أندرادس بشته السيد عبد المجيد صيرداماد

التأويل

الندوة الإيرانية النمساوية الرابعة

المحاضرات - الأسئلة
المداخلات

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون
سلسلة أسّسها
عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون
ويُشرف عليها
عادل تيودور خوري
وينشرها
مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ
C.E.R.D.I.C.
حريصا – لبنان

٥٦

أندراوس بشته – السيّد عبد المجيد ميردامادي: **التأويل**
المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)، ٢٠١١، ٣٦٠ ص.

أندراوس بشته السيّد عبد المجيد ميردامادي

التأويل

النّدوة الإيرانيّة النمساويّة الرّابعة
المحاضرات – الأسئلة
المداخلات

المكتبة البولسيّة
جونية – لبنان
٢٠١١

ظهر هذا الكتاب بالألمانيّة بعنوان:

Andreas Bsteh - Seyed A. Mirdamadi
Hermeneutik
Verlag St. Gabriel.
Mödling (Österreich) 2010

إنّ إعداد الندوة الإيرانيّة النمساويّة الرابعة، وإقامتها ونشر أعمالها تمّ بدعم خاصّ من قِبَل وزراة العلوم والأبحاث في فيينّا/النمسا

نقله من الألمانيّة إلى العربيّة
البروفسّور الدكتور عادل تيودور خوري
أستاذ علوم الأديان سابقًا في كليّة اللاهوت الكاثوليكيّ
بجامعة مونستر / ألمانيا

طبعة أولى ٢٠١١
© جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولسيّة
المكتبة البولسيّة: جونية – لبنان، ص. ب. ١٢٥
هاتف: ٠٩-٩١١٥٦١
فاكس: (٠٠٩٦١)-٩-٦٤٣٨٨٦
(٠٠٩٦١)-٩-٩١٨٤٤٧

مقدّمـــــة

منذ أن انطلقنا في مشروع اللقاء الإيرانيّ – النمساويّ الذي قام على مساهمة فروع مختلفة من العلوم، بحثنا بصدق عمّا يخدم السلام. واتّضح لنا أنّ الغرض في عالمنا لا يمكن أن يدور حول الأمن والاستقرار فقط، بل قبل كلّ شيء حول فهم جديد للعدالة – في العلاقات الدوليّة كما في العلاقات بين الأديان. فمن ناحية النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة عكفنا على ذلك على ضوء علم اللاهوت وعلم الحقوق والعلوم السياسيّة والاقتصاديّة في ندوتنا الحواريّة الأولى في طهران عام ١٩٩٦، ثمّ توجّهنا بعد ذلك إلى القضايا الأساسيّة المتعلّقة بنظام عادل للعيش المشترك بين البشر. فتصدّرت في لقائنا الثاني في فيينّا عام ١٩٩٩ مواضيع القِيَم والحقوق والواجبات وتمركز النقاش حولها. فاتّضح بجلاء مُلزم في هذه الجولة الأولى أنّه من الضرورة أن نتوجّه في ندوتنا الحواريّة الثالثة في طهران عام ٢٠٠٣ إلى العوامل التي تهدّد السلام والعدالة في العالم الحاضر، وأن نقوم بتحليلها.

هنا في وسط النقاشات الجديّة قام السؤال حول التأويل والرغبة في أن تتناول الندوة اللاحقة هذا الموضوع. فالوثائق حول ما دار في الندوة الرابعة اللاحقة التي عُقدت عام ٢٠٠٨ في معهد القدّيس جبرائيل، معروضة هنا ويمكن تسهيل الوصول إليها في

محاضراتها ومناقشاتها للرأي العام الذي يهمّه الأمر، وذلك في اللغتين اللتين استُعملتا في الندوة، وهما الألمانيّة والفارسيّة.

من الجهة الإيرانيّة كان رفيقنا في هذه الندوة "المعهد الدوليّ لحوار الثقافات والحضارات". ولمن دواعي السرور الخاصّ أن يكون الرئيس السابق للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، الدكتور السيّد محمّد خاتمي قد قام بافتتاح الندوة، وأن تكون الوزيرة السيّدة الدكتورة بياتريكس كارل من الجهة النمساويّة قد وجّهت إلينا تحيّاتها الشخصيّة. ونضمّ شكرنا إلى ذلك ونوجّهه إلى وزارة الجمهوريّة النمساويّة للعلوم والأبحاث، على دعمها المتجدّد الذي مكّننا من القيام بهذه الندوة الحواريّة المسيحيّة الإسلاميّة. ونوجّه شكرنا الخاصّ إلى المستشارة في الوزارة السيّدة الدكتورة أنّليزه شتوكلاسكا على تفهّمها الذي قابلت به هذا المشروع العلميّ التعاونيّ في كلّ مرحلة من تصميمه والقيام به المعقّدين، وعلى اشتراكها شخصيًّا في افتتاح الندوة.

ثمّ إنّنا تربطنا علاقة صداقة وشكر على المساعدات التي لا تعدّ التي ساند بها مشروع الحوار الإيرانيّ النمساويّ، بالسيّد الدكتور نصرة الله رستغار، المساعد العلميّ السابق في معهد العلوم الإيرانيّة في أكاديميّة العلوم النمساويّة. ولقد قام بمساندة السيّدة الماجستر زونبرغر بنقل مساهمات المشتركين الإيرانيّين من الفارسيّة إلى الألمانيّة.

ويجدر هنا ذكر المترجمَين البارعين الدكتور هادي رضازاده (همبورج) والدكتور عبد الرحيم حسن خان مُكري (طهران). ولقد

قام السيّد الدكتور رضازاده إلى ذلك بنقل المحاضرات والمناقشات النمساويّة من الألمانيّة إلى الفارسيّة لنشرها في الطبعة الفارسيّة. ثمّ إنّنا هنا نودّ بإخلاص توجيه الشكر إلى المساعدتين في معهدنا: السيّدة بترا غِرل والسيّدة الماجستر بريجتّه زونبرغر، على ما قامتا به بجدارة ونشاط غير اعتياديّ. نذكر أخيرًا أنّ طبعة عربيّة لوثائق هذه الندوة ستظهر في جونية — لبنان بهمّة البروفسّور الدكتور عادل تيودور خوري. وهذه مناسبة طيّبة للإشارة إلى ذلك وإلى التعاون المتواصل بيننا الذي نتجت منه أوجه جوهريّة في مبادرات معهدنا في هذا الشأن منذ سنين كثيرة.

أمّا الدكتور السيّد عبد المجيد ميردامادي فكان على مدى جميع هذه السنين وفي تطوّراتها العديدة بشكل فعّال شريكًا فطنًا يُعتمد عليه. فكان علِمنا بمسؤوليّتنا المشتركة في عالم اليوم ولصالح الأجيال الآتية رائدنا في مشاوراتنا الكثيرة وفي قراراتنا الضروريّة.

أندراوس بشته
معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان
في نيسان ٢٠١٠

تحيّة الدكتور السيّد محمّد خاتمي
الرئيس السابق للجمهوريّة الإسلاميّة إيران،
بمناسبة افتتاح الندوة الإيرانيّة – النمساويّة الرابعة

حضرات السيّدات والسادة،

حضرة رئيس الندوة،

يؤسفني جدًّا أنّي لم أتمكّن من الحضور لأشترك شخصيًّا في هذا الحوار وتبادل الأفكار بين لاهوتيّين وخبراء مؤمنين وممثّلين للدينَين الإبراهيميّين الكبيرين، الإسلام والمسيحيّة. فإنّي على اقتناع من أنّ مثل هذه اللقاءات بين علماء ومفكّرين تؤدّي إلى تبادل حافز لشتّى الاختبارات ممّا يمكن أن يضحي منبعًا ثمينًا للمعرفة الدينيّة لجميع الباحثين وأصحاب الاهتمام.

التأويل هو موضوع هذا الحوار بين الأديان، موضوع لا يمكن أحدًا أن يتجنّبه. فإنّ تفسير كلام الله، القرآن الكريم، يرجع إلى مطلع الإسلام. فإنّ الحاجة إلى فهم الوحي الإلهيّ فهمًا دقيقًا وعميقًا وضبط معناه الحقيقيّ دفعت السلطات الإسلاميّة والعلماء والمفسّرين إلى دفع دراسة الكتاب المقدّس إلى الأمام، وذلك في إطار علم خاصّ يُعدّ من أهمّ فروع العلوم والمعارف الإسلاميّة. وكما يشهد عليه تاريخ الفكر الإسلاميّ فقد أدّت القراءات المختلفة لكلام الوحي في

مطلع القرن الثاني الهجريّ (المقابل للقرن الثامن / التاسع بعد المسيح) إلى نشوء تعاليم إيمانيّة ومذاهب كلاميّة متنوّعة. فشهد بذلك العالم الإسلاميّ صدور مذاهب مهمّة في الفقه وعلم الكلام، لاسيّما في إطار تراث المذاهب الفقهيّة الخمسة، وهي الإماميّة والشافعيّة والمالكيّة والحنبليّة والحنفيّة.

فالحوار وإعمال الفكر المشترك بين علماء اللاهوت وعلماء الكلام المؤمنين لإيجاد حلول لحاجات الإنسان في عالم اليوم، يمكنه أن يفتح الدرب لمؤمني جميع الأديان الإلهيّة في زماننا. فإنّهم عندما يبرزون المبادئ والمعايير المشتركة الكثيرة، يتمكّنون، بفضل تعاطفهم المتبادل الصادق وجهودهم المشتركة، من تمهيد طريق مشتركة وفتح آفاق جديدة تقرّب القلوب بعضها إلى بعض وتخفّف بواسطة جهودهم المشتركة من وطأة آفات البشر المؤلمة في الزمن الحاضر.

وفي هذا المجال يجب تقدير ومدح جهود الجمهوريّة النمساويّة التي أدّت في السنين الثلاثين الماضية إلى القيام بندوات حوار مختلفة بين الأديان والثقافات، وساهمت بذلك في إحلال عيش مشترك يسود فيه السلام. فإنّي أودّ أن أشكر شكرًا قلبيًّا البروفسّور الدكتور أندراوس بشته، مدير معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان، الذي على مدى حياته رافق وأنجز برنامج الحوار بين الأديان بإقدام ووعي للمسؤوليّة.

وأتمنّى للمشتركين في هذه الندوة نجاحًا كبيرًا، ولمواطني هذا البلد، الجمهوريّة النمساويّة المحترمة، السلام والفلاح في طريقهم إلى المستقبل.

الدكتور السيّد محمّد خاتمي
طهران، في أيار ٢٠٠٨

تحيّة الوزيرة النمساويّة للعلوم والأبحاث

الدكتورة بياتريكس كارل

بمناسبة افتتاح الندوة الإيرانيّة – النمساويّة الرابعة

إنّ الحوار بين أصحاب العلوم المختلفة الذي قام به علماء وعالمات نمساويّين وإيرانيّين على أكثر من عشرين عامًا، هو مدعاة للسؤال عن الدافع الذي حمله خلال هذه الأعوام. فإنّ مجلّدات هذه الندوات التي صدرت في لغتي الحوار الألمانيّة والفارسيّة، وكذلك في اللغة العربيّة تدلّ على شيء واضح: إنّها شواهد على المسؤوليّة العالية التي دفعت القائمين بهذا الحوار، وذلك تجاه المهمّات التي تواجه اليوم مجموعة الدول في العالم كلّه والتي يتّضح بنوع متزايد أنّها لا يمكن الاضطلاع بها إلاّ ببذل جهود مشتركة.

فوزارة العلوم النمساويّة كان لها نصيب جوهريّ في التمكين من القيام بمشروع التعاون الدوليّ هذا، بإعداده الدقيق، وتنظيمه الفطن ونشر أعماله بنوع مرموق. فبصفتي وزيرة للعلوم والأبحاث تسرّني مساهمة العالمات والعلماء النمساويّين والإيرانيّين، وأودّ أن أعبّر عن تقديري في كلمة تحيّة، مع الرئيس السابق الدكتور السيّد محمّد خاتمي.

إنّ مسألة التأويل تحتلّ المركز الوسط من المجلّد الرابع للندوة، وتشير في قرائن العدالة – وهو الموضوع العامّ لمسار الحوار الإيرانيّ –

النمساويّ هذا – إلى مهمّات المستقبل. فإنّه كيف يمكن بعيدًا عن هذا تحقيق تعايش الثقافات والحضارات المختلفة في عالم الغد بدون نظام سلام شامل عادل، يرتكز على الفهم والاحترام المتبادلين؟ فعسى أن تكون الجهود المشتركة بين العلماء النمساويّين والإيرانيّين مساهمة فعّالة للقيام بالعمليّة الضروريّة لنقل ذلك إلى مجال العلاقات بين الثقافات.

على كلّ حال، إنّ المحاضرات والمناقشات التي وثّقت في هذا الكتاب تشجّع على استئناف العمل في المستقبل في حقل هذا المسار الدوليّ الذي حاز على اهتمام كبير.

الدكتورة بياتريكس كارل
فيينّا، في نيسان ٢٠١٠

مقتضيات تأويل النصوص المقدّسة

أحمد واعظي

مقدّمة

إن اعتبرنا في بادئ الأمر أنّ التأويل علمٌ يعالج فهم نصوص وتفسيرها، وجب علينا أن نقرّ بأنّه حصل في القرن العشرين تحوّل أساسيّ في الجوّ المتوارث الذي ساد على هذا العلم حتّى ذلك الزمان. فالقاعدة المتوارثة التي كانت حتّى ذلك الزمان معيارًا في تفسير النصوص، رسمت أهدافًا خاصّة وشروطًا إطاريّة ومناهج استُخدمت في مسار شرح نصّ معيّن، وأقرّت أنّ هدف المفسّر الرئيسيّ أن يحافظ على المعنى الذي ينويه مؤلّف النصّ. فجميع العوامل والأساليب والقواعد في نقد الأدب والتأويل كانت وسيلة لرفع الإبهام في النص والكشف عن نيّة المؤلّف ومعنى النصّ الحقيقيّ، وذلك دون أن يكون نوع النصّ – أكان نصًّا أدبيًّا أو تاريخيًّا أو تراثيًّا أو دينيًّا أو مقدّسًا – فارقًا يُعتدّ به بالنسبة إلى الهدف الأساسيّ للتفسير وإلى الطرق والوسائل الضروريّة للبلوغ إلى هذا الهدف.

أمّا أوج هذا المنهج المتوارث فقد وصل إليه التأويل في عصر الأنوار الذي تطوّر في إطار الفكر العلميّ والعقلانيّ السائد في العصر الحديث. فمفهوم العلوم في العصر الحديث، الذي يتفتّح وفقًا للقيمة التي تعود إلى العقل في عصر الأنوار، يعتبر الحقيقة في جميع مجالات

المعرفة كمثال يمكن الوصول إليه، بشرط أن يحافَظ على الأسلوب الذي يقود إليها في كلّ فرع من فروع المعرفة بشكل دقيق. فتكون مهمّة العالِم الرئيسيّة أن يهتمّ لكلّ فروع الأساليب السائدة في نطاق العلم، دون أن يفسح مجالاً لنظرات شخصيّة أن تتدخّل في هذا المسار. فإنّ تدخّل الأفق الشخصيّ عند العالم وانخراط أحكامه المسبقة يقود إلى انحراف في مجرى البحث عن الحقيقة. إنّ هذه القاعدة العامّة للمعرفة كانت صحيحة في حقل التأويل والتفسير وفهم النصوص.

في القرن العشرين، بعد ظهور أساليب ما بعد الحداثة، في مجال العلم والمعرفة والثقافة، نلاحظ انهيارًا ضخمًا للتأثير الذي كان مفهوم العلم حائزًا عليه في العصر الحديث وعصر الأنوار، وضياع النموذج المتوارث لفهم النصوص. فقد ظهر التأويل الفلسفيّ عند هيدغر وغادَمر، الذي يفضّل تحليلاً مستندًا إلى علم الظاهرة، يصلح لفهم النصوص وتفسيرها. وراجت الطريقة البُنْيويّة التي، بدل أن تبحث عن المعنى في قصد المؤلّف، ترى أنّ عليها أن تفتّش عنه في طبقات النصّ وعلاقاته، وأن تفهم النصّ عامّة، عن طريق الهدم، بأنّه مجرّد تصفيف رموز يمكّن القارئ من أن يتلاعب بمعناه وفقًا لما يراه هو، وفي إطار مسار التفسير ان يغيّر البنى الداخليّة وفقًا لرأيه. في ذلك تتّضح إشارات إلى أنّ أبعادًا جديدة قد تفتّحت في نطاق فهم النصّ والتفسير.

إنّ هذه الأساليب الجديدة في ما بعد زمن الحداثة قد جاءت بنماذج خاصّة لكيفيّة تفسير نصّ ما، ولإمكانيّات معالجته. وكلّها لا

تميّز بين أنواع النصوص المختلفة. فالتأويل الفلسفيّ عند غادمر يدافع عن النموذج الحواريّ في تفسير النصّ ويحبّذ استنطاق النصّ في أفق شرح المعاني عند المفسّر، فيرى أنّه بلغ إلى لحظة الفهم عندما يمتزج أفق شرح المعنى عند المفسّر بأفق شرح المعنى في النصّ. وهو لا يميّز بين النصوص المقدّسة وسواها. بل ينقاد لمنطق الحوار، فيأتي الأسلوب الحواريّ بالقرار بالنسبة إلى ملاقاة شرح المعاني. هذا يؤدّي إلى أن يطبّق الذين يعتبرون موضع الثقل كامنًا في ما يخصّ البُنى، أسلوب التفسير الماثل إلى البُنيويّة على جميع النصوص عامّة.

في الاعتبارات التالية أهدف إلى أن أبيّن أنّ نصًّا موحى ومقدّسًا (وأعني بذلك على سبيل المثال القرآن) يقتضي في مسار الفهم والتفسير مقتضيات خاصّة، تنفي إمكان تطبيق نماذج تعرضها نظريّة ما بعد الحداثة. وبعبارة أخرى إنّ أساليب ما بعد الحداثة تعرض للعكوف على نصّ ما طرقًا لا يمكن تطبيقها في مجال فهم وتفسير نصوص موحاة. وسبب ذلك أنّ نصوص الوحي بالنسبة إلى هدف التفسير كما بالنسبة إلى نموذج القراءة، تأتي بمقدّمات ومقتضيات تحول مبدئيًّا دون تطبيق أساليب ما بعد الحداثة على فهم النصّ. فأودّ في ما يلي أن أوضح أنّ نصًّا موحًى (أي هنا القرآن) بعرض نفسه بشكل يجعل من الضرورة إيجاد نموذج قراءة خاصّ، فيكون نموذج القراءة المثالي لهذا النصّ مختلفًا جدًّا عن نموذج القراءة عند مذاهب تفسير النصوص في عصر ما بعد الحداثة.

فإنّ قراءة نصوص الوحي مرتبطة بالإيمان وبنظريّات كلاميّة خاصّة تسبق هذه القراءة وفي غالب الأحيان انبثقت من النصّ المقدّس

عينه وجاء وصفها في آيات من القرآن. فبسبب الإطار الذي يحدّد علم الكلام، والحقيقة التي يدور الكلام حولها ويكشفها القرآن نفسه، لا تعود تبقى أي إمكانيّة لتطبيق أساليب ما بعد الحداثة في مواجهة هذا النصّ.

١. النصوص المقدّسة وهدف تفسيرها

إنّ تعيين الأهداف في تفسير نصٍّ ما، مهمّ في انتخاب أسلوب التفسير ونموذج التفسير. لا شكّ أنّ مذاهب التأويل المختلفة والتيّارات المختلفة في نطاق النظريّة الأدبيّة تقدّم إمكانيّات مختلفة لمواجهة النصّ وتفسير معناه وأشكال قراءته الممكنة. ولكن هذه الأساليب في تفسير نصّ وقراءته لا تطابق جميع أنواع أهداف التفسير الممكن تصوّرها. في الواقع إنّ أهدافًا خاصّة للتفسير تنمّي بعض أشكال تفسير نصّ معيّن ولا تعتبر إلاّ بعض سبل التفسير مناسبة. فإن كان الهدف يدور حول الجمال فيكون الداعي الأهمّ للقاء تفسيريّ للمعنى مع نصّ معيّن، وكأن القارئ يريد أن يبرز أبعد إمكانيّات المعنى في النصّ وجميع معاني النصّ الممكنة، عند ذلك تستطيع نموذجات مختلفة للتلاعب الحرّ بمعاني النصّ — مثلاً نموذج الهدم — أن تقوم بمساهمة كبيرة للبلوغ إلى هدف التفسير هذا. هذا يعني أنّ أشكال القراءة المختلفة التي تتّخذ وجهة القارئ، توافق أفضل الوافقة مثل هدف التفسير. أمّا أساليب التأويل الذي يرمي إلى استرجاع المحيط الروحيّ لدى مؤلّف كتاب ما، فلا تعمل باتجاه هدف جماليّ للمشرّع.

إنّ النصوص المقدّسة لها بشكل واضح هدف تفسير خاصّ، بحيث لا تصلح أساليب كثيرة في عهد ما بعد الحداثة لشرح مثل هذه النصوص. فنصّ موحى هو كلام الله ويحتوي على رسالة إلى البشر. ولكن بما أنّ التديّن يعني تصديق الله والتسليم بما تحتوي عليه الرسالة، أي بما أنّ الإنسان المتديّن المقتنع لدى مواجهة نصّ موحًى يريد أن يعرف مُراد صاحب الوحي وأن يفهم محتوى رسالته، فالتديّن يعني بالوقت عينه الالتزام نظريًّا وعمليًّا بمحتوى الدين والرسالة الإلهيّة، فيكون أهمّ هدف لعكوف المؤمن المتديّن على النصّ الموحى فهم المعنى الذي يريده الله في كلمات النصّ المقدّس.

لا شكّ في أنّه بالنسبة إلى نصّ موحى كسواه من النصوص، يمكن التصرّف الحرّ بتفسير المعنى، واعتبار شرح النصّ، على حدّ قول جاك درّيدا (Jacques Derrida)، كلعبة شطرنج لا تنتهي. ولكن تصوّر مثل هذا الهدف للشرح بالنسبة إلى نصّ موحى لا يطابق على أيّ حال المقاصد التي ينقلها النصّ الدينيّ إلى المؤمنين والتي هي الشرط المنطقيّ لتقبّل دينٍ معيّن.

فنظرًا إلى أنّ هدف شرح نصّ موحى يجب اعتباره مرتبطًا بتقبّل الدين المعيّن والإيمان برسالة النصّ، ويقوم بفهم المعنى الذي يقصده مؤلّف النصّ، لا يمكن اعتبار أيّ من أساليب ما بعد الحداثة صالحًا لتفسير نصّ موحًى، انطلاقًا من النقد الأدبيّ الحديث، الذي جاء بالتعبير عنه تصريح في المقال الشهير "موت المؤلّف" (ر. غ برتس R.G. Barthes)، مرورًا بالتأويل الفلسفيّ والطريقة البُنيويّة ونظريّة الهدم، التي تؤكّد كلّها أنّه لا ينبغي الانتباه لمقصد المؤلّف. إنّ

أساليب القراءة الجديدة هذه لا تحتوي على هدف تفسير مناسب للأسس النظريّة الصالحة بالنظر إلى نصوص الوحي.

إنّ القرآن الكريم يبرز الحقيقة التي تؤكّد أنّ القرآن ليس وحده كلمة الله، بل أيضًا الكتب الموحاة الأخرى كالتوراة والإنجيل، وأنّ الرسل الإلهيّين هم متقبّلون ومبلّغون للرسالة الإلهيّة والكلمة الإلهيّة بين البشر.

الآيات التالية تصف القرآن والكتب السماويّة الأخرى كوحي وكلام إلهيّ:

- "إنّك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم" (سورة ٢٧: ٦).
- "كتابٌ أحكمت آياته ثمّ فصّلت من لدن حكيم خبير" (سورة ١١: ١).
- "حتّى يسمع كلام الله" (سورة ٩: ٦).
- "وما ينطق عن الهوى. إنْ هو إلاّ وحي يُوحى" (سورة ٥٣: ٣-٤).
- "قل مَن أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورًا وهدًى للناس" (سورة ٦: ٩١).
- "ثمّ آتينا موسى الكتاب تمامًا على الذي أحسنَ وتفصيلا لكلّ شيء" (سورة ٦: ١٥٤).
- "وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور" (سورة ٥: ٤٦).

إنّ الآيات اللاحقة تصف مهمّة الأنبياء بأنّ عليهم أن يتقبّلوا الوحي ويبلّغوه إلى الناس، دون أن يشتركوا في ترتيب الكلمات وفي محتوى رسالة الوحي الإلهيّة.

- "وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم" (سورة ١٦: ٤٤).
- ما أنزلنا عليك الكتاب إلاّ لتبيّن لهم الذي اختلفوا فيه" (سورة ١٦: ٦٤).
- "ما على الرسول إلاّ البلاغ" (سورة ٥: ٩٩).

إنّ هذا الكلام والرسالة الإلهيّة أُرسِلا إلى الناس بواسطة النبيّ لهدايتهم:

- "هذا بيانٌ للناس وهُدى وموعظة للمتّقين" (سورة ٣: ١٣٨).
- "شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدًى للناس" (سورة ٢: ١٨٥).
- "قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورًا وهُدى للناس" (سورة ٦: ٩١).

بما أنّ الوحي الإلهيّ، الكتاب السماويّ، هو كلام إلهيّ يحتوي على هدى للناس وينير سبيلهم إلى السعادة، فينتج من ذلك أنّ الذي يؤمن بذلك لا يرمي في عكوفه على هذه النصوص إلى هدف آخر سوى أن يعرف ما يقصد صاحب الكلام، أي أن يفهم مقصده حسب معناه. وهذا يصحّ بغضّ النظر عن أنّه يمكن أن يُقرأ بنوع آخر ووفقًا لأشكال أخرى.

٢. المرمى هو الاطّلاع على المعنى المقصود

إنّ مسار تفسير نصّ معيّن يرمي إلى معرفة المعنى الكامن فيه. وإنّ موضوعًا مهمًّا في تعليم المعاني الفلسفيّ وفي فلسفة التكلّم هو السؤال هل هذا المعنى مقصود أم غير مقصود.

إنّ الشروط المسلّم بها على أساس علم الكلام والاقتناع اللذي يرافق نصّ الوحي، تطابق طبعًا القول بأنّ هناك مقصدًا لمعنى يناسب النصّ. وكما سبق القول إنّ أساس شرح لنصوص دينيّة مرتكز على الإيمان هو إرادة البلوغ إلى المعنى الذي يقصده صاحب الوحي. وكلّ شرح يُعرَض عن مقصد صاحب هذه النصوص، يعرض في الحقيقة عن السبب الذي أدّى إلى وضع هذه النصوص وعن هدف إبلاغها إلى الناس. فشرح من هذا النوع يهمل الأخذ بنموذج الشرح المطابق لهذه النصوص، ذلك النمط في الشرح المطابق تمامًا لقناعات الإيمان التي هي موضوع هذه النصوص، علمًا بأنّ هذه القناعات يمكن تمامًا أن ترافقها دلائل فلسفيّة وعقلانيّة.

وفي إطار مفهوم "قصد المعنى" تبدو من المهمّ الإشارة إلى أنّه لا يمكن التكلّم عن دلالة المعنى، إن لم توجد عنده قدرة الإرادة وعقل مدرك، قائمٌ من وراء الألفاظ وترتيب الكلمات في النصّ. فإن لم يكن هنا أي كائن ذي إرادة وفهم هو مؤلّف الألفاظ التي نصادفها في النصّ، لَما أمكننا أن ندرك ما نقرأ كمعنًى للنص. في الواقع إنّ مقصد المؤلّف هو الذي تضفي على الألفاظ في النصّ دلالتها. لذلك فإنّ الأساليب اللغويّة التي تحاول أن تفهم معنى النصّ دون الالتفات إلى نيّة المؤلّف، تُغفل في الواقع أنّ هناك معنًى معيّنًا

مقصودًا. لا أودّ هنا أن أتناول تفاصيل هذا النقاش وأعالج النظريّات المختلفة حول "المعنى المقصود" أو أشكال الأدلّة لدى المخالفين. فأكتفي بالإشارة إلى أنّ المعنى يجب النظر إليه على مستويين: على مستوى التصوّر وعلى مستوى التصديق. ففي مرتبة الدلالة التصوّريّة يمكن الدفاع عن فكرة معنى غير مقصود. فإن قبلنا بأنّ الرباط بين اللفظ والمعنى يرجع إلى إدخال معنى معيّن وتأكيد وجوبه، وتكون الاتفاقات اللغويّة تؤلّف ارتباطًا بينهما، وبأن ليست هناك تلقائيًّا علاقة سببيّة بين اللفظ ومعناه، عندئذٍ يمكننا أن نقبل أيضًا أنّ عقلنا لأيّ سبب كان يُوجّه بواسطة لفظ يعرف معناه المتداول إلى معنى هذا المفهوم. وليس من المهمّ هنا هل قام احدٌ له فهم وإرادة، بطريقة واعية، بتشكيله واختياره، أو نشأ عن طريق الصدفة أو حتّى بواسطة كائن لا يقصده وعن طريق أسلوب قراءة للنصّ مهمّ بالناحية الجماليّة.

٣. القراءة الجماليّة وخصائص النصوص الموحاة

إنّ قراءة النصّ الجماليّة، تُعنى بتوسيع استيعاب المعنى في هذا النصّ. لذلك ترحّب محاولة لتوسيع حجم المعنى للنص، وتعتبر تفسيرًا محدّدًا نهائيًّا للمعنى غير مرغوب فيه وغير مفيد. فبعكس الأسلوب الذي يحاول الكشف عن القصد والمعنى المحدّد لتفسير نصّ معيّن، تهتمّ الطريقة الجماليّة، بتوسيع جملة المعاني في النصّ، أحصل ذلك عن طريق إقحام أفق المعنى الخاصّ عند المفسّر أو غير ذلك من العناصر

الخارجيّة. ففي القراءة الجماليّة لنصٍّ ما يحلّ "المعنى المُحتمل" مكان "المعنى المتعيّن" ويضحي هدفًا مستقلاً.

فإن اعتبرنا نصًّا دينيًّا مقدّسًا وحيًا واعتبرنا أنّ هدف الشرح يقوم بمعرفة مُراد الله الحقيقيّ ورسالته والتمسّك به، فلا نعود نستطيع أن نطبّق الطريقة الجماليّة لشرح هذا النصّ. في الواقع إنّ نموذج قراءة صالحًا لتفسير نصوص مقدّسة يمنع اللجوء إلى قراءات من هذا النمط. بذلك يكون القارئ المثالي للنصوص الموحاة هو الذي يبحث عن المعنى الواضح والثابت الذي وضعته نيّة صاحب الكلام. إنّي أودّ هنا أن أؤكّد مرّة أخرى أنّه لا يدور الكلام حول إمكانيّة قراءات أخرى لنصوص الوحي، فإنّ القرارات الأخرى، كالقراءة الجماليّة مثلاً، يمكن من الناحية المجرّدة، استعمالها بالنسبة إلى هذه النصوص. الأمر يدور حول السؤال هل هذه القراءة أو غيرها مناسبة أم غير مناسبة لهذه النصوص، وهل يكون نظرًا إلى أفضل وأصحّ نموذج قراءة لنصوص الوحي، الذي يوافق البحث عن المعنى الثابت لها، نمط القراءة الجماليّة، التي بغضّ النظر عن مقصد الذي ينطق بالنصّ، تفكّر في أوسع تشعّب للمعنى وأوسع تعدّد لمعانٍ محتملة للنصّ، هل تكون هي الموافقة أو المُجدية.

