا تجعل منه سيدا لرب العمل[75].

A- أنماط السيطرة الشرعية:

يميز فيبر بين ثلاثة أنماط من السيطرة الشرعية، لكل منها مرتكزه الخاص المضفي للشرعية على علاقات السيطرة.

1ـ النمط الأول: خاصية هذا النمط ذات طابع عقلاني، ويستمد شرعيته من الاعتقاد بقانونية التنظيمات، وبالتالي امتلاك اصحاب السلطة القانونية الحق بإعطاء الأوامر والتوجيهات (سيطرة قانونية).

2ـ النمط الثاني: خاصية هذا النمط ذات طابع تقليدي، وهو يرتكز على الاعتقاد الشائع أو اليومي بقداسة التقاليد الماضية، وبالتالي امتلاك من هم مدعوون لممارسة السلطة عن طريق هذه التقاليد لشرعية توجيه السلوك(سيطرة تقليدية).

3ـ النمط الثالث: خاصية هذا النمط ذات طابع إلهامي(كاريسما)، وهي ترتكز الى الخضوع غير المألوف والخارق للعادة لما هومقدس، أو للفضائل البطولية، أو القيمة الكبرى لشخص وما يحمل من أوامر ونواه موصى بها(سيطرة إلهامية)[76].

وغني عن القول هنا، وبمقتضى الاطار النظري والمنهجي لفيبر، ان اياً من هذه الأنماط لا يحضر في التاريخ بصورة صافية، كما ان الواقع يحتمل امكانية تداخل وتفاعل هذه الأنماط وفقا لصيغ متعددة المسارات.

أ- **السيطرة القانونية:** طابع هذا النمط، انه دستوري، غير شخصي، وموضوعي وتلازمه

---

[75] - op. cit., p. 286-288.

[76] - op. cit., p. 289.

الخصائص التالية:

أ- سمة القانون في هذه الحالة انه يوضَّح عقلانيا عن طريق عقد أو رخصة(ذات طابع قصدي أو قيمي أو الاثنين معا)، مع التأكيد على ضرورة اتباعه من قبل افراد المجموعة.

ب - القانون في جوهره هو عالم من القواعد المجردة، أنشأتها الارادة: وتتمثل العدالة بموجبه في تطبيق هذه القواعد على الحالات الخاصة، اما الادارة فوظيفتها السهر عقلانيا على تطبيق المصالح التي وضعت من أجلها هذه التنظيمات، وذلك ضمن حدود القواعد القانونية، ووفقا لمبادىء عامة محددة.

ج - وعندما يقدم صاحب السلطة القانونية على سن القوانين، فانه يخضع بدوره لها، فيما يمارسه من أنشطة.

د- وبهذا المعنى فإن أفراد التجمع السياسي يخضعون لقواعد غير شخصية، عندما يقبلون بالخضوع لصاحب السلطة، أي انهم غير مجبرين للخضوع له الا ضمن حدود القانون[77].

أما الوجه العقلاني لهذا النمط من السيطرة؛ فيتبدى في كون النشاط المرتبط بالوظائف العامة الدائمة تلازمه خاصية الكفاءة وما يتصل بها من تحديد لإطار الواجبات التنفيذية والمحددة موضوعيا بما يسمح بتقاسم الأعمال التنفيذية. أضف الى ذلك توفر السلطات التوجيهية الملائمة، وتحديد وسائل العقاب وأشكال تطبيقه بشكل قانوني. وبموازاة ذلك نلحظ خاصية التراتبية الادارية، ومايتصل بها من تنظيم سلطات المراقبة والمتابعة لكل فئة ادارية وفقا لقواعد محددة. وهذه القواعد قد تكون ذات طابع تقني أو ذات طابع معياري، الا انها في كلا الحالتين تتطلب ضرورة التأهيل المهني من أجل تطبيق عقلاني للقواعد المرعية الاجراء (مقولة الموظف المناسب في المكان المناسب)[78]. لهذا

---

[77] - op. cit., p. 291.

[78] - op. cit., p. 292-293.

السبب يحتل الموظفون القيادة الادارية للتجمعات العقلانية سواء كانت ذات طابع سياسي أو اقتصادي.

وتمتد هذه الأوجه العقلانية لتشمل ايضا امكانية الفصل التام بين القيادة الادارية لوسائل الادارة، وبين ملكية هذه الوسائل، كذلك الفصل بين الموارد الادارية، والموارد المنزلية...

تتخذ السيطرة القانونية أشكالا عديدة؛ فهناك أنماط سيطرة عقلانية تابعة لأنماط أخرى(الالهامية الوراثية، الملكية الوراثية، الالهامية: الرئيس ـ الزعيم الشعبي...). غير ان نمط القيادة الادارية ذات الطابع العقلاني والشرعي، التي تتسم بطابع العالمية والسيادة في الحياة اليومية، يجد تعبيره الأكثر صفاء في نموذج القيادة الادارية البيروقراطية.

النمط الصافي للسيطرة القانونية: القيادة الادارية البيروقراطية:

تتكون مجموعة القيادة الإدارية البيروقراطية من موظفين أفراد، فلكل منهم حريته الشخصية، فهو لا يخضع إلا للواجبات الوظيفية الملقاة على عاتقه.

السمة الثانية: التراتبية الدقيقة.

السمة الثالثة: الكفاءة الوظيفية.

السمة الرابعة: عقد الوظيفة قائم على الإنتقاء المفتوح؛ أي غير المقيد بشروط خارجية(إنتماءات إجتماعية).

السمة الخامسة: الكفاءة المهنية(الإمتحان، الشهادة، ...إلخ).

السمة السادسة: نظام أجور محدد.

السمة السابعة: الإلتزام بوظيفة واحدة محددة.

السمة الثامنة: نظام المكافآت محدد.

السمة التاسعة: الخضوع للرقابة والنظام.[79]

إن تطبيق هذا النظام لا يقتصر على مؤسسات الدولة وأجهزتها، ففي المجتمعات المعاصرة يتجه النظام البيروقراطي ليشمل غالبية المؤسسات العامة والخاصة، السياسية والإقتصادية والخدمية..

بل يذهب فيبر أبعد من ذلك ليلحظ أن النموذج الإشتراكي لابد له أن يواجه هذا القَدَر، أي الإعتماد على إدارة بيروقراطية عقلانية ولا يستثني فيبر من ذلك القيادات السياسية بما في ذلك الوزراء ورؤساء الدول، فهؤلاء وإن كانوا لا يحتاجون برأيه إلى كفاءة مهنية، إلا أنهم يندرجون تحت عنوان الوظيفة بمعناها الشكلي وليس المادي.[80]

ب) السلطة التقليدية: سمة هذا النمط الخضوع للشخص الممسك بالسلطة، المؤيد بالتقليد، الذي يصدر الأوامر بمقتضى هذا التقليد الذي يحظى بنظر أتباعه بالإحترام والتقديس. في هذه الحالة يرتكز السند الشرعي إلى وضعية مقدسة مستمرة عبر الزمن. فالتراث التقليدي يضفي على شخص الحاكم كرامة شخصية يترتب عليها قبول الخضوع من قبل التابعين.

وفي هذه الحالة لا يتكون الجهاز الإداري من موظفين بل من أتباع شخصيين، لا يخضعون لقواعد موضوعية، فقط الإخلاص يحدد طبيعة العلاقات بين القيادة الإدارية وبين صاحب السلطة[81].

وفقاً لهذه المرتكزات فإن الإدارة التقليدية تستقطب عناصرها، إما من أعضاء العائلة المالكة، أو ممن تربطهم بصاحب السلطة علاقة ثقة شخصية، أو تتجاوز ذلك لتشمل العبيد والرقيق المحرر، وذلك وفقاً للشكل الذي تتخذه السلطة. في كل الأحوال تفتقر

---

79 - W, E. S., T.I, P. 294.

80 - op. cit., p. 297.

81 - W, E. S., T.I, P. 302.

القيادة الإدارية التقليدية لما يلي:

- الكفاءة المحددة وفقاً لقواعد معينة.
- التراتبية العقلانية المستقرة.
- التقنين المقنن بعقد.
- التأهيل المهني.
- وجود نظام مكافآت مقنن.[82]

يغطي هذا النمط من السيطرة أشكالاً متعددة من السلطات (القبلية، الأبوية، الملكية، الوراثية...)، لهذا السبب يحتمل هذا النمط من السيطرة إحتمالات متعددة ومن بينها، الحالة التي تمارس فيها السلطة بالإستناد إلى التقليد، والحالة الثانية تشير إلى وضعية يتمكن فيها الحاكم من ممارسة السلطة بشكل متحرر من التقليد عملياً. في هذه الحالة بالإمكان إقدام الجمهور على الخروج على سلطة الحاكم، وذلك على خلفية خروجه على التقليد، ونطلق على وضعية الخروج على الحاكم تسمية "الثورة التقليدية".[83]

ج) **نمط السيطرة الكاريسمية المُلهِمة:** يطلق تعبير ملهمة على المزية الخارقة للعادة (ذات أصل محدد بشكل سحري عند الأنبياء والحكماء، وشافيي المرض، والحقوقيين، وزعماء شعوب الصيد، وأبطال الحرب...) لشخصية تتمتع بقوى وخصائص ما فوق طبيعية أو ما فوق بشرية، أو على الأقل تتخطى الحياة المعتادة، وهذا ما لا يحصل عليه الآخرون؛ كذلك يمكن لهذه الشخصية أن ينظر إليها على أنها مرسلة من الله أو كمثال ينظر إليه كـ"زعيم".[84]

ومن غير المهم بنظر فيبر معرفة كيف نتحقق موضوعياً وبشكل صحيح من خاصية

---

[82] - W, E. S., T.I, P. 304-305.

[83] - W, E. S., T.I, P. 302.

[84] - W, E. S., T.I, P. 320.

هذه الشخصية، سواء من وجهة نظر جمالية أو أخلاقية أو غير ذلك..، فقط نُعنى بمعرفة الكيفية التي تحكم نظرة الأتباع فعلياً لهذه الشخصية، أي من هم خاضعين لها إلهامياً.

ولا تختلف بنظر علم الإجتماع، المحايد أخلاقياً، شخصية البطل أو الساحر عن شخصية الأنبياء والمخلصين "الكبار".

يولد إعتراف من هم خاضعين، إعترافاً حراً تضمنه واقعة حصول (معجزة)، من التسليم بالوحي، أو احترام البطل، أو الثقة بشخص الزعيم. والإعتراف هنا ليس أساس الشرعية، بل هو واجب مؤكد على الأتباع، تجاه من تم إختيارهم كشخصيات ملهمة.[85]

لا ينظر أي نبي لميزته الخارقة للعادة على أنها تابعة لرأي الجمهور به، كذلك فإن الملك المتوج لا ينظر إلى معارضيه إلا بإعتبارهم خونة، كذلك الأمر بالنسبة لوضعية البطل الذي يقود حملة عسكرية.

بالمقابل فإن المتمتع بنعمة الإلهام، قد تتعرض سلطته للإنهيار، إذا ما تأخر تأكيد هذه النعمة، أو ترك من قبل إلهه، أو خسر قوته السحرية أو قوته البطولية، أو، هذا ما يجب التشديد عليه، إذا لم تستطع سلطته أن تؤمن الإزدهار لجماعته.

يتسم طابع المجموعة المهيمنة في ظل هذا النمط من السلطة بالإنفعالية، فالهيئة الإدارية التابعة للزعيم الملهم ليست جمعاً من الموظفين المختصين ولا هي تابعة للأسرة أو شخص الحاكم، فأفراد هذه المجموعة يتم إختيارهم في ضوء ما يتمتعون به من خصال ملهمة. فللنبي الصحابة والحواريون، ولأمير الحرب المحاربون، وللزعيم رجال الثقة. وفي جميع هذه الحالات لا أهمية للنظام أو الكفاءة المهنية أو الصلة الشخصية أو التراتبية، أو المكافأة، أو الإمتياز، فقط صلات المحبة والصداقة والنهوض بأدوار الدعوة وما تتطلبه من سجايا، تشكل مادة العلاقة مع الزعيم.[86]

---

[85]- W, E. S., T.I, P. 321.

[86] - W, E. S., T.I, P. 322-323.

يرى فيبر إن نمط السيطرة الإلهامي يتعارض مع النمطين الآخرين، بسبب خاصيته الخارقة للعادة. فكلا النمطين الآخرين(العقلاني والتقليدي) هما شكلان عاديان للسيطرة، في حين أن النمط الإلهامي (الأصيل) هو نقيضهما.

فالسيطرة البيروقراطية هي ذات طابع عقلاني بمعنى إرتباطها بقواعد قابلة للتحليل بشكل إستدلالي، أما السيطرة الإلهامية فهي عقلانية بمعنى تحررها من كل قاعدة. كذلك الأمر بالنسبة للسيطرة التقليدية المرتبطة بالماضي، وبهذا المعنى المرتبطة بقواعد جارية. أما السيطرة الإلهامية فإنها تعمل على تحطيم الماضي، وهي بهذا المعنى ذات طابع ثوري.[87]

ويتفرع عن ذلك غربة الكاريسما عن الإقتصاد، فهي تحضر كرسالة أو دعوة باطنية، كدين وترفض الإستخدام الإقتصادي للنعمة كمصدر دخل. إلا أن هذه الحالة، والتي يختص بها الأنبياء وأتباعهم لا تنطبق على الآخرين. فالبطل المحارب ومن يتبعه يسعون وراء الغنائم، وصاحب السلطة الشعبية أو الزعيم الحزبي يسعون إلى إمتلاك الوسائل المادية المكرسة لقوتهم. إلا أن ما يجمع بينهم القطع مع مجرى الإقتصاد اليومي بوجهيه التقليدي والعقلاني.

فالسلطة الكاريسمية تؤمن إحتياجاتها عبر طرق خاصة(هبة، وقف، تبرع، فساد)، أو عبر التسول والمصادرات العنفية أو السلمية من الآخرين.[88] بتعبير آخر تشكل السلطة الإلهامية من منظور الإقتصاد السائد، قوة مضادة للإقتصاد، لجهة رفضها لأية تسوية مع الحياة اليومية.

بهذا المعنى أيضاً، تمثل السلطة الكاريسمية قوة ثورية كبرى في العصور المرتبطة بالتقليد. وهي على خلاف القوة الثورية للـ"عقل"، الذي يحدث تغييراً وبشكل مباشر لشروط الواقع من الخارج، أو بشكل غير مباشر عبر تغيير الوضعيات ونظم التعقل؛ فإنها

---

87 - W, E. S., T.I, P. 323-324.

88 - W, E. S., T.I, P. 324.

تحدث تحولاً باطنياً، فهي بحكم كونها وليدة الضرورة أو الحماس، فإنها تحدث تغييراً في توجه الرأي العام والوقائع، يشمل كافة الوضعيات وفي مواجهة كافة الأشكال الخاصة بالحياة أو العالم. على العموم وفي العصور السابقة للعقلانية، فإن التقليد والكاريسما كانا يتقاسمان تقريباً مجموع توجهات الفعل.[89]

د) تنميط الكاريسما وآثاره: تحمل السيطرة الكاريسمية في شكلها الأصلي، خاصية الخارق للعادة، ولذا فهي تمثل علاقة إجتماعية ذات طابع شخصي، ترتبط بالقيمة الكاريسمية للخصال الشخصية المؤكدة. غير أن هذه العلاقة ليست عابرة، فهي تتخذ لاحقاً خاصية الديمومة: "جماعة" أخوة الإيمان، أو المحاربين، أو الأتباع، أو صيغة تجمع حزبي أو تكتل سياسي..."[90].

ولكن عملية التحول هذه تؤدي إلى تغير في طبيعة النمط، وذلك إما بإتجاه نمط سيطرة تقليدي او نمط سيطرة قانوني (عقلاني) أو الإثنين معاً. ومرد ذلك نجده فيما يلي:

- سعي الأتباع، وفي ضوء المصلح المثالية أوالمادية، للحفاظ على الجماعة، أو الإحياء المستمر لها.

- سعي الأتباع إلى إيجاد حلول لمشكلة الخلافة، بعد غياب الشخصية الكاريسمية المؤسسة، وما يرافقه من مشكلات، يؤدي بدوره إلى تثبيت الجماعة الكاريسمية (أو نشوئها)، وما لذلك من أثر حاسم على طبيعة مجمل العلاقات الإجتماعية، هذه المعضلة تحتمل حلولاً متفرقة، ولكل منها آثاره الخاصة. ومن هذه الحلول:

- البحث عن شخصية كاريسمية جديدة، وفقاً لسمات مميزة لتجسد الإلهي، وهذه السمات تتحول إلى تقليد.

- طبيعة الرؤيا: وفي هذه الحالة تتمثل شرعية الشخص الجديد بالكاريسما المتفرعة

---

[89] - W, E. S., T.I, P. 325.

[90] - W, E. S., T.I, P. 326.

عن شرعية التقنين(تقنين).

– التعيين من قبل صاحب الكاريسما والإعتراف به من قبل الجماعة. وفي هذه الحالة ترتكز الشرعة إلى مبدأ التعيين.

– تعيين الخلف من قبل القيادة الإدارية الحاملة للكاريسما والإعتراف به من قبل الجماعة.

– إعتبار خصلة الكاريسما ذات طابع وراثي(الملكية الوراثية).

– في جميع هذه الحالات تشهد العلاقة الكاريسمية تحولاً جوهرياً على مستوى آثارها الإجتماعية الفاعلة.[91]

يتابع فيبر موضحاً بأن عملية تنميط الشخصية الكارسمية يرافقه تنميط المصالح اليومية للقيادة الإدارية، وهذا ما يتخذ أشكالاً عديدة منها:

– السعي لتملك السلطات السيادية وفرص الكسب من قبل المحازبين والأتباع، وما يرافقها من إرساء تقاليد جديدة أو تقنيات جديدة. وهذا ما يؤدي إلى تحول المعايير الكاريسمية وبشكل طوعي إلى معايير تقليدية(كاريسما وراثية).

بالمحصلة يؤدي تنميط الكاريسما على هذا النحو أو ذاك، إلى إزاحة خاصية التوتر بين الكاريسما والإقتصاد. وبالتالي فإن هذا المسار يعمل على تكييف الكاريسما وفقاً للأنماط المالية المرتبطة بتلبية الحاجات وشروط إقتصاد ضريبي.

وهذا ما ينطبق على جميع الأنماط ذا الأصل الكاريسمي (مثال: البوذية الهندوسية، الموظف الحزبي في الدولة الحديثة)؟[92]

وإستطراداً أن عملية تنميط فعل الكاريسما في علاقته بالإقتصاد، قد يؤدي إلى

---

[91] - W, E. S., T.I, P. 326-329.

[92] - op. cit., p. 332.

إنقلاب الوظيفة الثورية الأصلية لهذا الفعل لنقيضها، وهذا ما يطرح إشكالية هامة بالنسبة للإقتصاد في الثورات ذات الطابع الكاريسمي.[93]

هـ) إعادة تفسير الكاريسما خارج إطار كل علاقة سيطرة: بالإمكان تفسير المبدأ الكاريسمي حول الشرعية بمعناه الأولي على نحو سلطوي، كذلك يمكننا تفسيره على نحو معادٍ للسلطوية. فالشرعية الفعلية للسلطة الكاريسمية تستند في الحقيقة وبشكل كامل، إلى الإعتراف، وذلك بشرط تأكيد هذا الإعتراف من قبل المحكومين. وهذا الإعتراف يتطابق مع الواجب تجاه من يحمل خصلة الكاريسما أي من هو شرعي.

غير أن العقلنة المتصاعدة لعلاقات المجموعة السياسية توفر إمكانية النظر للإعتراف على أنه أساس الشرعية وليس نتيجة لها (الشرعية الديموقراطية).

ففي سياق التحولات التي يشهدها النمط الكاريسمي، بالإمكان النظر إلى تسمية القيادة الإدارية للحاكم، كما لو أنها "إنتخاب أولي"، وتسمية السلف للخلف وكأنها "إقتراح"، أما تسمية الحاكم من قبل الجماعة فهي "إنتخاب". بهذا المعنى يتحول الصاحب الشرعي للسلطة، بفضل ما يمتلكه من كاريسما، إلى صاحب السلطة بفضل المحكومين الذين إنتخبوه وفقاً لمشيئتهم، أو يعزلونه بسبب فقدانه لخصلة الكاريسما وتأكيدها من قبل المحكومين.

بموازاة ذلك، نلحظ أيضاً أن الأوامر القانونية ذات الصبغة الكاريسمية، هي بدورها عرضة للتغير. فقد يحصل أن تقدم الجماعة على التصرف بالقانون وفقاً لمشيئتها، مع الحفاظ على فكرة القانون "الصحيح"، مع ما يتطلبه ذلك من ضغط نفسي بغية التوصل إلى قرار بالإجماع مطابق للواجب.[94]

وبهذا المعنى تقترب المعالجة الحقوقية للكاريسما من التصور القانوني العقلاني.

---

[93] - W, E. S., T.I, P. 335-336.

[94] - W, E. S., T.I, P. 350.