٤. الإعراض عن توجّه القارئ

إنّ نظريّة توجّه القارئ تحتوي في النظريّة الأدبيّة والتأويل على طائفة كبيرة من أساليب التفسير. هناك شكل معتدل لهذه المنهجيّة في التأويل الفلسفيّ عند غادمر، وفي التحليل والتفسير الظاهريّين. فإنّ

هذه لا تترك الحكم في فهم نصّ معيّن بنوع تامّ إلى القارئ والمفسّر، بل انطلاقًا من نظريّة امتزاج الآفاق، يعتبر أنّ فهم النصّ ينتج من اتّحاد آفاق المعنى عند المفسّر وفي النصّ. ولكنّها بذلك تفسح مجالاً لعالَم القارئ العقليّ وأحكامه المسبقة وفهمه المسبق وانتظاراته وتوجّهاته بالنسبة إلى حصول النتيجة الأخيرة لمسار القراءة، أي بالنسبة إلى تفسير معنى المؤلّف. وهي تعتقد أنّ النصّ يتكلّم في أفق المعنى عند المفسّر.

ثمّ إنّ أقصى شكل لتوجيه القارئ، الذي يظهر في أسلوب التحطيم، لا يرى في نصٍّ ما سوى طائفة من رموز. وهو — بخلاف النظريّة البُنيويّة التي تبحث عن العثور على معنى نصّ معيّن بالكشف عن العلاقات والبُنى اللغويّة — يترك تفسير المعنى تمامًا للقارئ، ويرى أنّه يمكن الإعراض الواعي عن البُنى اللغويّة الداخليّة. من هنا يضحي تفسير نصّ معيّن لعبةً حرّة للمعاني الممكنة وبذلك مسيرة لا حدّ لها. بهذا الشكل يصير فهم النصّ نتيجةً يختارها القارئ اختيارًا حرًّا، دون أن يكون لبعض الأبعاد مثل إرادة المؤلّف والبُنى اللغويّة الداخليّة وأسس المعنى وسواها أيّ دور في تحديد النصّ ودون حصر حدود التفسير. بالنسبة إلى نصّ موحى لا يصلح توجّه القارئ لا في الشكل المعتدل ولا في الشكل المفرط، إذ إنّ هدف تفسير مثل هذه النصوص هو البلوغ إلى المعنى الذي يقصده الله. لذلك فإنّ كلّ إقحام غير مبرَّر لعالَم العقل عند المفسّر يقود لا محالة إلى تشويه محتوى المعنى التابع لهذا المقصد. إنّ إقحام عالم العقل عند المفسّر إقحامًا غير مناسب، يُدعى في الروايات الإسلاميّة "تفسيرًا برأي"، ويُقابل بالرفض.

إنّ التمييز بين أنواع الفهم المختلفة وعرض أشكال تدخّل المفسّر في إطار مسيرة التفسير للنصوص الموحاة يحتاج إلى بحث مفصّل. ولكن لا شكّ أنّ القارئ الذي يُفرض أن يكون مثالاً لمعالجة نصوص موحاة والكشف عن معناها، لا يحقّ له على وجه الإطلاق أن يُقحم عن قصد في النصّ أحكامه وانتظاراته المسبقة وأن يحدّد محتوى رسالة النصّ على أساس أماني مسبقة وتوجّهات محدّدة سابقًا، بل عليه أن يجتهد ويصغي إلى النصّ ويدرك فيه المراد الحقيقيّ لصاحبه.

٥. عدم مرجعيّة المخاطَبين الأوائل من قبل النصّ

إنّ مقتضى مهمًّا آخر في تأويل النصوص الموحاة هو أنّ فهم وتفسير بعض القرّاء الأخصّاء لا يمكن أن يصحّ اعتبارهما قاعدة نهائيّة أي مرجعيّة. فإنّ بعضهم يقول بأنّ فهم الذين وُجّه إليهم أوّلاً نصّ الوحي وكانوا في زمن الوحي أوّل قارئيه، تعود إليه قيمة خاصّة، بحيث إنّ مواجهة نصّ دينيّ لكشف معناه تقوم بالاهتمام بإثبات هذه القراءة الأولى، لأنّها مرجعيّة معياريّة. ولكنّ آيات القرآن تؤكّد أنّ الكتاب المقدّس لا يخاطب عددًا محدودًا أو معيّنًا من الناس، بل إنّ جميع الناس يخاطبهم الله، وأنّ هذا الكتاب أنزل لهداية الناس، وليس فقط للناس الذين عاشوا في زمن الوحي.

- "هذا بيان للناس وهدى وموعظةٌ للمُتّقين" (سورة ٣: ١٣٨).

- "يا أيّها الناس قد جاءكم برهان من ربّكم" (سورة ٤: ١٧٤).
- "شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدًى للناس" (سورة ٢: ١٨٥).

هنا في البحث عن الفهم الصحيح لمعنى النصوص الموحاة المقصود في البدء ينبغي التمييز بين البتّ بأنّ فهم الذين وُجّهت إليهم أوّلاً ليس مرجعًا من جهة، وبين القرائن وخلفيّات المعنى من جهة أخرى. فإنّ وعيًا صحيحًا للجوّ والوضع اللذين كانا سائدين في زمن نزول الوحي، ولشروط ذلك الزمان التاريخيّة والسياسيّة والثقافيّة، له ولا شكّ دور في معرفة أفضل لمُراد مؤلّف النصّ. هذا لا يعني أنّنا نستطيع أن نعتبر فهم وتفسير الذين وجّه الوحي إليهم أوّلاً مرجعًا وسلطة نهائيّين. وإن كان مقابل ذلك يجب أن نقرّ أنّ جميع الناس في جميع الحقب والقرون يخاطبهم الكلام الإلهيّ، فعند ذلك لا ينبغي بالعكس أن يُقال إنّا نستطيع بكلّ بساطة أن نعرض عن دور الشروط التاريخيّة لفهم مراد المبشّر بالوحي.

في النهاية يبدو مفيدًا أن أشير بعدُ إلى نقطتين:

أوّلاً: إنّ النقاط الخمس التي ذُكرت لا تحتوي على جميع أبعاد المقتضيات التأويليّة في مقابلة النصوص المقدّسة، بل إنّها تريد أن تُعتبر في هذه القرائن مجرّد أمثال فقط. إنّ هذا الموضوع ليستلزم بسطًا مفصّلاً لجميع نواحي وزوايا أنموذج القراءة وأنموذج القارئ في

مواجهة مفسّرة للمعنى لمثل هذه النصوص. ولكنّ هذا كان تعدّى إطار هذا المقال.

ثانيًا: إنّ المقتضيات الخمسة التي ذُكرت في هذا المقال لا تصحّ فقط بالنسبة إلى قراءة وتفسير نصوص موحاة، بل يجب عند الحاجة الاعتماد عليها بالنسبة إلى أساليب وتفسير أخرى. نحن نجد مثلاً الاقتناع بأنّ القرّاء الأوّلين لنصّ معيّن لا يمكن اعتبارهم مرجعيّة ملزمة، نجده في نظريّات تفسير كثيرة للتأويل الفلسفيّ والتأويل الهادم. إنّ الوجه الاجتماعيّ لهذه المقتضيات والتبرير الكامن من ورائها هما ينصبان نموذج القراءة والتفسير لمثل هذه النصوص فوق نموذجات القراءة والتفسير التي يمكن تصوّرها بالنسبة إلى نصوص أخرى.

أسئلة ومداخلات

بشكه: في نظر المحاضر هناك خمسة مقتضيات يجب التنبّه لها. فمن أجل فهم أفضل لهذه الاعتبارات الهامّة من قبل الدكتور واعظي، أودّ شاكرًا لو يعرض لنا مجدّدًا وبطريقة مجملة أهمّ مقولاته ويشرحها لنا.

واعظي: نظرًا إلى معالجة نصّ معيّن لأهداف مختلفة، ينبغي بالنسبة إلى نصّ موحى أوّلاً معرفة هدفه الخاصّ والتناسب معه في التفسير. إنّ نيّة مفسّر النصّ يجب إذن أن تتوجّه طبقًا لهدف النصّ الموحى الراهن.

إنّ هدف النصّ يثبّته مقصد المؤلّف. فإن لم تتمّ المطابقة مع مقصد المؤلّف الذي يثبت في نصّ معيّن، يخطئ المفسّر المهمّة المفروضة.

بالنسبة إلى نصّ موحى يجب ثالثًا الانطلاق من أنّ محتواه لا يظلّ غامضًا، بل هو ثابت بفضل معنًى يعطي مسبقًا بنوع جليّ.

رابعًا إن فُرض أنّ للمفسّر في مسار القراءة وظيفة ما، فلا يمكن عندئذٍ توجيه الاتهام بأنّ هذا يعني تلقائيًّا القول بمحوريّة القارئ، بل إنّه لا يصحّ أن تُنسب إلى المفسّر في نشوء نصّ موحًى وظيفة ما. ولا هو بمثابة شريك في معنى النصّ المقدّس، بل إنّ وظيفته

الوحيدة كمتقبّل للنصّ تقوم بالبحث عن فهم النصّ. فالفهم المُسبق والتطلّعات والأفق التأويليّ للمفسّر لا يصحّ بالنسبة إلى نصّ مقدّس أن تنساب إلى تحديد مضمونه. لا جرم أنّ المفسّر بدون أفق فهم خاصّ لا يستطيع أن يفهم أيّ نص، ولكن هذا لا يصحّ أن يقود إلى تدخّل فاعل في تفسير النصّ. إنّ معنى النصّ يثبت فقط بواسطة مؤلّفه.

أخيرًا أردتُ أن أؤكّد أنّ قراءة المخاطَبين الأوّلين لنصّ مقدّس ليست مرجعًا لشرحه. فإن عكفنا على الأوضاع التاريخيّة والزمنيّة التي سادت في زمن إنزال الوحي، فذلك لا لنفسح لها تأثيرًا مجدّدًا أو معياريًّا، بل لنستطيع أن نجد مدخلاً أفضل إلى مُراد المؤلّف والتمسّك به.

على كلّ حال لا أريد مطلقًا أن أحقّر قيمة المساهمة الإيجابيّة للتيّارات في زمن ما بعد الحداثة في نطاق التأويل والنقد الأدبيّ، بل أن ألفت النظر إلى أنّه لا يمكن الحصول هناك على فائدة في تفسير نصوص مقدّسة.

غادمر ومظهر اللعبة

بهشتي: عندما يستعمل غادمر في مجال السؤال عن المدخل التأويليّ مفهوم "اللعبة"، فلا يصحّ ربط هذا بصفة غير المحدوديّة والاعتباط. فإنّ غادمر يعلم أنّ هناك أيضًا أحكامًا مسبقة ومفاهيم مسبقة خاطئة. أي، بعبارة أخرى، إنّ الشرح يتحجّم بقدر ما يُقحم

في اللعبة فهم مسبّق مناسب. فمفهوم اللعبة لا ينبغي أن يساوى عند غادمر بالاعتباط.

خطر الحلقة المُفرغة

ثمّ إنّه يمكن أن نقع في حلقة مُفرَغة، عندما يقال إنّ أوّل قرّاء أو سامعي الوحي حصلوا على شروط الفهم الناجحة من النصّ نفسه. أفلا يكون في هذا الحال أنّ مقدّمات فهم النصوص المقدّسة تُستَقى من هذه النصوص، لتعود في اللاحق وتطبَّق على فهم هذه النصوص عينها؟

واعظي: لقد أشار الدكتور بهشتي بحقّ إلى أنّ غادمر في كتابه "الحقيقة والمنهج" لا يقصد أبدًا "لعبة حرّة بالمعنى"، كما هو الحال عند أصحاب نظريّة التحطيم. فبينما يصف هؤلاء أنفسهم القائلين الجذريّين بمحوريّة القراءة، الذين لا يعتبرون كلّ فهم مسبق مفيدًا. بذلك لا يبغي مفهوم اللعبة عند غادمر مساندة الفوضى، بل هو علامة البحث الرصين عن موافقة محتوى النصّ.

أمّا ما يخصّ خطر الحلقة المفرغة الذي ذكره الدكتور بهشتي، فإنّه واضح أنّ فهم النصوص المقدّسة لا ينحصر في إطار فهم المخاطَبين الأوّلين، فقدرة الفهم المحصورة لا تسعها في أيّ حال كان أن تحيط بكلّ مقدّرات معنى النصوص. ثمّ جاء في المحاضرة التأكيد أنّ كلّ إقحام غير مبرّر لعالَم المفسّر العقليّ يقود لا محالة إلى تعتيم

محتوى معنى المقصد الذي يريده الله. فالسؤال هو: متى يكون مثل هذا الإقحام غير مبرّر؟

أخيرًا إنّ القول بأنّ تفسير النصوص القرآنيّة لدى الأجيال السابقة، خصوصًا منها لدى الجيل الأوّل، لا يمكن أن يكون معيارًا ثابتًا، قول يستحقّ الترحيب. فإنّ هذا بالضبط ما يدور الأمر حوله في التأويل، أي تظلّ هذه النصوص مفتوحة لفهم جميع الأجيال.

القرآن في نظمه ولغته منـــزل من عند الله

واعظي: إنّ الاعتقاد الغالب والمشهود عند المسلمين هو أنّ نظمَ القرآن كلّه من عند الله ومقولاته أُنزلت بلسان عربيّ. هناك آراء مفردة تقول بأنّ مضمون المقولات أوحيت إلى النبيّ، أمّا الألفاظ أي التعبير اللغويّ فقد أتى بها النبيّ.

نافذة على مقصد المؤلّف؟

ثمّ إنّه من دواعي التفكير الطويل الرأي الذي عبّر عنه البروفسّور خوري، أنّ النصّ الذي يُقابلنا، هو كنافذة تنفتح على المعنى الذي يقصده المتكلّم، لا يشبّه بمرآة نرى فيها أنفسنا ونعرض أفقنا العقليّ الخاصّ، كما يحدث في نظريّات ما بعد الحداثة التابعة للتأويل الفلسفيّ، أكانت محافظة أم جذريّة.

نوع القراءة يثبته الاتفاق

كلّ نصّ يصلح لقراءة مستعملة عمومًا، قد تكون موضوع مناقشات من النوع التاريخيّ والثقافيّ، ولكنّها مثبتة بالاتفاق. إنّ الأفراد في أسرة لغة معيّنة ينخرطون على أساس هذا الاتفاق اللغويّ في معاهدة جماعيّة.

غادمر يحاول أن يجعل معنى النصّ مفهومًا وفقًا لمؤلّفه

زالمن: لقد كان في رأيي حسنًا أن يشير الدكتور واعظي إلى الإمكانيّات الكثيرة لتفسير خاطئ للنصوص. ولكنّي أرى أنّه لا يمكن حشر غادمر هنا، إذ إنّه يهمّه أن يجعل معنى نصّ ما مفهومًا طبقًا لمقصد المؤلّف. فعندما يتكلّم عن أحكام مسبقة، فلا يريد أن يعرّض النصوص للتلاعب، بل لكي يوقظ فينا وعيًا ناقدًا للواقع الذي يؤكّد أنّا جميعًا تلازمنا آراء مسبقة ننقلها طبيعيًّا حتّى في تفسير نصوص معيّنة. فإنّ غادمر نصح طلاّبه، لكي يمكنهم أن يفهموا نصّاحًا، أن يتعلّموا أن يفهموه كجواب عن سؤال حرّك المؤلّف عند وضعه النصّ. فبقدر ما ينجحون في أن يعيدوا التعامل مع هذا السؤال في قرائن السؤال القديم، يحصل لديهم الأمل المبرَّر لأن يكونوا قد أجادوا فهم النصّ.

ولكنّ النصّ يظلّ أمرًا متغيّرًا

واعظي: يبدو المؤلّف نفسه عند غادمر كأحد قرّاء النصّ، الذين لا تكون قراءتهم معيارًا لنا. فالمؤلّف واحد في سلسلة جميع

القرّاء الآخرين. هذا يؤدّي في مجال النقاش حول تفسير النصوص إلى أنّه يجب علينا أن نميّز بين رأي غادمر ونظريّات عهد الأنوار والرومنطيقيّة. بعضهم يعتبرون غادمر آخذًا بالنسبيّة، لأنّه يزعم أنّ النصّ يبدأ بالنطق في أفق فكرنا التأويليّ ولا يكون مُعطى بنوع خالص موضوعيّ حتّى في زمان نشأته. فهو يحمل دومًا لون فكرنا. بهذا يصير معنى النصّ كميّة مبهمة متغيّرة، إذ إنّه حصيلة حوارنا مع النصّ. وبما أنّ هذا الحوار بيننا وبين النصّ متبادل والمتحاورين مختلفون دومًا ومتغيّرون ينتقل عدم الثبوت هذا إلى معنى النصّ.

والسبب الذي لأجله يصف بعضهم غادمر بأنّه من أصحاب النسبيّة هو أنّه يرى أنّ مسيرة قراءة نصّ لا تنتهي. فيقترب موقفه بذلك نوعًا ما من أصحاب ما بعد الحداثة. من جهة أخرى هو يؤكّد الدور الجازم الذي يعود إلى النصّ، وبابتعاده عن محوريّة القارئ الجذريّة، يبتعد عن نظرات بعض المتطرّفين من أصحاب ما بعد الحداثة.

التأويل في حقل المشادّة
بين الوحي الوضعيّ والحقّ الطبيعيّ

القسم الأوّل بقلم **كارل هينتس بشكه** (Karl-Heinz Peschke)

١. التأويل البيبليّ

إنّ التأويل البيبليّ هو – كما عمّ فهمه – التفكير النظريّ في القواعد التي يجب السير عليها في تفسير نصّ من الكتاب المقدّس[١].

---

[١] – راجع في التأويل:

P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (Grundrisse zum Neuen Testament 6), Göttingen ²1986; R. E. Brown – S. M. Schneiders, "Hermeneutics", in: The New Jerome Biblical Commentary, London 1990, 1145-1165, Nr 1-92 ; Th. Sternberg (Hrsg.) Neue Formen der Schriftauslegung (Quaestiones disputatae; 140), Freiburg 1992; Ch. Dohmen – G. Sternberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart 1996 ; Ch. Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung, München 1998; M. Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998; Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 115, Bonn ³2001) ; P. S. Williamson, Catholic Principles for interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical

ويختلف عنه التفسير المباشر الذي تطبّق فيه على النصّ القواعد التي أوضحتها نظريّة التأويل. ومفهوم التأويل بالنسبة إلى الكتاب المقدّس، كما هو بالنسبة إلى القضيّة عمومًا، هو غير بيّن، إذ إنّه إلى جانب الحقول المعروفة عامّة، يتطرّق إلى منطلقات مختلفة لتفسير النصوص، منطلقات لا يُجمع على قبولها والاعتراف بصحّتها ونفعها كلّ المؤلّفين[٢].

إنّ أحد صعوبات التأويل البيبليّ يكمن في اعتقاد المسيحيّين أنّ الكتاب المقدّس مصدره الله والبشر معًا، وأنّ أسفار الكتاب المقدّس موحاة من عند الله فتكون بذلك كلام الله. ولقد فُهِمَ ذلك كثيرًا في الماضي بأنّ الله وجّه كلامه إلى المؤلّفين البشريّين، فكأنّه بذلك قد أملى عليهم نصّ الكتاب المقدّس. ولكنّ هذه النظرة قد أُهملت اليوم. فاللّغة أداة بشر للتواصل، والله عهد إلى بَشر أن يعبّروا عن رسالته بكلام بشريّ وبطريقة بشريّة. فكون الله مؤلّف الأسفار يجب فهمه عنه كمثل

Commision's the Interpretation of the Bible in the Church (Subsidia Biblica; 22), Rom 2001

[٢] – نشأ التأويل تاريخيًّا من القضيّة التي تسأل كيف ينبغي من وجهة النظرة المسيحيّة، أي من وجهة نظر العهد الجديد، أن يُفهم العهد القديم، ونحو سنة ١٨٠٠ نُقل مفهوم التأويل إلى السؤال كيف ينبغي أن نفهم أو نفسّر الأعمال الفنيّة. ثمّ انطلاقًا من فلسفة القرن التاسع عشر توجّه التأويل إلى السؤال كيف يمكن على وجه الإطلاق فهم العالم وسائر البشر

(F.D. Schleirmacher, W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, K. Popper)

سلطة تفسح فرصة لتأليف أسفار الكتاب المقدّس، لا بمعنى أنّه هو المؤلّف الذي يكتب هذه الأسفار[٣].

١. المعنى الحرفيّ للكتاب المقدّس

المعنى الحرفيّ هو ذلك المعنى الذي أراد المؤلّفون البشريّون التعبير عنه مباشرة وتدلّ عليه الكلمات المكتوبة. في هذا التحديد هناك عنصران يحتاجان إلى شرح أدقّ، هما "المؤلّف" و"تدلّ عليه الكلمات المكتوبة".

١) إنّ المؤلّف في أسفار الكتاب المقدّس غالبًا ما يكون مُغفَلا أو مستعارًا، فلا ذكر لمؤلّف مثلاً في أسفار العهد القديم التالية: القضاة، والملوك وأخبار الأيّام. والاسم المستعار مثلاً نجده في أسفار موسى الخمسة (مع العِلم أنّ القول بأنّها من وضع موسى مباشرة بقي قائمًا حتّى وقتنا هذا وأنّ علم النقد الأدبيّ قد بيّن ضدّ مقاومة عنيفة أحيانًا أنّ هذه الكتب قد نشأت من مصادر عديدة)[٤]. ثمّ إنّ الكثير من هذه

[٣] – راجع في الوحي:

H. Gabel, Inspirationsverständlnis im Wandel. Theologische Neurorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.

[٤] – إنّ الشرح المتداول لنشأة أسفار موسى الخمسة يذكر مصادر أربعة (وهذا يصحّ في سفر يشوع بن نون كسفر سادس): المصدر اليهويّ (هذه هي أجزاء النصّ التي تستعمل كلمة يهوه للدلالة على الله)، – المصدر الألوهيّ (هذه هي أجزاء النصّ التي تستعمل كلمة إلوهيم للدلالة على الله)، تثنية الاشتراع، والقانون الكهنوتيّ. إنّ هذه المصادر تختلف الواحد عن الآخر وفقًا لعمرها ومكان نشأتها. أمّا الأسفار نفسها فقد تمّ

الأسفار جاءت نتيجة لتطوّر ونموّ معقّدَين من أصل مصادر عديدة. فسفر أشعيا مثلاً يتّضح فيه نموّ يمتدّ على الأقلّ إلى مئتي سنة. ثمّ إنّ الأناجيل الأربعة في العهد الجديد وإن كانت تُنسب إلى رسل وتلاميذ معيّنين، إلاّ أنّ الأناجيل نفسها لا تذكر أشخاصًا معيّنين كمؤلّفين لها. (وإنّ هناك مثلاً اتفاقًا شاملاً في الرأي — وذلك ضدّ مقاومات عديدة — أنّ مؤلّف الإنجيل الرابع "للقدّيس يوحنّا" ليس هنا الرسول يوحنّا[٥]). إنّ من مهمّة **النقد الأدبيّ** الإجابة عن الأسئلة حول صحّة المؤلّف، ووحدة أجزاء أسفار الكتاب المقدّس وجملتها، وحول منبعها ومصادرها ونشأتها. ثمّ إنّ **تاريخ الأديان المقارَن** يشير هنا إلى تأثير المجموعات القانونيّة الخارجة عن الكتاب المقدّس[٦] والنصوص الدينيّة[٧] في نشأة

تأليفها في زمن طويل بعد عهد موسى. ولكنّها تحتوي على عدد كبير من أجزاء من التراث يعود منشأها إلى زمن موسى وحتّى إلى زمن الأجداد القدماء. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التصوّر قد تعرّض في السنوات الأخيرة إلى شكّ شديد. فهناك عدد لا يُحصى من نماذج ترغب في احتلال مقامه. راجع عرضًا مفيدًا في:

E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ²2006, 74-123.

[٥] – في يوحنّا ٢١: ٢٠ (وأيضًا ٢٠: ٢) يذكر "التلميذ الذي كان يسوع يحبّه". ثمّ يُقال: "فهذا التلميذ هو الشاهد بهذه الأمور، وهو الذي دوّنها" (يوحنّا ٢١: ٢٤). فالتراث يسمّي هذ التلميذ دائمًا يوحنّا الإنجيليّ. ولكنّ هذا لا يرد ذكره واضحًا في النصوص.

[٦] – إنّ مجموعة القوانين في بلد ما بين النهرين (١٨٧٠ — ١٨٠٠ قبل المسيح)، وقوانين بابل لحمورابي (١٧٠٠ قبل المسيح)، والمجموعات القانونيّة عند الحثّيين (١٢٠٠ ق.م.) وعند الأشوريّين (١١٠٠ ق.م.) فيها أجزاء مشتركة مع ما جاء عند بني إسرائيل. من مُجْمَع هذه النصوص يتّضح بجلاء أنّ القوانين الإسرائيليّة لا تؤلّف إلاّ جزءًا من القوانين الشرقيّة".

أسفار الكتاب المقدّس، خصوصًا أسفار العهد القديم. ولكن هذا لا يدعو إلى الشكّ في الخصوصيّة الفريدة العائدة إلى التراث البيبليّ وإلى إيمانه[٨]. مع كلّ هذه التعقيدات يبقى من الصحيح أنّ مؤلّفي الكتاب المقدّس أرادوا أن يبلغوا رسالة في زمانهم، وأنّه يهمّنا أن نعي هذه الرسالة عندما نقرأ النصوص ونتساءل عمّا تعنينا في زماننا الحاضر. "والوعي العام ينبّهنا إلى أنّ جهودنا في هذا الاتّجاه تلاقي صعوبات من جراء البعد الزمنيّ من أسفار كُتبت قبل ثلاث آلاف إلى ألف وتسع مئة سنة بلغة قديمة لا نملكها اليوم إلاّ بشكل غير تام، وطبقًا لنظرة إلى الكون تختلف عن المألوف لدينا وكثيرًا ما في قرائن نفسيّة كثيرًا ما تكون غريبة لنا"[٩]. فتكون إحدى مهمّات التأويل البيبليّ الأكثر أهميّة أن نكشف معنى هذه الكتب القديمة الذي أريد التعبير عنه في زمان نشأتها.

E. Lipinski, « Die historische Erforschung des Alten Testaments » in : Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts, II, Freiburg 1969, 371-453 ; 386-387.

[٧] – إنّ النصوص المسماريّة في أوغاريت (١٣٧٠ — ١١٩٠ ق.م.) تحتوي على نصوص حول الشعائر والقصص، "كانت لها ثمار كثيرة غير اعتياديّة خصوصًا في حقل المزامير". فالقصص توجّه الضوء بنوع خاص "إلى منـــزلة الإله الأكبر إيل الذي كان الآباء الأقدمون يعبدونه" (راجع ص ٣٨٩ من الكتاب المذكور في الحاشية ٦).

[٨] – راجع ص ٢٤٩ — ٢٥٠ في:

R. Marlé, « Historische Methoden und theologische Probleme », in : Bilanz der Theologie des 20. Jahrhundersts, II, Freiburg 1969, 245 – 278.

[٩] – راجع رقم ١١ في الكتاب المذكور في الحاشية ١:

R.E. Brown – S. M. Schneiders

٢) إنّ المعنى الحرفيّ هو **المعنى الذي تحمله إلينا الكلمات المكتوبة**. هذا يضع النصّ المكتوب في المرتبة الأولى مقابل ما قد كان ينوي الكاتب التعبير عنه. ويجب هنا التأكيد أنّ المعنى الذي أراد يسوع التعبير عنه في كلماته مهمّ جدًّا. ولكن هذا المعنى الذي أراده لا يتماهى بحكم الضرورة مع المعنى الذي تحمله نصوص الإنجيل. فإنّ يسوع نفسه لم يكتب أناجيل. فالمعنى الحرفيّ هو إذن ذاك المعنى الذي ينسبه مؤلّفو الأناجيل إلى كلمات يسوع. فينتج من ذلك أنّ الكلمات عينها حسب القرائن التي فيها يستعمل الإنجيليّون هذه الكلمات، يمكن أن تحتوي على معنى مختلف. فتوضيح المعنى الحرفيّ يقوم به البحث في **تاريخ تأليف** أسفار الكتاب المقدّس. فالإنجيليّون ليسوا إذن مجرّد أشخاص قاموا بجمع محتوى كتاباتهم. فقد كان لهم عند تأليفهم الكتب أهداف معيّنة بالنسبة إلى وضع الكنائس. فغرض **الإنجيليّ متّى** هو أن يبرهن أنّ يسوع وارثٌ لإبراهيم وأنّه المسيح الموعود به. **ولوقا** من جهته يشير إلى يسوع كإلى مخلّص الضالّين والذين حُرموا حقوقهم في المجتمع، والنساء، والعشّارين، والخطأة. ثمّ إنّ المعنى الحرفيّ يحتوي أيضًا على السامعين والقرّاء الذين ينظر إليهم المؤلّف. **فمتّى** ينظر أوّلاً إلى الجماعات اليهوديّة المسيحيّة، **ولوقا** ينظر بعكس ذلك إلى السامعين من جماعات المسيحيّة التي جاءت من الأمم الوثنيّة.

إنّ ما يساعد مساعدة إضافيّة على فهم المعنى الحرفيّ للكتب المقدّسة هو معرفة المعطيات التاريخيّة والجغرافيّة والحضاريّة والدينيّة

لحقبات الزمن البيبليّ[١٠]. حسب النصّ الحرفيّ للفصل الأوّل من سفر التكوين خلق الله العالم في ستّة أيّام. ولكن هل كان المؤلّف نظرًا إلى معطيات المجتمع القديم هذا ينوي ان يقدّم مقولات علميّة عن نشأة العالم؟ ليس من أحدٍ يقول اليوم بهذا. فهدف النصّ يكمن بالأحرى بالقول بأنّ العالم خالقه الحكيم هو الله، الذي ينظّم كلّ شيء فيه ويدبّره. فالنيّة لها طابع دينيّ. ولكن ينبغي أن يوضّح هذا الفهم لمجموع قرّاء الكتاب المقدّس بواسطة شرح موافق.

هناك عونٌ آخر على الوصول إلى المعنى الحرفيّ هو الشكل الأدبيّ للنصوص، وقد اتّضح أنّ هذا ذو فائدة كبيرة جدًّا. أمّا نماذج الأشكال الأدبيّة أو الأصناف الأدبيّة فهي التاريخ، وسيرة الحياة، والاستنباط، والشعر والمأساة ألخ. فبالمعنى القانونيّ يؤلّف الكتاب المقدّس مجموعة تختلف عن سائر الكتب جميعًا. ولكن بالنظر إلى منشإ الكتب المختلفة التي يحتوي عليها، هو مجموعة كتب: مجموعة كتب إسرائيل القديم وكتب الكنيسة المسيحيّة في القرن الأوّل المسيحيّ. فتصنيف أسفار العهد القديم المتداول إلى أسفار موسى الخمسة وإلى كتب تاريخيّة ونبويّة

---

١٠ – فإنّه عندما يُقال في زمن اجتياح أرض كنعان على يد الإسرائيليّين حول سنة ١٢٣٠ ق.م.، أنّها وفقًا لسفر يشوع حدثت بالاجتياح الظافر لمدينتي أريحا وعيّ (يشوع، الفصول ٦ – ٨)، مع العلم أنّ هاتين المدينتين كانتا قد دُمّرتا و لم يبقَ منهما سوى خراب. عندها يجب على عمليّة التأويل أن تأخذ هذه المعطيات بعين الاعتبار. راجع ذلك الكتاب المفيد:

I. Finkelstein – N.A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002 :

ص ٩٦ عن أريحا وعَي.

وحكميّة كان دومًا تصنيفًا يعتمد الطابع الأدبيّ. ولكن في الزمن الحاضر اطّلع البحث البيبليّ على تنوّع النماذج الأدبيّة في العصور القديمة وفي الكتاب المقدّس. فنجد في بعض قصص الأسفار الخمسة وسفر يشوع شعرًا ملحميًّا، وشعرًا عاطفيًّا في المزامير ونشيد الأناشيد، وشعرًا تعليميًّا في الكتب الحكميّة. ونصادف التاريخ في شكل تدوين تاريخيّ (كما في تاريخ الملك داود)، وتاريخًا ملحميًّا في قصّة الخروج الوطنيّة، وروايات حول الأبطال في سفر القضاة، وهناك روايات شعريّة، وأمثال، وأقوال متداولة وقصص حبّ الخ. فإن كان سفر يونان مثلاً شعريًّا، نتج من ذلك أنّ هذا السفر ليس تدوينًا تاريخيًّا عن نبيّ ابتلعه حوت كبير وبصق به إلى اليبس، فذهب يكرز في نينوى. هو بالأحرى عرض للحقيقة الأساسيّة عن رحمة الله، حتّى بالنسبة إلى الشعوب الوثنيّة، عندما تسمع لدعاء مرسل الله إلى التوبة[١١].

إنّ الكثير من الصعوبات المتعلّقة بالكتاب المقدّس حصلت في الماضي من عدم الانتباه إلى اختلاف الأشكال الأدبيّة المستعملة فيه ومن الميل إلى اعتبار أجزاء من الكتاب المقدّس مدوّنات تاريخيّة، وليست هي

---

١١ – قريب من البحث في الأشكال الأدبيّة ما يُدعى **تاريخ الأشكال**. ولكن بينما يعكف البحث أوّلاً على شكل كتاب معيّن ككلّ، يبحث تاريخ الأشكال في الشكل الأدبيّ عند مقاطع وأجزاء من الكتاب الفرديّ، وهو يهتمّ قبل كلّ شيء بالأناجيل. فوفقًا لمؤيّدي هذا المنهج تمّ تناقل الروايات والمقاطع المختلفة من الأناجيل في داخل الجماعات، هناك هو محيط نشأتها الاجتماعيّ (موقعها في الحياة). هذا ما يريد تاريخ الأشكال توضيحه. ولكن ميل هذه المدرسة إلى أن تنسب الروايات عن عمل يسوع خصوصًا إلى قدرة الجماعة "المبدعة"، وُوجهت باكرًا بانتقاد حازم. إذ إنّه كان الممكن في زمن تأليف الأناجيل أن توجّه الدعوة إلى الشهود العيان في سبيل تصديق ما يُروى.

كذلك. ولقد انتقينا الأمثال السالفة من العهد القديم. ولكن المشكلة نصادفها بالنسبة إلى العهد الجديد أيضًا. "الأناجيل ليست عرضًا تاريخيًّا علميًّا لسيرة يسوع، إنّها روايات الكنيسة القديمة عن مواعظه وتعاليمه، فيجب أن نحكم على صحتها وفقًا لمقاييس العظة والتعليم. ورواية حداثة يسوع قد تختلف في شكلها الأدبيّ عن بقيّة (إنجيلَي) متّى ومرقس"[١٢].

إنّ البحث البيبليّ يلفت النظر أيضًا إلى صفة أخرى مهمّة جدًّا للنصوص البيبليّة لم تسترعِ الانتباه حتّى الآن. إنّ النصوص لم تُكتب لاطلاع القارئ على حقائق تاريخيّة أو تعليميّة فقط، بل هي تهدف إلى إحداث شيء ما في نفس القرّاء. "ليس الكتاب المقدّس مجرّد إعلان حقائق. هو رسالة وله وظيفة تواصل في قرائن معيّنة. وترتكز هذه الرسالة على اندفاع الدلائل وعلى خطّة خطابيّة"[١٣]. فينبغي التنبّه لأهداف المؤلّف ونيّاته في أن يدفع القارئ إلى القيام بتصرّف معيّن (هذا يعني التحليل الخطابيّ والروائيّ). فالدفعات التي يرمي إليها المؤلّف قد تكون أفعالاً حسيّة أو مسيرة تحوّل مثل التوبة أو الالتفات إلى نظرة إلى

---

١٢ – راجع رقم ٢٥ من الكتاب المذكور في الحاشية ١: R. E. Brown

١٣ – ص ٣٨ من كتاب اللجنة الحبريّة للكتاب المقدّس المذكور في الحاشية ١: راجع ص ٣٧ – ٤١.

العالم متحوّلة[١٤]. إنّ الرواية البيبليّة، أكان ذلك بشكل مُعلن أو متضمّن، تحتوي على دعوة وجوديّة موجّهة إلى القارئ، ينبغي الكشف عنها[١٥].

٢. أشكال أخرى لمعنى الكتاب

إنّ تأويل نصّ الكتاب تأويلاً يتعدّى مجرّد المعنى الحرفيّ، قديم قِدم الكتاب المقدّس عينه. فإنّ سفر الحكمة، الفصول ١١ إلى ١٩ يستخلص من ضربات مصر وتحرير بني إسرائيل من العبوديّة عِبَرًا لبني زمانه. ومتّى يرى في آية سفر أشعيا ٧: ١٤ دلالة على ميلاد المسيح من مريم البتول (متى ١: ٢٣)، وفي المزمور ٢٢ نبوءة تشير إلى آلام المسيح (متّى ٢٧: ٣٥، ٣٩، ٤٣، ٤٦). فيكون المعنى المتوسّع أشدّ تأثيرًا في القارئ من المعنى الحرفيّ. ولكن تقوم هنا مسألة المراقبة. متى يكفّ الاهتمام بالوصول إلى معنى موسّع عن أن يكون تأويلاً صحيحًا للنصّ ويتحوّل إلى انتهاك غير مقبول؟ متى تحصل محاورة حقّة مع النصّ ومتى يُقحم القارئ في النصّ آراءه الخاصّة المسبّقة؟ خوفًا من تفتّت أسس الإيمان المسيحيّ (مثلاً حول خلق العالم ومعجزات يسوع والقيامة من الأموات) — كان سببه أيضًا التطبيق الضيّق المتطرّف للمنهج التاريخيّ النقديّ عند البروتستانت الليبراليّين — نشأ في مطلع القرن العشرين، خصوصًا في صفوف المسيحيّين البروتستانت المحافظين **أصوليّة بيبليّة**.

---

١٤ – راجع:
R. Huning, Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibelektüre (Stuttgarts Biblische Beiträge 54), Stuttgart 2005, 335 – 351.

١٥ – للوصول إلى فهم أفضل لنيّات المؤلّف ينبغي أيضًا البحث في تطلّعات القرّاء وعالم حياتهم وما يعتبره النصّ دون الإفصاح عنه معلومًا ومُدركًا.

وهذه تصرّ على وجوب فهم ما يقوله الكتاب المقدّس فهمًا حرفيًّا. ففي الولايات المتّحدة الأميركيّة والبلاد المحيطة بها يتمتّع هذا النمط من الأصوليّة حتّى اليوم بواسطة الراديو والتلفزيون بأثر غير ضئيل. ولكن لا يتهيّأ الجواب الموافق عن مشاكل التأويل التي يطرحها النقد الأدبيّ، بإغماض العينين أمام معطيات الواقع.

إنّ أشكال معنى الكتاب التي تتعدّى المعنى الحرفيّ هي **المعنى المُثُليّ والمعنى الأكمل**. المعنى المُثُليّ كان له قبول شعبيّ خصوصًا في الكنيسة القديمة. فكان أشخاص وأمكنة وأحداث في العهد القديم خصوصًا تُعتبر مُثُلاً نبويّة لأشخاص وأحداث تنتمي إلى زمن متأخّر[١٦].

---

١٦ – إنّ المعنى المُثُلي يقوم على دلالة مخفيّة تُنسب إلى "الأشياء" المعروضة في الكتاب المقدّس، بحيث تعتبرها إعلامًا مسبّقًا للأشياء المستقبليّة في عمل الله الخلاصيّ. هذه "الأشياء" قد تكون أشخاصًا أو أماكن أو أحداثًا. والكتاب المقدّس يستعمل هذا المعنى. فيكون مَثلاً للمسيح يونان في جوف الحوت (متى ١٢: ٤٠)، وحمل الفصح (يوحنّا ٣: ١٤)، والحيّة النحاسيّة في البريّة (يوحنّا ٣: ١٤). ومثال المعموديّة هو عبور إسرائيل البحر الأحمر (١ كورنثس ١٠: ٢). ومثل الإفخارستيّا هو المنّ في البريّة (يوحنّا ٦: ٢٧ — ٣٥ و٤٨ — ٥١). فالمثال يشير إلى الأمور المستقبليّة التي تكمن في الدلالة عليها. هو غير كامل، هو شبح ما يمثّل، الذي يكتمل فيه ما جاء التلميح إليه في المثال. إنّ مشكلة هذا المعنى تكمن في معايير استعماله الصحيح. فكيف يمكن تمييزه من استعمال اعتباطيّ؟ فيكون بالأحرى من باب الوقوف على قاعدة ثابتة أن يستند المعنى المُثليّ على إشارات مستقاة من الكتاب المقدّس، كتطبيق مثال داود على المسيح (لوقا ١: ٢٣ و٦٩)، وأن يكون الخروج مثالاً لعناصر من أسرار الخلاص المسيحيّة، (١ كورنثس ١٠: ١ — ١١)، وأن يُعتبر ملكيصادق الكاهن مثالاً لخدمة المسيح الكهنوتيّة (عبرانيّين، الفصل ٧).

أمّا **المعنى الأكمل** فهو معنى شامل وواسع للنصوص البيبليّة. وقد تمّ إقحامه في الجدال منذ مطلع القرن العشرين[١٧]. ولكنّ هذين الشكلين لهما اليوم أهميّة محدودة. فنكتفي هنا بهذه الإشارة المقتضبة حولهما.

إنّ الوضع الحاليّ يتميّز بأنّه يدور حول التوفيق بين **التأويل الأدبيّ والتأويل اللاهوتيّ**[١٨] والاقتناع المركزيّ في هذا النوع من التأويل البيبليّ

---

١٧ – إنّ المعنى الأكمل أقيم له دور خصوصًا في السنين ١٩٢٥ — ١٩٧٠. فيعتبر معنى اعمق، يريده الله، ولكنّه لا ينوي المؤلّف البشر التعبير عنه بوضوح، فيُعرَف على ضوء وحي آخر أو تطوّر في فهم الوحي، ضمن كلمات الكتاب المقدّس. ويطبّق في أغلب الأحيان على نصوص العهد القديم، التي يستشفّ من خلالها على ضوء أقوال العهد الجديد معنى أعمق. فنصّ أشعيا ٧: ١٤ يطبّق في معناها الأكمل على ميلاد المسيح من العذراء (متّى ١: ٢٣)، ونصّ سفر التكوين ٣: ١٥ يفهم كاشتراك مريم في ظفر ابنها يسوع على الشرّ. وقد نجده أحيانًا في نصوص العهد الجديد. إنّ تعليم الآباء والمجامع حول الثالوث الأقدس يستخلص المعنى الكامل لمقولات العهد الجديد حول الله الآب والابن والروح القدس. وتحديد الخطيئة الأصليّة من قبل المجمع التريدنتيني يمكن اعتباره معنى أكمل لتعليم الرسول بولس في رسالته إلى الرومانيّين ٥: ١٢ — ٢١ (راجع ص ٧٣ — ٧٤ من نصّ اللجنة الحبريّة للكتاب المقدّس، المذكور في الحاشية ١). وهنا أيضًا يُطرح السؤال حول معايير معرفة هذا المعنى وتجنّب التطبيق الاعتباطي له. وعلى وجه الإجمال لم يُقدِم الذين يساندون المعنى الأكمل على استعماله إلاّ نادرًا نسبيًّا. ومنذ سنة ١٩٧٠ غاب خبره و لم يعد يُذكر عمليًّا في النقاش العلميّ.

١٨ – راجع ص ١٥٣ من المقال:

« Hermeneutik », in Theologische Realenzyklopädie, XV, Berlin 1986, 108 – 153.

إنّ التأويل اللاهوتيّ له قرابة كبيرة من التأويل الوجوديّ، ولكنّه يتمسّك بعزم بوجود إله شخصيّ الذي يُعنى بخلائقه والذي يكون البشر مسؤولين قدّامه. كما هو مطابق للمجرى الأساسيّ في الكتاب المقدّس بجملته. من هنا تنتج المطالبة باستعمال "الاستقطاب

هو أنّ كلّ فهم تاريخيّ (بخلاف الفهم المتعلّق بالرياضيّات وعلم الطبيعة) هو من طبيعته حواريّ، وذلك يصحّ بنوع خاصّ في الكتاب المقدّس. فتأليف نصّ يحتوي على "حوار" بين المؤلّف (أو المؤلّفين) والأمر الذي يدور حوله النصّ. في نظر النقد الأدبيّ التاريخيّ المتناقل قديمًا كانت مقولة النصّ البيبليّ مجرّد الحدث التاريخيّ الذي يخبر عنه النصّ، مثلاً خروج العبرانيّين من مصر أو صلب يسوع. أمّا البحّاثة المتأخّرون فيدركون أنّ النصوص تحتوي على تفسير لاهوتيّ للأحداث وتنعكس فيها شؤون الجماعات التي وُضعت النصوص في نطاقها. فلا يُعدّ النصّ مجرّد نافذة على عالم تاريخيّ مضى بل يقود إلى شؤون الإنسان وأحواله الوجوديّة والدينيّة في محيط حياته. وبالنسبة إلى النصوص البيبليّة، يُخلق عالم الكلمة المكتوبة بواسطة تفسير لاهوتيّ للواقع، فيكون مثلاً الخروج من مصر تحريرًا إلهيًّا يقود إلى حياة في عهد مع الله؛ ويكون موت يسوع كسرّ يجلب الخلاص. إنّ هذا المنطلق لا ينكر قيمة البحث التاريخيّ ولا يتجاهل وضع النصّ الأصليّ. ولكنّه يوسّع مفهوم المعنى الكتابيّ إلى ما وراء الاكتفاء بأهداف تاريخيّة. فإنّ الرباط الذي يوحّد بين مجموعة الأسفار البيبليّة هو الشهادة لاختبارات الله والإيمان، التي أدّت إلى نشأتها وقبولها.

وقد يتراجع وزن الأفق التاريخيّ مقابل المحتوى اللاهوتيّ للمقولات البيبليّة. فإنجيل لوقا ينسب إلى مريم نشيد الحمد والشكر

الإلهيّ في الأسفار البيبليّة كمفتاح التأويل في الشرح التاريخيّ الناقد". الكتاب المذكور في الحاشية ١:

Th. Söding, in Th. Sternberg (ed.), 130

الفَرح "تعظّم نفسي الربّ" لدى زيارتها لنسيبتها إليصابات في جبال اليهوديّة (لوقا ١: ٤٧ — ٥٥). لا شكّ أنّ هذا النشيد لم يدوّنه احد في ذلك الوقت. فمن المرجّح أنّ نصّ هذا النشيد قد نشأ في الجماعة الأولى القريبة من لوقا. ولكن النصّ يعبّر تمامًا عن موقف مريم الشّكور المؤمن وموقف الجماعة المسيحيّة القديمة تجاه الله الذي أنعم بميلاد يسوع. ويذكر في الوقت عينه الأهبة الواسعة لخدمة الله ومقاصده، تلك الأهبة التي تصحّ باستمرار عند الإنسان المؤمن وتقدّم له الهداية. مثل ذلك يصحّ أيضًا بالنسبة إلى نشيد المديح عند زكريّا لدى ولادة ابنه يوحنّا المعمدان (لق ١: ٦٨ — ٧٩). فتكون مهمّة التأويل اللاهوتي بهذا المعنى استخلاص محتوى النصوص اللاهوتيّ.

وبالنسبة إلى القارئ أو السامع يشير اللاهوتيّون بالمقابل إلى **تأويل القبول** لنصوص الكتاب المقدّس. فهذه النصوص تقدّم شهادة لله ولعمله في العالم ولملاقاة البشر للحقيقة الإلهيّة وجوابهم. فالنصوص البيبليّة المرتكزة على اختبار الإيمان عند الجماعة الكنسيّة كلّها، تملك تقدّمًا في المعنى والحقيقة، يجب على تفسير الكتب المقدّسة أن يعيرها انتباهه. فالبلوغ إلى لقاء مثمر بكلام الكتاب المقدّس، يكون التأويل قادرًا عليه "عندما ينطلق من موافقة للأسئلة والأجوبة في الشهادات البيبليّة ويقوم على كشف شهادة الحقيقة في نصوص الكتاب المقدّس"[١٩].

[١٩] – راجع ص ٢٠٨ من الكتاب المذكور في الحاشية ١:
P. Stuhlmacher, 205-225.

فتأليف النصوص البيبليّة وبالأحرى انتقاؤها في مجموعة الأسفار الرسميّة يحصل في قرائن الجماعة المؤمنة. هذا يصحّ أيضًا في قراءة النصوص. فهذا في جوهره حدث جماعيّ، يكون فيه القارئ جزءًا من "حضور القارئ" الذي له تأثير في مسيرة التفسير.

هذا يقودنا إلى منطلقات التأويل التالية.

٣. مساهمة التقليد والجماعة في الاطّلاع على معنى الكتاب[٢٠]

إنّ المسيحيّة لم تنطلق على أساس شهادات ونصوص مكتوبة. فقد سبقت الشهادات المكتوبة حياة يسوع وتعاليمه. (كما أنّ العهد القديم سبق فيه في أغلب الأحوال نقل المحتويات شفويًّا تأليفَ النصوص الكتابيّة). وقد أُلّفت في زمن لاحق بشكل كتابيّ. ففي النقل الحيّ يتفاعل التاريخ وتعليم الكنيسة، والبحث النقديّ واختبار الإيمان، وذلك لإدراك موضوعها المشترك. فالمجمع الفاتيكاني الثاني عبّر عن العلاقات بين الكتاب المقدّس والتقليد والسلطة التعليميّة، على النحو التالي: "من الواضح إذن أنّ التقليد المقدّس والكتاب المقدّس والسلطة التعليميّة في الكنيسة بتدبير من الله عظيم الحكمة، هي وثيقة الارتباط والتلازم في ما بينها، حتّى إنّ واحدًا من هذه الثلاثة لا يستقرّ بدون الباقي، بل تعمل

[٢٠] – راجع في ذلك:
« Prägende Kräfte sittlicher Identität », in K.-H. Peschke, Christliche Ethik : Grundlegungen der Moraltheologie, Trier 1997, 235 – 249.

كلّها، وكلّ واحد على طريقته، وبدفع من الروح القدس الواحد وتُسهم إسهامًا فعّالاً في خلاص النفوس"[٢١].

في الجماعات الكنسيّة الكاثوليكيّة وأيضًا الأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة يكون **للتفسير من قِبل الجماعة** دور هامّ في فهم الكتب المقدّسة. فالمؤمن الاعتياديّ يتقبّل فهم الكتاب المقدّس بواسطة التعليم الدينيّ والمواعظ وصحف الكنيسة وأمثالها وفي حياة الكنيسة. وهذا الفهم مرتبط بتقليد الإيمان المشترك واختبار الجماعة المسيحيّة الحيّ. "إنّ الجماعة المسيحيّة مهمّتها في وسط محيطها الاجتماعيّ أن تربّي الإدراك والأخلاق وفقًا لهذا الإيمان. فالجماعة عُهِد إليها أن تضفي على الإيمان شكلاً اجتماعيًّا. ويقوم جزء جوهريّ من هذا العمل بإغراق أعضائها في الروايات والتقاليد والرموز والتعاليم (الإيجابيّة والسلبيّة) الخاصّة المتداولة في الجماعات الماضية والحاضرة. وهذه تكون أُسسًا جوهريّة لمساهمة الجماعة في تحديد ما هو خيرٌ أخلاقيًّا"[٢٢] وما يمسّ بحياة المؤمنين الدينيّ.

وتعود أهمّيّة خاصّة في سبيل تربية الحياة المسيحيّة، إلى الشعائر الدينيّة والليتورجيا في الكنيسة. فالشعائر وتعليم الكنيسة هي بقدر كبير

---

٢١ – راجع دستور "الوحي الإلهيّ" (Dei Verbum)، رقم ١٠، في: المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير – قرارات – بيانات، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ١٩٩٢، ص ١٢٨.

٢٢ – راجع:

B. C. Birch – L.L. Rasmussen, Bibel und Ethik im christlichen Leben, Gütersloh 1993, 101.

"المكان التأويليّ" الذي فيه يخاطب الكتاب المقدّس المؤمنين بأوضح شكل. وهناك توجيه مفسّر لا يقلّ أهمّيّة يحصل في انتقاء النصوص التي تُلقى إلى المؤمنين في القدّاس والتعليم. "هنا يقوم القدّاس بدور حاسم، لأنّه الوسيط الدائم لاستحضار تلك الرموز الأساسيّة المتجذّرة في الكتاب المقدّس، مع الروايات والصور والشعائر والتقاليد التي تعبّر عن محتوى معاني الإيمان وتكون وسيلة إلى إنشاء الصفة المسيحيّة"[٢٣].

في تفسير الكتب المقدّسة تعود أهمّيّة خاصّة إلى اللاهوتيّين والسلطات الدينيّة. فقضيّة التأويل تبدو هنا في شكل حسّي، شكل الحوار الصعب والمتوتّر أحيانًا بين البحث البيبليّ والتعليم الكنسيّ. فخبرة التأويل تلقّننا "أنّ الكتاب المقدّس ينبغي تفسيره لا بمبادرة نقديّة وحدها، بل بمسيرة واعية للتقليد تحتوي على استشارة نقديّة متبادلة مع الذين يعالجون نصوص الكتاب المقدّس. فمفسّر الكتاب المقدّس لا يجوز له التملّص من هذه الاستشارة النقديّة ويظلّ بحاجة إلى الحكم المصحّح من قبل أصحاب الاختصاص في اللاهوت العقائديّ، وفي تاريخ الكنيسة عندما يكونون حاصلين على خبرة في تاريخ التفسير، وأيضًا وليس أخيرًا من قبل الجماعة المؤمنة. وبالعكس لا ينبغي له أن يتماهى فقط والجماعة المؤمنة، بل عليه أن يسهر على أن لا يتملّص علم العقائد والجماعة المؤمنة من اللقاء المتجدّد دومًا بالشهادة الأصليّة للأسفار البيبليّة، بل تُقبل عليها وتدرّب فهم إيمانها في هذا اللقاء"[٢٤].

---

٢٣ – راجع: ص ٢٤٣ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢٢.

٢٤ – راجع ص ٢٢١–٢٢٢ من الكتاب المذكور في الحاشية ١: P. Stuhlmacher

التأويل في حقل المشادّة
بين الوحي الوضعيّ والحقّ الطبيعيّ

القسم الثاني بقلم **إنغبورغ غابرييل** (Ingeborg Gabriel)

٢. الحلقة التأويليّة: أهميّة التأويل لعلم الأخلاق

بعد أن عرض الزميل هَينتس بشكه قضيّة التأويل خصوصًا بالنسبة إلى الكتاب المقدّس كمعيار أساسيّ للاّهوت، أودّ أن أعود إلى الموضوع في إطار أنثروبولوجيّ وأخلاقيّ ولاهوتيّ. وبما أنّ التقاليد العائدة إلى أرسطو، هذا ما لاحظته بشيء من المفاجأة والاهتمام في ندوتنا الإيرانيّة النمساويّة الأولى ، تُعتمد في إيران كما في الفكر الكاثوليكيّ كفلسفة أساسيّة، فسوف أعالج قضيّة التأويل في خطوة ثانية اعتمادًا على تقليد الحقّ الطبيعيّ. ثمّ أعود إل العلاقة بين التفسير التأويليّ والسلطة الروحيّة، التي أشار إليها بشكه في ختام عرضه.

١. مسألة التأويل كنتيجة لانخراط الوجود البشريّ في التاريخ

نجد في الأدب الألمانيّ البطل المدعوّ البارون فون مونخهاوزن. في إحدى الروايات يقع البارون في مستنقع، يحاول أن ينشل نفسه منه

بقبضه على شعر رأسه. هذا لا يمكن أن ينجح فيه. نستطيع أن نتّخذ هذا كنايةً عن قضيّة التأويل، والسؤال هو: ألا يمكن أن تظهر هنا بعض النواحي الإيجابيّة أيضًا. الإنسان الفرد وكذلك الثقافات والأديان هي مرتبطة بالزمان والمكان. فكما أنّ البارون فون مونخهاوزن لا يستطيع أن ينشل نفسه من المستنقع، كذلك من غير الممكن أن يتّخذ المرء موقفًا من وراء الزمان والمكان. فالوجود البشريّ بكامله، ومعه العقل ومحاولات التفكير، وكذلك أيضًا شهادات النصوص بما فيه شهادات الوحي، كلّها تخضع للزمان والمكان. هذا يتّضح بشكل حسّي في اللغة التي لها خصائصها وارتباطها بالزمان أيضًا، فهي تنقل دائمًا بصائر حقبة معيّنة. جميع المفاهيم والألفاظ التي تعبّر عن أنواع الخبرة هي مدوّنة لغويًّا وبهذا معرّضة لمسار التفسير، ولو كان ممكنًا طبعًا التوفيق بين لغات مختلفة. ولكنّ هذا يفرض وجود مترجمين ماهرين (وهذا لحسن الحظ متوفّر لنا). وإلاّ وجب على كلّ منّا أن يقوم بترجمة تكون في الوقت عينه تفسيرًا. وهنا يمكن أن تحصل احوال من سوء التفاهم. أذكر عن ندوتنا الأولى أنّ مترجمًا صادق النيّة ولكن غير مطّلع على اللاهوت المسيحيّ، بدل أن يقول "القيامة" قال "التقمّص"! بهذا انزلق كلامي إلى مسار ثقافيّ خاطئ. إنّ هذا المَثَل يبيّن أنّه هناك بالنسبة إلى تصوّرات لاهوتيّة وفلسفيّة صعبة كشأن القيامة والوحي في القرآن (هذا لكي نقدّم مثلاً من نطاق الإسلام)، تُنقَل معرفة خلفيّة معقّدة تأتي بها الثقافة وهي ضروريّة لحصول الفهم. فلكي يُفهَم نصٌّ ما يجب وفقًا لغادَمر[١] تقبّل

---

[١] – راجع ص ٢٧٠ وما يتبع عند:
H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990 (1960).

التقليد من قِبَل المفسّر الذي يرى نفسه متأرجحًا بين الغرابة والأنس. فالأنس الذي ينتج من انتسابه الثقافيّ، يمكّنه من استباق معنى النصّ، ليصحّح هذا الحكم المسبق مع ازدياد فهم النصّ. هذا يُدعى الحلقة التأويليّة. فتوضيح المفاهيم بمناقشة النصوص الموجودة وتفسير وإعادة تفسيرها في الماضي، هو أهمّ مهمّات اللاهوت والفلسفة، وسواهما من العلوم الأخرى. ففي الأديان التوحيديّة قبل كلّ شيء هناك بفضل تقدير ثمن الكلمة الرفيع ثقافة تفسير غنيّة تعكف على روايات وأساطير، وعلى أنظومات لاهوتيّة أيضًا.

من جهة الشكليّات تلتقي مسارات التأويل بثلاثة أقطاب: المؤلّف والنصّ والقارئ. النصّ يتعدّى دومًا المعنى الذي ينوي المؤلّف التعبير عنه، ويفسّره القارئ على أساس قاعدته الثقافيّة والتاريخيّة، أي على أساس فهم مسبق. من هنا يقوم السؤال كيف يحصل قطعًا الارتباط بين المؤلّف والنصّ والقارئ بالنسبة إلى الفهم. لا نستطيع هنا أن نتبسّط كثيرًا في الموضوع. فالفلسفة المدرسيّة تستخدم تصوّر الاشتراك، وبالنسبة إلى اللاهوت المسيحيّ يحصل الارتباط بواسطة الروح القدس الذي يعمل في الوقت عينه في القارئ وفي الكنيسة، كما يعمل أيضًا في النصّ وفي المؤلّف. هذا يعني أنّ النصّ موحى، مع العلم أنّه طرأت في التاريخ أنواع مختلفة في تصوّر هذا الوحي. إنّ الاختلافات الموجودة بين أناجيل العهد الجديد (ولا نتطرّق هنا إلى الكثير غيرها من أسفار العهد القديم والعهد الجديد) أظهرت أنّه من الصعب الانطلاق من أنّها نتيجة وحي حرفيّ.

إنّ التأويل العصريّ ينحّي في تصوّره عن الأقطاب الثلاثة قضيّة قائمة في جميع الأديان التوحيديّة. ما هي العلاقة بين الشرح الذي يطبّقه القارئ المؤمن الفرد على النصّ، وشرح جماعة المؤمنين التي تعي نفسها كجماعة تفسير وتتمثّل في سلطة روحيّة؟ سأعود إلى هذه القضيّة، قضيّة شرح النصّ من قِبل السلطة، في الجزء الأخير من هذا العرض.

عندما تكون نصوص قد نشأت في زمن آخر، عند ذلك يحتاج المرء لفهمها، فوق ما جاء قبلاً، إلى معرفة مفصّلة قدر الإمكان للإطار الاجتماعيّ والثقافيّ، مع العلم أنّ هذا لا يمكن الوصول إليه بواسطة أبحاث معقّدة إلاّ بشكل غير كامل.

فإنّ البُنى الاقتصاديّة في أثينا في القرن الرابع قبل المسيح (عندما ألّف أرسطو كتابه في السياسة)، وفي فلسطين في القرن الأوّل بعد المسيح (في الزمن الذي كُتبت فيه الأناجيل) أو في الجزيرة العربيّة في القرن السابع بعد المسيح (عندما تمّ جمع مصحف القرآن)، ليست في متناولنا بطريقة مباشرة.

فإنّ التبصّر في أنّ جميع معارفنا موسومة بالطابع التاريخيّ هو لأوّل وهلة غير مطمئن. هذا يصحّ خصوصًا في أديان الكتاب التوحيديّة التي تركّز إيمانها على تقاليد نصوص ومحتويات هذه النصوص. من هذا المنظار قد يبدو اكتشاف الطابع التاريخيّ (الذي كان دائمًا حاضرًا) — كما حدث في قضّة مونخهاوزن — كمأزق لا مخرج منه. فإنّه إن كان الكلام لا يصحّ حرفيًّا، بل لا يستقيم شرحه إلاّ بنقله من زمن نشأته إلى زماننا، فكيف يمكن عندها التمسّك بحقيقة الكلام؟ وهل هناك حقيقة

على وجه الإطلاق؟ أم نحن غارقون بلا أمل في مستنقع النسبيّة والشكّ، اللذين كثيرًا ما يقترنان بكلمة تأويل. هذا يجب التفطّن له، لاسيّما أنّ صفة النصّ التاريخيّة لا تدلّ فورًا على أنّ خلفيّة النص محايدة، بل تنطبق أيضًا على التصوّرات بعينها التي ينقلها النصّ. فيجب من ثمّ التفطّن بالنسبة إلى القواعد الأخلاقيّة لقرائنها التاريخيّة والثقافيّة. فعندما يدور الكلام في الأناجيل حول العدل، فهذا لا يعني أنّ هذا المفهوم هو المفهوم عينه الذي نعرفه اليوم، ولا أنّ مسألة العدل في زمن تأليف النصّ هي عينها تلك التي نعرفها في عصرنا الحاضر، مثلاً في جماعة العمل المتطوّر في تقنيّاته أو في دستور ديموقراطيّ. إنّ هذا يبيّن أنّ القضيّة بسبب التغيّرات في المجتمع والسياسة والاقتصاد قد ازدادت حدّة: إنّ عمل الراعي وعمل المهندس التقنيّ مثلاً يخضعان لقوانين مختلفة، وهذا يجعل فهم نصّ أصعب ممّا كان عليه في مجتمع زراعيّ.