ويمثل نمط السيطرة الإستفتائية النموذج الأكثر تعبيراً عن عملية التحول أو الإنتقال هذه، خاصة تحت عنوان "قيادة الحزب" في الدولة الحديثة، ولكن هذا النموذج نجد مصداقاً له في جميع الحالات، التي إستطاع عبرها صاحب السلطة أن يضفي الشرعية على نفسه عبر كسب ثقة الجماهير، والوسيلة الملائمة لذلك تتمثل بالإستفتاء(نموذج نابليون الأول بعد إستلامه للسلطة عبر القوة، ونموذج نابليون الثالث بعد خسارته لمكانته). وفي هذه الحالة، لا أهمية للرأي الذي نكونّه حول قيمة هذا الأسلوب؛ فمن حيث الشكل، يمثل الإستفتاء الوسيلة المناسبة لتوليد شرعية السيطرة من ثقة الأفراد المحكومين. (حتى لو كانت ذات طابع شكلي وأحيانا وهمي.)

ما يطبق على القائد السياسي، بالإمكان تطبيقه على القيادة الإدارية. فالموظفون المنتخبون يتحولون إلى ممثلين لد"ديمقراطيات".

بالإجمال فإن الـ"ديمقراطية الإستفتائية" (النموذج الرئيسي للديمقراطية التي يقودها زعماء (مثال الأنظمة الرئاسية هي، في وجهها الآلي، نوع من السيطرة الكاريسمية التي تتخذ من شكل الشرعية الذي تقرره إرادة المحكومين، قناعاً لها. فالقائد في هذه الحالة يحكم بسبب الثقة التي تعطى لشخصه من قبل محازبيه السياسيين.[95]

يغطي هذا النموذج كافة دكتاتوريي الثورات القديمة منها والحديثة، بدءاً من روما، وصولاً إلى الحكومات الثورية في الإمبراطورية الإستفتائية في فرنسا. وفي هذا النموذج يتم إنتقاء القيادة الإدارية وفقاً لمعايير شخصية ذات طابع كاريسمي(مثال إعتماد كرمويل للمعيار الديني، إعتماد روبسبير للمعيار "الأخلاقي" إلى جانب الثقة الشخصية، وإعتماد نابليون لمعيار الموهبة الشخصية، والفائدة العملية المتعلقة بأهداف الإمبراطورية). بالمحصلة تجهل الديكتاتورية الثورية في آن معاً الشرعية التقليدية والشرعية القانونية الشكلية.[96]

---

[95] - W, E. S., T.I, P. 351.

[96] - W, E. S., T.I, P. 352.

F) **علاقة الكاريسما غير السلطوية بالإقتصاد:**[97] يؤدي تفسير الكاريسما، على نحو مضاد للسلطوية، وبشكل طبيعي إلى العقلانية. بشكل عام، يستند القائد المنتخب شعبياً إلى جسم من الموظفين الذين يتجاوبون بسرعة مع توجهاته ودون تردد. في هذه الحالة يتمثل الهدف الأول للزعيم المنتخب في السعي لتحطيم السلطات المتحكمة وفرص الإمتيازات التقليدية، والإقطاعية، والوراثية...، أما هدفه الثاني فيتمثل في تكوين مصالح اقتصادية ترتبط به وفقاً لصيغة تضامنية شرعية. وإذا ما أقدم في الوقت عينه على بلورة نظم قانونية مناسبة، فإنه بذلك يستطيع أن يسرع عملية بناء الإقتصاد العقلاني (شكلياً).[98]

بموازاة هذا النموذج يلحظ فيبر إن السلطات المنتخبة من قبل الشعب (غياب الزعيم)، تعمل على إضعاف العقلنة (الشكلية) للإقتصاد، فبسبب تبعية هذه السلطات للجماهير، فإنها تميل إلى إعتماد سياسة الدفاع الإقتصادي عما يعتبر مسلمات مادية للعدالة، وبذلك يكسر هذا النموذج السمة الشكلية للعدالة والإدارة، وذلك لصالح العدالة (القاضي) المادية(محاكم ثورية، نظام قسائم الشراء، مراقبة الإنتاج والإستهلاك).

في هذه الحالة نكون أمام نموذج يندرج تحت عنوان دكتاتور إجتماعي.

وتنطبق هذه الوضعية على جسم الموظفين المنتخب، فهي مصدر إضطراب بالنسبة للإقتصاد العقلاني (شكلياً). وذلك بسبب غياب معيار الكفاءة، وقوة المعيار الحزبي..

B– تمفصل أنماط السيطرة:

يرى فيبر إن في أساس كل نمط سيطرة، وبالتالي نمط طاعة وإنقياد، الإعتقاد بهيبة الحاكم. وينـدر أن يحمل هذا الإعتقاد دلالة موحدة. فلا وجود للإعتقاد بالسيطرة الـ"قانونية"، ذات صيغة القانونية الخالصة. فعلى النقيض من ذلك، فإن الإعتقاد بالقانونية ذات طابع مشروط بالتراث، وقد يؤدي تشظي التراث إلى تصفية هذا النمط من السيطرة.

---

[97] - W, E. S., T.I, P. 353.

[98] - W, E. S., T.I, P. 353.

كذلك وبمعنى سلبي، فإن هذا النمط من السيطرة ذو صبغة كاريسمية: فالهزائم الكبرى والمتكررة للسلطة، أيا كان نمطها، يسهم في خسارتها، ويكسر هيبتها وتنضج بذلك شروط قيام الثورات الكاريسمية.

فالهزائم العسكرية تلحق الضرر بالّملكيات"، لجهة إظهار فقدانها للكاريسما المؤيدة، كذلك فإن الإنتصارات تفعل فعلها في "الجمهوريات"، بما تضفيه من كاريسما على القائد العسكري المنتصر.

لقد ظهر في التاريخ العديد من الجماعات التقليدية، غير أنها لا تدوم، دون أن تصطبغ بمسحة شخصية من الكاريسما الوراثية أو كاريسما الوظيفة.[99] فإذا كانت الحاجات الإقتصادية العادية تتأمن تحت سلطة الأسياد التقليديين، فإن الحاجات غير العادية (الصيد، الغزو)، لا يتم تأمينها إلا عن طريق زعماء ملهمين.

بموازاة ذلك يندر وجود أنماط السيطرة الكاريسمية الصافية؛ فالنزعة البيروقراطية بالمعنى الدقيق للكلمة، وشتى أنماط التنظيم المؤسسي أو الإقطاعي، هي نتاج نمط السيطرة الكاريسمي (مثال نابليون).

ما يهم الإشارة إليه هنا أن هذا التدقيق المصطلحي والمفهومي لا يستطيع بأي طريقة كانت، إدعاء القدرة على تفسير وإستيعاب الحقيقة التاريخية ضمن إطار هذ الترسيمات. ففائدة هذا التدقيق تكمن، وفي كل حالة على حدة، في التصنيف التقريبي لهذه المجموعة أو تلك تحت عنوان ما، من عناوين أنماط السيطرة. من المفيد أن نلحظ، وفي ظل كافة أشكال السيطرة، وجود القيادة الإدارية وفعلها المستمر بهدف الحفاظ على واقع الإنقياد عبر تنفيذ الأوامر المرعية، وهذا ما نسميه "التنظيم". كذلك الأمر يجب أن نلحظ أن التضامن المصحلي (مثالي او مادي) بين صاحب السلطة والقيادة الإدارية له أثر حاسم. ففيما يتصل بالعلاقة بين صاحب السلطة والقيادة الإدارية، نلحظ أن الحاكم الذي يستند

[99] - W, E. S., T.I, P. 345-346.

إلى هذا التضامن يكون في وضع أقوى في مواجهة عناصر هذه القيادة، وأضعف في مواجهتهم مجتمعين. أما بالنسبة للقائد الذي يسعى إلى كسر نمط سيطرة قائم، فإنه يحتاج إلى إستقطاب قيادة إدارية خاصة به من أجل تأمين شروط سيطرته الخاصة.. وتشتد علاقة التضامن بين الحاكم والقيادة الإدارية كلما كانت هذه القيادة تدين بمصدر عيشها للحاكم.

من المفيد الإشارة إلى أن للصراع بين الطرفين، وغالباً ما يكون ذات طابع خفي، بهدف التملك، أو نزع الملكية، ذات أثر حاسم في تطور الحضارة؛ فأمام إنهيار نمط سيطرة ما (مثال المانيا 1918)، بإمكان الإدارة القديمة أن تستمر متحملة أعباء واجباتها، في ظل سلطة جديدة.

والسبب في ذلك أن تعقيدات المجتمع المعاصر تفرض إستمرارية الإدارة نظراً لما يمثله إنهيارها من تعطيل شامل لمصالح المجتمع ككل، بما في ذلك أبسط الحاجات الحيوية. بهذا المعنى تستجيب الإدارة لحاجات موضوعية تتخطى حدود المصالح السياسية والإقتصادية الظرفية.[100]

C- الأحزاب: مفهوم وماهية الأحزاب:

يشير مصطلح الحزب إلى تجمع يرتكز إلى إلتزام حر (شكلاً)، وهدفه تخويل قيادته السلطة داخل التجمع وتوفير فرص- مادية أو مثالية- لعناصره النشطين بهدف تحقيق أهداف موضوعية، وتحصيل مكاسب شخصية، أو تحقيق الأمرين معاً.

بالإمكان قيام تجمعات ظرفية أو دائمة متعددة الأنواع، منها ما هو ذات طابع كاريسمي، أو تقليدي، أو عقلاني (قصدي أو قيمي، "يرتكز إلى تصور للعالم").

تتوجه الأحزاب وفقاً لمصالح شتى، منها ما هو شخصي ومنها ما هو موضوعي. فقد يكون الهدف تمكين قيادات الأحزاب من الإمساك بالسلطة وإحتلال المراكز الإدارية من

---

100 - W, E. S., T.I, P. 348.

قبل الجهاز الحزبي، كما أن بالإمكان أن يتوجه الحزب وفقاً لمصالح فئة أو طبقة، أو وفقاً لأهداف مادية ملموسة أو نحو مبادئ مجردة (الحزب الذي يستلهم تصوراً للعالم).

تستطيع الأحزاب إستخدام كافة الوسائل من أجل إستلام السلطة. فعندما تكون الإدارة منتخبة بواسطة الإقتراع الحزبي (شكلاً)، ووفقاً لأنظمة محددة، فإن التنظيمات التي تعتمد وسيلة الإنتخاب، تكون أحزاباً شرعية. في هذه الحالة، فإن ممارسة السياسة تتعلق بأناس مهتمين بالشأن السياسي، أي مدفوعين بإيديولوجيا معينة، للإمساك بالسلطة لذاتها (تهميش الهَم الإقتصادي). أمام هذه الوضعية تنحصر ممارسة السياسة ضمن دائرة القادة والأجهزة الحزبية ويتحول الأعضاء النشطون إلى مهللين، أو مواقع مراقبة، ونقاش، وتحذير، وإيجاد حلول؛ أما بالنسبة للأعضاء غير النشطين والجماهير المستقطبة فإن الحاجة تدعو إليهم في لحظة الإنتخاب أو الإقتراع، أما في حالة الصراع من أجل السلطة فإن أصواتهم لا تلحظ بإعتبارها علامة موجِهة من أجل سير عمل الأجهزة الحزبية.

بموازاة هذا الشكل نلحظ أنماطا أخرى من الأحزاب المنظمة بطريقة شرعية (شكلاً) وذلك مثل:

- الأحزاب الكاريسمية: تختلف عن بعضها لجهة رؤيتها لخاصية الكاريسما المتعلقة بصاحب السلطة.

- الأحزاب التقليدية: تباين في الرأي لجهة نمط ممارسة السلطة التقليدية ضمن دائرة ما هو كيفي أو إختياري أو تحت رعاية صاحب السلطة.

- أحزاب الإيمان: تشبه بشكل عام الأحزاب الكاريسمية، إلا أنها تختلف عنها لجهة تركيزها على مضمون تصوراتها للعالم وعقائدها (إنشقاقات تحصل حتى ضمن الأحزاب العقلانية ــ مثال الإشتراكية).

- أحزاب التملك: تختلف لجهة نمط سيطرة القيادات الإدارية.

أما على المستوى الإقتصادي، فإن تمويل الحزب، يمثل مسألة مركزية لجهة معرفة ما يتعلق بنمط توزيع التأثير السياسي ونمط الإدارة المادية لأعمال الحزب.

نلحظ أيضاً أن الأحزاب تشهد داخلها إمكانية تشكل أحزاب فرعية (مراكز إستقطاب خاصة تبرز إبان الإنتخابات). من المفيد هنا التأكيد عن أن الأحزاب السياسية تختلف عن سائر التجمعات بخاصيتين: الخاصية الأولى تتعلق بالإنتساب الحر (شكلاً)، والخاصية الثانية تتعلق بالأساس الإرادوي للحزب(شكلاً، من وجهة نظر قواعد التجمع الخاصة). وعندما يتحول حزب ما إلى حزب مغلق، يفقد سمته الحزبية. وبغض النظر عن أشكال التنظيم الحزبي، إلا إننا نلحظ أن ما هو مشترك بينها، يتمثل في واقعة وجود نواة من الأشخاص، تستأثر بالقيادة النشطة(صياغة الأهداف والشعارات وإختيار المرشحين)، ويرتبط بهذه النواة "أعضاء" ذات أدوار سلبية، وبذلك يتحولون إلى موضوع وليس أمامهم إلا الإختيار بين مرشحين وبرامج تعرضها عليهم الأحزاب، وهذا ما يتعارض فعلياً مع خاصية الإنتساب الحر والإرادوي (شكلاً) للتنظيم الحزبي. لهذا السبب نلحظ إن النشاط الحزبي يمتلك قرابة شكلية مع النشاط الرأسمالي، الذي يتركز بدوره إلى إنتساب حر (شكلياً).

بالمحصلة ولأسباب معلومة، فإن الجانب التمويلي للأحزاب، يشكل الفصل الأقل شفافية في تاريخ الأحزاب، رغم أنه يمثل أكثرها أهمية. فعلى العموم، يتولى المرشحون تمويل حملاتهم الإنتخابية وهذا ما يوفر أحد شروط تكون أقلية حاكمة، وفي حالات أخرى، قد يتحول الحزب إلى "آلة" مشتراة[101].

[101] - W, E. S., T.I, P. 371-376.

سؤال الميتافيزيقا عند هايدغر

حسن العمراني*

ألقى مارتن هايدغر محاضرة بعنوان"ما الميتافيزيقا" لأول مرة، عام 1929، في جامعة فريبورغ بألمانيا، وكانت المناسبة هي تولي هايدغر كرسي الفلسفة خلفا لأستاذه هوسرل. تعد هذه المحاضرة مدخلا رئيسيا لفهم واستيعاب مشروعه الرامي إلى مجاوزة الميتافيزيقا. و سنعمل على إبراز هذه الأهمية من خلال عرضنا وتحليلنا لنص: "ما الميتافيزيقا؟". إن أول شيء يسترعي الانتباه في هذه المحاضرة، هو عنوانها الذي يدفعنا إلى توقع خطاب حول الميتافيزيقا. غير أن هايدغر، ومنذ البداية، يفاجئنا بعدوله عن ذلك، ليختار بحث ومناقشة مسألة ميتافيزيقية محددة تكون قمينة بنقلنا مباشرة إلى داخل الميتافيزيقا. فهو يرى أن هذه هي الطريقة الوحيدة التي تتيح للميتافيزيقا فرصة تقديم نفسها بنفسها. أما الخطوات التي سلكها هايدغر في محاضرته، فهي على النحو التالي :

1- بسط سؤال ميتافيزيقي.

2- صياغة السؤال.

3- الإجابة عن السؤال.

فلنمض الآن إلى تقصي الكلام في هذه الخطوات واحدة واحدة، على الترتيب واصلين جانب العرض بجانب التحليل.

---

* - باحث من المغرب.

1- بسط سؤال ميتافيزيقي:

يستهل هايدغر نصه بالتأكيد على أن السؤال الميتافيزيقي يتمتع بخاصية مزدوجة: فهو، من جهة، يشمل دوما مجموع إشكالية الميتافيزيقا، ويكون كل مرة هذا المجموع ذاته. ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يوضع أي سؤال ميتافيزيقي، دون أن يكون السائل، بما هو كذلك، متضمنا هو نفسه في السؤال. ليستخلص من ذلك التنبيه التالي:«يتعين على السؤال الميتافيزيقي أن يُطرح بالضرورة في مجمله؛ ويجب أن يكون في كل مرة، وكأنه يصدر عن الحالة الأساسية للدازاين×*السائل»[1]. إننا نحن من يسأل، هنا الآن، والسؤال الميتافيزيقي منا و إلينا. فما يحدد الدازاين هو طلب المعرفة؛ لكن ما الذي يحدث من أمور جوهرية في أعماق الدازاين الآن وقد صارت المعرفة هي شغفنا؟

إن أول ملاحظة يسجلها هايدغر بهذا الصدد هي تباعد وانفصال ميادين المعرفة بعضها عن بعض، إذ أصبح كل علم يختص بموضوع ومنهج محددين يتميز بهما عن باقي العلوم الأخرى. ولا يدين هذا الحشد من العلوم المتفرقة بتماسكه واتساقه لغير التنظيم التقني للجامعات والكليات. ومع ذلك، فإنه إذا كان هناك شيء تلتقي عنده مختلف العلوم، فلن يكون سوى الموجود. فلا مناص في أن العلاقة بالعالم هي التي تتحكم بالعلوم كافة. و هذه الصلة بالعالم، من حيث هي علاقة تتجه نحو الموجود نفسه، ترتكز على موقف يختاره الوجود الإنساني بحرية ويهتدي به. « من المؤكد أن السلوك العام

* - الدازاين: اخترت هذا اللفظ كمقابل للفظ الألماني (Dasein)، وهو مركب من (دا) (da) و (زاين) (sein) بحيث تمثل (دا) مأوى حقيقة الوجود ومكانها المفضل. أما زاين فهي بالطبع تعني الوجود. وبهذا يكون معنى الدازاين هو مستقر حقيقة الوجود.ويرى دريدا أنه « إذا لم يكن الدازاين هو الإنسان، فلن يكون شيئا آخر سوى الإنسان».

1 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p48 Tel Gallimard 1990

للإنسان، سواء كان سابقا على العلم أو خارجه، إنما يدل كذلك على علاقة مع الوجود »[2]. بيد أن هذه الصفة المميزة ترجع إلى كونه يترك الكلمة الأولى والأخيرة للموجود ذاته كي يكشف عن نفسه.

ما من شك أن متابعة الإنسان لأبحاثه العلمية، تجعله ينفذ في مجمل الوجود، وإن ما يحدث في هذا النفاذ هو انفتاح الوجود بما هو كذلك. وهذه السمات الثلاث التي استخلصها هايدغر: العلاقة بالعالم، الموقف، ثم النفاذ، تؤلف في أساسها وحدة تقوم بتبسيط الدازاين الذي يتحقق في الوجود العلمي. والخلاصة التي ينتهي إليها هي أن: « ما تشير إليه العلاقة هو الموجود ذاته ولاشيء سواه. وما يتلقى منه كل موقف توجيهاته هو الموجود ذاته ولا شيء أكثر منه. وما به يتأرخن الذي يبحث ويواجه في النفاذ، هو الموجود ذاته، ولاشيء بعده»[3]. إلا أن ما يثير الدهشة والغرابة هنا، هو كون الإنسان يهتم بالموجود ولاشيء سواه. ليتساءل هايدغر عن أمر هذا اللاشيء، أهي مجرد مصادفة أن نُعَبِّر هكذا وبكل بساطة، أم هو مجرد أسلوب في الكلام؟ لكن ما الذي يدعونا إلى الاهتمام بالعدم؟يجيب هايدغر أن« العلم يستبعد العدم ويهابه بوصفه مُكَوِّنا للسلب الخالص (le pur négatif). ومع ذلك، فإننا حين نستبعد العدم بهذا الشكل، ألا نكون كمن يقبله؟ و لكن هل بوسعنا الحديث عن القبول حين نقبل "لا شيء؟"»[4]. فالعلم إذن ينبذ العدم ويقصيه من حسابه، وذلك لأن« من يرغب حقا في الكلام عن العدم، يتوجب

2 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p49 Tel Gallimard 1990

3 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p50 Tel Gallimard 1990

4 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p51 Tel Gallimard 1990

عليه أن يكون ضرورة خارج دائرة العلم »[5]. فالعلم لا يريد أن يعرف أي شيء عن العدم، ومع ذلك، فنحن نعرفه بقدر ما لا نريد أن نعرف عنه أي شيء. فالعلم يجزم بأنه انطلاقا من العدم لا يمكن معرفة أي شيء، لكن المفارقة الغريبة تحصل، عندما يريد العلم التعبير عن ماهيته الخاصة، إذ يجد نفسه مضطرا إلى الاستنجاد بالعدم! فأي تنافر يكشف عنه العلم في حقيقته الجوهرية؟

يلاحظ هايدغر أننا «حين نتأمل وجودنا الفعلي بوصفه وجودا محددا بالبحث العلمي، نكون قد وقعنا على ما هو صادم لنا. وما أن تقع هذه الصدمة حتى يكون هناك سؤال قد تشكل فعلا، ولا نحتاج إلا إلى أن يصاغ في ألفاظه المحددة: ماذا عن العدم؟»[6].

يبدو من خلال متابعتنا للتحليل الهايدغري لحالة الوجود الإنساني المُحَدَّد بالعلم، أن السؤال عن العدم سؤال مشروع يستحق أن نبحث له عن إجابة. بيد أننا مطالبون، قبل ذلك، بالعمل على صياغته و بلورته.