إنّ هذه المسألة تعرّض لها سابقًا الفلاسفة اليونانيّون، الذين رأوا فيها شبهًا لما ورد في قصّة مونخهارون. أجل يمكن القول بأنّ الفلسفة المدرسيّة نشأت من جرّاء هذه الحلقة المفرغة. فإنّ هدفها كان توجيه الفكر إلى الحقيقة مع العلم بأنّ هذه الحقيقة خاضعة لتطورات التاريخ التي تقود إلى الإقرار بأنّها نسبيّة. فإن كانت إذن كلّ حقيقة نسبيّة، فإنّ هذا له نتائج سلبيّة للأفراد وللمجتمع. ففلسفة أفلاطون وأرسطو وأخلاقيّاتهما تنتقد بحدّة الشكّ السفسطائي في أيّامهما الذي قاد قوله بنسبيّة الحقيقة إلى انحلال الواجبات الأخلاقيّة والشرعيّة. فإن كانت الحقيقة مبدئيًّا نسبيّة، كانت اعتباطيّة ولا يسعها أن تُلزم البشر. فالبشر لا يستطيعون التخلّص من هذا المستنقع — هنا يتكلّم أفلاطون في مَثَل

الكهف عن كهف — إلاّ بالتمرّس بالفكر. ماذا يعني هذا بالنسبة إلى الوحي؟ حسب التصوّر المسيحيّ يجب أن يتساند المصدران، الوحي والعقل، ويفسّر أحدهما الآخر. إنّهما مثل الجناحين اللذين يرتفع بهما الروح البشريّ للتأمّل في الحقيقة[٢]. لا جرم، كما شرحه الزميل بشكه في القسم الأوّل، أنّ الذي يصحّ بالنسبة إلى العقل، يصحّ أيضًا بالنسبة إلى نصوص الوحي. فإنّها لا تُنال إلاّ في شكل تاريخيّ متحوّل وتفرض على كلّ جيل من جديد أن يقوم بمهمّة التفسير الصحيح.

هل يعني هذا أنّا غارقون بدون أمل بالنجاة في مستنقع النسبيّة التاريخيّة؟ وبعبارة أخرى: هل هناك في مجال الفلسفة مفاهيم شاملة، وفي مجال اللاهوت محتويات وحي صحيحة؟ إنّ هذه المسألة المعقّدة لا نستطيع هنا الإجابة عنها إلاّ بالقول إنّ التفسير الحواريّ للنصّ ضمن نطاق التقليد يمكّن من تفسيره تفسيرًا صحيحًا، ولكنّه يتعرّض أيضًا لفهم خاطئ. فالتفسير نفسه يتناول المحتويات الأساسيّة التي ينبغي استخلاصها في إطار ذلك الزمان وتلك الثقافة. أودّ هنا أن أستخدم صورة استعملها فيلسوف الاجتماع الأميركي م. فالتسر، توضح جيّدًا حسب رأيي هذا الوضع. يقول فالتسر: عندما نشاهد في التلفزيون متظاهرين من الصين أو من أميركا اللاتينيّة، يحملون لافتات كُتب عليها "حريّة" أو "عدل"، عندها نستطيع أن نكتسب من هذا تصوّرًا صحيحًا تقريبًا عن السبب الذي يدفع هؤلاء الناس إلى المظاهرة. أمّا ما هو

---

٢ – هكذا ورد الكلام في مقدّمة الرسالة العامّة للبابا يوحنّا بولس الثاني: "الإيمان والعقل"، ١٩٩٨.

الهدف، فيزداد وضوحًا كلّما ازدادت معرفتنا للأوضاع المحليّة والتقاليد اللغويّة في هذا البلد. على هذا المثال يمكن القول إنّه في إطار تراث إيمانيّ يجب إضفاء شكل حسّي على كلمات مثل عدالة، بحيث تكون الأجوبة المختلفة قابلة الواحدة مع الأخرى للتفاهم والتواصل. ولكن هذا يعني أنّها تشترك في فهم شامل[٣].

٢. الحقّ الطبيعيّ والوحي في تحوّل. مثال على ذلك

إنّ ما ورد أعلاه هو منطلق الحقّ الطبيعيّ عند أرسطو، الذي يرتكز على أنّ السؤال الأساسيّ في علم الإنسان: "ما هو الإنسان؟" يمكن مبدئيًّا، ولو بنوع غير كامل على وجه الإطلاق، الإجابة عنه، ويمكن أن تُستخلص منه بصائر شاملة صحيحة للتصرّف ولنظام الحقّ، هذا الحقّ الطبيعيّ الموجّه إلى الغاية[٤] ينطلق من القوانين المرعيّة ويسأل هل هي توافق الإنسان كإنسان. إنّ هذا السؤال عن عدالة تتخطّى

٣- نفي هذا كان الخطأ الثقيل في تحليل هانتيغتُن حول تصارع الحضارات. ولكنّه بخلاف ما جاء في مقاله في "الشؤون الخارجيّة" (Foreign Affairs)، في صيف ١٩٩٣، عاد في كتابه واتّخذ موقف فالتسر في الجزء الأخير، وتغلّب بذلك على موقف النسبيّة الثقافيّة. ولكنّ هذا التوضيح لم يفطن له بعد ذلك النقاش العلنيّ.

٤ - المُعطى أي طبيعة الأشياء والإنسان أيضًا يُطرح فيها السؤال عمّا يكمن فيها من إمكانيّات وأهداف، وهذا ينبغي أن يدركه العقل. ففي طبيعة السكّين أن يقطع (ولو كانت هناك سكاكين لا تقطع)، وفي طبيعة الإنسان أن يصنع الخير (ولو كانت هناك أعمال سيّئة)، وفي طبيعة الحقّ أن يكون عادلاً (ولو كانت هناك قوانين ظالمة). "الطبيعة هي الغاية. فكيف يصير كلّ شيء عندما ينتهي تطوّره، هذا ما يدعى طبيعته، أي مثلاً طبيعة الإنسان والفرس والمنـــزل" (أرسطو: السياسة ١٢٥٢/١: ٢ ب، ٣٢ – ٣٤).

القانون المرعيّ برز في علم الأخلاق الأوربّي في ثلاثة أشكال. ويحسن بنا في مجال موضوعنا أن نلقي نظرة على هذه التحوّلات.

إنّ الحقّ الطبيعيّ، أي ما هو من طبيعتة صالح أو عادل يظهر حسب أرسطو جزئيًّا في القوانين أو العادات الراهنة، ويناقضها جزئيًّا (أرسطو: أخلاقيّات ١١٣٤ ب ٢٢ – ١١٣٥ أ ٨). إنّه صحيح عالميًّا (لو لم يكن غير متحوّل)، ويُلزم واضعي القوانين ويبرّر المقاومة ضدّ قوانين مرعيّة إن هي كانت مناقضة له. إنّ أهميّة هذا الاكتشاف الفلسفيّ تقوم بأنّه يبيّن أنّه لا يجب الخضوع دومًا للقوانين، إذ إنّها يمكن أن تكون هي أيضًا ظالمة.

عندما عدّلت الرواقيّة الحقّ الطبيعيّ تراجع هذا المنظار. فالطبيعة تتماهى عندهم والكون، وتصير القواعد انعكاسًا لنظام كونيّ يشترك فيه الإنسان بواسطة عقله. فمقاومة النظام الكونيّ محكوم عليه مسبّقًا بالإخفاق. في المسيحيّة اتُّخذ هذا الحقّ الطبيعيّ القديم المتعدّد الأشكال وجُدّد تفسيره بالقول إنّ النظام الكونيّ يتماهى ونظام الخلق الذي بواسطته يستطيع الوثنيّون أيضًا أن يعرفوا ما هو صحيح: "فإذا ما الأمم، الذين ليس عندهم الناموس (اليهوديّ) عملوا طبيعيًّا بما هو في الناموس، فهؤلاء الذين ليس عندهم الناموس، هم ناموسٌ لأنفسهم، إذ يظهرون أنّ ما يفرضه الناموس مكتوب في قلوبهم، وضميرهم يشهد..." (رسالة بولس إلى الرومانيّين ٢: ١٤ – ١٥). إنّ هذا النصّ من رسالة القدّيس الرسول بولس إلى الرومانيّين يدلّ على أنّ ما هو صحيح أخلاقيًّا يمكن إدراكه بنوع مستقلّ عن الوحي بواسطة العقل، وبذلك يستطيع غير المؤمنين أن يصنعوا أفعالاً صالحة أخلاقيًّا، عندما يتبعون ضميرهم.

والمجمع الفاتيكاني الثاني يصف الضمير" بأنّه المركز الأشدّ عمقًا والهيكل في الإنسان"[٥]. في لاهوت القرون الوسطى يرتبط هذا التصوّر بفكر النظام الكونيّ الرواقيّ. فتوما الأكوينيّ (١٢٢٥ — ١٢٧٣) يعتبر نظام الخلق عملَ العقل الإلهيّ الذي يشترك فيه الإنسان بواسطة عقله، ولو بنوع غير كامل (الخلاصة اللاهوتيّة (٢/١، سؤال ٩٠ — ٩٧).

هناك تفسير ثالث لنظريّة الحقّ الطبيعيّ يحوّلها إلى نظريّة حقوق الإنسان. فنقطة الارتباط هو الإنسان الفرد بحقوقه الطبيعيّة العائدة إليه بموجب وجوده، لا الكون. فالفيلسوف الإنكليزيّ جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) (John Locke) يصف حقوق الإنسان بأنّها حقّ طبيعيّ[٦]. وأوّل بند من قرار فيرجينيا في الحقوق سنة ١٧٧٦، وهو أمر تصريح حول حقوق الإنسان، ينصّ على ما يلي: "جميع البشر هم من طبيعتهم أحرار ومستقلّون بنوع متساوٍ، ولهم حقوق معيّنة لا يمكن فقدانها". وكمثل الحقّ الطبيعيّ عند أرسطو يحتوي نظام القانون القائم على قوانين مطابقة لحقوق الإنسان، وغيرها مناقضة لها. وهذه تكون بشكل موازٍ معيار النظام السياسيّ وتبرّر المقاومة ضدّها، إن هي ناقضت كرامة الإنسان.

---

[٥] – الدستور الراعويّ "الكنيسة في عالم اليوم" « Gaudium et Spes » (١٩٦٥) رقم ١٦، في: المجمع الفاتيكاني الثاني، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية — لبنان ١٩٩٢، رقم ١٦، ص ٢١٦.

[٦] – راجع:
Law of nature: J. Locke, Zwei Ablandlungen über die Regierung, Frankfurt 1977.

بعد عرض تاريخ التبريرات المختلفة يبقى لنا أن نعرض تاريخ تطوّر محتوى القواعد[٧]. فإنّ هناك عددًا غير يسير من القواعد، التي اعتبرها أرسطو أو توما الأكويني (أو كانط) قويمة، لم يعد أحدٌ اليوم يعدّها قويمة. فإنّ أرسطو ينطلق من أنّ "جزءًا من البشر هم من طبيعتهم رقيق" (السياسة ١، ٨: ١٢٥٦ ب، ٢٣ وما يتبع). وأمثال هذا يمكن إبرزاها من مؤلّفات جميع المؤلّفين المهمّين، أمثال قد تجاوزها عصرنا الحاضر.

انطلاقًا من هذه النتائج تُطرَح عدّة أسئلة تهمّ موضوعنا. هل تُبطل أشكال الدليل المختلفة هذه الواحد الآخر، أم يمكن تطوير نواحٍ تكميليّة من المعطيات التاريخيّة؟ أظنّ أنّ هذا الافتراض الأخير هو الصحيح. ولكن الأمر يختلف عند النظر إلى المحتويات: فإنّه لا يمكن أن تثبت معًا قواعد مختلفة.

فالرقيق إمّا أن يكون جائزًا أو لا يكون. فبالنظر إلى نطاق المحتوى الملزم يجب أن تعلّل المواقف بالدلائل، مع العلم الكامل أنّها غير أبديّة وتاريخيّة. هذا يعني أنّ ما هو قديم يمكن إدراكه وتعليله، ولكنّه يحتوي دائمًا على عنصر الخضوع للزمن. هذا يقتضي أن يكون هناك

---

[٧] – بعد هذا العرض السريع نذكر على هامشه أنّ نعت الذين هم من طبيعتهم صالحون، لبث غير مفهوم بشكل واسع، لأنّ مفهوم الطبيعة في العصر الحديث له معنى مختلف تمامًا. فهو لم يَعد يُفهم لاهوتيًّا، بل تجريبيًّا في حقل العلوم الطبيعيّة، ويدلّ فقط على المادّة الموجودة والمحسوسة في المكان والزمان. إنّ تحوّل المفهوم هذا هو سبب أنواع كثيرة من سوء التفاهم في نطاق النقاش حول الحقّ الطبيعيّ.

مجال لتصحيحات وتحسينات في فهم كلّ علم، وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى ما يحصل إدراكه انطلاقًا من الكتب المقدّسة.

هنا تبيّن نظرة إلى تاريخ تفسيرها إنّه يمكن أن تحصل أخطاء وأنّ بعضها قد حصل. ويعني هذا من وجه الإيجاب وفي الوقت عينه أنّ الحقائق المركزيّة، كالتي تقول أنّ كلّ إنسان على مثال الله، يجب أن يُفسّرها كلّ زمن وكلّ جيل من جديد وأنّها بذلك يمكن فهمها. بذلك ينحّى قبول غير فاعل. ولكنّ هذا يوافق الإنسان الذي وُهب العقل بنوع أفضل من التقبّل المفروض من موقع خارجيّ. فالمؤمنون — كسائر البشر — لا يمكنهم في معالجتهم نصوصهم أن يترفّعوا عن التحوّل التاريخيّ، الذي هو جزء من وضعها البشريّ. فالجهاد في كسب الصحيح والجيّد يحصل دومًا في قرائن ثقافيّة معيّنة، ويحتاج إلى وساطة حواريّة مشتركة. وأن تكون هذه ممكنة يبيّن أنّ الثقافات والأديان ليست "آحادًا" ووحدات مغلقة على ذاتها. بل هي بوصفها عمل الخالق متواصلة بعضها ببعض.

٣. العلاقة بين الشرح التأويلي والسلطة الروحيّة

ملاحظات ختاميّة

كما أشرنا إليه أعلاه يزيد على الثلاثيّة المؤلّفة من الكاتب والنص والقارئ، وذلك بالنسبة إلى المسيحيّة والإسلام، عنصر آخر هو السلطة التي تقرّر أي الشروحات الممكنة في إطار الجماعة الدينيّة جائزة. هذا يظهره قبلاً تكوُّن الأسفار القانونيّة، بحيث تُقبل بعض النصوص في الكتاب المقدّس ويرفض بعضها. وقد حصل مسير مماثل لهذا التمييز

بالنسبة إلى القرآن. هذا يدلّ بنوع إيجابيّ على الأهميّة التي تعود إلى الكلام. من ناحية أخرى يبعث كلّ تفسير من قبل السلطة مشاكل ثقيلة. وهذا يصحّ بنوع أشدّ عندما يكون هو أداة لتحديد الانتماء إلى الجماعة الدينيّة، فيُنحّى أولئك الذين لا يوافقون على التفاسير المقرّرة من قبل السلطة. فعندما تتحالف السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة — كما حدث ذلك مثلاً في العصر الوسيط الأوربّي — وينشأ اهتمام شديد بالتناغم بين الدين والدولة، قد يؤدّي ذلك إلى تنحية وعقوبات تجاه أتباع إيمان آخر، قد تكون مخطئة، لأنّ السلطات عينها يمكن أن تضلّ في تفاسيرها.

في وضع العالم الحاليّ يصعب بنوع خاصّ نصب حدود. فتنوّع الآراء التعدّدي الذي صار ممكنًا بواسطة وسائل الاتصال العالميّة، يَدفع بالسلطات الروحيّة إلى تحديد دقيق لنطاق الإيمان، ويشتدّ أيضًا الخوف من أشكال التنحّي[٨]. فتعتبر السلطات الروحيّة من واجب مهمّتها أن تقابل هذا "الغموض الجديد" في الآراء بمواقف واضحة. هذا يقود قسرًا إلى تضييق التقاليد، وجمود، وإذا ارتبط ذلك بمطالب سياسيّة، إلى نفي حريّة الفكر. ولا يمكن إيجاد حلّ صحيح على كلّ حال عن طريق السلطة، وحيث تقوم تجربة ذلك، يُخفق هذا المطلب غالبًا أمام الواقع. من أجل ذلك يظلّ تفسير النصوص المقدّسة مهمّة مسؤولة ورفيعة المرتبة، وذلك بشكل كبير، إذ إنّ القضيّة هي أن تُنقَل مقاصدها

---

[٨] – إنّ عالِم الاجتماعيّات الدينيّة برجر وصف هذا "بالإكراه على الهرطقة"؛
P. L. Berger, Zwang zur Häresie, Berlin 1980.

ومطالبها إلى الأزمان المختلفة وفقًا لأفضل معرفة وضمير. وهنا لا يتهيّأ الوصول إلى نتيجة أكيدة تمامًا ونهائيًّا. لذلك تجب ممارسة الحوار والانفتاح لقبول معارف أخرى. فلأن تبيِّن هذا بوضوح، هذا هو على ما يبدو لي مهمّة التأويل الجوهريّة.

أودّ في الختام أن أروي قصّة قصيرة: عندما عاد الكردينال شونبورن (رئيس أساقفة فيينّا) من زيارته إلى إيران، قصّ عليّ هذا الاختبار الذي كان له عنده أثر كبير. لمّا شاهد خطأ في زينة مسجد، سأل كيف حصل ذلك. وكان الجواب: هكذا ورد في رسالة لبولس الرسول: "إنّ عِلمنا ناقص ونبوّتنا ناقصة" (١ كورنثس ١٣: ٩). فالإقرار بهذه الحدود، حدود معرفة الإنسان للحقيقة، يستطيع أيضًا أن يقود الناس بعضهم إلى بعض.

أسئلة ومداخلات

ما هي المعايير لتفسير صحيح للنصوص؟

واعظي: أرفق شكري على المحاضرة بسؤالين. جاءت الإشارة إلى أنّ هناك تفاسير مختلفة لنصّ معيّن، وأنّه يجب خصوصًا بالنسبة إلى نصوص الكتاب المقدّس، التمييز بين التأويل الأدبيّ والتأويل اللاهوتيّ. فالفهم النهائيّ للنصّ لا يثبته المؤلّف وحده فقط، لأنّ النصّ المعنيّ يعود طبعًا إلى مؤلّفه ولكنّه في زمن معيّن ينفصل عنه بحيث إنّ المؤلّف من ذلك الحين لا يعود يمكنه أن يتصرّف بالنصّ الذي وضعه في البدء. فسؤالي هو: ما هي المعايير التي تمكّن من التمييز بين تفسير صحيح وتفسير خاطئ إن صحّ في زمن معيّن أنّ المعنى الذي ربطه المؤلّف في البدء بنصّ ما، لا يعود خاضعًا لمسؤوليّة المؤلّف، ولا يُعدّ من بعد المعنى المسلَّم به؟ إنّ هذه المشكلة قد عالجها إريك هيرش (Eric Hirsch) في كتابه "الصحّة في التفسير"[١].

ما قيمة وصايا الله في تحديد حقوق الإنسان؟

السؤال الثاني يتعلّق بالتحوّل الثلاثيّ لنظريّة الحقوق الطبيعيّة، التي جاء الكلام عنها في المحاضرة، وبالمقام الذي يعود فعلاً إلى وصايا الله في قرائن الحقّ الطبيعيّ أو الحقوق الطبيعيّة. فحيث تُعلّق الحقوق الطبيعيّة

---

١ - E. D. Hirsch, Validity in Interpretation, New Haven, Conn. 1967.

بالخلق، تظهر مباشرة علاقتها بالله الخالق. ولكن ما يكون الأمر حيث يدور الكلام على نطاق الشريعة وسنّ القوانين عمومًا؟ ما هو مقام وصايا الله بنوع خاصّ بالنسبة إلى النقاش حول حقوق الإنسان؟ وبعبارة أخرى: أيّ قيمة ترجع إلى وصايا الله في تحديد حقوق الإنسان؟

المعنى الصريح والضمنيّ للكتاب

بشكه: إنّ تأويل نصوص دينيّة عليه أوّلاً أن يجد المعنى الذي كان مؤلّف النصّ يقصده. إنّ هذا المعنى الأصيل للنصّ يظلّ تفسير لاهوتيّ أبعد متفطّنًا له، عندما يخطو خطوة أخرى ويحاول كشف محتوى معانٍ يتضمّنها النصّ دون أن يتلفّظ بها صريحًا. لنأخذ هنا مثلاً نشيد العذراء مريم "تعظّم نفسي الربّ": إنّ تمجيد الله الذي يذكره النصّ مباشرة يتّسع للمعنى الذي يتّخذه النصّ، عندما تعبّر فيه مريم عن تسليمها إلى الله وشكرها للمولود الذي تنتظره. إنّ هذا المعنى الشخصيّ لمريم لا يأتي التعبير عنه صريحًا في النصّ، ولكنّه متضمّن فيه ويصير بيّنًا بواسطة شرح النصّ.

البحث عن معايير

ويبقى السؤال: ما عندنا من معايير لنستطيع ان نثبت أنّ معنًى معيّنًا متضمَّن فعلاً في نصٍّ ما أو أنّ شيئًا قد أقحم عن غير حقّ في النصّ. هنا نصادف تكرارًا في تاريخ الإيمان المسيحيّ توتّرات بين سلطة الكنيسة وخبراء علم اللاهوت وقاعدة الإيمان. فالخبرة تعلّم أنّ الأمر يحتاج إلى بعض الوقت للوصول إلى وضوح في كلّ قضيّة فرديّة.

الحقّ الطبيعيّ ووصايا الله

أمّا السؤال الأخير هل القوانين السارية المفعول تعطي الإنسان حقّه كإنسان، هذا السؤال عن عدالة من وراء القانون الساري المفعول، فقد عالجته السيّدة أنغبورغ غبريل في القسم الثاني من محاضرتنا المشتركة، وميّزت في تاريخ أخلاقيّات الغَرب ثلاثة مراحل: مرحلة علم حقوق الإنسان حسب أرسطو، ومرحلة تطوير علم حقوق الإنسان هذا في الرواقيّة الهلّينيّة، ونظريّة حقوق الإنسان. هل يمكن على ضوء هذه المسبّقات اكتشاف وصايا الله فيها أو استخلاص وصايا الله؟ إنّ علم الأخلاقيّات المسيحيّ مقتنع بهذا إلى حدّ بعيد. ويرى أنّ سبب ذلك هو أنّ طبيعة الكون وطبيعة الإنسان أيضًا قد خلقهما الله.

فمن يدرس طبيعة الإنسان ويحلّل حاجاته، ويرى أنّ الإنسان والكون كلّه خليقة الله، يصل من باب الضرورة إلى مطالب تكون لها بذلك صفة وصايا إلهيّة: أنّ الإنسان له حقّ بالعمل والغذاء واللباس، والتفتّح إلى آخره. إنّ هذه النظرة تتوسّع نتيجةً لذلك إلى نظرة تشمل الكون كلّه: إن كان الكون الذي يتوسّع على الدوام، خليقة الله، فيمكن أن نستخلص من ذلك أنّ الله يريد أن تتوسّع خليقته وأنّ للإنسان في هذا الأمر دورًا هامًّا.

السؤال في جميع الأسئلة: ما هو الإنسان؟

بهشتي: إنّ السؤال كيف تمكن معرفة حاجات الإنسان ينتهي دومًا عند السؤال الأساسيّ: "ما هو الإنسان؟". والجواب عن هذا السؤال ليس أمرًا واضحًا، وكذلك الجواب عن السؤال على أيّ أسس

يرتكز الحقّ الموحى. ولكنّ الأمر في النهاية هي قضيّة ردّ الجواب على السؤال عن الإنسان.

مقابلة بين الحكمة والفلسفة

ثمّ جاء في المحاضرة ذكر التردّد حيال الفلسفة الأفلاطونيّة والأرسطوطاليسيّة في نطاق المعرفة والأخلاق. فينبغي هنا أن نشير إلى أنّ هناك عند الطرفين هوّة بين الحكمة (التي لا يملكها في الحقيقة إلا الآلهة) والفلسفة (التي تتعلّق بالإنسان)، هوّة لا تزال فارغة. ولعلّ هذه المقابلة قد جاء تأكيدها بقوّة زائدة. فإنّ الأمر في النهاية يدور حول السؤال: إلى أيّ مدى يستطيع الإنسان أن يبلغ إلى الحكمة.

محاولة تثبيت القيم الأخلاقيّة مجدّدًا

بعد سقوط المدينة في إطار إقامة أمبراطوريّة الإسكندر، كان من المهمّ خصوصًا تثبيت القيم الأخلاقيّة. فحاول أتباع نظريّة اللذّة وأصحاب إبيكور، كما هو معروف، أن يبلغوا إلى ذلك في داخل الإنسان الفرد نفسه، في لذّة الإنسان، فيما حاولت الرواقيّة أن تثبّت الأخلاق بقانون العالم كلّه أي في الكون. فمنطلق أصحاب أبيكور الذي يضع القاعدة للأخلاق التي تنكشف في عواطف اللذّة والكراهية، في داخل الإنسان الفرد، يبدو لي أنّه لم يلقَ انتباهًا في المحاضرة.

الفرق بين الكلمة الباطنة والكلمة المنطوق بها

ولكن يبدو لي في هذا المجال على أهمّيّة أكبر الإشارة إلى الكلمة،

أي إلى التمييز عند الرواقيّين بين الكلمة الباطنة، أي التصوّرات والبصائر المعقولة عند الإنسان، والكلمة المنطوق بها التي تجد فيها الكلمة الباطنة التعبير عن ذاتها، ففي الفرق بين الطرفين يمكن بحقّ تركيز مجال التأويل – ما يحمله المؤلّف كمقصد في داخله، وما يعبّر عنه. فقد يكون مفيدًا أن يقابَل تصوّر الرواقيّين هذا مع ما يُرام البلوغ إليه في التأويل، عندما يُقال بالنظر إلى تفسير نصوص مقدّسة، إنّ مقصد المؤلّف يظلّ معيار ذلك وتجب محاولة إثباته.

من الميول والمؤهّلات يمكن استخلاص حاجات الإنسان وحقوقه

بشكه: حول السؤال الأوّل: ما هو الإنسان وهل يمكننا أن نكتشف حقًّا جوهره؟ إنّ معرفة ميول الإنسان ومؤهّلاته هو لا شكّ ممكن مبدئيًّا. من هذه الميول والمؤهّلات يمكن استخلاص الحاجات وفي إطار آخر استخلاص الحقوق. يحدّد توما الأكويني الأخلاقيّات بأنّها النظام الذي يهدي الإنسان إلى السبيل الذي يمكنه فيه أن يبلغ هدفه الأبديّ. فمفهوم الهدف الأبديّ يحتلّ هنا نقطة الوسط، أو بعبارة أخرى النظرة الغائيّة للحقّ الطبيعيّ. وفقًا للكتاب المقدّس هذه الغاية القصوى هي تمجيد الله وملكوت الله وخلاص البشر. فصورة ملكوت الله تتضمّن أنّ الهدف الأخير ليس فقط موجّهًا إلى الأفراد، بل يحتوي على الجماعة والجهد في سبيلها والاشتراك في مهمّاتها. إنّ المجمع الفاتيكاني الثاني يحدّد الهدف الأخير للإنسان في ضوء مثل هذا الفهم للكون كتفتّح خليقة الله. وفيه تفتّح وحماية الشخص البشريّ كما فيه تعزيز

الخير العام والتعاضد داخل الأسرة البشريّة، وأيضًا صيانة الخليقة وتفتّحها. إنّ الإنسان يحمل مسؤوليّة تحقيق هذه الأهداف.

الله يقدر أن يشرك الإنسان في حكمته

حول الفرق بين الحكمة التي هي خاصّة الله، والفلسفة التي يمكن البشر أن يحصلوا عليها: من الأكيد أنّ الإنسان لا يستطيع أن يجعل لنفسه مدخلاً مباشرًا إلى حكمة الله. ولكن إن كان لله هدف في العالم، فهو يمنحنا بأيّ شكل كان شركة في حكمته، لكي نعرف على نقصنا أهداف خلقه ونجعل أنفسنا في خدمتها. هذا يحتوي وفقًا للطبيعة البشريّة مسيرة متشعّبة للنموّ، منها النموّ في المعرفة والبصيرة.

الفلسفة بحث عن الحكمة، والحكمة امتلاكها

بمشي: عطفًا على ما قيل يمكن أيضًا التفكير في التمييز بين الحكمة والفلسفة، الذي يفهم الفلسفة كعشق للحقيقة ومحاولة لاقتناء الحكمة، فيما الحكمة تعني امتلاك الحقيقة والحكمة، الأمر الذي هو محصور بالآلهة. هذا لا يعني أنّ الإنسان لا يحقّ له وفقًا للفلسفة سوى التفكير العقليّ.

هل معرفة حقوق الإنسان تقوم بفضل الدين أم أنّ الدين يفسَّر من جديد على ضوئها؟

خوشرو: إن كنتُ قد أحسنتُ فهم المحاضر، فإنّه ينتج من عرضه أنّ علينا لكي نفهم نصًّا فهمًا حسنًا، أن نحاول تقوية دور القارئ. فلكي نحصل على ذلك يجب أن نراعي الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة

التي فيها وُضع النصّ. وكذلك تساهم الشروط الشاملة في تلقينا فهم محتوى وأبعاد حقوق الإنسان فهمًا أفضل. فالآن إن كانت حقوق الإنسان، كما يرى السيّد بشكه، يمكن تركيزها عقليًّا فيحصل بفضل معرفتها توسيع مهمّ للوحي والفكر، عندها يكون السؤال: هل جاءتنا معرفة حقوق الإنسان بفضل الدين أم بلغنا إلى معرفتها بفضل عقلنا، فنفسّر الآن الدين على ضوئها؟ إنّ السؤال يُطرح أيضًا أمام الواقع الذي يظهر أنّ حقوق الإنسان قد قادت بشكل متكرّر إلى آراء تناقض الآراء المسيحيّة والإسلاميّة. كما برز الأمر في الحكم في أمر الإجهاض أو في تقدير بعض النـــزعات الجنسيّة.