2- صياغة السؤال:

ما العدم؟ يرى هايدغر أنه بتساؤلنا على هذا النحو، نكون قد وضعنا العدم بوصفه"شيئا"هو كذا أي بوصفه موجودا. بيد أنه يختلف عن هذا اختلافا أساسيا. ذلك أن التساؤل عن العدم، أي السؤال عما هو؟ وكيف هو؟، يقلب موضوع السؤال إلى نقيضه. ويترتب على ذلك « أن كل إجابة عن هذا السؤال ستكون مستحيلة منذ البداية، ذلك لأنها ستتخذ حتما الشكل التالي: العدم هو كذا و كذا. فالسؤال والجواب في موضوع العدم

5 Heidegger (M) :la question fondamentale de la métaphysique? In Introduction a la métaphysique p37 Tel Gallimard 1990

6 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p51-52 Tel Gallimard 1990

يتضمنان التناقض نفسه »[7]. وعلى هذا فلا حاجة لأن يرفضه العلم، فالقاعدة المنطقية المعروفة بقانون عدم التناقض تقضي على السؤال وتقبره في المهد. ذلك أن الفكر الذي هو في جوهره دوما تفكير في شيء ما، يجب أن يتصرف، من حيث هو تفكير في العدم، ضد ماهيته. فالحديث عن العدم إذن حديث متناقض، لأنه يريد أن يجعل من اللاشيء شيئا. ومن يتحدث ضد المنطق يتحدث بالضرورة ضد العلم.

من البين إذن أنه ليس وحده العلم الذي يرفض العدم، بل المنطق كذلك يرفض التعامل معه باعتبار أن السؤال والجواب عن ماهية العدم يقودنا، كما أسلفنا، إلى تناقض محتوم. ويضيف هايدغر بأننا« مادمنا لا نستطيع أن نجعل من العدم، بما هو كذلك، موضوعا فها نحن نكون قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم، مفترضين في كل هذا السؤال أن المنطق هو الحَكم الأعلى، وأن الفهم هو الوسيلة، والفكر هو الطريق المؤدي إلى إدراك العدم في أصله وإلى التقرير في إمكانية الكشف عنه »[8]. لكن هل يجوز لنا أن نعتدي على سيادة" المنطق"؟ وهل الفهم هو السيد الحاكم حقا في هذا السؤال؟ إننا لا نصل بمعونته إلا إلى تحديد عام جدا للعدم، ويصاغ على الشكل التالي: العدم هو سلب الوجود في كليته. فهو إذن يجسد اللاموجود الخالص البسيط، ولكننا، يلاحظ هايدغر، حين نعبر على هذا النحو، نُخْضِع العدم لتحديد أعلى هو السلب.فنحن نُعَرِّفُ العدم بوصفه شيئا منفيا. والسلب، وفقا لتعاليم المنطق التي لا تمس، ما هو إلا عملية من عمليات الفهم. فكيف إذن، في مسألة العدم وفي ما يخص هذا السؤال نفسه، يمكن الاستغناء عن الفهم؟ ألا يوجد العدم إلا لأن النفي موجود؟ أم أن الأمر عكس ذلك، فلا وجود للسلب إلا لأن العدم موجود؟ الواضح أن هايدغر يتبنى هذا الرأي الأخير، أي كون العدم هو مصدر السلب. ويُعتبر هذا الرأي فريدا من نوعه في تاريخ الفلسفة، وربما يكون فيلسوفنا الوحيد

7 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p52 Tel Gallimard 1990

8 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p53 Tel Gallimard 1990

الذي قال به. وإذا كان هذا الرأي صحيحا« فإن إمكانية السلب بوصفها عملية من عمليات الفهم، بل الفهم نفسه، تعتمد بصورة ما على العدم. فكيف يستطيع الفهم أن يدعي لنفسه حق البت في أمر العدم »[9].

على الرغم من هذه الاستجابة الصورية التي ينطوي عليها شكل السؤال، فإن هايدغر يصر على طرحه. وطرح السؤال حول العدم، أيا كان، يستوجب أن يكون بمقدورنا الالتقاء به. فأين نبحث عنه؟ وكيف السبيل للعثور عليه؟يرى هايدغر بأننا على معرفة بالعدم ، ذلك أننا كثيرا ما نستحضره في أحاديثنا اليومية، وبالرغم من كون هذا العدم ساذجا فإنه بإمكاننا أن نخلع عليه، بلا تردد، ما يشبه التعريف فنقول: العدم هو السلب الجذري لجملة الموجود.

غير أن هايدغر سرعان ما يبين بعض الصعوبات التي تعترض طريق هذا التعريف. وأول هذه الصعوبات يتمثل كما يلي: لكي نحصل على العدم، يجب يعطى لنا مجمل الموجود حتى نتمكن من سلبه. و هذا ما لا نستطيع، نحن الكائنات الفانية، فعله. « وأقصى ما يمكننا القيام به هو أن نفكر في مجمل الموجود وفق تصوره (idée). ثم ننفي بواسطة التفكير ما نتخيله هكذا، ومن ثم نفكر فيه على أنه منفٍ. وبهذه الطريقة نتوصل حقا إلى مفهوم صوري للعدم المتخيل لا العدم نفسه »[10].

ألا ينطوي هذا التمييز بين العدم المتخيل والعدم "الواقعي" على اعتراف بعدم موجود؟ هاهنا يظهر عجز الفهم على مواصلة البحث الذي لا يمكن أن يكتسب مشروعيته إلا انطلاقا من تجربة أساسية للعدم. فإذا كان من المؤكد، حسب هايدغر، أننا لن ندرك مطلقا مجمل الموجود، فليس أقل يقينا، كوننا ننعم بالوجود وسط الموجود. ثمة

9 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p54 Tel Gallimard 1990

10 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p55 Tel Gallimard 1990

فرق شاسع بين أن نشعر بأنفسنا وسط الموجود بمجمله، وبين أن ندرك مجمل الموجود بذاته. فالأول، يدل على حدث مستمر في الدازاين الإنساني، بينما الثاني يدل على استحالة من حيث المبدأ.

ثم ينتقل بعد ذلك، إلى الحديث عن مجموعة من الشحنات الشعورية، التي تجعلنا نشعر بأننا وسط الموجود. و يذكر من هذه الشحنات، الملل والفرح، إذ بإمكانهما الكشف عن الموجود في مجمله، وهذا الكشف ليس حدثا عارضا، وإنما فيه يتحقق الدازاين. غير أنه بالرغم من كون هذه الشحنات الشعورية تضعنا أمام مجمل الموجود، إلا أنها تحجب عنا العدم، وهو ما نبحث عنه.

ويواصل دون كلل بحثه عن العدم ، متسائلا هل تحدث في الدازاين حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان في حضرة العدم ذاته؟ يأتي جواب هايدغر على هذا السؤال بالإيجاب، إذ هناك بالفعل حالة وجدانية أساسية بإمكانها أن تحقق لنا ذلك، وهي القلق. ومعلوم أن هايدغر يفرق بين الخوف و القلق. فالخوف هو دائما خوف من شيء ما، أو من أجل شيء ما. أما القلق فهو بالتأكيد " قلق أمام"، ولكنه ليس أبدا قلقا من هذا الشيء أو ذاك." فالقلق أمام.. " هو دوما " قلق على "، ولكنه ليس أبدا على هذا أو ذاك. ومع ذلك فإن عدم تحدد ما "منه " نقلق وما "عليه " نقلق ، لا يعني افتقارا مطلقا للتعيين، وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعيين كان. إننا نشعر بالضيق في القلق بحيث تسقط كل الأشياء وتتهاوى . وبالتالي نشعر نحن أيضا بنوع من اللامبالاة. إلا أن هذا ليس له مع ذلك، معنى الاختفاء، ذلك أن الأشياء في تراجعها تستدير نحونا.

و تراجع الموجود في جملته هو الذي يسيطر علينا في حالة القلق، وهو ما يثير في نفوسنا الضيق ، لأنه لا يترك لنا أي شيء نستند إليه. ففي تراجع الموجود لا يبقى لنا سوى هذا اللاشيء. فالقلق إذن هو الذي يكشف لنا العدم ويميط عنه اللثام. وهذا ما يؤكده الإنسان نفسه عندما يزول عنه القلق. فبإلقاء نظرة فاحصة على الذكرى التي ما تزال طرية في الذهن، نجد أنفسنا مجبرين على الاعتراف بأن قلقنا في الواقع من أجل لاشيء. والحق أن العدم ذاته كان "حاضرا " في هذه التجربة.

نستنتج الآن من خلال هذا العرض لأفكار هايدغر أن المنطق والعلم عاجزان عن إدراك العدم، وأن وحده القلق قادر على كشف ماهية العدم. وانطلاقا من هذه النتيجة يكون بإمكاننا أن نسأل: ماذا عن العدم؟

3- الإجابة عن السؤال:

بعد صياغته للسؤال حول العدم، عمل هايدغر على تقديم إجابة عليه. وكانت نقطة انطلاقه هي القلق. فبواسطته ينكشف العدم، لكن لا بوصفه موجودا، ولا بوصفه موضوعا. فليس القلق، يضيف هايدغر، هو فعل تصور العدم، وبالمقابل، فإن العدم ينكشف في القلق وبواسطته، ويؤكد كثيرا على كون العدم لا يظهر إلى جانب الموجود في مجمله، بل إنه يظهر، في القلق، دفعة واحدة مع الموجود. لكن ما الذي يقصده هايدغر بهذه الدفعة الواحدة؟

يجيب هايدغر، بأنه في القلق يصبح الموجود هشا، لكن هذا لا يعني إطلاقا أن القلق يقضي على الموجود ليبقى على العدم. بل العكس، إن العدم يكشف عن ذاته، مع الموجود وفيه، من حيث أن هذا يفلت منا وينزلق بأسره.

« وإذا لم يحدث في القلق أي إفناء للموجود في جملته، فالأولى أننا لا نستطيع أن ننفي الموجود في جملته لكي نصل في نهاية الأمر إلى العدم. وبغض النظر عن أن القلق غريب عن الإجراء الصريح لصيغة سلبية، فإننا نصل متأخرين حينما نعتقد أننا بالسلب ننشئ العدم »[11]. ذلك أن لقاءنا بالعدم تَمَّ قبل ذلك. وقد سبق أن ذكرنا أن العدم يظهر "دفعة واحدة بعينها" مع الموجود الذي ينزلق بأسره. ويرى هايدغر بأن ما يحدث في القلق هو"حركة ارتداد أمام "، وتتخذ هذه الحركة من العدم مصدرها، فالعدم لا يجذب شيئا إليه، وإنما على العكس من ذلك، هو في جوهره دفع، ولكنه حيث يدفع، فإن دفعه هو الطرد الذي يسبب الانزلاق، ويرد إلى الموجود الذي يغرق و ينغمر بمجمله. وهذا الطرد

11 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p61 Tel Gallimard 1990

الدافع الذي يرد إلى الموجود الموشك على الانزلاق في جملته، هو ما يسيطر به العدم على الدازاين في حالة القلق، والذي يعد من حيث هو كذلك، ماهية العدم.

إذن فماهية العدم هي الإعدام. « وكما أنه، أي الإعدام، ليس إفناءً للموجود، فإنه لا ينشأ عن السلب. إن فعل الإعدام لا يندرج تحت الإفناء أو السلب . فالعدم نفسه هو الذي يعدم »[12].

عن طريق وقوف فعل العدم وراء انزلاق الموجود، ينكشف هذا الموجود بكامل غرابته، التي كانت لا تزال محجوبة، يكشفه بوصفه آخر العدم. الظاهر إذن أن العدم هو الذي يكشف للموجود بأنه موجود وليس لاشيئا. «وهذا اللاشيء الذي أضفناه ليس شرحا إضافيا، ولكنه الشرط الأول الذي يجعل من الممكن الكشف عن الموجود بوجه عام »[13].

تكمن ماهية العدم في كونه يضع الدازاين وجها لوجه أمام الموجود. فبفضل العدم وحده، يستطيع الدازاين أن يتوجه صوب الموجودات وأن ينفذ إليها. ومن هنا يكون معنى الدازاين هو" أن يجد الإنسان نفسه داخل العدم "والوقوع داخل العدم معناه، حسب هايدغر دائما، انبثاق كل دازاين خارج الموجود بأسره. وهذا الانبثاق خارج الموجود هو ما يسميه: التعالي؛ وبدون هذا التعالي لن يتمكن الدازاين من إقامة علاقة مع الموجود ولا حتى مع نفسه. وهكذا يكون هايدغر قد وصل إلى الجواب عن السؤال المتعلق بالعدم . « فالعدم ليس شيئا، كما أنه ليس هو الموجود بوجه عام. والعدم " لا يظهر لذاته " ولا إلى جانب الموجود الذي يلتحم به إن صح التعبير. إن العدم هو الشرط الذي يجعل الكشف عن الموجود أمرا ممكنا بالنسبة للدازاين. ولا يؤلف العدم التصور المقابل للموجود، وإنما

12 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p61 Tel Gallimard 1990

13 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p62 Tel Gallimard 1990

ماهية الموجود ذاتها تتضمن العدم منذ البداية، وفي وجود الموجود ينشأ فعل العدم »[14]. لكن إذا كان الدازاين لا يقيم علاقة مع الموجود إلا بالبقاء داخل العدم، وإذا كان العدم لا ينكشف أصلا إلا في القلق، فهل يعني هذا أنه ينبغي أن نتحول إلى كائنات قلقة باستمرار؟ بل ألم يسبق لهايدغر أن أشار إلى أن القلق حالة نادرة الوقوع؟ ولكننا جميعا موجودون، كما أننا نقيم علاقات مع الموجودات دون حاجة إلى القلق، أفلا يكون هذا القلق مجرد وهم، والعدم محض اختراع تعسفي؟

للرد على هذه الاعتراضات قام هايدغر بتحليل العبارة التي تقول: "القلق الأصيل نادر الوقوع "، وفي رأيه هذه العبارة لا تعني شيئا سوى « أن العدم يكون أولا وفي أغلب الأحيان مخفيا في طبيعته الأصلية. فما هذا الذي يخفيه؟ إنه يخفي بهذه الواقعة، وهي أننا بهذه الطريقة المحددة أو تلك، نكرس أنفسنا تمام التكريس للموجود. وكلما ارتبطنا في أوجه نشاطاتنا المختلفة بالموجود، وكلما كان حرصنا أشد على ألا ينزلق بما هو كذلك، ازداد انصرافنا عن العدم »[15]. إن فعل الإعدام لا يتوقف، فهو ما يفتأ يعدم، وبواسطته فقط نتمكن من الوجود، ومن إقامة علاقات مع الموجودات الأخرى. لكن هذا التأكيد الهايدغري يحتاج إلى برهنة، فما هو الدليل الذي يقدمه على صحته؟ يقول هايدغر:« هل ثمة من شهادة أقوى تأثيرا من السلب على انكشاف العدم في الدازاين، وعلى استمراره وانتشاره؟ فلا بد أن يؤلف هذا السلب جزءا متكاملا مع ماهية الفكر الإنساني. وكل سلب يتم التعبير عنه بأن ننطق لفظة "لا" فيما يتعلق بما ليس موجودا. غير أن هذه"اللا" لا يضيفها السلب من تلقاء ذاته ليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتضاد بالنسبة للمعطى. وعلى هذا، كيف يدخل السلب من تلقاء نفسه هذه "اللا" إذا لم يكن يستطيع أن ينفي إلا إذا أعطي له مبدئيا شيئا قابلا للنفي؟ ولكن كيف يمكن أن نتصور شيئا قابلا للنفي، على

14 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p63 Tel Gallimard 1990

15 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p63 Tel Gallimard 1990

أنه ليس موجودا إلا بشرط ألا يتوقع كل فكر بما هو كذلك أن يلقي نظرة على هذه ""اللا" (...) وليس السلب هو الذي يولد هذه "اللا"، وإنما السلب مؤسس عليها، وهي بدورها تستمد أصلها من فعل الإعدام »[16].وبهذا يبرهن على القضية التي ذكرناها آنفا في خطوطها الأساسية، ومؤداها أن العدم هو الأصل في السلب، لا العكس، وهكذا تتحطم قدرة الفهم، ومن ثم المنطق، في مجال السؤال الخاص بالعدم والوجود. ونفتح هنا قوسين لنشير إلى أن هذا الموقف الذي اتخذه هايدغر من المنطق، قد جلب عليه انتقادات كثيرة من طرف الفلاسفة والمناطقة على الخصوص. يعتقد هايدغر أن هذه الهجمات التي تعرض لها، مصدرها سوء فهم كبير، ذلك «لأننا بمجرد ما "تكلمنا ضد المنطق" ذهبوا إلى أننا نطالب بأن ينبذ التفكير الصارم الدقيق وأن نُحِل محله عشوائية العواطف والدوافع اللامعقولة، فما هو أكثر "منطقية" من القول بأن من يتكلم ضد المنطق، يدافع عن اللامنطقية »[17]. ويقول في فقرة أخرى من نفس الكتاب: « أن نفكر ضد" المنطق" ليس معناه الدفاع عن اللامنطق، ولكنه فقط عودة إلى التفكير في اللوغوس وفي ماهيته كما تجلت في العصر الأول للفكر »[18]. و المقصود هنا، طبعا، بالعصر الأول للفكر هو الفكر الما قبل أفلاطوني. ذلك ان المنطق ظهر لأول مرة، مع الأخلاق والفيزياء، في مدرسة أفلاطون. فهو ظهر إذن في الفترة التي أصبح فيها الفكر فلسفة. «المنطق، والفيزياء، والأخلاق، لم تظهر هذه الفنون إلا في المرحلة التي بدأ يتدهور فيها الفكر الأصيل »[19].

وما دمنا بصدد الحديث عن المنطق نشير إلى أن محاضرة "ما الميتافيزيقا؟" تضع

16 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? In Question 1 p64 Tel Gallimard 1990

17 Heidegger (M) : Lettre sur l'humanisme In Question 1 p121 Tel Gallimard 1990

18 Heidegger (M) : Lettre sur l'humanisme In Question 1 p127 Tel Gallimard 1990

19 Heidegger (M) : Lettre sur l'humanisme In Question 1 p39 Tel Gallimard 1990

المنطق بين مزدوجتين. والسبب في ذلك يقول هايدغر هو: «أننا نفعل ذلك لنبين أن " المنطق " ما هو إلا إحدى التأويلات التي أعطيت لماهية الفكر، والتي تشير، كما يدل على ذلك اسمه (المنطق) إلى تجربة الوجود كما توصل إليها الفكر اليوناني »[20]. بعد هذا التوضيح للموقف الهايدغري من المنطق، نغلق القوس لنعود إلى متابعة الجواب على سؤال العدم.

لقد انتهى بنا التحليل الهايدغري إلى القول بأن العدم هو أصل السلب. و بأنه لا يمكن أن يكون السلب هو الشاهد الوحيد الحاسم في هذا الكشف عن العدم الذي ينطوي عليه الدازاين في ماهيته.« والواقع أن السلب لا يمكن أن يدعي أنه الحالة الوحيدة أو حتى أنه يقوم بدور رئيسي فيما يتعلق بالسلوك المعدم الذي يبقى في الدازاين وقد أصابته هزة نتيجة فعل الإعدام. وربما كانت شراسة المقاومة وضراوة البغضاء أعمق هوة من مجرد السلب المنطقي الخالص. وإن ألم الرفض وقسوة المنع لأكثر مسؤولية، كما أن ضراوة الحرمان أشد وطأة على النفس »[21]. ليست إمكانيات السلوك المعدم هذه أنواعا من السلب الخالص. ولكنها مع ذلك تستطيع أن تعبر عن ذاتها بواسطة "اللا" وبواسطة السلب. ثم ينتقل هايدغر بعد ذلك إلى القول بأن العدم لا يُكشف إلا عن طريق القلق. غير أن هذا القلق غالبا ما يكون محتبسا في الدازاين، إلا أن هذا لا يعني أنه غير موجود.إنه نائم فقط، وبوسعه أن يستيقظ ساعة شاء، في الدازاين. فهو ليس بحاجة إطلاقا إلى أن يوقظه حدث غريب، فقد تكون علته الموجبة له تافهة. وهو رغم كونه جاهزا باستمرار، إلا أنه نادرا ما يقفز ليبقينا معلقين. و بهذا نفهم معنى أن يكون القلق نادر الحدوث. يخلص هايدغر من كل هذا إلى أنه إذا كان البقاء داخل العدم بسبب القلق المحتجب، معناه بالنسبة للدازاين تجاوز الموجود بأسره، عبر التعالي، فإن هذا سيقودنا حتما إلى الميتافيزيقا. ذلك أن الميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تسأل

20 Heidegger (M) : Postface In Question 1, op cité, page 79

21 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? op cité 1 p65

لتسترده، بما هو كذلك، وفي جملته في تصور عقلي. ويرى هايدغر بأننا حين نتساءل كذلك عن العدم نتجاوز الموجود بما هو موجود مأخوذا في جملته.

وعلى هذا النحو يتحول التساؤل حول العدم إلى سؤال ميتافيزيقي. وقد أشرنا في بداية تحليلنا لهذه المحاضرة أن هايدغر، يذكر صنفين للأسئلة التي هي من هذا النوع. « فكل سؤال ميتافيزيقي يشمل، من ناحية، الميتافيزيقا بأسرها، ومن ناحية أخرى، يجد الدازاين السائل نفسه متضمنا في كل سؤال ميتافيزيقي. فإلى أي حد يتغلغل السؤال عن العدم في الميتافيزيقا، وإلى أي مدى يشملها؟»[22].

يرى هايدغر أن مفهوم العدم استطاع أن يستقطب اهتمام الميتافيزيقا منذ قديم العصور، بحيث نجدها تعبر عنه بالقضية المعروفة التي تقول: "لا شيء يوجد من لا شيء". وبالرغم من مناقشة الميتافيزيقا لهذه القضية، فإنها لم ترتق إلى جعل العدم ذاته هو المشكل. إلا أنها مع ذلك، باهتمامها الدائم بالعدم، تحدد أي مفهوم للموجود تقوم عليه ويوجهها.

وتُدرج الميتافيزيقا القديمة العدم تحت نوع اللاموجود، أي المادة التي تفتقد إلى الصورة، وهذا هو موقف أرسطو. وبالمقابل نجد الدغمائية المسيحية تُنكر صحة القضية القديمة القائلة بأن لاشيء يوجد من لاشيء، إذ تحول معنى العدم عندها إلى غياب جذري للموجود الإلهي. وبهذا يصبح العدم هو المفهوم المقابل للموجود الحقيقي، أي للإله. ولكن العدم، مع هايدغر، سيأخذ بعدا آخر؛ إذ لم يعد يمثل النقيض اللامحدد للموجود، ولكنه يظهر كمكون لوجود الموجود. وهذا الموقف يذكرنا بالعبارة الهيجلية الشهيرة :"الوجود الخالص والعدم الخالص هما نفس الشيء ". والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما العلاقة التي يمكنها أن توجد بين الوجود والعدم عند هيجل وبين الصياغة الهايدغرية التي أفضى إليها الاختلاف الأنطولوجي؟ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نحدد المكان الذي وردت فيه العبارة المذكورة أعلاه في الفكر الهيجلي.

22 Heidegger (M) :qu'est ce que la métaphysique? Op cité 1 p67

ترد هذه العبارة في مستهل كتاب المنطق. وغير خفي أن لهذا الكتاب عنوانا آخر هو معرفة المنطق. فالعبارة إذن تنطلق من مجال معرفي. وهذه المعرفة لها معنى فلسفي صرف لا علاقة له بالمعرفة بمعناها العلمي الضيق، الذي يتخذ من الأشياء التي تملأ الكون موضوعات له. إنه يشير بالأحرى إلى المعرفة التي تمكننا من معرفة هذا الذي يعرف، أي الذات التي تقف وراء عملية المعرفة. ومعلوم أنه مع فيشته سيتحول الكوجيطو الديكارتي إلى معرفة مطلقة. إلا أن هذا التحول لن يجد اكتماله إلا مع هيجل بحيث ستصبح المعرفة المطلقة هي" الوجود ذاته وهو يعي نفسه".

وللتذكير فإن « المطلق الهيجلي ليس إلا اليقين الذي كان ديكارت قد عزله ووضعه أساسا للفكر ومبدأ له دون أن يعمقه حتى يجعل منه ذاتا مطلقة »[23]. ومن هنا يرى هايدغر أن المكان أو الموضع الذي وردت فيه العبارة الهيجلية هو ما يمكن تسميته بالوجود الواعي. وتعني هذه التسمية بأنه لا يمكن أن يكون هناك وعي بموضوع ما إلا إذا كان الوعي وجودا واعيا بذاته. و بعبارة أخرى نقول: إن كل معرفة بالموضوعات ينبغي أن تكون أولا وقبل كل شيء معرفة بذاتها.

الآن فقط يمكن فهم لماذا كان الوجود عند هيجل هو المباشر غير المحدد. ففي مقابل الوعي، الذي لن يكون وعيا بأي شيء إلا إذا حصل الوعي بذاته، يمكن اعتبار الوجود النقيض الفعلي للوعي. ذلك أنه إذا كان الوعي توسطا وتحديدا، فإن الوجود، على عكس ذلك، هو المباشر غير المحدد. و بهذا نفهم لماذا كان الوجود عند هيجل مماثلا للعدم. وواضح أن هيجل لم يدرك هذا التماثل إلا انطلاقا من وقوفه عند مفهوم الوعي. أما هايدغر فإن إدراكه لهذا التماثل يختلف عن ذلك تماما .إذ أنه لم يتحدث في محاضرته "ما الميتافيزيقا؟" انطلاقا من الوجود الواعي، وإنما انطلاقا من الدازاين.

يبقى علينا الآن أن نتساءل عن الاختلاف الموجود بين العبارة الهيجلية (الوجود الخالص والعدم الخالص هما نفس الشيء) وبين العبارة الهايدغرية: الوجود: لاشيء.

. عبد السلام بن عبد العالي: التيه ومكر التاريخ، عن التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر ص 2337

سبق أن اشرنا إلى أن حديث هايدغر عن وحدة الوجود والعدم لا يتم إلا انطلاقا من الاختلاف الأنطولوجي. والسؤال الذي يطرح الآن هو ضمن أي بعد يتحرك التحديد الهيجلي إذا ما نظرنا إليه من خلال الاختلاف الأنطولوجي؟ يمكن أن نجزم منذ البداية بأن العبارة الهيجلية لا تنطلق من الاختلاف الأنطولوجي. وذلك لأنها عبارة أنطولوجية، كما يشير إلى ذلك عنوان كتابه "المنطق". وغني عن البيان أن هذا الكتاب يتضمن بأكمله مجموعة من القضايا والعبارات الأنطولوجية التي صيغت على شكل ديناميكي تأملي. ويذهب هيجل إلى أن المنطق يجمع أفكار الإله قبل الخلق. لكن ما الذي يقصده هيجل بالخلق؟ إنه يعني به خلق العالم، وعملية الخلق هذه تحتاج إلى أفكار eidos. فالمهندس مثلا (وهذا هو المثال الأرسطي المشهور) لا يخلق إلا انطلاقا من أفكار. نفس الشيء نجده عند الإله الذي كانت لديه أفكار عن العلم قبل أن يخلقه. و هذه الأفكار هي عبارة عن مجموعة من المقولات. هذا إذن هو معنى الأنطولوجيا عند هيجل. الظاهر إذن أننا إذا ما نظرنا إلى العبارة الهيجلية انطلاقا من الاختلاف الأنطولوجي فإننا سنجدها تتحرك داخل أحد طرفي الاختلاف: إنه الطرف الأنطولوجي الذي لا يهتم إلا بوجود الموجود. لكن ما الذي حدث للاشيء في محاضرة "ما الميتافيزيقا؟"، وانطلاقا من ماذا يعلن هايدغر أن "الوجود: لاشيء : نفس الشيء"؟ ما من شك أن هايدغر يجعل من التساؤل عن ماهية الميتافيزيقا ــ والتي لا تمت للميتافيزيقا بصلة ــ نقطة انطلاقه. وبوسعنا القول إن الصياغة الهايدغرية لا تتموقع بجانب الموجود ولا حتى بجانب الوجود. إنها تتواجد في المجال الذي يكون فيه الاختلاف الأنطولوجي واضحا. ولسنا في حاجة إلى التأكيد مجددا إلى أن الاختلاف الأنطولوجي هو شرط إمكان الميتافيزيقا، وهو الذي يشكل هنا موضوع هذه الصياغة . الآن فقط يمكننا أن نتساءل عما يميز العدم داخل هذه المحاضرة.

لقد مضى معنا أن ماهية العدم تكمن في الإعدام، وأنه بواسطة الكشف الأصيل للعدم يستطيع الموجود أن يظهر و ينكشف. كما بينا أن العدم ليس هو السلب، بل العكس فإن العدم في إعدامه هو الذي يضعنا أمام الموجود المنكشف؛ إذ ليس باستطاعة الإنسان إقامة علاقة بالوجود إلا بالبقاء داخل العدم. فالعدم لا يؤلف التصور المقابل للموجود وإنما

"ماهية الوجود ذاته" تتضمن العدم منذ البداية. فليس إعدام العدم منذ البداية إذن شيئا آخر غير الوجود.

وفي الأخير نؤكد على أن هذا هو معنى المحاضرة التي ألقيت أمام جميع الكليات الألمانية، والتي ترمي إلى تنبيه العلماء إلى أن هناك شيئا آخر غير موضوع اهتماماتهم، وأن هذا الشيء الآخر هو ما يجعل ممكنا هذا الذي هم به مهتمون.

عود على بدء:

"لماذا الموجود وليس بالأحرى لاشيء؟": هذا هو السؤال الذي ختم به هايدغر محاضرته "ما الميتافيزيقا؟"، ويعتبره السؤال الأساسي في الميتافيزيقا. فما هي يا ترى الاعتبارات والأسباب التي دفعت فيلسوفنا إلى جعله كذلك؟ ألا يكون هايدغر بطرحه لهذا السؤال قد ابتعد عن التفكير في الوجود ليعود إلى الموجود من حيث هو كذلك؟ وفضلا عن هذا فإن السؤال نفسه يسير على النحو المألوف المعتاد للميتافيزيقا، وذلك لأنه يبدأ بكلمة "لماذا؟" السببية. ولكي نزيد الطين بلة نقول إن هذا السؤال الأخير من الواضح أنه هو السؤال الذي وضعه ليبنتز الميتافيزيقي في كتابه "مبادئ الطبيعة و اللطف الإلهي": لماذا هناك الموجود وليس بالأحرى لاشيء؟".

« فهل قصرت المحاضرة عن بلوغ مقصدها. بعد كل شيء، هذا ممكن تماما نظرا لصعوبة تحقيق الانتقال من الميتافيزيقا إلى نوع من التفكير مختلف. هل تنتهي المحاضرة بأن تسأل السؤال الميتافيزيقي الذي وضعه ليبنتز، وهو السؤال عن العلة العليا لكل الأشياء الموجودة؟ لماذا إذن لم تذكر اسم ليبنتز كما تقتضي اللياقة؟ أم ترانا نسأل بمعنى مختلف تماما. وإذا لم يتعلق بالموجود ويبحث في العلة الأولى للموجودات، فعندئذ لا بد أن يبدأ السؤال من ذلك الذي لا يكون موجودا، وهذا بالضبط ما يحدده السؤال فتكتب كلمة" **عدم** " بالحروف الكبيرة. هذا هو الموضوع الأوحد لهذه المحاضرة... وأن ما أطلقنا عليه اسم السؤال الأساسي في الميتافيزيقا، ينبغي أن يتحقق من الناحية الأنطلوجية الأساسية

كسؤال ينبثق عن أساس الميتافيزيقا وسؤال عن هذا الأساس »[24].

إن المتأمل في هذا النص سرعان ما يتحقق من أن السؤال الأساسي للميتافيزيقا، وإن كان مماثلا من حيث الشكل للسؤال الليبنتزي، فإنه رغم ذلك يختلف عنه جذريا. ذلك أن السؤال الذي طرحه ليبنتز سؤال ثيولوجي يبحث عن الموجود الأسمى الذي خلق الموجودات. بينما السؤال الأساسي للميتافيزيقا لا يروم الوصول إلى العلة الأولى للموجودات. بل إن هذا السؤال، كما يقول هايدغر، مناف للدين. إذ لا يمكن للمؤمن أن يتابع هذا السؤال إلا إذا خرج عن دائرة الإيمان. وَرُبَّ معترض يقول بأن هذه المسألة غير صحيحة، لأن التوراة على سبيل المثال تعطينا من خلال قولتها المشهورة: « في البدء خلق الله السماء والأرض » جوابا على هذا السؤال.

يرى هايدغر بأن هذا الرأي خاطئ تماما، لأن السؤال الأساسي للميتافيزيقا لا علاقة له بهذه القولة التوراتية، وذلك لأن« ما هو مطلوب بالنسبة لسؤالنا ليس إلا جنونا بالنسبة للإيمان »[25]. فالفلسفة هي القادرة على طرح هذا السؤال لأنها تسكن في هذا الجنون. ومن هنا لن يكون الحديث عن فلسفة مسيحية إلا عبارة عن دوائر مربعة.

ومعلوم أن هايدغر قد خصص مقالا مطولا، في كتابه"مدخل إلى الميتافيزيقا"، لدراسة السؤال الأساسي للميتافيزيقا، والذي يعتبره مدخلا لا بديل عنه لمن يريد فهم الوجود. ويعطي في هذه المقالة أهمية قصوى لهذا السؤال، بحيث يعتبره السؤال الأول لا من حيث الترتيب الزمني، و إنما من حيث كونه السؤال الأكثر شساعة والأكثر عمقا والأكثر أصالة.

1.إنه الأكثر شساعة لأنه السؤال الأبعد مدى، فهو يشمل جميع الموجودات في أبعادها الزمنية الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل. إذ أن « هذا السؤال لا يتوقف عند ما

24 Heidegger (M) :Question I , op cité p44

25Heidegger (M) : Introduction a la métaphysique, op cité p20.

هو حاضر من الموجودات، بل إنه يشمل أيضا ما مضى منها وانقضى وما سيأتي »[26]، بل أكثر من ذلك، فهو يشمل حتى العدم.

2. إنه السؤال الأكثر عمقا، لأن استعماله " لماذا " في بداية السؤال يعني أنه يبحث عن أساس الموجود، والبحث عن الأساس معناه البحث عن العمق، ولهذا فهو السؤال الأكثر عمقا.

3. و أخيرا هو السؤال الأكثر أصالة، وذلك لأنه يسأل عن الموجود في جملته، دون أن يقف عند موجود بعينه. فهذا السؤال لا يكرس أي تفاضل بين الموجودات. ويضيف هايدغر بأن هذا السؤال لا يمكن العثور عليه كما نعثر على الأحذية، بل إن توفقنا إلى طرحه يعتبر حدثا في حد ذاته. إذ أن هذا السؤال سيشمل حتى هذا الذي يطرح السؤال أي الإنسان. لكن ما الذي سيحدث لو أن هذا السؤال لم يطرح؟ يجيب هايدغر: لا شيء على الإطلاق، فالحياة ستستمر عادية؛ بيد أن طرحه يعني أننا أمام حدث لا مثيل له.

تتضح مما سبق المكانة المرموقة التي يتبوأها السؤال الأساسي للميتافيزيقا داخل المشروع الهايدغري لمجاوزة الميتافيزيقا، ذلك أن طرح هذا السؤال يعتبر خطوة ضرورية وعملا تمهيديا لابد من القيام به لمن يريد التفكير في حقيقة الوجود.

26 Wahl (jean) : Sur la question fondamentale de la métaphysique ,in" vers la fin de l ontologie",S.E.E.S.

تحليل النزعة الإيمانية عند جون بيشوب

شيماء الشهرستاني، د. محسن جوادي*

الخلاصة

يتحدث جون بيشوب[1] عن نوع من الإيمانية التي يصفها بأنها "نزعة إيمانية معتدلة"، والتي على أساسها يمكننا من الناحية الأخلاقية أن نلتزم أحياناً بأمر لا تقوم عليه الشواهد والقرائن. وإنّ هذه الرؤية إنما هي استمرار لرؤية وليم جيمز" التي أشار إليها في مقالة له تحت عنوان "الإرادة الإيمانية". يجري الحديث في هذه الرؤية عن جواز الإيمان الديني من الناحية الأخلاقية، إذ يذهب جون بيشوب إلى الاعتقاد بأنّ الإيمان الديني يمكن أن يكون متأثراً بالإرادة. علماً أن الإرادة من وجهة نظره إنما يكون لها تأثير غير مباشر على الإيمان. وعلى هذا الأساس يمكن لنا السيطرة على إيماننا بنحو من الأنحاء، ويتم بحث مسؤوليتنا وواجباتنا في الحصول على الإيمان. وقد تعرّضنا في هذه المقالة إلى النزعة الإيمانية عند بيشوب، والسيطرة على الإيمان والأخلاق الإيمانية من وجهة نظره ونظر وليم جيمز "الذي تشكل نظريته قاعدة لنظرية بيشوب".

---

* – شيماء الشهرستاني: طالبة دكتوراه في جامعة العلامة الطباطبائي. د. محسن جوادي: أستاذ الفلسفة في جامعة قم. ترجمة: حسن الهاشمي.

1 – "John Bishop" جون بيشوب": أستاذ في جامعة أوكلاند. أكمل "بيشوب" دراسته في جامعة كامبرج. له آثار هامة وقيّمة في حقل فلسفة الدين والفلسفة العملية. كتابه "العقيدة الإيمانية" هو آخر ما كتبه، وقد ألّفه عام 2007، وصدرعن جامعة أكسفورد، وهو يشتمل على تسعة فصول. يقترح "بيشوب" في هذا الكتاب موقفا جديدا حيال "النزعة الإيمانية"، بالتوكوء على آراء وليم جيمز.

المقدمة:

إن الإيمان هو من بين المسائل التي تناولها الفلاسفة والمفكرون بالبحث والدراسة منذ القدم. يذهب أكثر الغربيين من أصحاب النزعة الإيمانية إلى القول بعدم حاجة الإيمان الديني إلى التفسير العقلي، إذ يمكن الالتزام بعقيدة دون أن يكون هناك ما يبررها على المستوى العقلي. بل يذهب كيركيغارد إلى القول بأن التفسير العقلي لا يؤدي إلى عدم تأييد الإيمان الديني فحسب، بل سيعمل على إضعافه أيضاً.

وفي المقابل يذهب أنصار القرينة من المتشددين في أمر التدين إلى القول بأن الالتزام بعقيدة لا تقوم القرائن الكافية عليها أمرٌ غير جائز ولا أخلاقي. ويمكن الإشارة إلى أشخاص منهم كليفورد، الذي سنأتي على ذكره في تضاعيف هذه المقالة.

وفي هذا السياق هناك من المفكرين من نظر إلى هذه القضية بطريقة مختلفة. ويمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى وليم جيمز وجون بيشوب. يذهب جيمز ــ مقابل رؤية أنصار القرينةــ إلى عرض رؤية تعمد إلى التعريف بنوع من النزعة الإيمانية المعتدلة. كما يسعى جون بيشوب ــ من خلال استعراض بعض المسائل بشأن تبرير الإيمان الديني ــ إلى إقامة رؤيته على المبنى الذي يذهب إليه وليم جيمز، فهو من خلال توظيف موقف جيمز، وإضافة بعض القيود على نظريته قد عمل على بناء ما ينشده من النزعة الإيمانية المعتدلة، التي هي نظرية تتوسط النزعة القرينية والنزعة الإيمانية بالنحو المتداول والشائع.

سنشير الى التعريف الذي يبديه بيشوب عن الاعتقاد الإيماني، ثم نعمد بعد ذلك إلى دراسة العناصر التي يعمل على توظيفها في الاعتقاد الديني. يذهب بيشوب إلى تأثير الإرادة على العقيدة، ويرى إمكانية التأثير على الإيمان. ويذكر بعض المسؤوليات والوظائف المترتبة على الإيمان، وضرورة التحلي بالأخلاق الإيمانية.

1 ـ النزعة الإيمانية المنشودة لجون بيشوب

يعتبر بيشوب أن الإيمان نظرية يُسمح فيها بارتكاب المغامرة الإيمانية[2] ـ التي هي مغامرة اعتقادية حيال المسائل الإيمانية ـ من الناحية الأخلاقية أحياناً[3]، بمعنى أنه يُسمح لنا في بعض الأحيان من الناحية الأخلاقية أن نخوض المغامرة فيما يتعلق بالمسائل الإيمانية. وهو يرى أن المسائل الإيمانية تشكل موضوع العقائد الإيمانية[4]، ولكي يمكن اعتبار العقيدة عقيدة إيمانية، لا بد من توفر ثلاثة شروط[5]، على النحو الآتي:

أولاً: أن يكون للالتزام العملي بتلك العقيدة تأثير هام على حياة الفرد الذي آمن بها.

ثانياً: أن يكون الالتزام العملي بتلك العقيدة ناتجاً عن الاختيار.

ثالثاً: إن المسألة التي تقع موضوعاً لذلك الإيمان، يجب أن تكون أصلاً أساسياً في الإطار العقائدي. "أن تكون مسألة أساسية"، أو أن تكون متفرعة بشكل مباشر عن الأصول الأساسية. إنه يرى موضوع الإيمان ضمن الشرعة الإبراهيمية والمسيحية، لأن لهذا النوع من الإيمان أهميّة حيوية، ولذلك يسعى إلى تفسيره[6]. وقد عمد في مقالة له تحت عنوان "الإيمان" إلى بيان مختلف الآراء بشأن الإيمان، لينتقل بعد ذلك إلى بيان رأيه[7].

بناءً على تلك المقالة يمكن بيان نماذج مختلفة عن الإيمان الديني، وهي:

نموذج يبتني على أساس المشاعر والتأثر: في هذا النموذج يعتبر الإيمان بوصفه شعوراً بالاعتماد على وجود أسمى.

---

[2] - Faith – venture.

[3] - Bishop, John (2007), Believing by Faith, P 22, Oxford: Clarendon press.

[4] -Ibid.

[5] - Ibid, P 21 – 22.

[6] - Ibid, P 48.

[7] - Bishop, John, Fauth (2010), Stanford Encyclopedia of Philosophy, June 2010.

نموذج العلم الخاص والقطعي: في هذا النموذج يُعتبر الإيمان بوصفه علماً بالحقائق الخاصة التي أوحيت من قبل الله إلينا. يمكن ملاحظة هذا النموذج في نظرية المعرفة المعدلة ل"بلانتينغا" و"كالفن".

نموذج الإيمان: في هذا النموذج يكون الإيمان بمنزلة الاعتقاد بوجود الله، وهو ما يُشاهد في نظرية توما الأكويني.