ماذا يحدث عندما يكون نزاع بين الوحي والفكر؟

سؤالي الثاني هو: إن كنّا نحصل على مدخل إلى فهم الدين عن طريق التأويل، فأيّ جواب يعطينا التأويل في الأحوال التي يقوم فيها توتّر بين الفكر والوحي، وقد يحصل أيضًا تناقض؟

دور القارئ في معاملة النصوص الكتابيّة

بشكه: أعرض بعض الأفكار حول هذه الأسئلة الأساسيّة جدًّا. أبدأ بدور القارئ في مجال تفسير نصوص من الكتاب المقدّس أو من القرآن. قلتُ إنّه من قبل القارئ يجب أن يكون هناك استعداد لمعالجة النصوص لاستكشاف معناها بنوع مطابق. فيجب من جهة القارئ أن يكون لديه تأويل يتعلّق بتقبّل نصوص الكتاب المقدّس والقرآن. وعندما تكون هناك أسئلة تتعدّى النصوص، فقد يحصل أن لا تعود الأجوبة مرتكزة مباشرة على الكتب، بل يجب البحث عن طرق أخرى. ولكن

يجب دومًا أن تكون الأجوبة مبرَّرة على أساس نصوص الكتب – إلاّ أن تكون هنا، كما يحدث أحيانًا، قضيّة لا علاقة لها من بادئ الأمر بتفسير تلك النصوص.

من أين تُستخلص حقوق الإنسان؟

من أين تُستخلَص حقوق الإنسان؟ من الدين أم من العقل؟ لا جرم أنّ العقل يقف بالنسبة إلى هذا الأمر في الوسط، العقل الذي يستخلص حقوق الإنسان من طبيعته. ولكن قد ترد بالنسبة إلى قضيّة حقوق الإنسان دفعات مهمّة من قبل الكتب المقدّسة، لاسيّما ما يختصّ بكرامة الإنسان، إن لم نقل إنّ معرفتها قد اكتُسبت أوّلاً من الكتب المقدّسة.

حيث يكون العقل مطلق السلطة

أخيرًا أصل إلى الأوضاع التي يُعلن فيها العقل أنّه مطلق السلطة. لقد جاءت هنا الإشارة إلى الإجهاض. هنا نلاحظ أنّ البعض على ضوء العقل يستنتجون أنّ الإجهاض مبدئيًّا لا يُسمَح به، إلاّ عندما يدور الأمر حول إنقاذ حياة الأمّ. من هنا يؤكّد الموقف المسيحيّ الذي يرى كرامة الإنسان على ضوء الكتاب المقدّس، أنّ الإجهاض لا يُبرَّر إلاّ لأسباب علاجيّة، عندما يدور الأمر حول حياة الأمّ. هناك آخرون يصرّحون بارتكازهم على العقل، أنّ هذا الصنيع مسموح به في أحوال أخرى يدور فيها الأمر حول منفعة معيّنة للإنسان.

ولكن هنا يقوم الاعتراض – وهو من جهة العقل أيضًا – أنّ مثل هذا الصنيع يعاكس القيمة الرفيعة العائدة إلى حياة الإنسان (وحتّى الحياة التي لا تزال في بطن الأمّ)، التي لا تعادلها أيّ قيمة موازية مطابقة – هي القيمة الرفيعة في حال الإجهاض العلاجيّ العائدة إلى حياة الأمّ.

فالمسيحيّة – والإسلام أيضًا – يعتبر العقل البشريّ دومًا تحت مطلب مسؤوليّته أمام الله. فالإنسان لا يستطيع عن تسلّط مطلق أن يتصرّف بحريّة بحياة كائن بشريّ آخر. فعليه دومًا أن يعتبره في كرامته الأساسيّة.

اللغة عنصر رابط

منوشهري: إنّ البروفسّور بشكه أشار في محاضرته إلى ثلاثة عناصر في التأويل: المؤلّف والنصّ والقارئ. عندي أنّ هذه العناصر الثلاثة لها قاسم مشترك هو اللغة. إنّ لغة المؤلّف التي تدخل في لغة النصّ، وفهم اللغة عند القارئ الذي يقابل النصّ – هي جميعها توحّد في أشكالها المتنوّعة مجرى اللغة المشترك.

الظروف الزمنيّة عنصر فاصل

زد على ذلك الظروف الزمنيّة التي يمكن وصفها في هذه القرائن بالعنصر الرابع. وهذا العنصر له في نظري أهميّة أكبر من العناصر الأخرى، إذ إنّ المؤلّف وضع نصّه في شكل كتاب في ظروف زمنيّة معيّنة، ولو كانت للّغة نوعيّة تتخطّى الزمن. وكذلك الأمر يمكن أن نشير إلى أنّ القارئ نفسه خاضع للظروف الزمنيّة. فهذه القضيّة يجب الاهتمام بها حسب نظرة غادمر، كما يحصل بالنسبة إلى بعض

المناقشات التاريخيّة واللغويّة والثقافيّة. فيكون لدينا بالنسبة إلى التأويل عنصر رابط – هو اللغة – وعنصر فاصل – هي الظروف الزمنيّة. فالتوتّر بين القطبين نجد فيه المدخل إلى فهم النصّ المقدّس.

أسئلة مفتوحة

خوري: أودّ أن أؤكّد بنوع خاصّ نقطتين أشار إليهما الدكتور خوشرو في مداخلته، وأن أعود إليهما لاحقًا قدر المستطاع. الأولى يخصّ التوتّر بين الوحي المثبت والعقل. والثانية ما سمّاه الدكتور خوشرو "بأسباب النـــزول".

يسوع مُفسّر الله
أسس التأويل المسيحيّ

مارتن كارّر (Martin Karrer)

كيف يشرح الله نفسه وكيف يجب أن يُفهم؟ لا يوصلنا إلى السؤال فقط النقاش العصريّ حول مهمّات الأديان وحقيقتها وأيضًا حول دورها في المجتمع. إنّ الوثائق الأساسيّة في الأديان بنفسها تصادف هذا التحدّي. ويجيب عنها كلّ دين على طريقته. إنّ العرض هنا يلفت النظر إلى الكتاب المقدّس ليعرض الوجه الخاصّ للتأويل المسيحيّ.

الكتاب المقدّس، أساس جميع الفئات المسيحيّة، نما في عدد من القرون، انطلاقًا من أسفار بني إسرائيل. فهو لا يحتوي بالتحديد على نمط واحد. بل على أنماط كثيرة يهوديّة ومسيحيّة. أمّا بالنسبة إلى الحوار بين الأديان، فالقرار الأكثر أهميّة والأشدّ صعوبة على كلّ حال، هو اعتقاد العهد الجديد القائل: **إنّ الله يمكّن من فهم ذاته بيسوع المسيح.**

هذا الاعتقاد نجده في إنجيل يوحنّا في عبارة ذات كثافة خاصّة. فلنتأمّل بها ولنسأل مع الإنجيل كنصّ رائد: ماذا يسبق الاعتقاد بأنّ يسوع هو في شخصه مفسّر الله؟ وماذا يقصد هذا الاعتقاد؟ وما ينتج

منه بالنسبة إلى التعامل مع كلام الله في مجرى الحياة وفي مناقشات العلوم وفي لقاءات الأديان؟

١. أمرٌ مسبق حاسم: إنّ الله يجعل نفسه عند بني إسرائيل منظورًا من غير المنظور

إنّ الله يمكّن من فهم ذاته بيسوع المسيح. إنّ أقصر شكل لهذا الطرح نجده في يوحنّا ١: ١٨[١]. ولكن لا ينبغي أن نبدأ بهذه الآية من العهد الجديد. فإنّها جزء من مقدّمة أطول للإنجيل. وكما فعلت هذه المقدّمة، علينا أن نعود قليلاً إلى الوراء. فإن عدنا بقدر آية واحدة إلى الوراء، أي إلى يوحنّا ١: ١٧[٢]، نصادف شخصًا آخر أساسًا في تاريخ الله مع البشر، هو موسى ("الشريعة أعطيت على يد موسى"). وهذا له سببه المُحِقّ. فإنّ إنجيل يوحنّا والمسيحيّة كلّها معه يعلّمان أنّ هذا الله الواحد لها تاريخ طويل مع شعبه إسرائيل، قبل أن يتجسّد يسوع المسيح. فالمسيحيّة تحتاج إلى هذا التاريخ. هي بحاجة إلى عطف الله على بني إسرائيل.

فلنبقَ لحظة مع موسى، لنوضح ذلك. إنّ موسى تلقّى، كما يقول الإنجيل، الشريعة. فالشريعة هي إذن عطيّة الله الصالحة التي بها يمنح

---

١ – "الله لم يره أحدٌ قط. فالإله، الابن الوحيد، الذي هو في حضن الآب، هو الذي كشف عنه".

٢ – "ذلك بأنّ الشريعة أُعطيت على يد موسى، وأمّا النعمة والحقّ فقد جاءا على يد يسوع المسيح".

الله الواحد هداه لإسرائيل (هذا تقييم للشريعة يمكن مقابلته مع التقييم في القرآن).

لا جرم أنّ علينا أن نميّز بين فكرة الشريعة وواقع القوانين. فإنّ هناك في إنجيل يوحنّا روايات، وهناك قضيّة محاكمة يسوع، إنّها تبيّن بجلاء أنّ تنفيذًا مباشرًا لم يُخضع لأيّ تساؤل، لقواعد مفردة من الشريعة تنتج منه بسهولة أحكام خاطئة (راجع خصوصًا النقاش حول تنفيذ الشريعة في يوحنّا ٧: ١٩ – ٢٤، وإعلان سبب الحكم على يسوع حسب يوحنّا ١٩: ٧). لذلك يتعلّق الأمر بالبحث عن الفهم القويم للشريعة في كلّ وضع جديد.

وهذا البحث يجوز له أن يعرف بالتأكيد أنّ قرب الله حاصل عنده، هذا عبّر عنه الكتاب العبرانيّ في بني إسرائيل في صورة جريئة. فهو يقول: إنّ الله في سيناء لم يقطع فقط عهد الشريعة مع إسرائيل، بل إنّه إلى ذلك يسمح له أن يرى الله نفسه. أروي هنا المشهد باختصار (وفقًا للنصّ العبرانيّ لسفر الخروج): عندما جلب موسى للشعب أحكام شريعة الله، صعد مع هارون وناداب وأبيهو وسبعين من شيوخ إسرائيل إلى الجبل، فرأوا إله إسرائيل". ولم يمدّ الله يده على بني إسرائيل، "فرأوا (أي بنو إسرائيل) الله" (خروج ٢٤: ١٠ – ١١).

كيف يمكن فهم هذه الرؤية؟ فإنّ الله، الله الواحد أعلى من جميع البشر ويختلف عنهم. فمن يره، يعرضْ حياته للخطر ولا يعد يستطيع أن يحيا بين الناس. ولقد اضطرّ موسى إلى أن يختبر هذا الحدّ عند سيناء. فعندما أعلن الله له اسمه، غطّى ذاته بواسطة العلّيقة المحترقة (خروج ٣:

١ — ١٤). ومثل ذلك يروي النصّ في الخروج ٢٤ ويستأنف أنّ منظر الله كان كنار آكلة (خروج ٢٤: ١٧). لذلك كان الغمام يغطّيه (٢٤: ١٦ و١٨).

إنّ نحن قرأنا الفصل ٢٤ من سفر الخروج بكامله، لاحظنا أنّ الله الواحد — وذلك بنوع مستغرب — في الوقت عينه يُرى ولا يُرى. فأن يكون لا يُرى، ذلك ضروريّ للحفاظ على عظمة الله وقداسته وعليائه. ولكنّه من الضروريّ أيضًا أن يُرى. وإلاّ فَقَدَ موسى وبنو إسرائيل وجميع الذين يصيرون شعب الله، اختبار لقائهم الشخصيّ مع الله الواحد. كلّ شخص يحمل اسمًا، وهو يحدّد وجوده كشخص. فهو يتكلّم ويتّصل ويُرى. هو مقابل في علاقة الأنا والأنت. مثل هذه الشخصيّة من خصائص البشر، وأيضًا الإله الغير المنظور، وإنّه ولو كان غير منظور، فإنّه مستعدّ أن يمكّن الناس من رؤيته، لأنّه بذلك يضفي على البشر صيغة الأنتَ الشخصيّة.

هل يمكن حلّ الوضع المستغرب في المنظور وغير المنظور؟ في الظهورات والروحانيّات يقوم للمنظور دومًا دورٌ. فالعقل البشريّ يبحث عن توازن آخر. هذا نلاحظه في الترجمة اليونانيّة للفصل ٢٤ من سفر الخروج، التي نشأت في المحيط اليهوديّ في القرن الثالث قبل المسيح، والتي قرأها المسيحيّون الأقدمون — الذين جاءوا من الدين اليهوديّ — أكثر ممّا قرأوا النصّ العبرانيّ. فبحسب هذه الترجمة لم يرَ موسى ومرافقوه الله نفسه، بل "موضع الله"، المكان الذي اختاره الله للّقاء والذي ظهر فيه بنو إسرائيل أمام الله (خروج ٢٤: ١٠ — ١١ في

الترجمة السبعينيّة). الله ينعم عليهم بشخصه المقابل في عهد الشريعة ويحافظ في الوقت عينه على استعلائه في عدم إمكان رؤيته.

هذا الخطّ الذي اتبعته السبعينيّة (أي النصّ اليونانيّ لكتب إسرائيل المقدسة) كان له أثر في فهم إسرائيل في إنجيل يوحنّا. فلنأتِ استنادًا إليها بالتعبير عن نتيجة اولى: إنّ المسيحيّين القدماء الذين جاءوا من صفوف بني إسرائيل، اختبروا حضور الله في تاريخ إسرائيل كقرب كبير لله. فالإله الواحد يتوجّه إذن إلى البشر ويمنحهم انطلاقًا من إسرائيل الهدى. ومع ذلك يظلّ غير مرئيّ ويحافظ على بعض البُعد. وهو ينظر إلى شعبه، وينسحب عنهم. هو يُهدي الحقّ ويرافق واقع القوانين، ولكنّه يختفي ويحافظ لنفسه على إمكانيّة الإعراض. هو جبّار في موضعه.

إن نحن أكّدنا بشدّة ما عرفه المسيحيّون الأولوّن، نتج من ذلك كطرح تأويلي:

١) تفسير الكتب المسيحيّة يحتاج إلى اختبار الله في بني إسرائيل. واختبار الله هذا وكُتب إسرائيل (العهد القديم، أو بتعبير آخر: الكتاب العبرانيّ) **هي أساس العهد الجديد. لذلك يطالب تأويل المسيحيّ بالحوار المستديم مع بني إسرائيل.**

٢. الوسط المسيحانيّ: الله الواحد يُظهر ذاته مباشرة في تجسّد يسوع

لنعد الآن إلى الآية في إنجيل يوحنّا ١: ١٨. الآية تبدأ، كما قلنا، بما جاء في السبعينيّة (التوراة اليونانيّة) بلقاء إسرائيل بإلهه: "الله لم يره

أحدٌ قطّ". مهما كان قرب الله من موسى وشعبه إسرائيل، فإنّ الله يحافظ على عدم التمكّن من رؤيته عندما ينظر البشر إليه. هم يرونه محجوبًا، مستترًا في غيم وكنار آكلة. ولكن هذا يصحّ حسب الإنجيل إلى عند تجسّد يسوع. بهذا التجسّد يحصل نوع جديد من الرؤية: الله يجعل مجده الغير المنظور حاضرًا بواسطة يسوع. فيسوع يفسّر الله الواحد بالنعمة والحقّ. فالبشر يرون بواسطته هو "الإله الابن الوحيد"، مجد الله (يوحنّا ١: ١٤ و١٧ و١٨).

إنّ عبارات الإنجيل قصيرة جدًّا بحيث إنّنا لا نستطيع فهمها إلاّ تلمُّسًا. والقضيّة إلى ذلك تدور في نهاية الأمر حول شيء لا يمكن التعبير عنه. وفي إنجيل يوحنّا نفسه يتسامى الله الواحد فوق كلّ واقع بشريّ، وبذلك كلّ محاولة بشريّة لوصفه. فبالمعنى المجازي، في صور تعبّر عن كثير وتصمت في الوقت عينه عن كثير، يتمكّن الإنجيل أن يتكلّم عنه والعلاقة به في حدث المسيح. فالصورة، لا التكرار المباشر للواقع، هي إذن وسط الآية الشهيرة. فاستنادًا إلى قواعد اللغة اليونانيّة، يمكن ترجمتها بما يأتي: إنّ يسوع المسيح "هو (أي له كيان) موجّه إلى حضن الآب".

إنّ هذه الصورة، كرؤية الله في سفر الخروج العبرانيّ، ترتكز على القول بأنّ الله شخص، والشخص له علاقات. فهو يهبط إلى الإنسان الذي هو اكثر إنسًا وقربًا منه. ولقد فعل مثل ذلك الأصدقاء في العصور القديمة على شكل خاصّ. فكان الأحدث سنًّا يستلقي على الفراش على بعدٍ قصير أمام الذي يكبره سنًّا، بحيث كان رأسه يرتاح قدّام حضن الأكبر سنًّا (أي قدّام بطنه وصدره).

هذه الصورة يتجرّأ إنجيل يوحنّا نقلها إلى العلاقة بين يسوع والله. ثمّ إنّه يسمّي الله بتعبير مجازي معروف في إسرائيل، هو "الآب". فوفقًا لهذا التعبير المجازيّ الله هو الشخص الذي يحدّد حياة يسوع ويُعنى بحياة يسوع، كما يحدّد كلّ أب حياة ذويه ويعنى بهم. فيسوع، إن نحن تبعنا التعبير المجازيّ، يستلقي كإبن أسرة وحيد قدّام حضن أبيه.

ومع ذلك يكون من الخطإ أن نستنتج من هذه الصورة أنّ هناك ازدواجيّة تحطّم وحدة الله. فإنجيل يوحنّا يحمي ذاته وإيّانا منها بواسطة استعمال وسيلة نَحَويّة. فهو لا يكتب أنّ يسوع مستلق قدّام الآب، بل: هو "موجّه إلى الآب". فيسوع، في صورة الإنجيل، لم يتقبّل كيانًا إلى جانب الآب، بل فقط كيانًا موجّهًا إلى الآب. فبدل أن يقوم إلى جانب الله الواحد شخص ثانٍ آخر، تنشأ حركة في الله. فالشرح الحديث يرى هنا صورة توضح لغة تدلّ على "التداخل" اللاهوتيّ (يعني التداخل اللاهوتيّ كيان الله في المسيح وكيان المسيح في الله). فإن أخذنا بهذا، يكون أنّ الله يجعل لنفسه مقابلاً، هو يسوع المسيح، لكي يكون "في" يسوع المسيح (هذا ما جاء التعبير الأوفى عنه في يوحنّا ١٠: ٣٨ ويوحنّا الفصل ١٧).

ماذا تعني هذه المعرفة بالنسبة إلى التعبير "ابن الله الوحيد"؟ هنا علينا مجدّدًا أن نفهمه كصورة على خلفيّة كون الله شخصًا: الله الواحد يؤكّد بشدّة علاقته الشخصيّة بالبشر بحيث إنّه يتّخذ هو نفسه الكيان البشريّ الذي ينشأ عند الذين هم من لحم ودم بواسطة الإنجاب والولادة. لذلك فهو في تجسّد يسوع المسيح وحيد ويظلّ تمامًا الإله الواحد. العبارة "الله الواحد" حاصلة في العبارة "الإله الابن الوحيد".

وهي تحافظ على الاعتراف "بأنّك أنت الله، الإله الوحيد" (أشعيا ٣٧: ١٦ و١٠ آيات أخرى كثيرة)، ومن هنا نتج اسم المفردة المستقاة منه "الإيمان بالله الواحد". ففي الصورة المستعملة في إنجيل يوحنّا ينشأ لذلك من جديد واقع غير مألوف: الله يصير إنسانًا، مولودًا، كجميع البشر على الأرض ويكون بذلك ظاهرًا في ما بين البشر. ومع ذلك يظلّ هذا الله الواحد ثابتًا في ذاته، وحيدًا. فيسوع المسيح لا ينبغي اعتباره إلهًا آخر (كما كانت العصور القديمة تقول بكثرة الآلهة)، بل هو موجّه فقط إلى الله الواحد.

كيف يمكن فهم هذه العبارة غير المألوفة، وعدم الاكتفاء بوضعها في صورة؟ هذه المهمّة عكف عليها التعليم عن المسيح والثالوث الأقدس في الكنيسة القديمة وبعد ذلك عدد كبير من المحاولات اللاهوتيّة. لسنا بحاجة هنا إلى تفصيل ذلك. فالأمر الجوهريّ بالنسبة إلينا هو التمسّك بالقرار الأساسيّ الذي ترتكز عليه جميع المحاولات: إنّ العبارة غير المألوفة التي تقول بأنّ "الله الواحد" يأتي شرحه في "الله الابن الوحيد"، تتطلّب من الفكر أن يقول بحركة في الله، وبأنّ وحدة الله يجب فهمها لا كوحدة راكدة بل مندفعة.

فلنمسك الآن بحصيلة ذلك في جملتين (الطرح التأويليّ، رقم ٢):

١) كلّ تأليف وشرح للكتب المقدّسة يرتكز على الإيمان بالله الواحد. هذا يربط الأديان التوحيديّة بعضها ببعض.

٢) وفي الوقت عينه تدرك المسيحيّة الأولى أنّ في وحدة الله ووحدانيّته اندفاع باطن. فالله الواحد يبسط وحدانيّته في

مقابله يسوع المسيح. فيصير، في استعارة متجزّئة، "الإله الابن الوحيد".

٣. النتيجة التأويليّة: يسوع المسيح يفسّر الله ويقود إليه

لنتّبع آثار الآية ١: ١٨ من إنجيل يوحنّا خطوة أخرى. تنتهي الآية إلى نتيجة حاصلة من حركة الله نفسه: إنّ يسوع المسيح يشرح الله ويقود البشر بواسطة شرحه إلى الله.

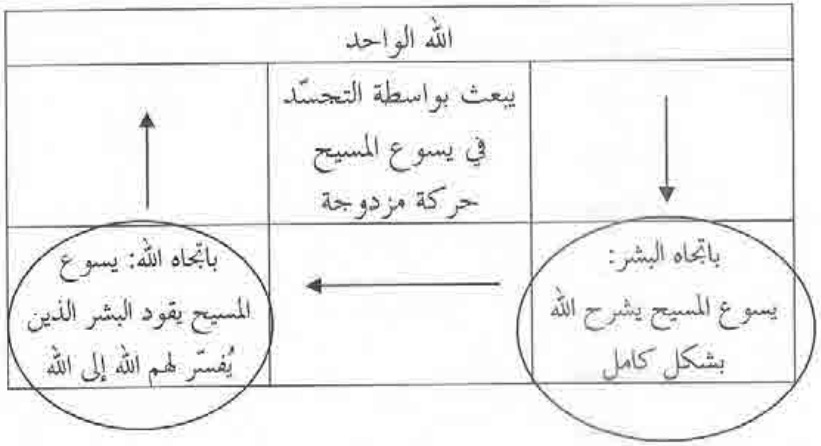
للتعبير عن هذه الجملة المليئة بالمعنى تكتفي اللغة اليونانيّة بمفردة قصيرة تعني "يقود إلى". فحركة الله هي حركة القيادة والهدى. وهذا يذكّر بمقولة أساسيّة في جميع الأديان التوحيديّة عن هدى الله. والمفردة اليونانيّة تعني التعمّق في الحركة، وتضفي عليها اتجاهًا شديدًا مزدوجًا، هو من خصائص الإنجيل.

– إنّ الله يتحرّك وكأنّه يخرج من ذاته. هو الذي نصب يسوع المسيح مقابلاً له، يتحرّك بواسطة هذا المقابل باتجاه البشر. لذلك فيسوع المسيح يشرح الله، ويشرحه دون تحفّظ في أُنس إلهيّ عميق أشدّ العمق (لنتذكّر هنا الاستعارة عن الإله الابن الوحيد). فالمفردة اليونانيّة تعني في هذه الأبعاد (كما يحصل غالبًا في الأدب اليونانيّ): طرح وعرض. ولها معنى مستعار.

– من جهة أخرى يحرّك يسوع المسيح البشر نحو الله. فإنّ الفعل يحتفظ بمعنى القيادة. فيكون المعنى: القيادة (إلى شخصٍ ما). فيسوع المسيح يقود إذن البشر الذين يشرح لهم الله، من عدم النضوج ومن بُعد

الله إلى الله. ويستند ذلك إلى الحدث الفريد الذي جاء وصفه، أي أنّ الله صار إنسانًا. مع تجسّد يسوع المسيح بدأ عمل القيادة إلى الله، ذلك العمل الذي يضفي طابعه على حياة المسيحيّين الحاليّة.

أقدّم الآن رسمًا يوضّح هذه الحركة المزدوجة. لا شكّ أنّ الأسهم التي أضعها في الرسم تبسّط الأمر (كما في الرسوم إجمالاً). ولكن هذه الأسهم تبيّن الاتجاهين من عند الله إلى الله، وكِلا الاتجاهين يحصلان بواسطة يسوع المسيح وهما مرتبطان بعمله. والسهم في الأسفل يربط بين الاتجاهين، بحيث أنّ القوس المتحرّك من عند الله إلى الله يلقى اختتامه:



وأن يكون إنجيل يوحنّا يعني هذا القوس بحدّ، هذا ظهره دعاء الوداع الكبير في إنجيل يوحنّا ١٧. ويصل إلى ذروته عندما يطلب يسوع أن يبلغ البشر الذي يؤمنون دون حاجز إلى وحدة الله. هؤلاء

البشر، يؤكّد يسوع ذلك في الآية ٢١: "فليكونوا كلّهم واحدًا" كالله الواحد وفي وحدة الله مع يسوع المسيح ("فينا"). فالغاية، التي لأجلها يفسّر يسوع الله الواحد هي إذن اكتمال البشر عند هذا الإله الواحد. ليكونوا كاملين بحيث يعرفون الله في وحدته المتحرّكة ويعكسون هذه الوحدة بواسطة وحدتهم الخاصّة (١٧: ٢١ – ٦-٢٣).

أمّا في ما يخصّ علاقة المسيحيّين بمحيطهم، فيعني ذلك الاستعداد لتحمّل أنواع التوتّر. فإن هدى يسوع يقودها وفق ما جاء في الآية، من العالم، حيث يتناقض هذا معرفة الله. فالثواب الذي يحصلون عليه بدل ذلك هو وافر جدًّا.

لنفهم هذا نعود مجدّدًا إلى كتب إسرائيل المقدّسة. هناك يوحي الله للبشر باسمه، كما سمعنا. هو فتح لهم مجال اللقاء من شخص إلى شخص (راجع اعلاه عن سفر الخروج ٣). هنا نحتاج إلى استئناف الرواية:

إنّ تاريخ الله مع شعبه وقع بُعيد الوحي باسم الله في حرج كبير. فقد صنع إسرائيل لنفسه عند سيناء صورة لله الوحيد الذي لا يسمح باتخاذ أي صورة عن ذاته لتعاليه فوق كلّ ما يصوّره البشر (خروج ٣١: ١٨ – ٣٢: ٦: المشهد حول عجل الذهب). فكان من الممكن أن تنتهي هنا العلاقة الشخصيّة بين الله والبشر. ولكنّ الله يسمح بأن يُرفع إليه الدعاء باستئناف هذه العلاقة. فيوحي بمعنى اسمه للمرّة الثانية في خروج ٣٤: ٦: "الرّب الربّ إله رحيم ورؤوف، طويل الأناة كثير

الرحمة والوفاء" (راجع أيضًا خروج ٣٣: ١٩، وأيضًا مزمور ٨٦: ١٥).

فاسم الله يحتوي من هنا من بادئ الأمر على رحمة الله، تلك الرحمة التي تحتمل إثم البشر. برحمته هذه يكون الله صادقًا (كما ينقل النصّ اليونانيّ الذي سبق وعرفناه). رحمته بعيدة عن كلّ ما هو خطأ وكذب وغير دائم. فلا تحتمل الإثم، ولكنّها تلقى الخطأة برحمة رؤوف (راجع السبعينيّة اليونانيّة: خروج ٣٤: ٦: رحيم وحقّ).

إنّ توضيح اسم الله هذا يتّخذه الإنجيل: "النعمة والحقّ" — هذا ما يعنيه اسم الله — "جاءا على يد يسوع المسيح": هكذا يلخّص إنجيل يوحنّا في ١: ١٧ ما أتى به سفر الخروج ٣٤: ٦. فيسوع المسيح لا يغيّر إذن كيان الله الواحد، بل يظهرها بنوع ساحر: إنّ اسم الله يعني النعمة، أي توجّه الله العظيم إلى البشر من عليائه، التي تجلب لهم سرورًا في حياتهم مع الله. واسم الله يعني الحقّ، أي إنّ نعمة الله تمنع الكذب والخطأ، وتضمن أمانةً لا تُفصم.

إن نحن أردنا أن نبيّن نتيجة هذا بالنسبة إلى التأويل، اتّضح لنا ذلك في جملتين (الطرح التأويلي رقم ٣):

١) إنّ حركة الله الخاصّة في يسوع المسيح تصير مركز اللاهوت المسيحيّ. لذلك تتكوّن حياة التلاوة المسيحيّة للكتب المقدّسة من أنّ يسوع المسيح يفسّر الله ويقود إلى الله.

٢) في هذا التفسير بواسطة يسوع المسيح يكشف الله عن اسمه كنعمة وحقّ. هذا يتطلّب من قراءة مسيحيّة للكتب المقدّسة

أن تبحث هي بدورها وبمساعدة الكتب المقدّسة عن نعمة الله وحقّه.

٤. المدخل من اللاهوت في المسيح إلى الخلق: ليفطن الإنسان لكلّ كلمة تبحث عن الحقيقة والحياة

من يتأمّل في المسيحيّة من الخارج، يعجب أحيانًا لماذا بالرغم من الأهميّة الشاملة للمسيح فيها، هي تقوم بحوار منفتح انفتاحًا غير اعتياديّ مع جميع العلوم العلمانيّة. إنّ مطلع إنجيل يوحنّا يساعدنا هنا على فهم هذا الموقف. فإنّ هذا النصّ، وهو أوسع نصّ في العهد الجديد شهرة — وقد تبعناه حتّى الآن ولا نزال نتبعه في عرضنا — يذكر اسم يسوع أوّل ما يذكره في الآية ١٧. في الآية الأولى يبدأ "بالكلمة": "في البدء كان الكلمة. والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله".

مطلع الإنجيل هذا الذي يسترعي الانتباه أطلق نقاشًا لا نهاية له ولا يهمّنا تتبّعه هنا. الأمر الجوهريّ بالنسبة إلينا هو العبارة التي وصلت حتّى إلى الإنجيل: وفقًا لرواية الخلق الكبيرة في مطلع الكتاب المقدّس نظّم الله بالكلمة الوجود الأوّل الخاوي المتقلقل. هذا الوجود الأوّل لم يكن فيه نور، لم يكن يُرى فيه شيء كما توضح الترجمة السبعينيّة (تكوين ١: ١ — ٢). وذكر أوّل كلام الله غيّر ذلك، فهو جلب النور (تكوين ١: ٣).

الكلام هو من ثمّ أكثر من اتّخاذ علاقة. هو (كما يدلّ عليه "قال وكلمة" في اللغة القديمة) يعني ترتيب (كما تُرتّب الأرقام) وأيضًا إثارة بفضل العقل وحياة قويّة (كما حدث في الأيّام التالية). وأخيرًا بواسطة

الكلام البشريّ والحساب (يخلق البشر الذين يتخاطبون وينظّمون الواقع على قواعد الحساب والفيزياء: هذا ما تحتوي عليه المفردة اليونانيّة "قال").

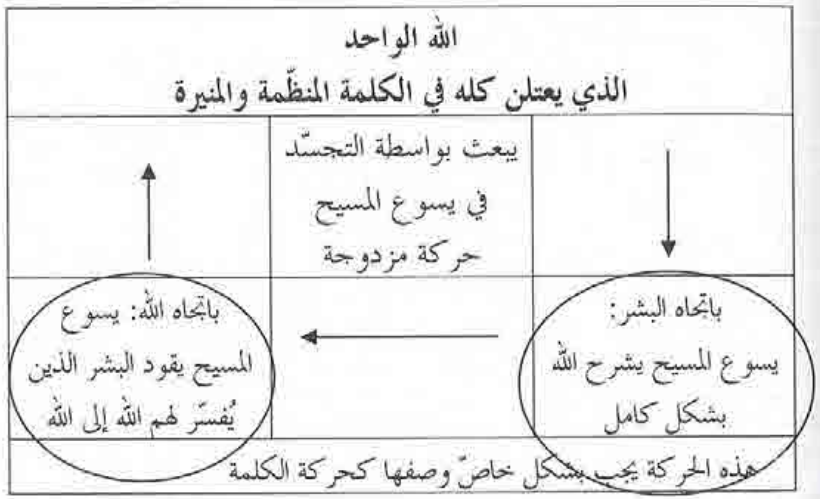
ففي رواية الخلق في الكتاب المقدّس التي كان المسيحيّون الأوّلون يقرأونها، تُعار الكلمة التي تخترق الخليقة وتخضعها للسلطة، اهتمامًا كبيرًا (يترافق هذا مع ما جاء في سفر التكوين ١: ٢٦، من أنّ الإنسان ألقيت عليه مسؤوليّة تجاه الخليقة). ولكن تصوّر الكلمة الذي يتلقّفه إنجيل يوحنّا، يخطو خطوة أوسع: إنّ الله لا يتدخل بالكلمة (كما ورد مجازيًّا في سفر التكوين ١: ١). فإنّ الكلمة هي من ذاته إلى حدّ أنّنا نستطيع وصف وجوده بواسطة الكلمة. فالكلمة، حسب إنجيل يوحنّا ١: ١ هو قبل وفوق كلّ زمان وكلّ مكان عند الله، وذلك بما أنّه لا يوجد هناك شيء غير الله ولا شيء إلى جانب الله، بل شكل وجود الله، أي أقنومه. فيحلّ له، وهو مستعار من وحدة وجود الله، أن يُدعى إلهًا، إلهًا بالاستعارة، لا بالشرك. لذلك تعبّر اللغة اليونانيّة كخبر وتقول "إله" فيما يُدعى الله الواحد الله.

كرامة الكلمة هذه الرفيعة والتي هي أرفع من كلّ شيء تفرض على الكلمة مهمّة رفيعة: لأنّ الله حسب سفر التكوين، الفصل الأوّل، يجلب بكلمته النور إلى الظلام ويخلق الحياة (ولا يدمّرها)، يصير النور والحياة مقياس الكلمة المطلق. "في الكلمة كانت الحياة، والحياة نور"، هذا ما يكتبه إنجيل يوحنّا ١: ٤. فالظلمة، مقابل كلّ نور، لا تفهم هذا، ولكنّها لا تستطيع كبته (١: ٥). فالنور يسبق بهذا كلّ ظلمة. فإنّه

تغلّب على الظلمة القديمة المرتبطة بالخلق، ولذلك يظلّ متفوّقًا على ما هو مظلم، عليه أن يتغلّب عليه وينظّمه في التاريخ والطبيعة.

وينتقل الإنجيل من مدح الكلمة هذا في خطوتين إلى التعليم حول المسيح. أوّلاً يجد الكلمة في التاريخ بشرًا يشهدون له (يوحنّا ١: ٦ – ٨)، وثانيًا يصير في تجسّد يسوع جسدًا. فيسوع الذي يكون الله فيه حاضرًا يحتوي على الكلمة المنوّرة المضيئة والمنظّمة، التي تحتاج إليها الخليقة لتحيا.

هذا أنقله إلى أعلى الرسم بخطّ عريض.



هذا الرسم يحافظ هو أيضًا على وحدة الله. فالكلمة لا تضيف إلى حدث الله وحدث المسيح شيئًا ثالثًا. بل هذا بالحريّ الشكل الأفضل لمعرفة وحدة الله في حركتها الباطنة ولإدراك الخليقة أمام الله الواحد.

فإن نحن اعتبرنا هذا، لا يكون الاحترام المسيحيّ لكلمة العلوم علمانيّة غريبة عن الدين، بل هي تعبير عن تقدير للخليقة المنظّمة، خليقة الله الواحد الذي يُعلن ذاته بواسطة هذه الخليقة قدّام جميع البشر، المسيحيّين وغير المسيحيّين. زدْ على ذلك أنّ الهدف الكبير لكلّ حوار مسيحيّ مع علوم الطبيعة وعلوم الإنسان يضحي بذلك مفهومًا، بل يكتسب طابعًا ملزمًا: إنّ كلام العلوم يجب عليه أن يتفحّص جيّدًا الخليقة ويجلب للبشر نورًا وحياة، فيقابل بذلك حركة الله الواحد.

وبلغة علمانيّة لا يجب على العالِم والعالِمة مطلقًا أن يكون مسيحيًّا. فالحوار مع العلوم يمكن طبعًا القيام به بحيث يقوم العلم غير المسيحيّ بإلقاء الكلمة الأولى (مثل الذي حصل في إنجيل يوحنا، الفصول الأولى، حيث يأتي الكلام عن الكلمة عامّة). ولكن يجب من وجهة النظر المسيحيّة أن يُطالَب من عمل العلم أن يخدم الإنسان والحياة (أو بالعكس أن لا يساند بأيّ حال الموت والقتل).

لنلخّص هذا كطرح تأويلي رقم ٤:

إنّ الإنجيل يجيز للمسيحيّة بواسطة مدحه للكلمة أن تقوم بحوار حرّ غير مثقل بالأحكام المسبقة، من وراء جميع حدود الأديان والنظرات المختلفة إلى الكون. والحوار يجب أن يُقام به بشكل منفتح، حتّى لو طالب بتصحيح نظرات متناقلة في المسيحيّة. ولكن

الإنجيل يفرض احترام معيار أخلاقيّ: على العلوم أن تخدم الإنسان والحياة والحقيقة، ولا تخدم بأيّ شكل الموت.

٥. بشارة المسيح في مسيرة التاريخ: الروح يُحيي الكلمة

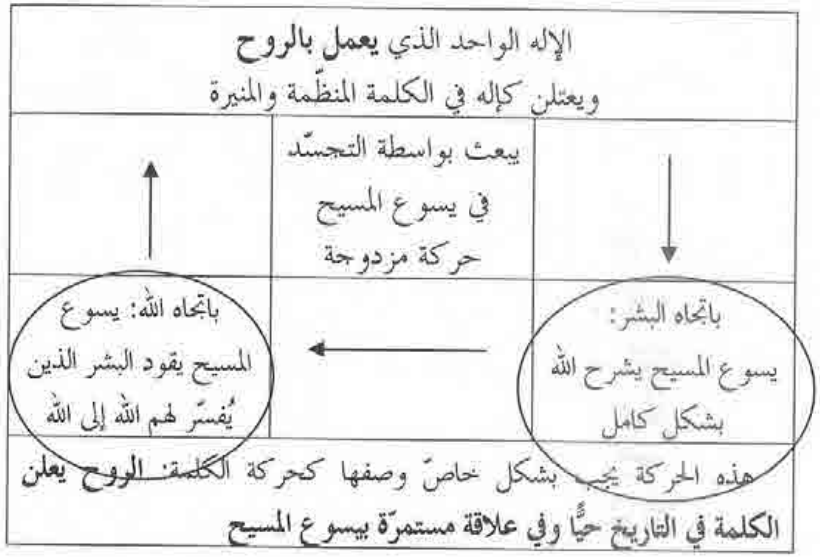
إنّ أصعب فحص لانفتاح المسيحيّة هو السؤال: هل يجوز في حوار مسؤول مع المجتمع والعلوم أن تُسمع حتّى كلمات الإنجيل عينها سمعًا جديدًا يختلف عمّا يُسمع في الكتاب المقدّس؟ إنّ السؤال يتطلّب جوابًا جدليًّا، يقال فيه نعم للحريّة، بشرط ربطها ببشارة المسيح في الكتاب المقدّس.

كيف ينبغي أن نفهم هذا؟ هنا يقدّم العونَ من جديد إنجيل يوحنّا. وهنا ليس المدخل هو الذي يأتي بالقرار، بل الفصول ١٣ — ١٧. هناك يوجّه يسوع النظر إلى الزمان الذي يلي صعوده ويقول لتلاميذه، إنّهم، هم والجماعة، لا يعودون يرون يسوع، لأنّه ينعم بشركة الله الغير المنظور. ومع ذلك فإنّه لا يكون بعيدًا عنهم. بالعكس، إنّ الله الواحد، الذي منذ البدء يعمل بقدرة واندفاع في العالم، سوف يستمرّ على فعل ذلك. هذا يعلنه روحه (الذي تعلّمه المسيحيّة مع اليهوديّة).

إنّ إنجيل يوحنّا يفهم هذا الروح تمامًا في خط الحركة الباطنة والعلاقة الباطنة في الله: إنّ الله يقابل الإنسان كشخص. لذلك تكون له أوصاف شخصيّة. ويجوز أن يُدعى "المعزّي"، أي أن يحمل اسمًا يعبّر عن أنّ الله ينادي بعونٍ للبشر. ولكن هذا العون يقوم به الروح في علاقة

بالمسيح غير منفصمة. فهو، كما يؤكّد يوحنّا ١٤: ٢٦، سيعلّم تلاميذ يسوع كلّ شيء ويذكّرهم جميع ما قاله يسوع.

فلنضف هذا إلى الرسم المعروف ونكمّله كما يلي: (ما يخصّ الروح يوضع بخطّ عريض).



إنّ الفكر المسيحيّ والتفسير المسيحيّ للكتاب المقدّس تكون مهمّتهما من هنا أن يتّبعا بالكلام حركة الله في المسيح بمعونة الروح. فوفقًا لما وضعناه في جهة اليمين من الصورة عليهما أن يشرحا للبشر في زمانهم كلمة الله في المسيح. ومثل ذلك من جهة اليسار عليهم أن يفتحوا للبشر طريق حياتهم إلى الله. وكلا الأمرين يفرضان عليهما **أن**

يعكفا على الحياة الحاضرة ويعبّرا عن حدث المسيح لكلّ زمان بلغته وفكره.

ما هو الأمر من تحقيق هذا المبدإ؟ إنّ المسيحيّة الأولى قبل إنجيل يوحنّا اتّخذت قرارًا جريئًا: البشر الذين ينبغي لهم أن يقرأوا الإنجيل، يحيون في شتّى بقاع العالم، ولغة الأغلبيّة عندهم هي اليونانيّة. لذلك تمّ وضع أقوال يسوع باليونانيّة، لا باللغة الآراميّة، الذي كان يسوع الأرضيّ يفضّلها. هذا يعني، بعبارة لاهوتيّة، أنّ عمل الروح يسمح بنقل كلام يسوع إلى لغة القرّاء وجعله مفهومًا في زمانهم. وإنجيل يوحنّا يُقدّم نتيجة لذلك على استحضار وسط بشارة يسوع لغويًّا بفضل هذه الترجمة. فهو يعي أنّ ملكوت الله "حياة" وينحّي استعمال لغة الأناجيل الأقدم (الإزائيّة).

فحريّة المسيحية ومسؤوليّتها التأويليّتين تبدأان إذن في الأناجيل عينها. ليست هذه ظاهرة جديدة لعهد التنوير، بل تعبّر في جميع مراحل الحياة المسيحيّة عن عمل الروح المليء بالحياة.

من هذا القرار الأساسيّ تتبع حريّة التفسير في الأزمنة وعند الجماعات التي تقرأ فيها الكلمة المترجمة. في المجتمع العلمانيّ قاد هذا بعض ازدياد في حدّة الانتقاد. فاللاهوتيّون المسيحيّون يتنافسون حول السؤال كيف يجب تعيين قيمة هذه الحدّة، ومع ذلك فعندهم يصحّ مبدئيًّا: حريّة التفسير دعامتها لاهوتيّة، لا علمانيّة.

لا جرم أنّ هذا لا ينبغي سوء فهمه. إنّ حريّة التفسير غايتها – إن نحن عدنا بالنظر إلى الرسم – توجيه البشر إلى الله الواحد. لذلك

تفرض على كلّ مفسّر أن لا يذوب في عالم زمانه وتطلّعاته، بل أن يبيّن أهمّيّة الحريّة مقابل مسلّمات العالم وأحكامه المسبقة. فحريّة الإصغاء والتفسير هي، كما يعبّر الإنجيل عن ذلك، عطيّة المسيح (قابل يوحنّا ٨: ٣٦). لذلك فإنّ الحريّة المسيحيّة لا تحرّر للأخذ بالاعتباط، بل للعثور على طريق الله.

ولنوضح ذلك. كلّ تفسير عصريّ يجب أن يُقاس بجملة الكتاب المقدّس وبالمعايير المستندة إلى نعمة الله والحياة والحقيقة، التي عرفناها. إنّ كلام الكتاب المقدّس لا تنتقص أهمّيته بسبب حركة الروح الحرّة. بالعكس كلام الكتاب المقدّس يضحي، حتّى في المواقع التي تناقضه فيه الشروحات الحاليّة، منطلقًا للحريّة المسيحيّة ومعيارًا لكلّ فحص ناقد. فالكتاب المقدّس يقوّي منـــزلته، والكلمة الحيّة تدعو لفحص جميع التوجّهات الجديدة إلى العودة إلى الكتاب المقدّس.

هناك فرق بين الجماعة الكاثوليكيّة والجماعة البروتستانتيّة في عمليّة تحقيق هذا الفحص الناقد. فالجماعة الكاثوليكيّة توسّع للسلطة التعليميّة إمكانيّات خاصّة. والجماعة البروتستانتيّة تثق بصمود الكتاب المقدّس الخاصّ. ولكن لا نبالغ في قيمة هذا الفرق في الوقت الحاضر. فإنّ الجهود في إحراز التفاهم والتقارب قد ذهبت شوطًا كبيرًا، وليس هناك اختلاف يعكّر الموقف المشترك حول **الطرح التأويلي، رقم ٥**، الذي ألخّص فيه ما جاء في هذا المقطع:

إنّ الإنجيل يفسح في تفسير الكتاب المقدّس، استنادًا إلى معرفته لعمل الروح، مجالاً واسعًا للحريّة. فعمل الروح يسمح بتلقّي وحي

الله تلقّيًا صحيحًا بكلّ لغة (لا فقط في لغة الإنجيل الأوّليّة)، وينقل كلام الكتاب المقدّس إلى كلّ عصر نقلاً موافقًا لواقعه. وكلّ نقل من هذا النوع يجب أن يخضع للمعيار الذي يسأل هل هو يؤكّد صحّة حقيقة يسوع المسيح، ويحمل في ذاته نعمة وحياة ويقود البشر إلى الله الواحد. ومقياس هذا الفحص هو الاختبار الحي ليسوع المسيح وكلام المسيح الذي ينطق به في الكتاب المقدّس.

٦. نتيجة: الحريّة والإلزاميّة في الإصغاء إلى كلمات الكتاب المقدّس

إن أعدنا النظر إلى ما سبق، اتّضحت لنا خصوصيّات التعامل المسيحيّ مع الكتاب المقدّس انطلاقًا من وسط الاختبار المسيحيّ لله: إنّ الله الواحد يفتح علاقة في ذاته (الله — المسيح — الروح) ويتّخذ علاقة بالبشر بحركة في التاريخ. لذلك يسمع المسيحيّون كلام الله في أسفار الكتب المقدّسة عند بني إسرائيل. وهم يسمعون كلام الله في المسيح، وهم يسمعون كلام المسيح حيًّا بواسطة الروح. وبتفهّم كلام الكتاب المقدّس تفهّمًا حرًّا حيًّا، نختبر عون الروح.

وعمل الله يفسح المجال بواسطة هذه الحركة الذاتيّة لنقل كلام الكتاب المقدّس ونقل كلام يسوع الأرضيّ عينه وإيصالها إلى واقع كلّ زمن حاضر بلغات الحياة اليوميّة. فالتنوّع الكبير في التفسير المسيحيّ للكتاب المقدّس يشهد لعمل الله الحيّ في تنوّع الحياة والبشريّة. فالحوار المفتوح مع علوم الطبيعة وعلوم الإنسان للبلوغ إلى توجيه الحياة امام الله

هو، في نظر اللاهوت، موافق لطبيعة الأمر، مثل علم اللغة والنقد المتعلّق بالكتاب المقدّس.

والإنجيل يقدّم للمسيحيّة في حريّة الإبلاغ إلى الواقع معيارًا جازمًا. عليها أن تقيس كلاًّ من تفاسيرها للكتاب المقدّس على حقيقة المسيح، وأن تساند في العالم العلمانيّ قضيّة الحياة والحقيقة، لأنّ الله يمنح في المسيح الحياة والحقيقة. بهذا تكون الحريّة المسيحيّة حريّة مرتبطة بحزم بالله الواحد، الذي يحرّر من الأحكام المسبقة وأشكال القيود الناتجة من الحياة الباطلة في العالم ومن حبّ الذات.

هذه الحريّة المسيحيّة الخاصّة تسمح باكتشاف عون الله الواحد في عبارات تقول بها أديان أخرى، وبلقاء هذه الأديان بانتفاح. فالتأويل المسيحيّ يُشجّع، انطلاقًا من لبّ المسيحيّة، على الحوار. وأنواع الاختلاف بين الأديان لا تغطّي ذلك. وقد جئنا بالكلام عن ذلك عرضًا. ولكنّ الاختلافات لا تنفي اللقاء بعضنا ببعض، بل هي بالأحرى تُضفي على مثل هذا اللقاء الرصانة والوزن.

أسئلة ومداخلات

هل تظلّ حقيقة المسيح قائمة بعد عودته إلى الله؟

ميردامادي: إنّ سؤالي الذي أودّ أن أوجّهه إلى الدكتور كرّر عقب محاضرته التي يُشكَر عليها، لا ينال معالجة قضيّة التأويل، بل هو في المرتبة الأولى من النوع اللاهوتيّ. فقد جاء هناك أنّ الله الوحيد في جوهره يخلق حركتين مزدوجتين تشمل ثلاث حقائق: الله والمسيح والروح، فعندما نريد أن نسمع صوت المسيح، علينا أن نطلب العون من الروح. هل يخلق الله عن قصد إلهيّ وبقدرة حركة إلهيّة من قبل نفسه المسيح فيجعله يصير إنسانًا ويظهر بين الناس، ثمّ يعيده إلى نفسه؟ فهذه العودة هل يفهمها اللاهوت المسيحيّ اتحادًا، واتحادًا بمصدره فينحلّ هكذا في الجوهر الإلهيّ، أم يظلّ حقيقة مستقلّة إلى جانب الله؟ فإن صحّ القول الأوّل، فالمسيح بعد عودته إلى مصدره الإلهيّ هل يكفّ عن أن يكون موجودًا؟ فإنّك قد قلتَ إنّ جميع المفسّرين يعتبرون أنّ مهمّتهم المحافظة على حقيقة المسيح.

سؤالي هو إذن: هل بقي المسيح كعائد إلى مصدره حيًّا اليوم؟ "المسيح اليوم" و"الذي عاد إلى مصدره": كيف الربط بين هاتين المقولتين؟ هل اتّحد روحٌ مع الله (من جديد)، ألا توجد بعد حقيقة اسمها المسيح، بل حقيقتان فقط: الله المتعالي والروح؟

ما في السماء يبقى سرّ الله

كرّر: هذا أصعب سؤال يمكن طرحه. كيف سنعرف ما تسأل عنه، عندما نحضر أنفسنا أمام الله: هذا سرّ الله. لقد تكلّمت عن إمكان رؤية الله وعدم إمكان رؤيته. إنّ ثالوث الله، كما يسمّيه التعبير المسيحيّ، حقيقة الله هذه، كما هي في السماء، هذا لا نستطيع أن نراه. إنّنا نعلم شيئًا واحدًا: "هناك" الله يختلف تمامًا عمّا نستطيع نحن البشر أن نتصوّره. ولعلّه من الأهمّ أن نسأل: هل يكون مظهر المسيح في السماء كما عرفناه على الأرض؟ وهنا أيضًا يصحّ القول إنّ أفكار الله غير أفكار البشر، واللقاء مع المسيح يختلف عمّا نستطيع أن نتصوّره. يمكننا فقط أن نقول. يسوع يعود إلى الله عودة تبقي على وحدة الله، دون أن تُفقد حقيقة المسيح. نحن نقف إذن أمام سرّ وحدة متحرّكة، نعلم وحدة الله في بدء الخليقة، ووحدة الله في عمل يسوع ووحدة الله أيضًا بعد قيامة يسوع. إنّ وحدة الله تبقى سرًّا.

أين المعيار لحقيقة تفسير الله بيسوع؟

خوري: إن كان يسوع مفسّر الله وإن كان على هذا التفسير أن يُبرز الحقيقة، عندها يقوم السؤال: أين المعيار لحقيقة هذا التفسير في إظهار حضوره في مختلف المراحل والأوضاع، في مختلف اللقاءات والثقافات وحقب التاريخ؟

كرّر: وفقًا لإنجيل يوحنّا يكون حقيقة ما يجلب النور إلى حياة البشر. ووفقًا للرسالة إلى الرومانيّين، وهي أهمّ رسائل بولس الرسول،

يكون حقيقة ما هو خير. إنّ البشر بحاجة إلى عون في حياتهم: فما يعين على الخير وما يقود إلى النور، هو خير ويجب دومًا إعادة اختباره (راجع رومة ٢: ١٠ و١تسالونيكي ٥: ١٥ و٢١).

خوري: هذا يدفع الجواب إلى صعيد التصرّف العمليّ في الحياة. ولكن هل لنا معيار يجعلنا نعلم أنّ هذه الرسالة، التي صُنعت لأجل التصرّف العمليّ، تجلب الخير في الواقع؟

تأويل في حوار بين الكتاب والعقل

كرّر: إنّي أعوّل على تأويل يحصل في الحوار بين الكتاب — العهد الجديد والعهد القديم — والعقل. هنا أشعر بنفسي أوسع حريّة من الدكتور واعظي بالنسبة إلى القرآن. يقول بولس الرسول في موضوع مشهور من الرسالة إلى الرومانيّين، الفصل ١٢، الآية ٢: "تحوّلوا إلى صورة أخرى بتجديد عقلكم، لكي يتهيّأ لكم أن تميّزوا ما مشيئة الله، وما هو صالح، وما يُرضيه، وما هو كامل". فالكتاب المقدّس يحيلني لا فقط إلى أن أتبع الكتاب، بل أيضًا إلى أن أدخل في الكتاب التفكير العامّ للعقل وأتوجّه إلى تصرّف الحياة.

هل محمّد على مثال يسوع مفسّر لله؟

بيخلر: سؤالي الأوّل موجّه إلى أصدقائنا المسلمين. إن جاء عنوان المحاضرة بالصيغة التالية: يسوع مفسّر الله — فإلى أيّ حدّ يمكن على مثال ذلك القول بأنّ محمّدًا هو أيضًا مفسّر الله؟

مفهوم الروح

ولي سؤال آخر موجّه إلى المحاضر لتثبيت الفهم: إن قيل إنّ الإنسان يسمع بروح الله وكلامه، فأيّ روح نعنيه هنا: هل هو روح الإنسان أم الروح القدس بمفهومنا المسيحيّ؟

كرّر: جوابي عن السؤال الثاني: إنّ الله يتكلّم بروحه القدّوس، ولكنّا نحن البشر نسمع ذلك بروحنا البشريّ، وفوق ذلك بحياتنا كلّها.

إنّ يسوع كالخليقة كلّها كلمة الله وبذلك مفسّر الله

واعظي: وفقًا لمنطق القرآن ليس المسيح وحده، بل الخليقة كلّها آيّة وأعجوبة الله. فكلّ كائن، وكذلك عيسى المسيح أيضًا، هو كلمة الله. فالقول بأنّ يسوع مفسّر الله تصحّ عندنا أيضًا طالما يتّسع للقول بأنّ جميع الكائنات المخلوقة هم مفسّرو الله. قال الدكتور كرّر في محاضرته إنّ عيسى المسيح ليس له وجود إلى جانب الآب، بل وجودًا موجّهًا إلى الله، وهذه المسألة قام حولها بحث مستفيض في علم الكلام الإسلاميّ: إنّ الله يظهر في ما هو كائن، فالكون كلّه هو تجلّي الله وآيته وأعجوبته. وإحدى الآيات الإلهيّة هذه هو المسيح، بحيث إنّ السؤال حول خلق عيسى هو جزء من السؤال عن الخليقة عامّة.

إنّ الله في جوهره غير متحوّل

إنّ عمل الله الذي يظهر في الموجودات بآياته، يقابله جوهر الله الذي لا يمكن أن يتّحد به أي شيء. جوهر الله يبقى جوهر الله. من هنا

ليس للمسيح كخليقة الله وآيته صفة تخوّله أن يتّحد بالله. فبما أنّ المسيح خليقة، لا يمكن أن تحصل في الله حركة من أي نوع كان، كما قيل في المحاضرة. فإنّ الحركة تحصل بالانتقال من الممكن إلى الفعل، ولكنّ مثل هذا الانتقال لا يمكن أن يحصل في الله.

وإليك المَثَل على ذلك، إنّ فهم محتوى معنى معيّن يحصل في داخل الإنسان. ويمكن أن يعبّر عنه بشكل كلمات. فالفهم يختلف عمّا يمكن أن يصير كلامًا. الفهم هو الفهم، والكلمة هي الكلمة التي تبرز أو تعكس الفهم. فجميع الكائنات، وكذلك المسيح ومحمّد، هي كالكلمة. وفي هذا المَثَل الله هو محتوى المعنى. المعنى لا يدخل من درجة المعنى إلى درجة الكلمة. إنّ هذه القضية عولجت في العرفان الإسلاميّ تحت عنوان "ظهور" أو "تجلّي"، تجلّي جمال الله المطلق. فهذا "الظهور" يُفهَم بشكل يمنع اعتباره كأنّه ما يقصده مفهوم التجلّي، أي ما هو في داخله.

لا يستطيع أي مخلوق أن يتّحد بالله – الخليقة هي انعكاسه

لذلك ليس لأيّ كائن علاقة وحدة بالله، بل هناك من هذا المنظار علاقة ظهور فقط. هناك مثل آخر ولعلّه أفضل الأمثال لذلك، هو الصورة في المرآة. المرآة تظهر الصورة، ولكن هذه ليست هي الحقيقة، بل هي انعكاس للحقيقة فقط. فالكون وكلّ كائن هي إذن انعكاس أي صورة لله.

أن أعود بطيبة خاطر إلى ما قلتَه من أنّه في المقابلة مع وجود الله (وجود الله المطلق)، لا كائن له وجود. حسب فهم الفلسفة الإسلاميّة والعرفان الله هو الوجود الواحد الأحد، والعالم انعكاسه. من هنا فإنّه في

النظرة الإسلاميّة لا مشكلة في التعبير عن أنّ "المسيح مفسّر الله". فإنّ الكون كلّه هو بالمعنى الحقيقيّ مفسّر الله.

أوجه مشتركة ومختلفة في النظرة المسيحيّة

كرّر: كان هذا واضحًا جدًّا بيّن بدقة أين نحن نفكّر بطريقة مماثلة تمامًا. ولكن يبرز أيضًا ما هو في رأيي اختلاف أساسيّ في التأويل. نحن نفكّر تفكيرًا مماثلاً حول ما يخصّ النظر إلى العالم والخليقة. يسرّني المثَل الجميل للمرآة التي منها نستطيع النظر إلى الله لنعرف في الخليقة خالقها. في أساس التأويل المسيحيّ تنضمّ إلى ذلك خطوة جوهريّة. انطلق الدكتور واعظي من فكرة كمال الله فقال بحقّ إنّ الله لا ينفصل عن كماله. أمّا المقولة الأساسيّة في الإنجيل فهي أنّ التأنّس وجه من وجوه كمال الله. فأن يصير الله في يسوع إنسانًا لا يعني أنّ الله يريد ان ينفصل عن كماله، بل هذه **حركة** الكمال. وبهذه الحركة تتعلّق كلّ حركة في التأويل، التي أردتُ أن أؤكّدها – أي الحريّة الكبيرة في تفاسير تنتج من السماع. من هنا يتّضح أنّ لنا فهمًا مختلفًا للكمال، ولو أنّي أتوقّع أن تحصل في ذلك حتّى عند اللاهوتيّين المسيحيّين بعض الاختلافات في الرأي.

يسوع هو كلمة الله الذي صار إنسانًا

خوري: في قرائن القول عن أنّ الله أخلى ذاته، كما تحدّث عنه بولس الرسول بالنسبة إلى تجسّد يسوع (راجع فيليبّي ٢: ٦-١١)، أعاين كمال الله في **مقصده** الذي يربطه بهذا التجسّد. ولكن التجسّد

نفسه ("... أخلى ذاته، آخذًا صورة عبد، صائرًا شبيهًا بالبشر") لا يعني أنّ الله ينـــزل من علوّ كماله، ولكن يبرز كماله على شكل آخر.

إنّ موضع الاختلاف بين نظريّتنا كامن في أنّ المسلمين يقولون بأنّ يسوع هو إنسان لا غير، فيما لا نعتبر نحن المسيحيّين أنّ يسوع مجرّد إنسان، بل أنّه كلمة الله الذي صار إنسانًا. هذان منطلقان مختلفان يقودان إلى الاختلاف في التفسير.

ما هي العلاقة بين كلام الله وكلام النبيّ؟

أخيرًا أوّجه سؤالاً إلى زملائنا المسلمين: ما هي العلاقة في مفهومكم بين كلام الله وكلام النبيّ؟

واعظي: كما ذكرتُ نحن نعتبر المسيح كلمة الله، كما أنّ الكون كلّه آية الله وأعجوبته. إنّ هذا لا ينساق على الإنسان وحده، بل على كلّ ما سوى الله. في هذه النظرة يكون روح القدس والملائكة والبشر والحيوانات، يكون كلّ ما خلقه الله، انعكاسًا له. لذلك لا يصحّ النقاش في أنّ المسيح يعتبر إنسانًا أو غير إنسان. فمجمل القول أنّ جوهر الله، لأنّه جوهر الله، لا يمكن حصره في كائنٍ ما، ولذلك لا يمكن أيّ كائن أن تكون له صفة إلهيّة.

أسئلة ومداخلات

حول المحاضرات والنقاش في اليوم الأوّل من الندوة

الكتاب هو أيضًا عمل الله في المجتمع

خوشرو: سؤال موجّه إلى الدكتور واعظي ويعرض للعلاقة بين مقصد مؤلّف النصّ وفهم النصّ من قِبَل القارئ. يرى ماكس فيبر (Max Weber) أنّ مهمّة عالم الاجتماع بنوع عامّ تقوم بأن يتعلّم أن يفهم ما يحدث في المجتمع. فهو ينطلق من أنّ كلّ عامل في المجتمع يسعى وراء هدف معيّن في ما يفعله. لذلك ينبغي في خطوة أولى أن نسأل عن المقصد الذي يدفع فاعلاً معيّنًا في نشاطه الاجتماعيّ إلى أن يتّخذ موقفًا لهذا الغرض، وأن نعرف عن كثب أوضاعه الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، التي تؤثّر في تصرّفه الاجتماعيّ. هنا تتبع المذاهب المختلفة اتجاهات أمور مختلفة وتطبّق معايير مختلفة.