نموذج المغامرة الاعتقادية: في هذا النموذج ينظر إلى الإيمان بوصفه التزاماً عملياً ـ وراء الشواهد ـ بوجود الله. ذهب بيشوب إلى تبني هذه الرؤية التي قال بها وليم جيمز، وسعى إلى تفسيرها وتبريرها.

نموذج الإيمان بمنزلة الأمل: في هذا النموذج يعتبر الإيمان بوصفه باعثاً إلى الأمل "أو عملاً متفائلاً" بوجود الله المنقذ[8].

لقد استنبط بيشوب نزعته الإيمانية المنشودة من صُلب نظرية وليم جيمز في تفسير الإيمان، معتقداً أنه يمكن على أساسها الخروج بإيمان معتدل، يعطي أهمية للشواهد الخارجية، ويهتم كذلك بمشاعر الفرد وأحاسيسه[9]. ومن هذه الزاوية يختلف المنحى الإيماني لبيشوب عن سائر النزعات الإيمانية الشائعة، لأن العقل والتفسير العقلي لا يدخل في الإيمان على أساس أي واحد من تلك المناحي الإيمانية، وإنّ الإيمان يعتبر أحياناً مستغنيا عن التفسير العقلي "بلانتينغا"[10]، وأحيانا عاجزاً عن التفسير العقلي "فتغنشتاين"[11]. بل يذهب كيركيغارد إلى القول باعتبار التفسير العقلي مضراً بالإيمان، وكلما قلّ الاهتمام

---

[8] - Ibid.

[9] - Bishop, John (2007), Believing by Faith, PP 11 - 12, Oxford: Clarendon press.

[10] – لي، باتريك (2002)، قرينه گرائي، بلانتينغا وإيمان وعقل، مرتضى فتحي زادة، پژوهشهاي فلسفي . كلامي.

[11] – عظيمي، حسين (2006)، معرفت شناسي باور ديني، ص 44، قم، پژوهشكاه حوزة ودانشكاه.

بالتبرير العقلي، ارتفع مستوى الإيمان[12]. في حين أن موقف بيشوب فيما يتعلق بمسألة الإيمان يدور حول محور العقل والأخلاق، ويرى إمكان بل ضرورة تفسير الاعتقاد الإيماني[13].

2 ـ اختلاف رؤية بيشوب حول الإيمان عن الآراء المتقدّمة

إن رؤية بيشوب تختلف عن غيرها من الاتجاهات ذات المنحى الإيماني، في أن بيشوب لا يرى عدم تفسير الإيمان، بل يراه ضرورياً، ليبقى الإيمان مصوناً عن الخرافة والخطأ.

يكمن اختلاف رؤية بيشوب عن رؤية بلانتينغا في تفسير الإيمان. حيث أن بلانتينغا لا يرتضي التبرير الاستنتاجي للإيمان، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الإيمان الديني في غنى عن التفسير العقلي، ومن وجهة نظره فإن العقائد الدينية عقائد أساسية لا تحتاج إلى ما يبررها[14]. وأما بيشوب فيذهب إلى ضرورة التبرير لترسيخ الإيمان. وهو يرى فرقاً بين اعتناق الإيمان، وبين البناء على اعتناق الإيمان، ويذهب إلى الاعتقاد بأننا في مرحلة الاعتناق والإيمان، إن لم تكن لدينا سيطرة على مسألة من المسائل، فلا يمكن للتبرير أن يؤثر في اعتناق الإيمان وعدم اعتناقه، لكن يمكن لنا السيطرة فيما يتعلق بالبناء على اعتناق الإيمان، من هنا فإن التبرير العقلي يبدو ضرورياً من أجل صيانة الإيمان من الخطأ[15].

من جهة أخرى فإن رؤية بيشوب تختلف عن رؤية فتغنشتاين. وذلك لأن فتغنشتاين

---

[12]– لغنهاوزن،محمد(1995)، ايمان گرائي،ترجمه إلى الفارسية:السيد محمد الموسوي،نقد ونظر،ص107.

[13] - Bishop, Ibid, P 12.

[14]– جوادي، محسن (2002)، الفين بلانتينغا ومعرفت شناسي اصلاح شده، ص30، پژوهشهاي فلسفي–كلامي.

[15] - Bishop, Ipid, PP 33 – 35.

يفرّق بين دائرة العقل وبين دائرة الإيمان[16]، في حين يذهب بيشوب إلى القول بأن العقائد الدينية يجب أن تحتوي على استحقاق معرفي وأخلاقي، كيما يتمكن الفرد من الالتزام بها[17].

إن رؤية بيشوب هي مثل رؤية جيمز، من حيث انها تقوم على المغامرة الاعتقادية. رغم أن المغامرة من وجهة نظر بيشوب وجيمز تختلف عن المغامرة المنظورة لكيركيغارد، لأن كيركيغارد لا يؤمن بتبرير العقيدة الإيمانية، بل ويذهب إلى إضرارها بالإيمان. فمن وجهة نظر كيركيغارد إن المغامرة الإيمانية تحدث ما وراء الشواهد الموجودة، بل ربما كانت على خلافها[18]. وأما من وجهة نظر بيشوب وجيمز فإن المغامرة الإيمانية إذا كانت مخالفة أو معارضة للشواهد الموجودة فهي مرفوضة، وإن هذه المغامرة إنما تكون مقبولة إذا لم تكن مخالفة أو معارضة للشواهد الموجودة، وإن كان من الممكن أن تكون حاصلة وراء الشواهد. وبالطبع فإن المغامرة المتحققة وراء الشواهد لا يمكن أن تكون صحيحة على الدوام، بل لا بد من تحقيق بعض الشرائط ليمكن احتسابها بشكل صحيح[19].

طبقاً لنظرية جيمز يجوز للأفراد من الناحية الأخلاقية توظيف الموضوع (P) الذي لا يمكن تحديد صدقه بشكل كامل طبقاً للشواهد المتوفّرة، واستخدامه بوصفه موضوعاً صحيحاً وبزخم تام في العقل العملي، واتخاذ القرارات على هذا الأساس، وذلك فيما إذا:

1. تم اختيار الموضوع (P) بوصفه اختياراً أصيلاً.

---

[16] - Wittgenstein, L (1997), lectures and conversation, P 65, California: University of California press.

[17] - Bishop, Ibid, P 55.

[18] – كيركيغارد، سورين (1995)، انفسي بودن حقيقت، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4.

[19] - Bishop, Ibid, PP 106 – 107.

2. لم يكن من الممكن للموضوع (P) أن يشكل في حد ذاته مورداً لاتخاذ القرارات على أساس من المباني العقلية.

وقد أضاف بيشوب بعض الشروط على نظرية جيمز، كي يرسم من الناحية الأخلاقية معتقداً قابلاً للتبرير، إذ من وجهة نظره يجب بالتالي أن يشتمل الإيمان الديني على تفسير أخلاقي. فقد كان يعتقد أن بإمكاننا السيطرة على إيماننا، ولهذا السبب تظهر علينا أمارات القلق فيما يتعلق بتبرير عقائدنا الإيمانية، لأننا إذا لم نكن نسيطر على إيماننا، فإن الإيمان سيفرض نفسه علينا، وإن القلق بشأن قبول أو رفض الإيمان سيغدو من خلال التفسير المقبول والمقنع منتفياً.

يبدو من الضروري هنا أن نعمد إلى توضيح هذه المسألة، وهي أنه لكي يتم إيضاح موقف بيشوب فيما يتعلق بالإيمان، يجب علينا أن نعلم بأن الذين يرون تأثير الإرادة على الإيمان يطلق عليهم تسمية أنصار الإرادة[20] أو أنصار الاختيار[21]. من وجهة نظر أنصار الإرادة، يمكن للإرادة أن تؤثر على الإيمان بشكل مباشر أو غير مباشر[22]. أما بيشوب فهو من الذين يذهبون إلى الاعتقاد بتأثير الإرادة على الإيمان بشكل غير مباشر. وهو ينفي تأثير الإرادة على الإيمان بشكل مباشر، ويذهب إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع أن نعقد العزم على الإيمان بأمر ما، ولكننا نستطيع أن نأخذ القرار بإجبار أنفسنا على التوجّه إلى ناحية محددة، وبذلك نعمد إلى التأثير على بلورة وتكوين إيماننا[23]. يجب أن نسعى إلى شرائط تجيز لنا الالتزام بعقيدة إيمانية. ومن وجهة نظره ينبغي أن نرى ما هي الظروف التي تتيح لنا الالتزام بإيمان معين. وهنا ينبغي البحث عن أخلاق الإيمان.

---

[20] – أكبري، رضا (2005)، ايمان كروي، ص 57، قم: بژوهشكاه علوم وفرهنك اسلامي.

[21] – بويمان، لويس، ب. (2008)، معرفت شناسي، ص 543، ترجمه إلى الفارسية: رضا محمد زاده، طهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.

[22] – أكبري، مصدر سابق، ص 60.

[23] - Bishop, Ibid, PP 33 – 35.

3 ـ أخلاق الإيمان

رأينا أنه طبقاً لمنحى الإرادة يمكن للفرد أن يؤثر في إيمانه على نحو مباشر أو غير مباشر. وإن هذه القدرة تفرض بعض المسؤوليات تجاه الإيمان، من هنا يبدو من الضروري أن تكون هناك أخلاق للإيمان. وأن تضع تلك الأخلاق بين أيدينا قواعد صحيحة لطرق السيطرة على الإيمان، وأن ترسم لنا وظائف بما يتناسب وذلك الإيمان.

قلنا بأن هناك بعض الوظائف التي تترتب علينا تجاه إيماننا، ونشير إلى ثلاثة أنواع من تلك الوظائف على النحو الآتي [24]:

1 ـ الوظائف المعرفية: هناك بعض الفلاسفة الذين يؤكدون على الوظائف المعرفية. إن هؤلاء الفلاسفة يعتقدون بأننا نتحمل بعض المسؤوليات تجاه إيماننا. بمعنى أننا مسؤولون حيال الاعتقادات الخاطئة التي نستطيع الابتعاد عنها وتجنبها.

2 ـ الوظائف الأخلاقية: بعض الفلاسفة يؤكدون على الوظائف الأخلاقية. وطبقاً لرأي هؤلاء الفلاسفة يمكن للإيمان بكل قضية أن يشتمل على ثلاث حالات، وهي:

أ ـ الحالة التي تكون فيها الشواهد كاملة وتامة، وتعمل على فرض متعلقها من الإيمان على الإنسان فرضاً. وفي هذه الحالة لا يكون للحديث عن الوظائف والمسؤوليات محل من الإعراب، لأنه عندما تفرض العقيدة الإيمانية على الإنسان فرضاً، لا يمكن أن تكون هناك إرادة، وتبعا لذلك لا يمكن أن تكون هناك وظيفة.

ب ـ الحالة التي تكون فيها الشواهد غير كافية. وفي هذه الحالة يمكن الحديث عن الوظائف المعرفية.

ج ـ الحالة التي تكون فيها الشواهد كافية، ولكنها غير تامة. وفي هذه الحالة تكون الوظائف الأخلاقية هي التي تحدد مسار الإيمان السائد. وبعبارة أخرى: إن على الفرد في

---

[24] – فعالي، محمد تقي (2007)، معرفت شناسي ديني معاصر، ص 167 ـ 170، طهران، انجمن معارف اسلامي.

الموارد التي تكون فيها الشواهد كافية ولكنها غير تامة؛ أن يؤمن اعتمادا على الوظائف الأخلاقية. ويمكن للمرء في مثل هذه الحالة، أو يجب عليه أن يؤمن بقضية ما بلحاظ الوظائف الأخلاقية، على الرغم من الشواهد الكافية[25]. «من وجهة نظر هذه الجماعة من الفلاسفة ليس لدينا أي وظيفة معرفية خاصة لم يسبق أن تمت تغطيتها بواسطة الأصول الأخلاقية. وإذا ادعينا بأن هناك شخصاً قد أخذ هذه الوظيفة على عاتقه بأن يؤمن ببعض الأمور، وجب عليه أن يقيم دليلاً أخلاقياً على هذه الوظيفة، وليس أدلة معرفية»[26].

3 ـ الوظائف بحسب النتائج: يذهب عدد من الفلاسفة إلى التأكيد على الوظائف المترتبة على النتائج والعواقب. فالنتائج يمكن لها أن تحمل نفعاً أو سعادة أو أي شيء آخر. إن باسكال هو من الفلاسفة الذين يتبنون هذه الرؤية. وإن قضية اشتراط باسكال تضيء هذه المسألة. «عند تعادل الشواهد يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن المؤمن إذا لم يكن الله موجوداً سوف لن يلحقه أي ضرر، ولكن إذا كان الله موجوداً فإنه سيحصل على سعادة كبرى. في حين أن الكافر والملحد إذا لم يكن الله موجوداً سوف لا يجني شيئاً، وأما فيما إذا كان الله موجوداً فإنه سيحرم من السعادة الكبرى، بل ويرزح في شقاء عظيم»[27]. وفيما يلي نستعرض نظرية بيشوب حول أخلاق الإيمان، ولكن حيث أن نظرية بيشوب تقوم على نظرية جيمز، ينبغي أن ندرس منشأ نظرية جيمز وموقفه منها أولاً.

4 ـ نظرية جيمز "بوصفها قاعدة لنظرية بيشوب" فيما يتعلق بالمنحى الإيماني وأخلاق الإيمان:

بغية معرفة نظرية جيمز من المهم أن نعلم بأنه قد عمد إلى بيان نظريته مقابل كليفورد وأنصار القرينة.

---

[25] – أكبري، مصدر سابق، ص 68. 69.

[26] – بويمان، مصدر سابق، ص 577.

[27] – أكبري، مصدر سابق، ص 70.

لقد ذهب كليفورد إلى الاعتقاد بأن الفرد إنما يستطيع الإيمان بتلك القضايا التي تعصمه عن الخطأ. فهو يقول: «من غير الصحيح دائماً وأبداً ولكل شخص أن يؤمن بكل قضية دون أن تقوم عليها الشواهد الكافية»[28]. بعبارة أخرى: إن كليفورد يذهب إلى عدم أخلاقية كل إيمان لا يقوم على الشواهد الكافية، ويعتقد بأن الإنسان مسؤول عن تبعات مثل هذا الإيمان. «إذا لم تكن هناك شواهد كافية على القبول بقضية ما، كان الإيمان بها أمراً لا أخلاقياً»[29].

ربما أمكن القول بأن كليفورد قد تأثر في نظريته بكل من موقف ديكارت ولوك. فإن ديكارت يرى أن منشأ الخطأ يكمن في التوظيف الخاطئ للاختيار، واعتقد بأننا إذا ارتكبنا خطأ في الاعتقاد، فإننا سوف نستحق اللوم[30]. وعلى هذا الأساس ما لم تتضح القضية وتمتاز بالشكل الكافي، يجب علينا أن لا نلتزم بها أبداً[31].

إن هذه الرؤية تنظر إلى نوع من النزعة القرينية الدينية المتطرفة، التي ترى كل عقيدة إيمانية فاقدة للصلاحية الأخلاقية[32].

وقد عمد جيمز إلى نقد موقف كليفورد، وذهب إلى الاعتقاد بأن الموضوعات الهامة غالباً ما تشتمل على إبهام في القرينة، بيد أن عدم الإيمان بها يعني أننا على المستوى العملي نسلك طريقاً مخالفاً لها. أي ان جيمز يذهب إلى الاعتقاد بأن تعليق الحكم في موارد الإيمان المشتملة على إبهام في القرينة إنما تكون في دائرة المعرفة، وفي المستوى

---

[28] - Clifford W. K. (1877), The Ethics of Belief, P 505, Oxford: Oxford University press, 1877.

[29] - Ibid, P 499.

[30] – ديكارت، رينه (1982)، تأملات در فلسفى اولى، ترجمه إلى الفارسية: أحمد أحمدي بيرجندي، ص 96، طهران، مركز نشر دانشگاهي.

[31] - Locke, John (1975), An Essay Concerning Human University, P 413, Oxford: Oxford university press.

[32] – فتحي زاده، مرتضى، (2005)، جستارهايي در معرفت شناسي معاصر، ص 120، طهران، طه.

العملي نضطر إلى القبول بالقضية المقابلة[33].

يذهب جيمز في مقابل مذهب كليفورد إلى الاعتقاد بنوع من النزعة الإيمانية المعتدلة. فأحياناً يمكن الإيمان بقضية، حتى مع عدم وجود الشواهد الكافية، والبناء على صحتها[34]. وعلى هذا الأساس تدخل الإرادة في مجال الإيمان، وبالطبع فإن الإرادة من وجهة نظره لا يمكن أن تؤثر في الإيمان بشكل مباشر، بل إن الفرد عندما يبني على صحة قضية ما، يعمل على فرض إرادته على نحو مباشر، وهذا يؤدي إلى تأثير رغباته وميوله على إيمانه واعتقاده[35]. إن الإرادة من وجهة نظر جيمز أقوى من العقل، وفي موارد عدم وجود الشواهد الكافية ـ وكان هناك انسجام في الميول الشخصية ـ تدخل الإرادة معترك العمل. وهو يعتقد بأن «شكل الدين الأصيل هو شعور لا يجب الخلط بينه وبين العقيدة والعمل»[36]. وقال في موضع آخر: «إن الدين عبارة عن التأثيرات والأحاسيس والأحداث التي يتعرض لها كل إنسان في عالم العزلة بعيداً عن جميع التعلقات، بحيث يدرك الإنسان من خلالها أن هناك علاقة بينه وبين ذلك الشيء الذي يدعوه أمراً إلهياً»[37].

ولكن كيف يمكن الاطمئنان بصحة المعتقدات الإيمانية؟ فهل تثبت المعتقدات الإيمانية نفسها، أم يجب إثباتها طبقاً للشواهد؟

يذهب جيمز إلى الاعتقاد بأن الإيمان يحصل دون مفاهيم أو أحكام، ولا يقام على

---

[33] - Bishop, Ibid, PP 120 – 121.

[34] - Bishop, Ibid, P 124.

[35] - Bishop, Ibid, P 31.

[36] - Macquarie, J. (1981), Twentieth Century Religious Thought, p 13, New York: Charles Scribner's sons.

[37] – جيمز، وليم، (1964)، دين وروان، ص 6، ترجمه إلى الفارسية: مهدي قائني، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب.

أساس من الشواهد العقلية. وهو من هذه الجهة يُشبّه الإيمان بالإدراك الحسي[38]. ويرى التجربة هي المعيار لكل حقيقة. وهو يعتقد كذلك بأن التجربة الدينية يجب الإيمان بها كحقيقة[39].

ولكن لماذا يجب أن يكون إيماننا مبرراً؟ يذهي جيمز إلى الاعتقاد بأن إيماننا يؤثر على سلوكنا، من هنا فإن تبرير الإيمان يمكنه أن يؤثر في صحة سلوكنا. ولكن ما الذي سوف يحدث إذا أردنا أن نأتي عملاً معيناً لا يستند إلى إيمان مبرر؟ وكيف يتم تحديد ملاك صحّة السلوك والعمل؟

إنه يقول: «عندما يتبلور التصور عندنا، يبدو السلوك يسيراً جداً، وهكذا هو الأمر في العادة. وأما إذا لم يحصل هذا الأمر، فسوف نكون وجهاً لوجه أمام مسألة أخلاقية. فإذا لم يتبلور تصور عندنا، يمكن للافتراض على ذلك التصور والعمل على أساسه أن يكون مخالفاً لعاداتنا أو أن يكون معقداً أو خطيراً، ويمكن لعدم العمل أن يكون سيئاً أو باطلاً. وهنا يجب النظر في قيمة العمل وفائدته»[40].

وهو يذهب إلى الاعتقاد بوجوب البحث عن صحة الإيمان في نتائجه العملية في المستقبل. ومن وجهة نظره فإن الصدق والمنفعة قد اختلطا ببعضهما وامتزجا امتزاجاً كاملاً، ولذلك لم يعد لدينا صدق مطلق أو حقيقة مطلقة[41]. وبعبارة أخرى فإنّ صدق عقيدة أو فكرة ما رهن بـ«التغيير الهام الذي يمكن لصدقها أن يوجده في حياة الشخص

---

[38] - James, William (1984), The Essential Writings, P 433, New York: Stat University of New York press.

[39] – شيفلر، إسرائيل، (2002)، جهار براكماتيست، ص 152، ترجمه إلى الفارسية: محسن حكيمي، طهران، نشر مركز.

[40] - James, William (1984), The Essential Writings, P 39, New York: State University of New York press.

[41] – جيمز، وليم، براغماتيسم، ص 10، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم رشيديان، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي.

الفعلية»[42]. ويقول أيضاً: يجب علينا دائماً أن نؤمن بشيء يعود علينا بأفضل النتائج. فإن الأمر الذي سيعطي نتائج أفضل، سيحتوي على قيمة أكبر[43]، ويقربنا من الحقيقة أكثر.

ربما ذهب بنا التصوّر إلى القول بأن الوصول إلى الحقيقة في نظرية جيمز يشبه تجنب الخطأ في نظرية كليفورد، ولكن الأمر من وجهة نظر جيمز ليس كذلك. "فكما رأينا فإن كليفورد يرى أن المسؤولية الأخلاقية تكمن في تجنب الخطأ، ويرى أن الفرد لا ينبغي له الإلتزام بأمر لم يقم عليه الدليل الكافي، بيد أن جيمز يعمل على تعريف المسؤولية في إطار الوصول إلى الحقيقة، ويذهب إلى الاعتقاد بأن على المرء أن يسعى من أجل الوصول إلى أمر صائب والعمل به، ويجب أن يكون ذلك الأمر واجداً للحق المعرفي". أما جيمز فيقول بالفرق بين هذين الأمرين، وكما تقدم أن أشرنا فإنه يرى تعارضاً في نظرية كليفورد على المستوى العملي والنظري، ولا يراها كافية للذين يرومون تبرير إيمانهم على أساسها[44].

وقد بيّن في مقالة له تحت عنوان «إرادة الإيمان» الشروط التي يمكن لها أن تعمل على تبرير الإيمان. وفي الموارد التي توجد فيها شواهد غير كافية، ويكون اختيارنا فيها اختياراً أصيلاً وغير قابل للقرار على أساس القرينة، ذهب إلى الاعتقاد بإمكان الإيمان بصدق قضية بالالتفات إلى وظيفتنا المعرفية.

لكي نعمل على شرح نظرية جيمز، يجب علينا قبل كل شيء أن نلتفت إلى هذه القضية، وهي أن جيمز يفرّق بين القضايا التي يواجهها الفرد ويعبر عنها بالفرضيات[45].

---

[42] - Egginton W. and Mike Sond Bothe (2004), The Pragmatic Turn in Philosophy, New York: State University of New York.

[43] - Gale, Richard (2005), The Philosophy of William James, P 94, Cambridge University press.

[44] - James, William (1984), The Essential Writings, P 317, New York: Stat University of New York press.

[45] - Ibid, P 314.

يمكن للفرضية أن تحدث لشخص حي، أو ميت، أو أن تكون إجبارية، أو لا، أو أن تكون مضيّقة أو موسّعة[46].

يجب على الفرد في الحياة أن يختار فرضية من بين الفرضيات. ومن وجهة نظره فإن الاختيار الذي يمكن له أن يكون أصيلاً وصائباً، هو الاختيار الحيوي الإجباري المضيّق.

إن الاختيار الحيوي بمعنى أن يكون كلا طرفي القرار أمراً حيوياً للفرد، أي أن يحظى كلا طرفي القرار بأهمية من وجهة نظره، بحيث يكون الاختيار على قدم المساواة بين الطرفين.

إن الاختيار الإجباري هو الاختيار الذي لا يستطيع الفرد فيه تجنب اختيار إحدى الفرضيتين. فلو قيل لشخص: «لك الخيار بين أن تحبني أو تبغضني»، فإنه يستطيع عدم اختيار أي من هذين الخيارين. وأما إذا قيل لشخص: «إما أن تؤمن بهذه الحقيقة أو تنكرها» نكون قد وضعناه أمام اختيار إجباري لا مناص له فيه من اختيار أحدهما؛ إذ لا يمكن تصور خيار ثالث هنا.

أما الاختيار المضيّق فهو الذي لا يمكن فيه للفرد أن يحصل على فرصة أخرى لاختيار الأمر، أو أن يحصل له ذلك بعد جهد جهيد. من باب المثال: إذا حصل الاختيار لشخص في ظرف لا يتكرر حدوثه في المستقبل، عندها سيكون ذلك الشخص أمام اختيار مضيّق. وفي معرض إيضاح جيمز لخصائص الاختيار الأصيل فيما يتعلق بالموارد المتقدمة، قال بأن مسألة اعتناق الدين واختياره تدخل في دائرة الاختيار الأصيل، لأنها تشتمل على جميع خصائص هذا الاختيار.

5 ـ موقف بيشوب من الإيمان

ذهب بيشوب تبعاً لجيمز إلى الاعتقاد بأن الإرادة لا تؤثر على الإيمان بشكل مباشر، وإن كانت تؤثر على نحو غير مباشر، سواء من طريق النشاط الذهني أو السلوك الخارجي.

---

[46] - Bishop, Ibid, P 125.

وقد أشار إلى الفصل بين اعتناق أمر، وبين البناء على صحة أمر ما، وذهب إلى الاعتقاد بأننا، وإن كنا لا نستطيع التدخل في اعتناق أمر ما، ولكننا نستطيع في ظل بعض الظروف أن نجعل البناء على صحة عقيدة ما، ونعمل على أساس من ذلك البناء[47].

يذهب بيشوب كما هو جيمز إلى الاعتقاد بأنّ إيماننا يؤثر في سلوكنا، لذلك ينبغي أن نتمكن من تفسير إيماننا على المستوى المعرفي، لكي نتمكن من تبرير ما نقوم به على المستوى العملي. ومن وجهة نظره فإننا إذا التزمنا بإيماننا على المستوى العملي، وجب علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار التبعات الأخلاقية المترتبة على ذلك. وعلى أساس هذا الاعتقاد يمكن للإيمان أن يكون مؤثراً في جميع شؤون الحياة الفردية. ولذلك تطرح مسألة التبرير الأخلاقي للإيمان نفسها[48].

يقول بيشوب إن الفرد من أجل القيام بالتبرير الأخلاقي يحتاج أحياناً إلى التبرير المعرفي أيضاً، ولكنه يعترف بأن المهم بالتالي هو تبرير الإيمان على المستوى الأخلاقي. بمعنى أن ما هو المهم في نهاية المطاف هو ذلك الشيء الذي يحدث في العقل العملي عند اتخاذ القرار على أساس قضية من القضايا.

وهو يتعرض إلى بيان الفرق بين اعتناق قضية ما، وبين البناء على اعتناق قضية ما، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الذي يقع موضوعاً للتبرير هو أن نضع البناء على اعتناق قضية ما، ونعمل على دراسة نتائجها العملية. وفي الحقيقة فإن اعتناق قضية والإيمان بها ليس أمراً إرادياً، وإن السيطرة لا تتم عليها بشكل مباشر. ولا يمكن توفير الظروف من خلال السيطرة المباشرة على السلوك واتخاذ القرار على مستوى العقل العملي، ليتم اعتناق الإيمان بقضية من القضايا. إذن فالإيمان ليس أمراً يمكن السيطرة عليه في حد ذاته، ليتم طرح مسألة التبرير أو المسؤولية في قبال ذلك. بل إن الشيء الذي يمكنه أن يقع موضوعاً للتبرير، هو البناء على صحة قضية ما على مستوى العقل العملي والاستفادة منها في

---

[47] - Bishop, Ibid, PP 30 - 35.

[48] - Bishop, Ibid, P 47.

استدلالات العقل العملي[49]. يذهب بيشوب إلى اعتناق نظرية جيمز فيما يتعلق بالمعتقدات الإيمانية وتبريرها في صورة عدم وجود الشواهد الكافية. ومن وجهة نظره يمكن للمغامرة الاعتقادية أن تكون صحيحة ومبررة في بعض الموارد. وقد عمد إلى بيان مسألة إمكان المغامرة الاعتقادية من خلال توظيفه لنظرية جيمز، وذهب إلى الاعتقاد بأن المغامرة الاعتقادية أمر ممكن من الناحية النفسية[50]. وأما مسألة تبريرها فهي مورد للسؤال. ومن هنا فإنه يسعى إلى العثور على تبرير مناسب لها، ويعمل على بيان رأي جيمز في هذا الخصوص.

بطبيعة الحال[51] فإنه يتوصل فيما بعد إلى نتيجة مفادها: إن الإشكال الذي يرد على جيمز يكمن في أن نظريته تتسم بالكثير من السعة والتحرر، حيث أنها تشمل مساحة واسعة من الإيمان الديني. ومن هذه الزاوية يبدو الدين معقولاً، ويمكن للفرد أن يلتزم به من الناحية العملية، في حين أن هذا التصور لا ينسجم مع التصور الشائع بين الناس بشأن هذا الدين[52].

وعليه فإن بيشوب لكي يُجيب عن هذه المسألة يعمد إلى تحديد نظرية جيمز، ولكي يفصل المذاهب التي لا تنسجم وتصورات عامة المؤمنين عن الدين والاعتقاد الديني، يعمد إلى إضافة قيدين على هذه النظرية، وعلى أساسهما يجب أن يكون الدافع العاطفي للفرد من أجل القيام بعمل من الأعمال مقبولاً من الناحية الأخلاقية، وأن يكون محتوى القضية التي يلتزم بها الفرد منسجماً مع الأخلاق الصحيحة. وأما نظرية بيشوب فهي كالآتي:

عندما تكون (p) قضية إيمانية، وتحدث في سياق الإيمان الديني، سوف يكون مبرراً

---

[49] - Bishop, Ibid, PP 33 - 35.

[50]- Bishop, Ibid, PP 111 - 112.

[51] - Bishop, Ibid, P 112.

[52] - Bishop, Ibid, P 149.

للأفراد من الناحية الأخلاقية أن يدخلوا (p) بوصفها صحيحة في قراراتهم بكل ثقة واطمئنان. وإنما يحكمون بالصحة إذا لم يثبت صدق (p) بالقرائن المتاحة.

وذلك حصرياً فيما إذا:

1. أثبتت مسألة (p) نفسها بوصفها اختياراً أصيلاً وجوهرياً.

2. أن تكون مسألة (p) على نحو ضروري غير قابلة للقرار على أساس القرائن.

3. أن يكون الدافع العاطفي ــ "غير القريني" لعقد القرار على أساس من القضية (p) بوصفها أمراً صحيحاً ــ من النوع الذي يكون مقبولاً من الناحية الأخلاقية.

4. أن يكون صدق (p) مطابقاً للأخلاق الصحيحة[53].

وعلى هذا الأساس فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن كل ما يحدث في دائرة هذه الشروط سيكون معقولاً ومسموحاً به.

وبذلك يسعى بيشوب إلى فتح كوّة بين النزعة القرينية لدى المتزمتين دينياً "رؤية كليفورد"، وبين المنحى الإيماني "في جانبه المناهض للعقل". وعلى أساس النزعة القرينية لدى المتزمّتين دينياً يُعدّ الإيمان من دون وجود قرينة خارجية غير مبرر، ولن يُسمح للفرد من الناحية الأخلاقية أن يلتزم بمثل هذا الإيمان على المستوى العملي. وطبقاً للمنحى الإيماني، كما تقدم أن قلنا، لا توجد ضرورة لتبرير الإيمان، أو أن العقل عاجز عن التبرير، ولا يمكن للفرد أن يستفيد من العقل لفهم الحقائق الإلهية.

ولكن من وجهة نظر بيشوب هناك ارتباط بين العقل والإيمان، وحيث أن الإيمان يؤثر في العمل، يبدو أن التبرير المعرفي والأخلاقي للإيمان ضروري، من أجل تبرير العمل على المستوى الأخلاقي. وهو يعتقد بأن المغامرة الاعتقادية وراء الشواهد إنما يمكن أن تكون صحيحة ومبررة، فيما إذا كانت ناشئة عن العلل والمشاعر غير القرينية،

---

[53] - Bishop, Ibid, P 165.

وأن يكون مضمونها مطابقاً ومنسجماً مع الأخلاق الصحيحة.

6 ـ دراسة موقف بيشوب من الإيمان

يقدم بيشوب تفسيراً واقعياً وخارجياً عن الاعتقاد الإيماني. إن الرؤية التي يقدمها بيشوب هي رؤية واقعية وخارجية، وذلك لأنه يذهب إلى الاعتقاد بأن مجرد الميول الفردية والانسجام الداخلي للإيمان والمعتقد مع سائر المعتقدات الأخرى، لا يمكنه أن يقدم تبريراً للإيمان، لذلك فإنه يلجأ إلى الشواهد الخارجية، لكي يتمكن من خلالها أن يقدم تبريراً للإيمان. وفي الحقيقة فإن رؤيته تقع مقابل الرؤية الباطنية لفتغنشتاين. وطبقاً لرؤية فتغنشتاين فإن المعتقدات الدينية لدى الفرد في انسجام داخلي مع سائر المعتقدات الدينية التي تبدو مبرّرة، وإن الفرد لا يرى أي مبرر لمعتقداته، لأن دائرة المعتقدات الدينية منفصلة عن دائرة المعتقدات الأخرى، وإنها تختلف في سنخيتها عن سائر المعتقدات الفردية. في ضوء هذه الرؤية تكون دائرة المعتقدات العلمية للفرد منفصلة عن دائرة معتقداته الدينية، ولكل واحدة من هاتين الدائرتين لغتها الخاصة. إن الرؤية الباطنية رؤية غير واقعية، ولا تجد لنفسها طريقاً خارج الذهن[54].

إن رؤية بيشوب تبدو في الحقيقة رؤية خارجية، وأنها تسعى إلى العثور على تبرير خارجي للإيمان الديني، ولذلك فإنها تكون من هذه الزاوية رؤية واقعية، وتؤخذ بنظر الاعتبار من خلال النظر إلى الواقع.

أما المسألة التي تطرح نفسها هنا ويجب الإجابة عنها، فهي: كيف يمكن للشواهد الخارجية أن تحكي عن صحة معتقداتنا الإيمانية، وكيف يمكن للمؤمنين أن يتوصلوا إلى كنه الأمور الدينية؟ وكيف يبادرون إلى العمل على الانسجام معها؟

يجيب بيشوب عن هذا التساؤل بأنه يمكن للإيمان أحياناً أن يكون مبرّراً من الناحية

---

[54] – هيدسون، وليَم، فتغنشتاين وربط فلسفه او به باور ديني، ص 108، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى ملكيان، طهران، نگاه معاصر.

الأخلاقية دونما تبرير معرفي، وإن الذي يحظى بالأهمية في نهاية المطاف هو هذا التبرير الأخلاقي. انه يعتقد بوجود بعض الموارد النادرة جداً التي يمكن فيها التبرير الأخلاقي دون التبرير المعرفي من قبيل: أن نتعرض للتهديد، فنقدم من الناحية العملية على أمر لا يسوغ لنا ــ في الظروف العادية حيث لا يكون هناك تهديد ــ أن نقدم عليه من الناحية الأخلاقية، أو أن نقع في وضع يتظاهر فيه شخص أنه رأى شيئاً، ويجبرنا على تصديق كلامه. والآن يتعين على بيشوب أن يجيب عن هذا السؤال: كيف يمكن أن نطمئن بأنه لا يقع مثل هذا الأمر حيال معتقداتنا الدينية؟ وكيف يمكن أن ندرك بأن المغامرة في المعتقدات الدينية تختلف عن المغامرة التي نقوم بها في حياتنا العملية ونرى أنها صحيحة بشكل استثنائي؟ فلربما اعتقد شخص بإمكان القول بصحة اعتبار هذا الأمر حتى بالنسبة إلى المعتقدات الدينية أيضاً، ويلتزم باعتبار المعتقدات الدينية بوصفها أمراً استثنائياً. ومن جهة أخرى فإن بيشوب يقول: يمكن في بعض الظروف أن نبني على صحة قضية دون أن تكون هناك قرائن كافية عليها، وبذلك نعمل على ترتيب المقدمات العملية التي تكون صحيحة من الناحية المعرفية وتحظى بقيمة أخلاقية أيضاً. ولكن ما هو اختلاف هذه الظروف عن الوقوع في سائر المواقف؟ وما هو المعيار الذي يجعلنا نطمئن من صحة هذه القضية؟ بمعنى أنه كيف يمكننا أن نضع قاعدة عامة لكي نبرر على أساسها بعض الظروف الاستثنائية دون الحاجة إلى القرائن الكافية؟

المسألة الأخرى التي يمكن أن نطرحها بشأن موقف بيشوب، هي أنه تعرض إلى نظرية جيمز ورآها وجيهة ومبررة، وأضاف لها شرطين.

لقد رأينا أن نظرية بيشوب كانت على النحو الآتي:

عندما تكون (p) قضية إيمانية، وتحدث في سياق الإيمان الديني، سوف يكون مبرراً للأفراد من الناحية الأخلاقية أن يدخلوا (p) بوصفها صحيحة في قراراتهم بكل ثقة واطمئنان. وإنما يحكمون بالصحة إذا لم يثبت صدق (p) بالقرائن المتاحة.

وذلك حصرياً فيما إذا:

1 ـ أثبتت مسألة (p) نفسها بوصفها اختياراً أصيلاً وجوهرياً.

2 ـ أن تكون مسألة (p) على نحو ضروري غير قابلة للقرار على أساس القرائن.

3 ـ أن يكون الدافع العاطفي ــ "غير القريني" لعقد القرار على أساس من القضية (p) بوصفها أمراً صحيحاً ــ من النوع الذي يكون مقبولاً من الناحية الأخلاقية.

4 ـ أن يكون صدق (p) مطابقاً للأخلاق الصحيحة.

ولكن من الضروري التنويه إلى بعض النقاط في هذا الشأن، وذلك على النحو الآتي:

الأمر الأول: ما هي الأسس التي يجب أن يقوم عليها الاحتكام الصحيح، والتي ذكرت في الظروف المنشودة لبيشوب؟ إذا كان هذا الاحتكام يقوم على أساس الاتجاه القريني التجريبي العقلي، فلن يكون بإمكانه إثبات صحة المعتقدات الدينية. وإذا كان على أساس الاتجاه القريني الديني، فلا يمكنه الخروج من الأطر العقائدية بوصفه أمراً مناسباً. وعليه لا يُعلم ما هي الأسس التي يقوم عليها هذا الاحتكام بدقة.

الأمر الثاني: يجب أن نعلم هل التجربة الدينية تعتبر بوصفها شاهداً أم بوصفها دافعاً عاطفياً؟ يبدو أنّ الذين يلتزمون بالمعتقدات الإيمانية من خلال التجربة الدينية، يرون كفاية تجربتهم بوصفها شاهداً كافياً على إيمانهم، دون أن تكون حافزاً ودافعاً عاطفياً بحتاً.

الأمر الثالث: الذي يمكن طرحه فيما يتعلق بهذه النظرية هو أن بيشوب يتحدث عن مطابقة القضية ذات المحتوى الإيماني مع الأخلاق، ولكنه لا يحدد معنى الأخلاق بدقة.

ومن جهة أخرى فإننا قد نكون في ظروف متشابهة، ولكن مع ذلك نبدي تبريرات وتفسيرات أخلاقية مختلفة. وأحياناً بغض النظر عن الاختلاف في الرؤية، تبدو المسألة مختلفة، وبالتالي يكون التفسير والتبرير النهائي مختلفاً أيضاً. وأحياناً يكون هناك شخصان ــ وعلى الرغم من وجود الشواهد المتشابهة لديهما ــ يحصلان على نتائج مختلفة هي حصيلة التخلي عن شواهدهما وافتراضاتهما. وأحياناً يجد الفرد بسبب التجربة الدينية كفاية الشواهد، بينما يذهب آخر إلى عدم كفايتها. وعليه فما هو المعيار الذي يحدد لنا

الحق في مثل هذه الظروف؟ أفلا يمكن القول بأن مثل هذه الأمور ستفضي بنا إلى القول بالتعددية الأخلاقية؟

وبالتالي حتى إذا تمكن بيشوب من الإجابة عن جميع هذا المسائل المتقدمة، تبقى أيضاً مسألة أنه لا يجيز جميع المغامرات الإيمانية، ولا يرصد لها تفسيراً أو مبرراً أخلاقياً. وعليه كيف يمكن للمؤمن أن يعتقد بنظريته في بعض الموارد، بينما يتجاهل سائر الموارد الأخرى؟ في حين يبدو في الإطار الديني أنه يجب إيجاد تفسيرات وتبريرات لجميع القضايا، ليغدو بالإمكان الالتزام بها.

الاستنتاج:

لقد تم تقديم الكثير من البحوث على طول التاريخ فيما يتعلق بالعقل والإيمان، وخاض كثير من المفكرين في هذه المسألة. وإن من الإشكاليات التي تدور حول هذه المسألة في المرحلة المعاصرة هي اشكالية تبرير الإيمان وتفسيره. وقد واجه التبرير الديني منذ بلورته وظهوره على شكل مسألة مختلف المواقف. هناك من المفكرين من يرى الإيمان الديني غنياً عن التبرير، بينما ذهب آخرون إلى أنه قابل للتبرير. وهناك من ذهب إلى القول بأن التبرير يضر بالإيمان الديني. وهناك من ذهب إلى القول بأننا إنما نمتلك إيماناً دينياً إذا امتلكنا تبريراً وتفسيراً كافياً عليه. مقابل هذه الرؤية ذهب جيمز إلى الحديث عن شروط يمكن تبرير الإيمان الديني في ضوئها بوصفه مغامرة اعتقادية. ثم عمد بيشوب من خلال استعراضه لنظرية جيمز إلى إبداء رؤية جديدة يمكن على أساسها في بعض الظروف ــ التي هي بمنزلة المغامرة الاعتقادية ــ أن يكون لها ما يبررها أخلاقياً. فإن ما هو المهم من وجهة نظره في نهاية المطاف هو هذا التبرير الأخلاقي. وعلى هذا الأساس فقد سعى إلى تصوير رؤية وسطى بين المنحى الإيماني والنزعة القرينية.