كمال المؤلّف يصادف نقص القارئ

إنّ تطبيق ما جاء ذكره عن كلام الله لأمرٌ صعب. إنّ نصّ الكتاب يعبّر عن مقصد الله ويفسح للقارئ إمكانيّة معرفة هذا المقصد. ولكنّا نقف هنا أمام صعوبة هي أنّه هناك من جهة المؤلّف الحقيقة الكاملة على وجه الإطلاق، ومن جهة القارئ حقيقة غير كاملة خاضعة

لأنواع النقص. إنّ عدم الكمال هذا عند القارئ لا يمكن أن يفي بحقّ مقصد المؤلّف.

كلام الله موجّه إلى جميع حقب تاريخ البشريّة

إنّ الأمر يزداد صعوبة إذ إنّ كلام الله موجّه إلى جميع حقب تاريخ البشريّة ويبقى لذلك قابلاً للتفسير من قبل جميع الأجيال في جميع الأزمنة. فمفاهيم مثل الجنّة والجحيم والخلق والبعث في المعاد، ومقولات حول دور الشيطان في حياة الإنسان وحول الصلاة وتسبيح الله وما عدا ذلك جميعًا تظلّ بالشكل عينه قابلة للتفسير، ولا يستطيع أي تفسير أن يستوعب معناها تمامًا.

إنّ اتفاق القرّاء في زمن معيّن لا يستطيع أن يستنفد مقصد الله

كيف يمكن نظرًا إلى هذه القرائن الوصول إلى تفسير لمقولات الكتاب يطابق مقصد الله؟ فكما قيل في النقاش السابق، هناك سبيل ممكن إلى هذا الهدف هو الإجماع في حقبة معيّنة، ولكن لا يصحّ أن يزعم أحد أنّ مثل هذا الفهم بالإجماع في حقبة معيّنة مع ما لها من خصائص يمكنه أن يستوعب تمامًا القصد الذي يجيء التعبير عنه في تلك النصوص. لذلك شهدنا في مجرى التاريخ الإسلاميّ نشوء طائفة من أشكال التفسير فمنها التفسر الفلسفيّ، والسياسيّ والاجتماعيّ والعرفانيّ، وهي تختلف الواحد عن الآخر وفقًا للعوامل التاريخيّة التي كانت سائدة عليها. وبعضها — ذلك بسبب الروح الذي ساد في الحقب الأخيرة — لها طابع اشتراكيّ وخصائص هي في جزء منها

ديموقراطيّة أو أصوليّة. وذلك حسب ما كانت تفضّله فئات المفسّرين المختلفة. فلو كان لدينا مدخل واضح إلى مقصد الله، أي إلى مقصد المؤلّف، لما برز هذا التعدّد في التفاسير.

هل يريد الله أن يبعث اختلاف الآراء حول مقاصده؟

من هنا يُطرح السؤال: هل يوجد معيار موضوعيّ عامّ يمكن أن يقود إلى معرفة المقصد الإلهيّ الذي عبّر عن نفسه في نصّ معيّن، أو يكون من مقصد الله أن يبعث اختلاف الآراء والأفكار حول مقاصده.

يبقى اختلاف بين مقصد المؤلّف وفهم القارئ

واعظي: أن يكون علينا لدى قراءة نصّ أن نحاول الاطلاع على مقصد المؤلّف، لا يعني أنّ كلّ ما يحدث من تفسير يفي بالفعل تمامًا بحقّ مقصد المؤلّف. فينبغي في عبارة أخرى التمييز بين الحقيقة وفهم المفسّر. وليس مفروضًا علينا أن نطّلع على نيّة الله النهائيّة عند تفسير نصّ معيّن، فذلك يكون غير ممكن في كثير من الأحوال. بل تقوم مهمّتنا بالاقتراب قدر المستطاع من مقصد الله. ثمّ إنّ علينا أن نقيم حسابًا لإمكانيّة وجود معانٍ لغويّة عديدة في كلّ نصّ. فيكون علينا أن نبحث بعقلنا عن أكثر المعاني ترجيحًا. فعندها نكون قد قمنا بمهمّتنا حيال النصّ.

مع كلّ اختلاف النظرات يجب المحافظة على السؤال عن مقصد المؤلّف

حول السؤال الثاني للدكتور خوشرو ماذا يعني اختلاف الآراء

في تفسير نصوص الكتاب، أودّ أوّلاً أن أؤكّد أنّه لا يجوز أن نستخلص أنّه لا حاجة من بعد إلى الاهتمام بمقصد المؤلّف، ولكن ماذا يؤدّي إلى تفاسير مختلفة؟ لا تعود جميع الاختلافات بالرأي إلى اختلافات باللغة، أي مثلاً حول المعاني المختلفة التي يمكن أن تكون للفظ معيّن. هي أحيانًا حاصلة من اختلافات في النظرة، مثلاً عندما يدور الأمر حول فهم عبارة "الله هو خالق الكلّ" وشرحها. هنا يدور الأمر حول الإمكانيّات المختلفة لتفسير كلامي لعمل الله الخلاّق ولعلمه ولعنايته بخلقه الخ.

زدْ على ذلك أنّ أصحاب العرفان هم أيضًا يعكفون على تفسير القرآن ولا يكتفون بتفسير أدبيّ للألفاظ، بل يسعون إلى كشف معنى القرآن الباطن الشعريّ والعرفانيّ، ويتخطّون بذلك المعنى المعتاد لآيات القرآن، دون أن يقلّلوا من السؤال عن المقصد الذي يعبّر عنه الله كمؤلّف للآيات القرآنيّة.

الله يفسح مجالاً واسعًا لشروحات مختلفة

كرّر: جميع هذه الأسئلة تنطبق أيضًا على الكتاب المقدّس، خصوصًا هل تفاسير الكتاب المقدّس المتنوّعة مطابقة لمشيئة الله. هل يريد الله ذلك فعلاً؟ هذا ما لا نعرفه بدقّة، ولكن قد يصحّ أن نقول إنّها أُفسح لها المجال من قبل الله. إنّ الله يفسح مجالاً واسعًا لشروحات مختلفة. هذا اعتقادنا نحن المسيحيّين.

بالنسبة إلى الكتاب المقدّس ينبغي الاستماع إلى كلام الله بواسطة كلام البشر

ومع ذلك هل هناك معايير في سبيل قراءة موحّدة للكتاب المقدّس؟ بواسطة قراءة دقيقة يمكننا، كما رأى الدكتور واعظي، أن نقترب من مقصد المؤلّف. ولكنّ هناك فرقًا بين الإسلام من جهة واليهوديّة والمسيحيّة من جهة أخرى، هو أنّ الكتب المقدّسة من تأليف البشر. ينتج من ذلك أنّ علينا أن نكشف من جهة عن مقاصد المؤلّفين البشريّين وأن نسأل من جهة أخرى عن مقصد الله. فالأمر هو هل ما يُعرَض في النصّ، وإلى أيّ مدى، يساعد على ملاقاة الإنسان لله.

في هذا السياق يمكننا أن نخالف مؤلّفًا من مؤلّفي الكتاب المقدّس، وأحيانًا يكون ذلك ضروريًّا. هذا الوضع يدلّ على فارق أساسيّ بين الفهم المسيحيّ والفهم الإسلاميّ للكتاب المقدّس، بعبارة أخرى، إنّ الكتاب المقدّس لا يعتبره المسيحيّون وحيًا مباشرًا من عند الله، بل فيه يوحي الله بذاته في كلام بشر.

تمييز الأرواح ضروريّ للوصول إلى فهم الوحي

شنايدر: في محاضرة الدكتور كرّر، في الجملة الأخيرة من النقطة الخامسة، ورد أنّ المعيار لفهم صالح للوحي هو — إلى جانب كلام المسيح الذي جاء في الكتاب المقدّس — اختبار ليسوع المسيح الحيّ — هل يعني ها اختبار المؤمنين للمسيح أم اختبار يسوع للآب؟ هذا الاختبار الأخير لا نعرفه إلاّ بواسطة الكتاب المقدّس. أمّا بالنسبة إلى الوجه الآخر فعلينا بعكس ذلك أن نعلم أنّ هناك عقولاً متهوّسة وأنّا

بحاجة إلى معايير لنعلم أي اختبار هو اختبار حقيقيّ. ما هو الأمر هنا بالنسبة إلى تمييز الأرواح؟ هل يستطيع العقل هنا أن يمدّنا بالعون؟

هل تدلّ طبيعة الإنسان على ما هو صالح؟

ثمّ جاء هناك أنّ عمل يسوع يبرز مجد الله أكثر من الخلق ومن تراث العهد القديم. ما يعني هذا لهدي الإنسان في علاقته مع ما يقوله لنا العقل؟ في محاضرة الأب كارل هاينتس بشكه والسيّدة إنغبورغ غبرييل ورد الرجوع إلى الحقّ الطبيعيّ: أي لأنّ الله وهب الإنسان طبيعة، فهناك بعض أشكال التصرّف هي بحدّ ذاتها مبرّرة ومطابقة لمشيئة الله، لأنّها توافق أميال الإنسان الطبيعيّة.

آراء أنتروبولوجيّة مختلفة في نظرة إلى ما هو حقيقيّ وصالح

ولكن الدكتور هشتي أشار إلى أنّ هناك علومًا مختلفة حول الإنسان وأنّ أصحابها — وصولاً إلى مؤيّدي اللذّة — يسعون هم ايضًا بالتجائهم إلى العقل إلى تبرير نظراتهم الأخلاقيّة. فما هو الحال إذن بالنسبة إلى إمكان الخطإ عند العقل، الذي ليس هو "الحكمة"؟ في جميع جهود عقلنا ليس هناك ضمان لأن نصل إلى الحقيقة. فهل نظلّ واقفين عند طرح اللاهوتيّ الأنكليكاني جريمي تيلور (١٦١٣ — ١٦٦٧ Jeremy Taylor): "من خصائص الله أن يعلم، ومن خصائص الإنسان أن يظنّ"؟ إلى أيّ مدى يمكن أن يمدّنا الكتاب المقدّس بالعون؟ هل يخلق الكلمة الذي منذ بدء الخليقة يعمل فيها، تناغمًا ثابتًا سابقًا؟ أم هل هناك في الأخلاقيّات شيء كمثل منهاج مسيحيّ؟

الحوار الدائم مع الكتاب المقدّس ضروري

كرّر: حول السؤال الأوّل: كيف تمكن حماية اختبار يسوع المسيح الحيّ ضدّ أنواع سوء الفهم؟ فإنّ الكتاب المقدّس يفسح من جهة مجالاً حرًّا لتفاسير مختلفة، بحيث يجب علينا ويحلّ لنا أن نعتمد في مدًى معيّن على عمل الله. ولكن علينا أن نمتحن هذا المجال اعتمادًا على الكتاب المقدّس فيجب على كلّ انحياد عن الكتاب المقدّس أن يقارن بالكتاب المقدّس. بهذا يقوم حوار دائم يحمينا من أن تقوم آراء جديدة اعتباطًا. يمكننا أن نقابل خبرة المسيح عند المؤمنين بالتقدير، دون أن نصير متهوّسين.

في المسيحيّة المحبّة هي معيار الأخلاق

في السؤال حول الأخلاقيّات وعلم الإنسان: إنّ ما يبرز في يسوع ليس هو فقط مجد الله، بل أيضًا محبّته للبشر. وهذه المحبّة تدفعه إلى أن ينظر إلى خطيئة الإنسان نظرة تجعله مستعدًّا إلى أن يحمل هو بنفسه الموت "فداء عن الخطيئة". إنّ معيار الأخلاق هو من ثمّ في النظرة المسيحيّة المحبّة.

التعرّض المتبادل للأسئلة ومعالجتها بنـــزاهة

منوشهري: إنّنا نحن أنفسنا نواجه وضعًا تأويليًّا خاصًّا، فلا يجوز أن نترقّب إيجاد أجوبة نهائيّة في نقاشاتنا. ويبدو أهمّ من ذلك أن نتعرّض تعرّضًا متبادلاً لأسئلتنا ونحاول أن نجيب بعضنا بعضًا. فليس المطلوب هنا إثبات أحكام نهائيّة. فالتأويل هو محور الكلام.

قيمة التأويل في حدث الوحي لا تزال أمرًا مفتوحًا

عندي أنّ ما قدّمه الدكتور واعظي لا يزال في مدار ما قبل التأويل، في نطاق الطروحات السابقة للتأويل. فلبثت قيمة التأويل الحقّة في حدث الوحي أمرًا مفتوحًا. ولو دارت محاضرته حول المقولتين بأنّ الله هو مؤلّف الكتاب وأنّ الأمر يقوم بإدراك مقاصده التي أوحى بها في الكتاب، فإنّ مدار التأويل لم يُدخل إليه بذلك فعلاً. فإن قصرنا السؤال عن المشترع المقدّس على السؤال عن مؤلّف النصّ المقدّس، فإنّ ذلك قد يقود إلى أن يضحي الله والمشترع المقدّس هدفًا لنقد نظريّات ما بعد الحداثة. فالقول بأنّ لله مؤلّف يطبّق عليه ما قيل عمومًا في هذا الموضوع في النقاش الحاليّ وينال من مكانته كمشترع مقدّس. أمّا ميل غادمر إلى النسبيّة، فيجب هنا أن نؤكّد أنّه لا يصحّ أن يُعدّ من أصحاب نظريّات ما بعد الحداثة. فهو يرى أنّ القارئ ليس شخصًا فردًا، بل هو عصر بكامله، هو يقول بالعصر والحقب، فلا ينصب الفرد في نقطة الوسط من تفكيره.

الإنسان وهبه الله النطق

إنّي أرى خلافًا للدكتور واعظي فرقًا بين بين التجلي والتفسير. فأن يبرز كلّ شيء في العالم مجد الله، لا يؤهّل جميع الأشياء لأن تكون مفسّرًا لله. فالذي يميّز الإنسان عمومًا والأنبياء خصوصًا عن سائر الكائنات هو اللغة. يقول الله في القرآن إنّ الأنبياء تلقّنوا الأسماء الذي منحها الله الأشياء، وأيضًا أنّ الخلائق في العالم الآخر، مثلاً الملائكة، لم يعرفوا الجواب عن سؤال الله عن أسماء الخلائق. بفضل هذا المعيار

المختلف يتناول النقاش اللغة والكلام. فنفح نَفَس الله في الإنسان لها أهميّة كبيرة في الأدب والعلم الإسلاميّين. فإنّه جازم بالنسبة إلى كيان الإنسان ومقامه الرفيع في الخليقة.

حول معيار اختبار الله وما يخدم الإنسان

بهشتي: حول السؤال كيف يمكن تقدير صحّة شرح ما، رأى الدكتور كرّر أنّ اختبار الله الحيّ في كلّ حقبة من الزمن يمكن أن توصلنا إلى هذا الهدف. المعيار الثاني وصفه بأنّه "ما يجلب النور إلى حياة البشر". هل يستطيع هذان المعياران أن يأتيا بحلّ؟ فإن نحن توجّهنا إلى اختبار الله يبقى السؤال: من هو فاعل هذا الاختبار وما هو موضوع الاختبار وكيف يتمّ الاختبار؟ والاستناد إلى النور يُطرح فيه السؤال: هل هو النور الطبيعيّ أم نور آخر؟ وهل يكفي ذلك للحصول على اليقين؟ وماذا تعني "البصيرة العامّة في الخير"، كيف يمكن إثبات صفتها العامّة؟

هل يساعد اللجوء إلى التصرّف؟

وإن أشير إلى جانب صفة الخير العامّة إلى التصرّف، أفلا ننقل هنا السؤال فقط دون أن نجيب عنه، كما ألمح إلى ذلك الدكتور خوري أيضًا؟ هل يمكن اعتبار مفاعيل في التصرّف معيارًا؟ ألا تُلاحَظ هذه غالبًا في زمن لاحق؟ هل يمكن بعبارة أخرى أن نعوّل على مفاعيل لاحقة لصحّة شرح نصّ معيّن؟

يبقى الشرح مسارًا للبلوغ إلى أكبر رجاحة ممكنة

عالج الدكتور واعظي في محاضرته السؤال ما هي المعايير التي يجب تطبيقها للتأكّد من صحّة تفسير نصّ أو من أكبر رجاحة ممكنة لهذا التفسير. وحتّى إن نجحنا في التوصّل إلى احتمال رفيع، فإنّه يبقى أنّ جميع هذه المحاولات مرتبطة بالزمن والحالة. فكيف نستطيع إذن أن نعثر من بين الإمكانات المختلفة على أكبرها رجاحة؟ على كلّ حال فإنّ أكبرها رجاحة لا تستطيع أن تطالب لنفسها إلاّ موقتًا بهذه الصفة. فالتفسير هو ويظلّ مسارًا نجد فيه أنفسنا عند الوصول إلى آخره، مجدّدًا في بدء مرحلة أخرى من الطريق.

التأثير المتبادل بين الحقيقة والتصرّف

خوري: لنتوقّف عند هذا السؤال عن معيار الحقيقة بالنسبة إلى تفسير أو استحضار الرسالة في أوضاع الحياة والتاريخ المختلفة. فإن رأينا أنّ العقل الذي تحدّده الحقيقة يقود إلى التصرّف الصالح، كما قال الدكتور كرّر استنادًا إلى قول بولس الرسول (رومة ١٢: ٢)، فعندها يقوم فعلاً السؤال هل يمكن أن يكون التصرّف هو المعيار الحقّ، أم بالأحرى التصرّف الذي يثبته "العقل المتجدّد". فإنّ الحقيقة هي أساس التصرّف الصحيح، الذي يمكنه بدوره أن يثبت أنّه مطابق للحقيقة. فالأمر هو تأثيرٌ متبادل بين الحقيقة والتصرّف، يجب خلاله على كلّ حال، كما أشار الدكتور بهشتي بحقّ، الانتباه إلى خطر حصول "حلقة مفرغة" وتجنّبه.

لفظ النصّ – مقصد المؤلّف – الأوضاع الزمنيّة

إنّ السؤال عن مقصد الله الذي يتكلّم في النصّ هو في الواقع، كما بسط الدكتور واعظي، عامل مهمّ بالنسبة إلى تفسير نصّ معيّن. كما أنّنا في تصرّفنا يجب أن نميّز بالنسبة إلى كلّ نصّ أن نميّز بين لفظ النصّ ونيّة المؤلّف التي تعبّر عن نفسها في النصّ، وثالثًا الأوضاع الزمنيّة. إنّي أودّ أن أورد في ذلك لاحقًا خلال هذه الندوة مثلاً متّخذًا من القرآن.

أخيرًا أودّ أن أذكّر بسؤال لا يزال عالقًا: السؤال كيف يجب أن نفهم بدقّة أكبر العلاقة بين كلام الله وكلام النبيّ.

السؤال عن مقصد المشترع جارٍ أيضًا في علوم الحقوق

لوف: إنّ السؤال عن مقصد الله الذي يريد أن يعتلن في نصّ معيّن، أو السؤال بالنسبة إلى علم الحقوق عن مقصد المشترع لها في نظري أيضًا أهميّة كبيرة. فإنّه حين يقوم البحث عن إثبات مقصد المشترع، يدور الأمر دومًا حول السؤال هل نعني الإرادة الشخصيّة أو معنى القانون الموضوعيّ، وكيف يكون موقف اللفظ وقواعد اللغة، والخضوع للتاريخ والشرح التاريخيّ من الهدف المتوخّى بواسطة قانون معيّن. هذا يؤدّي إلى أنّ المواقف المختلفة في كثير من الأحيان واضحة في أسلوبها ولكنْ تظلّ اختلافات يُسأل فيها كيف ينبغي تحديد وزن أفرادها، وأيّ أبعاد يجب أن تقابل باعتبار أكبر أم أقلّ، ألخ.

النتيجة هي تعدّد التفاسير

تنتج من هذا الحقل المعقّد طبعًا طائفة من التفاسير والتقاليد العلميّة، يمكن الرجوع إليها. من وجهة النظر الدينيّة ينتج حسب رأيي في هذه القرائن امتياز، إذ يمكن بسط تفسير الرسالة الدينيّة من وجهة نظر تاريخ الفلسفة واللاهوت، والعيش في أمل أن نبقى في الحقيقة على أساس وعد الله.

"ما يخدم الحياة": معيار أخلاقي

أمّا قضيّة تأويل يؤكّد لنفسه مطلبًا ثابتًا، فقد أشار الدكتور كرّر في طرحه الرابع إلى أنّ الإنجيل يبدي انفتاحًا تجاه العلوم، ولكنّه يقدّم أيضًا معيارًا أخلاقيًّا، أي أنّ العلوم ينبغي لها أن تخدم الإنسان والحياة والحقيقة. نحن نعلم أنّ هناك في هذا الإطار أحيانًا مواقف متعارضة تمامًا تؤيّد برصانة أي بحجج جيّدة، كما هو الحال في قضيّة الأبحاث في مجال الخلايا التناسليّة الجنينيّة. من الواضح أنّنا هنا نقف أمام طائفة من الشروحات الممكنة لما يخدم الحياة.

السعادة الشخصيّة في نقطة الوسط

بشكه: إنّ جميع علوم الإنسان المختلفة تقول بالانتماء إلى طبيعة الإنسان، بحيث يُطرح السؤال: أي حقّ طبيعيّ هو الصحيح. ما هي المنطلقات التي يجب اتباعها في هذه الناحية. فإن كان مثلاً، كما يقول أصحاب نظريّة الهناء واللذّة، سعادة الفرد هي المعيار النهائيّ للتصرّف الأخلاقيّ، فعندها يُطرح السؤال: أين يبقى نصيب الآخرين في أنظومة

أخلاقيّة تدور بهذا الشكل حول ذاتها وتنصب السعادة الشخصيّة في نقطة الوسط. وهذا السؤال يُطرح أيضًا عندما يُمَدّ معيار "السعادة الشخصيّة" إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد، كما ورد عند جيرمي بنتهام (توفّي ١٧٤١ Jeremy Bentham) أو عند ستيوارد ميلّ (توفّي ١٨٧٣ Stuart Mill) أين تبقى الأقليّة في مثل هذه الأنظومة؟

أو تحقيق الذات؟

لا تقودنا إلى أبعد من ذلك تلك الأنظومة التي تعدّ على وجه العموم تحقيق الذات آخر معيار للقيم. هل يصطدم واجبي في مساعدة الآخرين بحدوده في النظر هل يخدم ذلك تحقيق ذاتي أم لا يخدمه؟

القضيّة تخصّ أيضًا الجماعة ومجد الله

وكذلك الأمر عندما نفكّر بمبدإ كانط في الحكم القاطع، أي أنّ مبدأ عملي يجب أن يطابق ما يستطيع في كلّ وقت أن يكون أيضًا مبدأ التشريع العامّ. ولكن ماذا إذا رأى أحد أنّ الإدمان على المخدّرات والصور الخلاعيّة ينبغي أن يصير مبدأً شاملاً للعمل؟ إنّ الفهم المسيحيّ يزيد هنا عناصر مهمّة: أبعاد ملكوت الله، ومجد الله وما يخدم خلاص الإنسان والأفراد والمجتمع البشريّ. فالأمر لا يدور إذن فقط حول الأفراد، بل يخصّ أيضًا الجماعة ومجد الله. إنّ الإشارة إلى المحبّة هي هنا مهمّة، إذ إنّ المحبّة تعني أن نريد الخير للآخرين ونفعله لهم. ما يفيد الآخرين ليس من السهل دومًا أن نعرفه، ولكن بالنظر إلى الخير الخاصّ موجود في نطاق ما هو مأنوس لدينا.

حقوق الإنسان دليل التوجّه

ثمّ إنّ حقوق الإنسان في شموليّتها هي دليل التوجّه في البحث عمّا يوافق طبيعة الإنسان.

نظرات سنّيّة وشيعيّة

ميردامادي: تغلب في الإسلام نظرتان بالنسبة إلى تفسير القرآن. إنّ أهل السُّنّة يميلون قبل كلّ شيء إلى التفسير الظاهريّ.

النظرة الثانية تقول بأنّ هناك إلى ذلك إمكان شرح باطنيّ لطبقات الحقيقة الباطنة العميقة، وهي توجد قبل كلّ شيء في التراث الشيعيّ. وهناك بحسب هذه النظرة عنصر أساسيّ في تفسير القرآن يوصف بالولاية، أي القيادة الروحيّة على يد سلطان حكيم له علم بالشرائع الإسلاميّة ويتحلّى بخصائص شخصيّة ممتازة وصفات إسلاميّة رفيعة. هذه الولاية هي النتيجة المنطقيّة لتلك الولاياة الأخرى التي هي سيادة الله الطبيعيّة على خلائقه.

وظيفة الإيمان في التأويل

ويقابلها عند الإنسان موقف الإيمان، الذي تعود إليه عند أصدقائنا المسيحيّين وظيفة حاسمة في تفسير الحقيقة الدينيّة والنصوص المقدّسة. فأي وظيفة تعود إلى الإيمان في إطار التأويل؟ وكيف يمكن في الفكر المسيحيّ تحديد العلاقة بين الإيمان والتأويل تحديدًا أدقّ؟

بهشتي: إنّ الولاية من جهة معناها هي كلمة متعدّدة الجوانب. أقدّر أنّ الدكتور ميردامادي يسأل هنا عن أهمّيّة الإيمان للتفسير الصحيح، أي بأيّ مقدار يقود الإيمان الإنسان في هذه العمليّة.

مهمّة القادة الدينيّين في البحث عن التفسير الصحيح

خوري: لا شكّ عندنا نحن المسيحيّين أنّ سلطة القادة الدينيّين في البحث عن التأويل الصحيح للحقائق الدينيّة لها أهمّيّة كبيرة وأحيانًا حاسمة. فبالنسبة إلى صحة تفسير محتويات معيّنة للإيمان، يمكن أن يكون مثلاً عند المسيحيّين الكاثوليك البابا في رومة أو مجمع مسكونيّ هو المرجع الأخير لأخذ القرار. على هذا المثال أرى مهمّة ولاية الفقيه عند المسلمين الشيعة.

ميردامادي: إنّ النقاش حول ولاية الفقيه، حول مهمّة الفقهاء كممثّلي الله، هو جزء من النقاش العامّ حول مبدإ الولاية هذا، أي تمثيل الله، مقابل ذلك يقول الإيمان المسيحيّ، كما أنا أفهمه، ليس فقط بوجود مرجع خارجيّ، بل أيضًا بمرجع باطن، هو قدرة روحيّة باطنة تمكّن من فهم وشرح النصوص المعنيّة على وجه أفضل.

كيف يفهم عمل الروح القدس في مسار المعرفة

واعظي: إنّ هدف هذا الحوار هو إفساح مجال جديد للتفكير، لا محاولة إقناع بعضنا بعضًا من باب الضرورة. فإنّ الحديث الجيّد قيمته أن

يوجّه اهتمام الذين يشتركون فيه إلى قضايا ومحتويات جديدة. من هذا القبيل كانت الندوة إلى الآن ناجحة جدًّا.

إنّ عرض الدكتور ميردامادي يحثّني على طرح سؤال آخر. عند قراءة مؤلّفات مسيحيّة وقعتُ عدّة مرّات على القول بأنّ الروح القدس يعود إليه دور هام في فهم النصوص المقدّسة. فإن أصبت في الفهم، أراد الدكتور ميردامادي أن يعرض لهذه القضيّة. فتباعًا لذلك يكون سؤالي الشخصيّ هو التالي: هل يعمل الروح القدس في مسار المعرفة بأنّه يخلق الشروط السابقة الكيانيّة، أم إنّ دوره من نوع نظريّة المعرفة؟ فإن صحّ الطرف الأخير من السؤال، فإنّ ذلك يعني أنّه يمنعنا من فهم خاطئ للأمور أو أنّه يصحّحنا عندما نكون قد وقعنا في ضلال. أو هل لعمل الروح القدس بعد كيانيّ أي أنّه يمكّن الإنسان بمنحه إيّاه شكلاً جديدًا لوجوده، من أن يفهم الحقيقة هو بنفسه بنوع مبدئيّ تمامًا، دون أن يضمن له في المواضيع الفرديّة أنّ هذا التفسير أو ذلك التفسير هو الصحيح.

إنّ التعاليم الإسلاميّة لا تتطرّق لهذا الموضوع. إن حصل مؤمن بحسب النظرة المعرفيّة في تفسير القرآن أو عمومًا في تفسير مصادر دينيّة على شرح صحيح، وإن كان هذا الشرح لا يطابق الشرح الوارد عند العلماء المسلمين الذي تألّف في مجرى التاريخ، عند ذلك يُعتبر رأيه حسب التقدير العامّ لدى علماء من الشيعة ناقصًا أو خاطئًا تمامًا. هذا يعني أنّ الإيمان ليس له على الصعيد المعرفي أيّ قيمة ولا يمكن اعتباره ضمانة لصحّة الفهم ووجوب قبوله. أمّا إن كان جميع العلماء مؤمنين

وإن كان ينبغي أن يكون الإيمان ضمانة للحقيقة، فعندها يجب أن يصل الجميع إلى فهم صحيح في تفسير حقائق الإيمان.

أسئلة مهمّة حتّى في المستقبل

كرّر: كان هذا النهار لي أيضًا ثمينًا فوق المعتاد، وقد بعث أفكارًا جديدة أتناولها بشكر. هناك سؤال شغلنا في جميع نقاشاتنا، ويبدو لي على أهميّة خاصّة: ما هي معايير التفسير الصحيح لحقائق حياتنا على ضوء مقولات الإيمان التي تواجهنا في النصوص الدينيّة؟ رغم كلّ المحاولات لإيجاد جواب لا أزال أعتبر المطالبة بأنّ الصحيح عليه أن يخدم الإنسان والحقيقة، معيارًا جيّدًا، وحتّى التباعد بين الشخصيّة والموضوعيّة، الذي ذكره الدكتور لوف، يقع تحت حكم هذا المعيار، ولا يسعنا أن نجد حلاً إلاّ داخل هذا المعيار. ولعلّنا يجب علينا أن نقبل بأنّ الإنسان لا يحصل أبدًا على اليقين المطلق أنّه وجد الحلّ الصحيح.

هناك سؤال آخر أودّ أن أعرضه باختصار مرّة أخرى: ما هو الهدف الإيجابي للتأويل، وأي وظيفة تعود في ذلك إلى اللغة؟ من الباعث على الاهتمام أنّ اللغة هي التي تشير إلى هدف موازٍ، إن لم نقل مشترك، للتأويل في المسيحيّة والإسلام. فالعربيّة لغة قريبة من لغة العهد القديم. في هذه اللغة تبدأ السور بالإشارة إلى رحمة الله. إنّ رحمة الله هي النقطة الأساس في العهد القديم والعهد الجديد، بحيث نجدنا بالنسبة إلى السؤال عمّا هو الهدف الإيجابي للتفسير، قريبين جدًّا الواحد للآخر في ما يتعلّق باللغة والمحتوى: الهدف هو إبلاغ رحمة الله ومحبّته.

إنّ أهمّ سؤال لم يأتِ الجواب عنه بعد، يتعلّق بالعلاقة بين كلام الله وكلام النبيّ محمّد. ولقد طرح الدكتور خوري هذا السؤال من جهته أيضًا وبشكل مماثل.