ماذا تعني "التجربة الدينية" وكيف نعمق إحساسنا بها؟

منتظر ناصر*

عودتنا مجلة "قضايا اسلامية معاصرة" التي يصدرها "مركز دراسات فلسفة الدين" في بغداد، منذ خمسة عشر عاما على اقتحام اللامفكر فيه والممنوع التفكير فيه في ورش البحث في دراساتنا الدينية، فقد طرح العدد المزدوج 47 – 48 محورا في غاية الأهمية للنقاش، وهو محور "التجربة الدينية"، وهذا الموضوع كان لفترة طويلة، حكرا على اللاهوتيين، وأصحاب التجارب الروحية، والمتصوفة، والعرفاء، باعتباره قضية تمس روح الدين وجوهره الحقيقي الغائب، في ظل حضور قوي للنقاب المتمثل بالغطاء "الأحكامي" الذي يلثّم بعض مدّعي التدين، والذين اكتفوا بالدوران حول سطح الدين، دون التوغل في أعماقه. فالحديث عن التجربة الدينية اذن، يعني سبر غور ذلك العالم والوصول الى جوهره وكنهه العميق، متجاوزا موضوعة التطبيق الشرعي أو الفقهي الضيق المسمى بـ "تطبيق الشريعة"، والذي يتمثل بأداء الفرائض والأحكام والسنن والقوانين، والوصول الى عمقه المتمثل بالسير والسلوك والتدبر، والتي تدعى لدى أهل الاختصاص بـ "الطريقة"، وصولا الى الحقيقة الناصعة وجوهر الدين الذي تنصهر فيه معظم التجارب الروحية المختلفة، حيث فضاء المعنى الرحب الذي تتماهى فيه حقائق الأديان، وتلوح فيه شمس الاشراق على الأرواح المجردة، وهي تدعى لدى الخاصة بـ "الحقيقة"، وهي المرتبة العليا التي لا تبلغها الا النفوس المدركة الساعية الى الامساك بجوهر التجربة الدينية الملهمة،

* – كاتب من العراق.

وهي ذات المرتبة التي جعلت الحلاج يقول: أنا "الحق"، أي "أنا الحقيقة المطلقة"، أي "الله"، حيث فُهمت كتعبير عن تعالٍ متعاظمٍ للذات، ما أثار بذلك الشكوك في إيمانه بحلول الذات الإلهية في النفس البشرية، من دون إدراك حقيقي لتلك المرحلة التي تعني الفناء أو التماهي مع المطلق. او كما فعل الغزالي، عندما تخلى عن وظيفته التعليمية في المدرسة النظامية ببغداد، لأنه وجد أن زملاءه منغمسون في نزاعات وخلافات لا طائل من ورائها حول مسائل فقهية سطحية، دون تحلٍّ بذرّة من الإيمان الحي، أو امتلاك بارقة من الاتصال بالذات الإلهية.

ويعلق بعض العرفاء على تلك السلسلة غير القابلة للانفكاك بقوله: "الشريعة اطار الطريقة، والطريقة نواة الشريعة، فلا شريعة بلا طريقة، ولا طريقة بلا شريعة". ويقربها آخرون الى الأذهان، إذ يشبهون تلك المراحل الثلاث بثمرة "الجوزة"، التي تحتوي على القشر، واللب، فالشريعة بأحكامها الفقهية، وحلالها وحرامها، وكافة متعلقاتها، إنما هي بمثابة القشرة، أما مرحلة السير والسلوك، او الطريقة (اي طريقة الوصول الى الله)، فهي بمثابة اللب الذي بداخلها، أما الوصول الى الحقيقة المطلقة وبلوغ مرحلة الاشراق فهو بمثابة الزيت المستخرج من اللب نفسه. ويشبهه غيرهم بقولهم: "التصوف ثلاث مراتب: شريعة و طريقة وحقيقة. الشريعة كالسفينة، والطريقة كالبحر، والحقيقة كالدر، فمن أراد الدر ركب السفينة ثم شرع في البحر ليصل إلى الدر". فيما يوضح أحدهم الفرق بين الشريعة والطريقة، بقوله "الطهارة في الشريعة بالماء، والطهارة في الطريقة بالتخلية عن الهوى"، ويقول أيضا: "صلاة الشريعة بالأذكار والأركان، وصلاة الطريقة بالانخلاع عن الأكوان، والتوجه بالكلية إلى الرحمن، واستغراقه في لذات المناجاة في كل زمان و مكان". وفي هذا الصدد ينقل عن الامام علي، قوله: "إن الإيمان يبدو لمظة في القلب، كلما ازداد الإيمان ازدادت اللمظة"، بمعنى أن الدين الحقيقي بمثابة بؤر من نور تسد فجوات الظلام المنتشرة في النفس الانسانية، وبعد انتشارها الكامل تقوم بابدال ماهية الانسان من الظلمة الى النور، ومن هنا جاء قوله تعالى: "الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور".

أضف الى ذلك أن الأحكام الشرعية إنما تكون واجدة للمراتب الثلاث آنفة الذكر، يقول أحد العارفين: يكون "الحج في الشريعة هو زيارة بيت الله، والحج في الطريقة زيارة تجليات الله تعالى، والحج في الحقيقة فناء في الله"، ويقول ايضا: "صوم الشريعة بالإمساك عن الأكل والشرب وغيرهما، وصوم الطريقة بالإمساك عن الأوهام والانشغال بمحبة رب الأنام".

والحديث عن التجربة الدينية يقودنا الى الاعتقاد بأن جميع الأديان تتشابه في النهاية، من حيث المؤدى والنتيجة، وان جميع الأنبياء الذين أرسلوا لهداية الخلق، إنما يعتبرون في عداد السلسلة المتكاملة، وهذه الحقيقة هي التي يشير اليها الباحث التونسي الدكتور عدنان المقراني في افتتاحية العدد المميزة، حيث يقول: "وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء، فهو ليس مؤسس الاسلام الأول، بل مصلحه من خلال الوحي القرآني وخبرته الدينية، فهو أيضا عاش في وسط مفعم بتجارب سابقة متراكمة"، بمعنى ان تلك التجارب الدينية السابقة تبقى قيمتها حاضرة في التجارب اللاحقة لما تحمله من أهداف مشتركة، مؤكدا على استمرار الصلة بين الأرض والسماء حتى مع ختم الرسالة النبوية، الا أنه يلفت الى معالجة اشكالية قد يراها البعض جدارا بينه وبين استمرار الرسالة، وتتلخص في مسألة التباعد بين زمن النص النبوي الصادر في عصور سحيقة، وبين اللحظة المعاصرة التي يقرأ فيها ذلك النص، ويطرح عددا من الأمثلة والآيات القرآنية، لإيضاح الاشكالية، الا أنه يرى في ضوء البناء على التجربة الدينية، أن من الضروري التفريق بين الشكل والمضمون، وذلك باستخراج القيمة، من النص الديني، داعيا الى "قراءة قيمية"، أو "مقاصدية" للنص، ويعني بها تلك القراءة الديناميكية، التي تسعى لتحقيق القيمة في ثوب تاريخي جديد، قد يتعارض مع القديم، على حد تعبير المقراني.

وبشأن الحديث عن جوهر الدين وحقيقته مقابل العرضي، يشير الى أن كل السياق التاريخي والثقافي هو "عرضي"، وغير أساسي أو جوهري بالمرة، بمعنى أن المسلمات الواقعة ضمن سياق التاريخ الديني، ليست جزءاً اساسياً منه، بدليل أن أي افتراض لتاريخ

أو واقع آخر يكون ممكنا، ولا يلغي جوهر الدين أو حقيقته، إذ بتساءل: "ماذا لو كان محمد هنديا معاصرا لبوذا مثلا؟ ولكنه كان عربيا من القرن السابع الميلادي، وهذا تاريخ لا بديل عنه، الا أنه عرضي وليس جوهريا، كما لا يعني ذلك أبدا عشوائية أو صدفة من قبل الله، عادّا ذلك، مدخلا للتفريق بين الشكل والقيمة، إذ يرى في "القيم" خلافا للأشكال، بعدا عالميا يتماهى والصفات الانسانية، وهذا ما لا تتقبله أطراف أخرى ترى أن للقيم الاسلامية خصوصية تختلف عن غيرها من القيم الأخرى. وبصدد كلامه عن جوهر الدين وتجربة التدين، يرى المقراني أن "مركز الاسلام هو الله تعالى، بتعبير أدق الله في الإنسان، فالانسان هو الغاية من الوحي والرسالات، وغاية الإنسان هي الله سبحانه وتعالى، فجوهر الدين والتدين هو الحب، الحب بين الله المؤمن بالإنسان والانسان المؤمن بالله، وهذا أساس التجربة الدينية". هذا الكلام يختزل فكرة التجربة الدينية الحقيقية، ويؤكد ذات المعنى بقوله أيضا "القرآن يعلمنا انه كان اسلام قبل القرآن، واسلام بدون القرآن، بل وقرآن بدون إسلام، اذا مافهمنا الاسلام بمعناه القرآني، وهو السلوك الديني الذي يحرر الانسان من ربقة الأنانية، ويجعله يسلم وجهه لله، ويعتنق إرادة الله ويحياها قدر فهمه وطاقته".

ويشخص المشكلة بـ"تغليب الجانب الفقهي العملي وتضخيمه، وهو توجه شهدته اديان اخرى كاليهودية، فبدا القرآن وكأنه كتاب تشريع بالدرجة الاولى"، الأمر الذي أدى الى إهمال الجوانب الأخرى الأكثر أهمية، مثل الجوانب الروحية والأخلاقية الثرية"، حيث يذهب الى أنه لولا التصوف الاسلامي لما أعيد الاعتبار لجوانب مهمة كثيرة في القرآن (بينها القصص)، باعتبارها خطابا غنيا بالرموز والدلالات، كون الأسلوب القصصي هو الأقرب الى معنى الدين، بل وهو الأقرب لمفهوم الآية والوحي.

ويتابع بشيء من الجزم، "يفترض في النص هنا ان يغذي ويوجه التجربة الدينية، وليس مطلوبا منه أن يعوضها، أو يحل بديلا عنها"، منتقدا التفسير الظاهري لآيات الله تعالى، مثل "لايمسه الا المطهرون"، أضف الى ذلك تطرقه لنص قرآني يصف التوراة والانجيل بأنهما "هدى ونور"، واصفا اياها بالدعوة النادرة بين الأديان التي غالبا ما تدعو

لنفسها بإقصاء غيرها، مؤكدا بذلك اشتراك الأديان بجوهر واحد تنصهر فيه كافة التفريعات الأخرى المترتبة عليها والمتراكمة طيلة فترات الدعوة، ويستنتج من ذلك أيضا أن القرآن يمثل مرجعية تفسيرية بالنسبة للكتب السابقة التي ينبغي أن تقرأ على ضوئه، استنادا الى الآية التي تقول "مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه".

غير أن ذلك لا يبدو مقنعا في ظل التقاطع الذي ظهرت عليه الكتب والتعاليم الدينية المنبثقة من الأديان المتعددة الأخرى، خصوصا وأن الباحث لم يتطرق الى الآيات الأخرى التي وصفت أتباع الديانات الأخرى بأوصاف مغايرة وأحكام قدحية، الأمر الذي يوحي بأن المنهج الذي اتبعه المقراني منهج انتقائي.

وبالرغم من جهد الباحث في عملية إثبات التجربة الدينية من داخل النصوص القرآنية، الا أن العملية عموما تخضع لإشكالية بسبب تعدد التأويلات والتفسيرات التي ربما تتعارض مع ما يستنتجه الكاتب، فضلا عن أن التجربة الروحية تمتاز بشعور وتجلّ وإشراق داخلي قد يتناقض مع حالة التمعن في تلك النصوص والدوران خلف أسوار المعنى.

كما إن المقراني يذهب بعيدا عن واقع المجتمعات العربية والاسلامية، حين يدعو الى تأسيس منهج جديد يقوم على أساس إلغاء المعاني الأحادية للنص القرآني وفتح الأفق أمام توليد معان وتأويلات جديدة مغايرة وربما مناقضة للأولى، وفي ذلك تسام على الحالة الثقافية وابتعاد عن العقل العربي والاسلامي المغرق بالتقليدية المتكلسة، مالم يصر الى تحديث بناه الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

هذا المعنى يأتي بشكل أو بآخر على لسان المفكر الراحل محمد أركون، في الحلقة الثانية من سلسلة اللقاء المطول الذي أجراه معه قبيل وفاته الدكتور عبد الجبار الرفاعي، حيث يقر بأن الاسلام "كائن تاريخي"، بمعنى أنك تجد مجتمعا اسلاميا في فترة زمنية مختلفا تماما في فترة زمنية أخرى، أو انك تجد اختلافا شاسعا بين مجتمع اسلامي وآخر، رغم ان كليهما ينتميان ويعتقدان بالدين الاسلامي، فمجتمع السنغال غير المجتمع الاندونيسي، منتقدا الخطاب الايديولوجي الرافض لمثل هذه الفكرة التي لاتنتقص من

الدين، بقدر انتصارها لثقافته المرنة المتسامحة التي تغذي روحه على مر العصور.

ولكن هذا ليس سببا كافيا لركن النصوص الدينية واتباع نصوص جديدة ربما تتناقض معها، بل إن في ذلك دعوة الى عدم التوقف عند تلك النصوص باعتبارها أصلا واحدا من دون ملاحظة اصول أخرى من الممكن مراعاتها في استنباط موقف محدد ومعاصر، وهو بذلك يؤكد مقولته "استحالة التأصيل" كونه تمسكا بالفكر الأصولي المحدود والضيق، نتيجة ما يخلقه من سياجات وحدود دوغماتية وايديولوجية تعيق المعرفة والوصول الى الحقيقة. ويؤكد اركون اعتماده في كل ذلك على منهجيته "الاسلاميات التطبيقية"، والتي يعني بها كيفية فهم الاسلام ومعرفة الشكل الذي يكون عليه الدين داخل البيئة التاريخية والانسانية والثقافية، معتبرا أن الاسلام يتكيف بالبيئة التاريخية والعنصرية واللغوية والثقافية والمؤسساتية.

حالات المعنوية

بالعودة الى الحديث عن التجربة الدينية تتضمن المجلة حوارا مع المفكر الايراني مصطفى ملكيان، والذي يحاول من خلال حديثه المستفيض إثبات غاية واحدة لجميع الأديان، بحيث تلتقي كلها في نهاية الطريق للوصول الى جوهر الدين ونواته الحقيقية. يشبه ملكيان أتباع الديانات عموما بمتسلقي قمة جبل واحدة، لكن من جهات مختلفة تضم مسافات بعيدة، وحين يصلون اليها تختفي تدريجيا تلك الفجوات، بمعنى أن وصولهم الى الحالة المعنوية وتلمسهم أخلاقيات الدين متجاوزين اطار الفقه "الذي غالبا ما يتوقف المتدينون عنده"، وكلما وصلوا الى عمق "التجربة الدينية" تصبح هذه الفجوة صفرا، ويصبح الحوار بين هؤلاء طبيعيا. ويؤكد ذلك بقوله: "في مرحلة التجربة الدينية (وهي بلوغ آخر مرحلة من مراحل الوصول الى الحقيقة) يتحاور ابن عربي، وجلال الدين الرومي، وعطار النيشابوري المسلمون، مع مايستراكهارت، ورويس بروك، وزوزو المسيحيين، وشانكارا، ورامانينجا الهندوس، ولو تمسكنا بديانتنا حقا وسرنا الى اعماقها سوف نبلغ جميعا جوهرا واحدا". بمعنى أن الوصول الى تلك المرحلة الأخيرة يعد بلوغا لملتقى أتباع الديانات الأخرى، نتيجة اشتراكهم في ذات الهدف الذي ينهل منه الواصلون

من محبة الخالق، ليفيضوا فيه محبة لجميع الخلق.

ويطلق ملكيان على الوصول الى تلك الحالة السامية بـ"المعنوية"، التي يعرفها بأنها صيغة مثلى للتخلص من أعباء المشاكل النفسية التي عادة ما تسبب للانسان العذاب والشقاء، بسبب انعدام الهدف والشعور باللاجدوى، وأنها شكل من اشكال التعاطي مع العالم بحيث تجنبه الاحساس بالحزن واليأس والخيبة والضياع، بفعل الرضا الباطني النابع من اعتقاده بالحياة الأخرى. ويوضح في حواره مع المجلة، أن المعنوية هي لباب الدين لا قشوره، حيث تعتبر العبادات كالصلاة والصوم والحج، مجرد "تجليات طقوسية" ليست الا.

ويذهب بعيدا حيث يرى أن المعنوية من الناحية النظرية ليست مرتبطة بأتباع ديانة ما، بل قد يتقمصها غيرهم، بمعنى انه ليس كل الملتزمين بظواهر الأديان هم أناس معنويون، والعكس صحيح، أما من الناحية العملية فإن المعنويين كانوا عبر التاريخ من المتدينين.

وبخصوص تجلي تلك الحالة اجتماعيا، يقول ملكيان أن العلاقات الاجتماعية للانسان المعنوي، قائمة على ثلاثة اصول: هي العدل والإحسان والمحبة، بمعنى أنه يسعى للتعامل مع الآخرين وفق مبدأ العدل، ثم حين يزداد معنوية، فإنه يقوم بالإحسان للآخرين، أما المرحلة الأخيرة فتكون هي محبة جميع الناس، وهي ذات المرتبة التي وصلتها رابعة العدوية، حين قالت: "سوف أقف يوم القيامة على أبواب جهنم وأقول: كل من يؤتى به الى جهنم، حملوني وزر ذنوبه وأعفو عنه".

أما على الصعيد النفسي فيؤكد على ان الانسان المعنوي هو اكثر الناس حبا لنفسه، عكس ما يشاع خلاف ذلك، على اعتبار أن الاحسان للآخرين مرتبط بالاحسان للنفس، وكذلك الاساءة، مستدلا بجعل الله سبحانه، نسيان النفس عقوبة، كما يقول عز وجل "نسوا الله فأنساهم انفسهم".

ويضع ملكيان صفات لـ"المعنوي"، أهمها أن لا يتوقف عن السير والسلوك الباطني للوصول الى الحقيقة، إضافة الى أن الآلام التي يمر بها لا تشكل شيئا يذكر أمام بلوغ

هدفه، فضلا عن أنه يعتبر نفسه المسؤول الوحيد عن مصيره، ولا يلقي باللائمة على الآخرين، مهما كانت الحجج.

ويتضح من هذا الحوار ان "المعنوية" ليست هي ذات التدين، باعتبار الأخير نقيضا لـ"اللادينية" او الالحاد، فيما المعنوية تتناقض مع الروح اليائسة والانهزامية القابعة في قشور الدين، والتي لم تكلف نفسها عناء السير الى جوهره.

وهذا يجعلنا نتساءل: بالرغم من كل هذا التاريخ الطويل الذي تأسست فيه المعنوية، والتي يسرد لها ملكيان نماذج مختلفة منذ صدر الاسلام وما تلاه، الا أنها لم تؤثر في الواقع الاجتماعي لدى المسلمين في شيء، ولم تستطع حل العديد من المشكلات، بل إنها لم تفلح في نقلهم الى أبعاد أكثر عمقا وغورا مما هي عليه من سطحية وتبسيط.

غير ان نفي ملكيان لسعي المعنوية الى إقامة مدينة فاضلة قد لا يبرر فشلها لحد الآن في ايجاد تيار معنوي يؤمن بذلك السمو الروحي العالي. الأمر الآخر، أن كل تلك الطرق الصوفية والعرفانية التي كان جيل من روادها الأوائل يمارسونها للوصول الى الحقيقة، قد أصبحت هي بحد ذاتها اليوم، طقوسا وشعائر، بل قشورا لا يغرق فيها عدد كبير من السالكين، ولم تنجح تلك الطرق في تهذيب مدعي ممارستها.

أضف الى ذلك أن ما لم يوضحه ملكيان، هو ما الذي يقصده بالوصول الى نهايات متقاربة أومشتركة لجميع الأديان؟ هل يعني أن بين تلك الأديان قواسم مشتركة؟ وماهي تلك القواسم إن وجدت؟

وتعزيزا لتناول التجربة الدينية فقد ضم العدد حوارا مفصلا مع المفكر السوداني الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، تعرض خلاله الى طريقته في استلهام النص القراني بشكل مغاير للسائد في الدرس الشرعي الفقهي، والذي يقوم على استيعاب (النص القراني) بشكل كامل، ورفض الانتقائية في تناوله، حتى مع تباين اسباب التنزيل وظروفه، فسواء كانت الآيات الكريمة مكية أم مدنية ينبغي أخذها ككل متكامل، حيث يقول ما نصه: "ليس هناك انفصال، القرآن ينبغي النظر اليه بمجموعه، ليس هناك شيء اسمه مدني

وآخر اسمه مكي، إنما كتلة واحدة بنائية وعضوية من الفاتحة الى المعوذتين".غير انه، مع النظر الى الآيات القرآنية ككل متكامل واحد، لم يفسر حاج حمد كيفية نسخ هذه الآيات بعضها للبعض الآخر، ولم يوضح قابليتها بشكل جماعي على الاستمرار في ذات الوهج الغيبي الذي ظهرت فيه أول الأمر.

ويحذر حاج حمد مما أسماه "الاستلاب اللاهوتي" ويفسره بالارتداد عن المعنى الحقيقي الذي أتى به الدين منذ البداية، ضاربا المسيحية مثلا، إذ أن النبي عيسى جاء في البداية موحدا بالله سبحانه، الا ان ارتداد اتباعه جعله ثالث الأقانيم الثلاثة، ويتطرق الى ارتداد المسلمين اليوم عن شرعة النبي محمد(ص)، القائمة على التخفيف والرحمة، حيث لم يؤثر عنه أنه رجم أحدا او قطع يد سارق، الا أن المسلمين ارتدوا عن ذلك، ورجعوا الى سنة النبي موسى المتشددة. ورفض أيضا ما أسماه "الاستلاب الثقافي"، والذي يعني سبغ الأعراف الاجتماعية والتقاليد العرفية على الشريعة، التي لم تشر اليها أصلا، من قبيل التعامل مع المرأة بطريقة دونية، تبررها أحاديث موضوعة ليس لها أصل.

سوسيولوجيا التجربة الدينية

تناول الأكاديمي اللبناني الدكتور حسن الضيقة في العدد المذكور من المجلة "التجربة الدينية من زاوية السوسيولوجيا الألمانية"، منطلقا من نظريات الرائد في مجال علم الاجتماع الديني، الألماني ماكس فيبر، والذي اعتبر تجربة التجديد الديني أساسا لإرساء إحدى مرتكزات الحداثة الغربية. فيعرض آراء فيبر التي عبر عنها من خلال كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"، والتي تؤكد على أهمية العامل الديني ودوره في صياغة معظم التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي شهدتها المجتمعات الغربية طيلة العقود والقرون الماضية (من خلال ما شهدته البروتستانتية رائدة العلمانية في المسيحية التقليدية، التي أصبحت دين الفردية والنزعة الصناعية، حيث ألغت الأعياد والحج والآثار المقدسة، وشجعت الحفاظ على رأس المال، ومراكمته). إضافة الى التطرق لدور الدين في تفكيك البنى الاجتماعية التقليدية لجماعات قرابية تعتمد الدم سببا لتضامنها والحفاظ على وحدتها، أو أخرى متجاورة أوحرفية تقاوم التهديدات بأشكال من

الدفاع عن أي خطر يقظ مضاجعها، إذ يقول الضيقة على سبيل التوضيح: "إن اندفاعة ديانات الخلاص لإنشاء جماعاتها الدينية، تصطدم بادئ ذي بدء بقوة القرابة الطبيعية"، مذكرا بمقولة فيبر: "الذي لا يستطيع أن يدير ظهره لأمه وأبيه لا يستطيع أن يتبع يسوع". ويضيف: "يخفض الدين نسبيا من قيمة علاقات القرابة، ويكسر بالتالي الروابط السحرية التي تربط بين الفرد وجماعته الأصلية، واستطرادا؛ فحين تتحول النبوة الى دين جماعي للخلاص فإنها تنشئ جماعة اجتماعية جديدة، ومن ثم تتطور داخل هذه الجماعة أخلاق دينية عنوانها الأخوة". ويبين ذلك من خلال المرور بمرحلتين مفصليتين في حياة المجتمع وهما وضعية "التوتر والصدام" التي تتحول بفعل دينامية المجتمع الى وضعية أخرى هي "التكيف والتصالح".

ويتطرق أيضا الى تأثير العامل الديني في الوضع الاقتصادي، من وجهة نظر فيبر الذي يرى أن التجربة الدينية مستقلة عن النسق الاقتصادي، بل إنها تؤثر فيه من خلال دراسته للأخلاق البروتستانتية وتأثيرها على نشوء الرأسمالية وتطورها بسبب تشجيعها على جمع المال، الأمر الذي أدى الى تكوين المشاريع الخاصة التي أسهمت فيما بعد بسيادة هذا النمط الاقتصادي في السوق العالمية، الا أنه في ذات الوقت، ينكر انبثاق الرأسمالية من رحم ذلك المذهب الديني، أو أن يكون سببا لنشوئه. وهو (فيبر) بذلك، يصارع نظريات أخرى أهمها ما أوردته المدرسة الوظيفية التي كان من روادها عالم الاجتماع الفرنسي دوركهايم، والتي تصنف الديانات التوحيدية ضمن مراحل التطور البشري بالقضية التاريخية التي استجابت لاحتياجات البنى الاقتصادية أو الاجتماعية، إضافة الى نقده المدرسة المثالية التي اعتمدت آراء هيغل، وتؤمن بأن الواقع الملموس هو عبارة عن تجسيد لجدلية نظرية، وكذلك فإنه ينسف المدرسة الماركسية التي ترى بأن النسق الثقافي ينبثق عن آليات تطور الحياة الاقتصادية، فيما يتفّه آراء المدرسة الفرنسية (الحداثوية) التي تؤمن بأن أشكال الحداثة والعقلانية إنما هي تعبير عن حالة الانقطاع مع الروح والتجربة الدينيتين، باعتبار أن تفكيك الموروث الديني نتيجة حتمية للدخول في مرحلة ما بعد الحداثوي ــ التقليدي، ويصر على أن التجديد في الفكر الديني أسهم الى

حد كبير في إرساء مفاهيم الحداثة. وبسبب اختلاف التعاطي مع خاصية الفعل الايجابي من مجتمع الى آخر، فإن فيبر يقر بوجود أنماط متعددة للتدين، مختلفة ومتناقضة ربما، ولذا قد يكون الدين عاملا ايجابيا في مجتمع، ومعيقا أو سلبيا في مجتمع آخر.

كنت أتمنى على الدكتور الضيقة، أن يعرض آراء فيبر حول الأديان الأخرى، ومن بينها الإسلام والديانات الشرقية، والتي اعتبرت نتائج سوسيولوجية مترتبة على تحليله للأخلاق البروتستانتية، إذ أتت مقاربة لآراء عدد من الفلاسفة والاقتصاديين الكلاسيكيين أمثال آدم سميث، وجون ستوارت ميل، الذين كانوا يعتقدون بوجود فرق شاسع بين أوروبا الإقطاعية والاستبداد الشرقي، وأن هذا الأخير مهد لبروز ظروف اقتصادية عائقة لنمو الرأسمالية. كما أكد فيبر أن رجال الاسلام الأوائل كانوا عبارة عن طبقتين، الأولى طبقة المحاربين التي حولت بوصلة الدين نحو الأخلاق العسكرية، وطبقة المتصوفة التي لبت الإحتياجات العاطفية والروحية للمسلمين، لكنها ساعدت في ذات الوقت على الاتجاه نحو الهروب الصوفي، الأمر الذي جعله يستبعد الإسلام من سباق العقلانية، مستبعدا طبقة التجار وموظفي الدولة الذين كان لهم دور في الحفاظ على هيبة الدولة الاسلامية في العصور الوسطى.

ولم يتطرق الباحث الى جملة النقاشات التي طرحت ضد أفكار فيبر، والتي يمكن إجمال بعضها، بأن الافكار الفيبرية غلب عليها الطابع اللاهوتي (كما يقول الدكتور حسن حنفي)، اضافة الى عدم ايضاحه للعلاقة بين الدين والأيديولوجية، إلا في إثارة بعض النقاط التي تدعو للتفكير والبحث والمناقشة، كما اعتمد فيبر على تتبع أنماط السلوك ومظاهر (التقوى Piété) التي تعتبر أهم قيمة خلقية في البروتستانتية، حتى فقدت الدراسة طابعها النظري العام. والأهم من ذلك هو أن فيبر يدرس الصلة بين الدين والرأسمالية، بوصفها صلة إيجابية، ويركز على نجاحها بدافع أنها منجز غربي، على اعتبار أن الأخلاق البروتستانتية هي التي أقامت دعائم الرأسمالية، وأن الإبقاء على هذه الأخلاق يحافظ على مجمل النظام، حيث يدافع عن كليهما باسم الغرب، فالبروتستانتية والرأسمالية كلاهما نتاج غربي.

انماط التجربة الدينية

كما تضمن العدد فصلا من كتاب "العقل والاعتقاد الديني: مقدمة في فلسفة الدين"، وهو مرجع أساسي بالغ الأهمية في فلسفة الدين، لمجموعة من الكتاب والمفكرين الغربيين، ترجم البحث الدكتور صلاح الجابري استاذ الفلسفة في جامعة بغداد. وهو يتناول معنى "التجربة الدينية" وأنماطها، مؤكدا أن التجربة الدينية مصدر للبصيرة الدينية، حيث يذكر عددا من المعاني لها:

1- التجربة بالله التي تحدث عن طريق موضوع حسي ومشترك، كالاحساس بتجلي الله في ظواهر أخرى طبيعية أو غيرها.

2- التجربة بالله التي تحدث عن طريق موضوع حسي عام وغير اعتيادي، مثل ظهور مريم العذراء في الكنائس.

3- التجربة بالله التي تحدث عن طريق موضوع خاص يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية، فقد تحصل خبرة بالله عن طريق الأحلام والرؤى والتعبيرات.

4- التجربة بالله التي تحدث عن طريق موضوع خاص لا يمكن وصفه بلغة حسية طبيعية، بحيث يتم الادراك عن طريق الرؤية الداخلية العميقة.

5- التجربة بالله التي تحدث من دون توسط أي موضوع حسي، بأن يدرك المرء حدسيا وبشكل مباشر، ومتحرر من أي تحديد. وهذا الأخير هو ما يعبر عنه بأنه ثراء الحالات التأملية العالية للهندوسية والبوذية، والتجارب من هذا النوع قليلة.

ثم يتساءل: هل تسوغ التجربة الدينية الاعتقاد الديني؟

ويجيب بإجابتين، إحداهما تعتمد على القول بأن التجربة الدينية شعور، وقد تجابه بأن ذلك يضع تسويغها في مأزق حقيقي بسبب غياب المضمون العقلي. والأخرى تستند الى القول بأن التجربة الدينية لاتفسر الاّ عن طريق أمور فائقة للطبيعة، فإن ذلك يعني أن تلك الامور (الفائقة للطبيعة) غير مستدل عليها من التجربة، لذلك فهو فرض مسبق.

اللغة الدينية

يتناول بحث الباحث اللبناني وجيه قانصو "الوحي واللغة الدينية"، خصوصية النص القرآني، والبحث في طبيعة اللغة الدينية، مثيرا إشكالية منطقية وعقلية حول إمكانية تعبير اللامتناهي (الله) عن نفسه بتعابير لغوية متناهية. وتطرق الى طبيعة اللغة الدينية، فهل تحتوي منطقا خاصا أو بنية تركيبية مختلفة عن الكلام الاعتيادي، كون الأخير محدودا، بمعنى أن "لا اعتيادية اللغة الدينية، نابعة من لا اعتيادية التصورات الدينية"، وأن "القول بأن الخطاب القرآني صادر بلسان عربي مبين، لا يحجب وجود لغة ثانوية أو لغة ذات منطق خاص في انتاج النص القراني".

ويتعرض أيضا الى رأي أركون الذي يرى أن اللغة الدينية عبارة عن صياغة خاصة لمجال نشاط خاص، لم توضع اللغة الاعتيادية من الأساس للتعبير عنه، أو استيعاب حقائقه، وهي مجمل الظهورات والصياغات الخاصة المعبرة عن الروح الدينية، فهي تحمل خصوصية برأيه، مشيرا الى دعوته لتأسيس ألسنية جديدة خاصة باللغة الدينية، منتقدا أصحاب الفكر الأصولي الذين يدعون قدرتهم على فك شيفرة اللغة الدينية، اعتمادا على علم النحو العربي.

التعليم الديني

يتناول العدد فصلا من كتاب"الإسلام" للمفكر الباكستاني المعروف فضل الرحمن، ترجمه الأستاذ حسون السراي، أستاذ الفلسفة في الجامعة المستنصرية ببغداد، جاء بعنوان "التراث والمنظورات المستقبلية"، حيث يبني موضوعه هذا على تساؤل مشروع عن العناصر الكامنة في تاريخ الاسلام التي من المفترض أن يؤكد عليها، ويعيد الارتباط بها من أجل توكيد ذاته الفاعلة المؤثرة إزاء التحدي الحالي، وما الذي يفترض تبديله أو رفضه؟

انتقد فضل الرحمن، "الوهابيين" الذين رفضوا في مرحلتهم المبكرة كل سلطة مرجعية غير سلطة القرآن والنبي، الا انهم مالبثوا أن اضطروا الى قبول سلطة أخرى بنفس

المستوى وهي الاجماع، كما انتقد رفضهم للتصوف، على الرغم من ان جزءا معتبرا من الحديث مما اندمج في مجاميع الحديث الكلاسيكية ذو طبيعة صوفية تماما.

تطرق الى الأساس السياسي الذي انطلقت منه المذاهب الكلامية والعقائدية التي ظهرت في الاسلام، باعتبارها نتاجا مباشرا للحوادث السياسية والحروب الداخلية العديدة، مشيرا الى أن السلفيين تمسكوا بالنظرية المتطرفة التي تكرس الطاعة المطلقة للحاكم، ولم يصطنعوا أي شيء من شأنه أن يسيطر على تصرفاته. أما الشورى المذكورة في القرآن والمغروسة في الحياة العربية ــ على حد تعبير فضل الرحمن ــ فقد كان من الممكن أن تتطور الى نوع من المؤسسة الفاعلة المؤثرة، ولكن لاشيء من هذا قد حدث، لا من طرف العلماء، ولا من طرف الارادة الشعبية العامة.

ويستطرد في بيان الحالة الاسلامية الحاكمة لكثير من البلدان والمجتمعات عبر التاريخ، التي تعرضت لعدد من الهزات جراء حالات الاحتلال والتحرر التي رافقت نشوء تلك الدول، والتي غاب بفعلها العالم الاسلامي عن التأثير، أو ايجاد الحلول الحقيقية المطلوبة، منبها الى أن إعادة النظر في الاسلام وصياغته في الوقت الراهن هي مهمة اكثر دقة من تلك التي واجهت المسلمين منذ القرن الثالث الهجري، لذا ترى الكاتب يضع خطوة مهمة باتجاه المستقبل من خلال التأكيد على الذهاب الى ما قبل المرحلة المبكرة من تاريخ الاسلام واعادة بنائها مرة أخرى. و يرى بأن العلاج الحقيقي الوحيد لهذا الوضع يكمن في عملية اصلاح أساسي لنظام التعليم الحديث، واشاعة القيم الاسلامية الاصيلة.

إله الجمال

أما الباحث الفرنسي عبد النور بيدار، فيكتب مقالا فلسفيا مقتضبا عن "إله الجمال"، يتعرض فيه الى معرفة الله الصوفية الاشراقية والفلسفية الجمالية، من خلال التطرق الى أقوال أهم الفلاسفة المسلمين ورؤاهم، حيث يذكر كلمة لأبي حامد الغزالي يقول فيها: "فإن ثبت ان الله جميل كان لامحالة محبوبا عند من انكشف له جماله وجلاله، كما قال رسول الله "إن الله جميل يحب الجمال". كما يقول في موضع آخر: "الجمال نوعان الجمال

الظاهر وهو من شأن الحواس، والجمال الباطن وهو من شأن البصيرة التي من حرمها فقد حرم التلذذ بالجمال الحقيقي". ويستخلص من كلمة الغزالي أن الفلسفة تضع نفسها في خدمة الايمان، من أجل اثبات الجمال السامي لله بواسطة العقل. الاّ أن الباحث هنا لم يفسر ماهية الجمال، وكنهه، ووصفه، فهل هو اللذة المباشرة الخالصة التي يشعر بها الإنسان، على حد وصف كانط، أم هو الشيء المرادف للخير، كما يعبر أفلاطون، أم هو معنى مرادف للنفع، على حد قول سقراط؟

أما الدكتور قيس هادي أحمد، فقد ضمّن العدد الأخير بحثا عن "فلسفة الدين عن برجسون"، منتقدا أفكاره التي تتعلق بالغايات الفلسفية والنفسية للدين، والتي من شأنها أن تقلل من دور العقل وتنعش الخرافة، لذلك يلاحظ هادي على برجسون أنه كان يستخدم الأفكار الدينية بصورة انتقائية، ولايهتم للنتائج المنطقية التي تترتب عليها. ويورد اشكالا على برجسون بقوله ان "النفس اذا ما وصلت الى حال التصوف لا تسأل نفسها اذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو وكيلا أرضيا عنها، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجودا أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون ان تفنى فيه شخصيتها.

ويشير الكاتب الى أن هذا الاتجاه المضاد للعقلانية في تفكير برجسون هو الذي أدى به الى الانصراف عن تقديم أسباب مقنعة او غير مقنعة للآراء التي يدعو الى قبولها، وبدلا من ذلك فقد اعتمد على الأسلوب الشعري في تقديم ارائه.

الا أن هادي لم يلتفت الى أن الجانب الروحي للدين ليس بحاجة الى الأمور الاستدلالية المنطقية المحسومة النتائج، إذ هو نوع من التجلي الاشراقي المعنوي البعيد عن الأمور المادية.

فيما تناول العدد أيضا بحثا عن "الحداثة والشخص الديني"، للباحث الجزائري إليامين بن تومي، حيث تطرق فيه الى أن الخطاب الديني المركزي أسس لنفسه سلطة الاستدعاء، كل مرة يحدث فيها أن تكون هناك ضرورات لاستخدام ذلك الخطاب أو النص الديني، وهو امر يزيد من فرص التواصل مع الماضي، من خلال الشخوص والأسماء اللامعة في سماء الاجتهاد الفقهي والديني، الأمر الذي يجعل منها مرجعا

ومركزا للاستدعاء، وبالتالي سببا لاستحضار الزمان الذي أصبح مصدرا للانحراف بصفته مكمما لأفواه المجددين في الأحكام والمنطلقين من ثوابت الأصول والفروع الى مراجعة ذلك الكم المتراكم من التراث المستقى من أقوال واجتهادات مجموعة من الفقهاء والعلماء، كونهم تحولوا بحسب تصور كثيرين الى عقيدة كاملة وليسوا ناقلين لها فحسب.

وعدّ بن تومي، سلطة النص التي تحدث عنها عدد من المفكرين ومن بينهم نصر حامد أبو زيد، تزويرا للحقيقة التي عليها النص، فهي "لم تنبع من المرجعية النصية، وانما انبثقت من الفهوم المساوقة للنص، فهي خارجة على النص وليست جزءا منه، فالانسان وحده من ينسج تخيلات النص السلطوي الذي هو قصدا نص مبني في حالة الانفهام، وليس المادة الخام". وأشّر على خطورة ما اسماه "العوج الفكري" الناتج عن القراءات الجديدة للنص، بسبب ما قد يمارسه أنصارها من وصاية على الجيل الجديد، كونهم اكتسبوا ذات القداسة التي كانوا انتقدوها، منتقدا "العلاقة التراثية" التي تربط المسلم بمقدسه القرآني، والتي لم تفقد حماسها القديم، داخل منظومة الثقافة العربية.

ويتضمن العدد ايضا بحثا انثروبولوجيا عن "الانضباط والتواضع في الرهبانية المسيحية الوسيطة"، للمفكر الانثروبولوجي طلال أسد ترجمة الدكتور ابو بكر باقادر، حاول من خلاله استكشاف طريقة الانضباط الديني في الديانة المسيحية اللاتينية الوسيطة، مركزا على تأسيس إرادة الطاعة للسلطة داخل إطار الجماعة الرهبنية.

كما قام أسد بتحليل مصطلح الطقس، ومستعرضا أقاويل وتعاريف عدد لأبرز الانثروبولوجيين، ثم يخلص الى أن الطقس عبارة عن كلمات ملفوظة، وإيحاءات مذكرة، وأشياء مستغلة، بشكل مستقل عن أي تعليق أو تضمين يمكن أن يعزى أو يتسبب عن طريق أشكال النشاط الثلاثة هذه. ثم يناقش سؤالا وهو ماذا كانت المتطلبات المنتظمة لبرنامج انضباط داخل إطار جماعة مترهبنة؟

محور"التجربة الدينية" بالغ الأهمية، واقتباساتنا وملاحظاتنا النقدية العاجلة لاتغني عن مطالعته، فهو مرجع غني وعميق في دراسة هذا الموضوع باللغة العربية.

صدر حديثاً عن مركز دراسات فلسفة الدين:

1- إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين د. عبدالجبار الرفاعي

2- العقلانية والمعنوية مصطفى ملكيان ترجمة: د.عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف

3- الفلسفة الإلهية عند المعتزلة د. يحيى المشهداني

4- تطور علم الكلام الإمامي علي المدن

5- الأقليات المسلمة في الغرب: مشكلة التعايش والإندماج ابراهيم العبادي

6- النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر د. طالب الحمداني

7- المجتمع الديني عند العلامة الطباطبائي محمود الجياشي

8- فقه العنف المسلح في الإسلام الشيخ محمد مهدي شمس الدين

9- اشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام والى اليوم د. الشيخ طه جابر العلواني

10- التدين العقلاني مصطفى ملكيان ترجمة: د.عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف

11- عيال الله: أفكار في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين د. محمد الطالبي

محور الأعداد القادمة لمجلة قضايا إسلامية معاصرة:

الإتجاهات الحديثة في تأويل النصوص الدينية

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

49-50th, 2012 - 1433

سعر العدد

• لبنـــان 7000ل.ل • سوريـــا 125ل.س • الأردن2.5دينار • الكـويت 2دينار
• العـــراق 2500دينار • الامارات العربيـــة 25درهماً • البحريـــن 2.50 دينار
• قطـــر 20ريالاً • السعـــوديـــة20 ريالاً • عمـــــان 2ريال • اليمـــن350ريالاً
• مصر 10جنيهات • السودان 100دينار • الصومـال150 شلناً • ليبيـــا 5 دنانير
• الجزائـر 25 ديناراً • تونـس 2.5دينار • المغرب 30درهماً • موريتانيا450 أوقـــية
• تركيا 15000ليرة • كـنـــــدا 18دولاراً • امريكا وسائر الدول الأخرى
15 دولاراً (أو ما يعادلها).