تأويل القرآن الكريم
عند مولاّ صَدرا

علي رضا رهبر

في مطلع مساهمتي* في هذه الندوة الإيرانيّة النمساويّة الرابعة أودّ أن أشير إلى أنّ "الديوان الغربيّ الشرقيّ" لغوته (Johann Wolfgang von Goethe) قد صدر سنة ١٨١٩ في الوقت عينه الذي شرع فيه شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) يلقي دروسه النقديّة حول علم التأويل العامّ[١]. ألا يجوز أن نصل بذلك عمل الروح المثمر والموحّد الذي رغم الوضع السياسيّ اليوميّ المظلم والمعاكس والمتقلقل، قد جمع

* إنّ آية الله الأستاذ الدكتور السيّد محمّد خامنئي، رئيس معهد الأبحاث في فلسفة صدرا الإسلاميّة، في طهران، وضع بتصرّف إدارة تحرير المجلّة الثقافيّة المستقلّة "إيرازمين" مساهمة نقلتُها إلى الألمانيّة تحت عنوان: "مبادئ التفسير والتأويل القرآني حسب مولاّ صدرا"، ونشرتُها في صيف ٢٠٠٦ في الجزء الثالث من السلسلة "المسيحيّة – الإسلام – إيران" (ص ٢٠١ – ٢١٥). إنّ بعض الطروحات التي يتبنّاها آية الله مطابقة لآرائي، ولكن هناك فروقًا واختلافات في الرأي أحاول أن أوضحها هنا في عرضي.

١ – راجع:

R.E. Palmer, Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Jacksonville (II) 1993, 95.

إلى هنا شخصيّات شهيرة مختلفة من الشرق والغرب؟ فقد يتبادر إلى ذهننا بيت الشعر من كتاب غوته الذي جاء ذكره:

"ليَدعُ الكلمةُ العروس،
والروح العريس.
لقد عرف هذا العرس
من مدح حافظًا"[٢].

تسود في أيّامنا في العالم البروتستانتي حركة تأويليّة جديدة، فإنّه في العالم كلّه يدور الكلام في جميع الحلقات اللاهوتيّة والفلسفيّة والأدبيّة تقريبًا حول مفهوم التأويل.

ومع أنّ هناك عدّة تحديدات لهذا المفهوم[٣]، ومؤلّفات كثيرة تبحث في هذا الموضوع[٤]. لا يزال محتواه بعدُ غيرُ مفسَّر تفسيرًا تامًّا.

٢ – J. W. V. Goethe, West-Östliches Divan, Frankfurt a.M. 1979, 22

٣ – وذلك في الحقول التالية: تفسير الأناجيل الإزائيّة وغيرها من الأسفار القانونيّة، – المناهج العامّة لعلم اللّغة وعلم الدلالات، – مبادئ علوم الفكر، شرح قصص الخلق ورموزها، – أخيرًا في نطاق العلوم التي تبحث في أسس علم الظواهر وعلم الكيان في الماوراتيّات.

٤ –

Johann August Ernesti, Institutio interpretis Novi Testamenti (1761); Friedrich Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (1808); Friedrich August Wolf, Vorlesungen über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft (1831); Friedrich Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament (1838); Georg Heinrici, Art. "Hermeneutik", in: Theologische Realenzyklopädie (1899, 1913); Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik (1900); Martin Heidegger, Sein und Zeit (1927), Unterwegs zur Sprache (1959),

ومع ذلك هو قائم رغم نقصه وعدم اكتماله، كما يلاحظ بحقّ غرهارد أبلينغ (Gerhard Ebeling)[٥]، في لبّ النقاش اللاهوتيّ.

إنّ تصوّر شلايرماخر (Friedrich Schleiemacher) حول علم

Platons Lehre von der Wahrheit (1942); Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen (1933-1965); Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960); Ernst Fuchs, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation (1959); Paul Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud (1965); Emilio Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (1962); Heinrich Ott, Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie (1959); Werner Schultz, Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (1968) 23-54; Lothar Steiger, Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens (1961); Hans-Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart (1956); Theodor Lorenzmeier, Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings (1968); Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Die Sprache und das Wort: Grundlagen der Verkündigung (1961); Robert W. Funk und Gerhard Ebeling (Hrsg.), History and Hermeneutic: Jounal for Theology and the Church, vol. 4 (1967); James M. Robinson und John B. Cobb, The New Hermeneutic (1964); Karl-Otto Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (1963); Eric D. Hirsche, Validity in Interpretation (1967).

٥ – G. Ebeling, The Significance of the Critical-Historical Method for Church and Theology in Protestantism, in : Word and Faith, Philadelphia 1963, 17-61.

تأويليّ عام، ومطالبة دلتهاي (Wilhelm Dilthey) بعلم تأويل يكون أساسًا لعلوم الإنسان، ومعالجة المفهوم في كتاب هايدغّر (Martin Heidegger) عن الكيان والزمان (Sein und Zeit) أو مساهمته في نظريّات حول الموضوع، وانتقاد غادمر (Hans-Georg Gadamer) الموجّه ضدّ علم الجمال الجديد والمعارف التاريخيّة، ونظريّته في تأويل جَدَليّ، ونظريّة ما بعد النقد عند بتّي (Emilio Betti) في كتابه "التأويل كمنهج عامّ لعلوم الشؤون العقليّة"، كلّ هذه لم تتمكّن رغم منطلقات قيّمة أن تساهم مساهمة مُرضية في توضيح هذا المفهوم ولا أن تبيّن بقدر كافٍ كيف يصحّ تطبيقه في نطاق تفسير الكتب المقدّسة.

بعكس ذلك – وهذا ورد في إطار اللاهوت الإسلاميّ في القرون الماضية، وذلك في مدارس مكّة والمدينة والكوفة والبصرة وغيرها، على يد المعتزلة[٦] والأشعريّة[٧] والمذهب الحنفيّ[٨]، وخصوصًا في الدوائر الشيعيّة – فسّرت أو شُرحت بنوع علميّ وتحليليّ وأدبيّ العلوم التالية: الفقه، والعِرفان، والخطابة، وتاريخ الأدب.

٦ – مدرسة عقلانيّة في الإسلام بلغت أوجها في القرنين الثامن والتاسع. مبادئها الخمسة تنصّ على ما يلي: ١) التوحيد؛ ٢) العدل (عدل الله)؛ ٣) الوعد والوعيد؛ ٤) المنـزلة بين المنـزلتين (بين المؤمن والكافر)؛ ٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكَر.

٧ – أسّسها أبو الحسن الأشعريّ (٨٧٤ – ٩٣٥) الذي ذهب إلى أنّ القرآن غير مخلوق، وانتقد المعتزلة انتقادًا حادًا، وتقرّب من الحنابلة، وشكّ في قدرة العقل البشريّ على حلّ القضايا اللاهوتيّة.

٨ – أسّس أبو حنيفة (٦٩٩ – ٧٦٧) هذه المدرسة، وقال بأنّ الإيمان لا يمكن أن يزيد ولا أن ينقص. وتفسير القرآن عند الحنفيّة، بخلاف المذاهب الحنبلي والمالكي والشافعي، يستند خصوصًا إلى القياس والرأي.

واليوم يُبحَث أحيانًا في علم التأويل عن تفسير النصّ أو فهم النصّ قبل كلّ شيء على أساس مقاصد المؤلّف، ولا يُفطن إلاّ قليلاً لدور القارئ. لذلك يكون ولا شكّ تحليل تفاسير القرآن المختلفة ناقصة، إن لم يوجّه الانتباه بقدر مناسب إلى المحلّل الكبير صدر الدين محمّد الشيرازي[٩] المدعوّ صدر المتألّهين أو مولاّ صدرا، والذي ترك أكثر من خمسين مؤلّفًا أساسيًّا. إنّ منهجه كان ولا يزال بدون شكّ رائدًا، لأنّ صدرا، وهو أحد الفلاسفة الإيرانيّين والمسلمين المشهورين، معادل ابن سينا، قد وجد في القرآن العظيم كاشف ومُظهر الوقائع المكتومة التي ينبغي شرحها قبل كلّ شيء بالحَدْس واعتماد تصوّرات غير مألوفة.

فكرة صدرا تدور حول الحركة الجوهريّة، ويقول بوجوديّة[١٠] تقول بوجود الله في كلّ شيء[١١]. تُنسب إلى وجود الإنسان أفضليّة

[٩] – نشأ من أسرة غنيّة من شيراز، وولد في شيراز حول سنة ١٥٧١. وقد درس في عهد شاه عبّاس الأوّل الصفويّ (١٥٨٧ – ١٦٢٩) وخلفه في إصفهان الفلسفة وعلم الكلام والأدب على يد الشيخ محمّد بهائي العاملي (١٥٤٦ – ١٦٢٠) وباقر مير داماد أستَرابادي (توفي نحو ١٦٣١). وكان من تلامذته المتفوّقين عبد الرزّاق لاحيجي (توفّي ١٦٧١) ومُحسن فيض (توفّي ١٦٨٠). توفّي صدرا في البصرة عند عودته من آخر حجّ قام به إلى مكّة.

[١٠] – تقوم اليوم في إيران محاولة تشبيه وجوديّة صدرا بوجوديّة مارتن هيدغّر. ولكنّ هذه تلبث في أغلب الجوانب محاولة غير موفّقة.

[١١] – يرى كثيرون أنّ فلسفة صدرا ترتكز على حلوليّة كالمعروفة عند ابن عَربي. ولكن في تعليمه الواضح في جميع مؤلّفاته تقريبًا يتبيّن أنّه في الواقع يعني وجود الله في كلّ شيء.

كيانيّة مقابل جوهره[١٢]. وقد دخل في نقاش حول ذلك أوّلاً مع معلّمه الثاني باقر مير داماد، وانتقد ذلك حتّى رفيقه في التعلّم رجب علي التبريزي (توفّي عام ١٦٦٩)، انتقادًا حادًّا.

إنّ مدرسته الشهيرة جدًّا التي أنشأها حول سنة ١٦٣٠ في إصفهان، واسمها "الحكمة المتعالية" – وقد وصفها في المجلّدات التسعة من كتابه الرائد "الأسفار الأربعة" – تضمّ عناصر هامّة من إشراقيّة الأنظومة المشائيّة في تفسيرها الأفلاطوني الجديد، وعناصر إيرانيّة قديمة إشراقيّة وأشكالاً عرفانيّة تعتمد تصوّرات غير مألوفة ترتكز على نظريّة الفيض، تضمّها إلى التعليم الشيعيّ[١٣] والكلام الإسلاميّ، وتصهرها في بناء تعليم واحد، هو قمّة الفلسفة في إيران الحديث[١٤]. اعتمادًا على الفكرة الإيرانيّة القديمة الإشراقيّة عند شهاب الدين السُهرَوَرْدي (١١٥٥ – ١١٩١)[١٥] وعلى بعض تصوّرات ابن عربي[١٦]. يعتبر مولاّ

[١٢] – هذا منطلق جاء تصوّره لدى صدر الدين الشيرازي حول ٣٠٠ سنة قبل جان بول سارتر.

[١٣] – راجع كتاب العلامة طباطبائي (في ٢٠ مجلّدًا): الميزان في تفسير القرآن، الذي يعرض أسسه العلميّة والتقنيّة.

[١٤] – راجع:
A. Johardelvari, Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari (Europäische Hochschulschriften 20, Philosophie 437), Frankfurt / M. 1994, 154.

[١٥] – إنّ السهروردي في فلسفته الإشراقيّة يبتعد عن تعليم أرسطو وابن سينا وغيرهما من المفسّرين الأفلاطونيّين الحديثين للمدرسة المشائيّة، ويقول إنّ الله هو النور المنتشر في الخليقة.

[١٦] – راجع:
M. Horten, Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München 1924, 142.

صدرا النور كحقيقة غير ماديّة ويعادله بالكيان. ولكن الفرق كامن في التصوّر، فإنّ القرآن الكريم يظهر له أيضًا كنور[١٧] وكشف أو انعكاس لمجمل الكيان، بحيث يكون غير خاضع لقياس وبذلك غير محدود. فهو يحتوي على العالم المنظور كما على العالم غير المنظور[١٨] الذي تقوم عظمته بأنّه يتمثّل كجامع في واقع شكل تاريخيّ مفرد لا تمكن الاستعاضة عنه.

فظهور القرآن الكريم في العالم هو في الوقت عينه تدخّل في العالم إمّا كمظهر جميل للكمال، وإمّا كسكينة مليئة بالألغاز تنجم عن اندفاع للحياة لا يضبط، ويتحوّل إلى لغة التعالي.

من هنا يمكن أن نتصوّر أنّ مولاّ صدرا، أربعة قرون قبل المفسّرين الأوروبيّين الجدد، سدّد تأويل الكتب المقدّسة ابتعادًا من نطاق الكلمات المجرّدة إلى مملكة وجود ظواهر العالم.

إنّه لا يسلك في تفسيره منهجًا واحدًا، بل يستطلع عدّة وجهات نظر. فانطلاقًا من آية الكرسي (سورة ٢: ٥٥٢) وسورة النور (سورة ٢٤)، يتابع سيره إلى آيات ياسين (سورة ٣٦)، والنجم (سورة ٥٣)، والحديد (سورة ٥٧) والزلزلة (سورة ٩٩)، والواقعة (سورة ١٠١).

---

١٧ – القرآن ٤: ٤٧؛ ٥: ١٥؛ ٧: ١٥٧.

١٨ – سورة ٦: ٩٥؛ مولاّ صَدرا: أسرار الآيات، طهران ١٩٧١، ٣٥.

وفي بحثه في سورة النور وآية الكرسيّ يوجّه مثلاً نظرة بنوع خاص إلى مواقف العرفان والتصوّف، ولكنّه في الوقت عينه لا يُهمل الأحاديث[١٩].

ومع أنّه لا يُعير اهتمامًا كبيرًا غالبيّة تفسير القرآن، إلاّ أنّه يشير بدون أحكام مسبقة إلى شرح فخر الدين الرازي (١١٤٩ – ١٢٠٣)[٢٠]. وشرح الزمخشري (١٠٧٤ – ١١٤٤)[٢١]، فيذكرها ليكمّل مواقفه الخاصّة، ولو أنّه أحيانًا يفنّد آراءهم.

ولقد وجّه انتباهه إلى مواضيع أربعة، هي العالم والإنسان والوحي والقرآن العظيم، واستخدم التفسير كما أكّد في مجموعة الشرح العرفانيّة "مفاتيح الغيب"[٢٢] – منهجًا خاصًّا.

وكما أنّ القرآن الكريم أوحي إلى النبيّ وخضع بذلك إلى درجات وحقب مختلفة، لكي ينتقل من عالم التجريد أو التصوّر إلى

---

١٩ – بعد وفاة النبيّ رُويت الأحاديث في طريقين. أوّلاً على يد أهل البيت (وهم اعضاء أسرة محمّد الأقربون)، خصوصًا ابن عمّه وصهره علي وزوجته فاطمة الزهراء، بنت النبيّ، وأولادهما العشرة في الأجيال اللاحقة وثانيًا على يد أصحاب النبيّ. وقد اكتفت في البدء تفاسير القرآن بسرد احاديث النبي في التفسير.

٢٠ – له مؤلّفات كثيرة، منها التفسير الكبير.

٢١ – مؤلّف التفسير الذي عنوانه الكشّاف.

٢٢ – بعد أن استقرّ صدرا في أواخر حياته في شيراز، قرّر أن يؤلّف تفسيرًا كاملاً وشاملاً للقرآن العظيم. وكان منهجه السريع في أغلب الأحيان مطابقًا للطريقة السائدة عند مفسّري القرآن. فكان يعالج أوّلاً أصول المفردات القرآنيّة. وبغضّ النظر عن الآراء اللاهوتيّة السائدة وأقوال المفسّرين كتب ملاحظاته العرفانيّة، التي تعود إلى أشكال خاصّة وشخصيّة في حَدْسه. ولكنّ الوفاة لم تمكّنه من إنهاء تفسيره.

العالم المحسوس أو إلى نطاق المادّة لكي تستطيع محتويات المعنى السماويّة الظهور في مفاهيم أرضيّة، كذلك يحاول صدرا أيضًا أن يدرك عمق القرآن العظيم.

وهذه المعرفة كان يجب في وضع مثاليّ وبواسطة الحواسّ الباطنة ان تُكتَسَب في نوع من الرؤية، يعني أنّ الأمر يدور حول وحدة أو شركة مقدّسة مع العالم الواقعيّ، هي في نظر العارف الكون وعقل علم الكلام.

وفقًا لصدرا يستطيع كلّ إنسان أن يجد في القرآن الكريم معنى قد يخالف أبحاث الآخرين. فكلّ شخص يكتشف في كتاب الله هذا شيئًا يطابق مؤهّلاته. فإنّ التصوّرات الفرديّة مختلفة. وبما أنّ العالم له مستويات ثلاثة — مستوى طبيعيّ، ومستوىً خارجيّ عن اللغة ومستوىً متفوّق على اللغة — فإنّ صدرا يرى أنّ القرآن نفسه، الذي يمثّل مظهر هذه المستويات الثلاثة، يملك هذه المستويات أو الدرجات الروحيّة والفكريّة عينها.

فالمستوى الأوّل هو تفسير الكلمات، وهو يفهمه جميع من ينطق باللغة العربيّة. والمستويان الآخران هما من نوع عقليّ خفيّ أو معتمد تصوّرات غير مألوفة، لا يُفهَم لذلك إلاّ خارجًا عمّا يمكن التعبير عنه[٢٣]. فلكي يعرض المستويات والمراتب العقليّة في القرآن المجيد، ويشبّهه صدرا — وقد يكون قد استوحى في ذلك جلال الدين الروميّ (١٢٠٧ —

[٢٣] – وجهة النظر هذه تذكر بمؤلّف الفيلسوف Ludwig Wittgenstein, Tractratus logico-philosophicus

١٢٧٣)[٢٤] — بمائدة نزلت من السماء حافلة وُضِعت عليها المأكولات: زيت وقمح وزرع، وضعت لأجل البشر، فيما يبقى التين والقشور لصالح الحيوانات.

هنا بالضبط يختلف علماء التأويل العصريّون عن مُلاّ صدرا، لأنّهم لا يؤمنون لا بحدس صوفيّ ولا بأي نوع من الإشراق.

هنا ينقل صدرا ما يلي عن الإمام عليّ[٢٥]:

إنّ التفسير التأويليّ للقرآن الكريم لا يخالف معنى كلماته الخارجيّ، بل هو تكميل أو إتمام له. فإنّ معنى كلمات القرآن المجيد يشبه حبوب الزرع، تحتوي حبوبه على معناه غير المألوف، وقشوره على صداه[٢٦].

ولأنّ العالَم غير المحسوس لا يُدرك بالحواسّ البشريّة، فإنّ صدرا ينصح بإبطال الحواس البشريّة الخمس ليبيّن بعمل مطابق تأمّليًا[٢٧] بواسطة فتح العين الباطنة قدرة النفس على الإدراك المتعالي، وليخلع البدن لمدّة من الزمن ويصعد بقدرة الروح إلى السماء، ليكون من الممكن الاطّلاع على المعنى الحقيقيّ لآيات القرآن المجيد شفّافة وبدون قناع.

[٢٤] – "أخذنا لنا حبوب القرآن، أمّا القشور فتركناها للحمير".

[٢٥] – عليّ بن أبي طالب (٥٩٨ — ٦٦١)، صهر النبيّ وحسب العقيدة الشيعيّة أوّل إمام وأوّل خليفة راشد بعد وفاة محمّد سنة ٦٣٢.

[٢٦] – مولاّ صدرا: تفسير آية الكرسيّ، طهران ١٩٧١، ص ١٧٦.

[٢٧] – أفضّل هذا النعت، لأنّ الباحث عند فتح العين الباطنة يدخل في حال متعالية.

ومع أنّ تفاسير مولا صدرا كانت مبدئيًّا من نمط عرفانيّ، إلاّ أنّه عالج أيضًا مواضيع كان غيره من الباحثين قد عرضوا لها، لأنّه كان مطّلعًا على جميع علوم عصره.

فهو إذ يذكر مثلاً الآية القرآنيّة: "قُلِ انظُروا ماذا في السماوات والأرض" (سورة ١٠: ١٠١؛ قابل ٧: ١٨٥). يعتبرها دعوة أكثر منها فريضة دينيّة، مع أنّه يؤكّد أنّ علم الفلك وإدراك الحقائق الواضحة والمستورة هما ضرورة دينيّة. فلذلك يرى أنّ تفسيرًا للقرآن عليه أن يفطن لوقائع العالم كما لمؤهّلات الروح البشريّة الباطنة، إذ إنّ المحلّلين الذين لا يهتمّون لأوصاف القرآن الكريم الأدبيّة أو الخارجيّة، يحوّلونه في الواقع إلى مجرّد مؤلّف أدبيّ.

ولكن صدرا يرى مع ذلك أنّ جهل وقائع عالمنا يقرّب من جهل خالقه، وعدم إدراك الله من جهة تخفى عليه ذات الخليقة ويحتقر بذلك الطبيعة البشريّة.

وبالنسبة إلى مهمّة تفسير القرآن الكريم، يميّز الفئات الأربع التالية:

١. تفاسير تتعاطى تحليل آيات القرآن المجيد في لغتها ومعانيها وفصاحتها.
٢. تفاسير تكتفي بمظاهر آيات القرآن الخارجيّة وبما يُستنتَج منه من مبادئ الفقه والأخلاق.
٣. تفاسير تعكف على تأويل القرآن الكريم أو التحليل العرفانيّ له.

٤. تفاسير تقبل بخصائص القرآن الكريم الشكليّة، ولكنّها تبحث أيضًا عن فهمه فهمًا صوفيًّا، وبالاستعانة بالعقل والحدس والإلهام الإلهيّ تدرك حقائق محتجبة تحت قناع الأمور السطحيّة.

خلافًا لهذا الحدس الشكليّ، يصف الحدس الثاني الروحيّ الكامن في اللاوعي بنوع أعمق، الذي لم يعد يعالج رموزًا ويَقرُب من الإلهام أو النبوّة، – يصفه بأنّه قادر على كشف الحقيقة من الغيب مباشرة.

من هنا يقول صدرا برأيين:

١. إنّ العالم الماديّ هو في الواقع صورة عن الكيان الأسمى غير الماديّ، الذي يحقّق نفسه في العالم، كما يعبّر عنه مفهوم "القلم" في القرآن، حيث جاء: "علّم بالقَلَم" (سورة ٩٦: ٤). فالقلم حاصل كمادّة، ولكنّه يرمز في الوقت عينه إلى شيء غير ماديّ.
٢. إنّ الإنسان يدرك العالم بحواسّه ومخيّلته وعقله.

٢) جوهر الوحي

وفقًا لتحديد القرآن الكريم، الوحي هو إعلان الله القدير المباشر لنبيّه. فالوحي هو إذن كلام الله الذي ينطق به ويوجّهه إلى النبيّ صفيّه ويريد أن يبلّغ للناس بشكل مكتوب، بحيث يكون الكلام الذي نطق به الله متّحدًا بروح النبيّ[٢٨]، ولذلك لا يمكن فصله عن فهمه، أمّا الناس فيبلّغون كلام الله دائمًا بنوع غير مباشر وكتابةً.

---

٢٨ – مولاّ صدرا: الأسفار الأربعة، المجلّد ٨، طهران ١٩٦٠، ص ٧.

إنّ منهجه الذي يتبع قواعد ومبادئ ثابتة، نصفه بمبادئ صدرا في التفسير، ذلك التفسير الذي يقتنع فقط بالفئة الرابعة التي جاء ذكرها.

ولكي يركّزها على أسباب صامدة، يبدأ ببحث نشأة الكون وجوهر الوحي، وذلك كما يلي:

١. نشأة الكون

ينطلق مثلاً صدرا كسائر أهل العرفان من أنّ نشأة الكون كانت بأمر إلهيّ، جاء التعبير عنه في القرآن بكلمة "كُنْ" (سورة ١٩: ٣٥): إنّ هذه الكلمة تحتوي على أمر بالخلق، تضمّ بشكل بسيط وجود الكون وكلمات الله.

وبما أنّ أهل العرفان يقولون بتماهي الوجود والنور، كانت كلمة الله تدلّ عندهم على نور يثير حتّى ما هو ليس بموجود، لكي يستطيع هذا أن يظهر بوضوح في جسمه ووجوده. وهذا النور الباطن، الذي ينفي أهل التأويل في تصوّرهم وجوده، هو مع ذلك عبارة عن ذلك الحدس أو الإشراق الصوفيّ، الذي يصدر منه العلم الكامن في كلّ مخلوق وفي الوقت عينه يمتدّ إلى أبعد من الوجود الخاصّ.

إنّ مجالات الواقع الثلاثة — العالم الماديّ والطبيعيّ، الغير الماديّ والخياليّ وأخيرًا العقليّ والفائق التخيّل — هي مرتّبة ترتيبًا تصاعديًّا.

فإن كان الحدس إدراك العالم غير الماديّ بالعين الباطنة، فمُلاّ صدرا يميّز في هذا النهج بين فئتين: الحدس الرمزيّ والمعرفيّ. فيصف الأوّل بالحدس "الشكليّ" أو الإيحاء الرمزيّ الذي يؤهّل لفهم الحقائق

الكامنة من وراء العقل، التي لا يمكن إدراكها إلاّ بالاستعانة بالمؤهّلات الخاصّة بالإنسان.

وبتعبير آخر: "النبيّ أدرك صوت الله ككلام الله، أمّا نحن البشر فليس بين أيدينا سوى **كتاب** الله.

هنا يختلف رأي مولاً صدرا عن آراء بعض علماء التأويل العصريّين. فإنّه يميّز بين النقل الشفويّ والنقل الكتابيّ، أي إنّه يرى أنّ كلام الله المنطوق به هو من نوع آخر[٢٩] غير كلامه الذي صار كتابًا.

فوفقًا لرأيه كلام الله الصادر من مرتبة أسمى، لا تخضع لزمن ولا تعرف التأجيل وغير ماديّة، هو بيّن خال من أيّ تبديل وله طابع الأمر. من جهة أخرى ينتمي الكتاب وهو الكتاب الإلهيّ إلى عالم أدنى وماديّ وفانٍ، عالم التحوّل الخاضع للزمن.

ومع أنّ صدرا يدعم هذا الرأي، فإنّه يقبل بوحدة الكتاب والنطق، ويرى أنّ الازدواجيّة التي تبدو نتيجة تحليل ذهنيّ، هي حاصلة خارجيًّا فقط في رؤوسنا، ولكنّها ليست من صلب الواقع.

وقد كتب في ذلك:

إنّ الكتاب مربوط من جهة بشكل ضروريّ بمؤلّفه، واللغة بمتكلّمها. من جهة أخرى هناك نظريًّا إلى جانب هذه الرباطات عوامل أخرى يجب اعتبارها مستقلّة عن المؤلّف أو المتكلّم[٣٠].

---

٢٩ – المجلّد العاشر من الكتاب عينه، ص ٧.

٣٠ – مولاً صدرا: مفاتيح الغيب، قُم ١٩١١، ٩٤.

إنّ صدرا يعتبر هذه الظاهرة صحيحة عند الله كما عند الإنسان. ولكنّه يزيد أنّها رغم الازدواجيّة الظاهرة في الكتاب واللغة، تُعتبر دومًا كوحدة من قبل الإنسان وذلك بواسطة الحدس الشخصيّ.

أمّا الوحي فيصفه صدرا بأنّه ظاهرة معقّدة غير ماديّة، سارت في مراحل قبل أن يعلَن للبشر كقرآن[٣١].

لذلك فالمعرفة التي ينالها مفسّر حول المعنى الباطن للقرآن الكريم، تُكتسب بواسطة شكل من الرؤيا مستندة إلى حقيقة أو شركة مقدّسة مع العالم الواقعيّ، الذي هو عند أهل العرفان الكون، وفي اللاهوت الكلمة (لوغس).

لذلك ينبغي ألاّ يكون تأويل القرآن الكريم تفسيرًا اعتباطيًّا يبتعد عن معنى الكلمات، ولا الإدلاء برأي خاصّ، بل شرحًا حقيقيًّا ومتعمّقًا.

هناك ثلاث سُبُل للوقوع على معنى النصّ: أوّلاً بالالتجاء إلى المعاجم وعلم القواعد، ثمّ بالحدس على أساس علم مباشر، وثالثًا بقدرة العقل.

---

٣١ – يقول مولاً صدرا: عندما غادر النبيّ، بعد إدراكه نفس الإنسان ونظام العالم، بالروح والقلب المرتبة الماديّة والمتوجّهة إلى العقل وعالم التصوّرات، وتحرّر من قوانين الطبيعة، وتغلّب على الزمان والمكان، وتأمّل في علامات السماء الإلهيّة الممتدّة فوق كلّ شيء التي يتحرّك فيها، عند ذلك أضيء قلبه بنور العلم. وهذا العلم كامن في روح القدس أو في جبرائيل الأديان (الأسفار الأربعة، مجلّد ٧، طهران ١٩٧٠، ص ٢٤ – ٢٥.

ويتوجّه صدرا في شرحه للآيات ٢ – ١٨ من سورة النجم (٥٣)، إلى الملاك جبرائيل كناقل الوحي. ويسمّيه "شديد القُوى"، ويصفه بالعقل الفاعل الذي جاء بالقرآن الذي يشرح ويبيّن كلّ شيء. أمّا التفسير فيكتفي بشكل ناقص بإدراك أشكال التحديد اللفظيّة أو غير المألوفة.

ويصف مولاً صدرا التأويل بأنّه القاعدة الضروريّة لكلّ شرح للوصول إلى فهم أفضل للقرآن الكريم. فإنّ معناه الحقيقيّ لا يُفهم صحيحًا إلاّ عندما يتقرّب المرء من القرآن، ويغيب في أعماقه، ويبصر طبقاته المختلفة، ويتّصل من وراء المعنى اللفظيّ والخارجيّ بعالم الكيان وملحقاته[٣٢]، ليستطيع بذلك أن يقدّر تقديرًا مطابقًا وظيفة العقل وقيمته في عمليّة الشرح.

مثل الإيرانيّين القدماء وأيضًا سقراط وأفلاطون، يقول مولاً صدرا أيضًا – إلى جانب عالم "الأشكال الخارجيّة" و"البعد المعقول" والخاضع للتحوّل – بوجود عالم متوسّط يصفه "بالخياليّ". وبناء على ذلك فهو يحاول بواسطة نوع من إيجاد الواقع، أن يتخيّل أشكال نشأة مُثُل من عالم آخر، يمكنها أن تنعكس من خلال هذا العالم المتوسّط.

والسبب الذي لأجله ينحجب "العالم الآخر" عن أعيننا أو عن حواسّنا الأخرى، يقول فيه بأنّها تنقصنا اللامسات الموافقة أو بأنّنا لم نحصل على نقاء القلب.

---

٣٢ – مولاً صدرا: تفسير آية الكرسي، طهران ١٩٧١، ص ١٧٦.

لذلك علينا قبلاً أن ننقّي مرآة قلبنا تمامًا ونجعلها شفّافة، لكي تستطيع أن تبلغ إلى تلك المعرفة وذلك التفكير الضروريّين لإدراك حقائق العالم[٣٣].

فمن يريد أن يبلغ إلى فهم صحيح للقرآن المجيد وإدراك معناه الأعمق، عليه أن يخضع لشروط لا ينالها الجميع. فالشرط الأساسيّ لذلك هو ولايزال الابتعاد عن العالم الماديّ بجميع ملذّاته، للحصول على الاستعداد الداخليّ لتنفيذ مهامّ ومشاريع روحيّة.

فالحقائق التفسيريّة تنكشف فقط لأولئك البشر الذين يستطيعون أن يتقبّلوا الروح المتعالي[٣٤]، كما تُلمح إليه الآيات التالية:

"إنّه كقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسُّه إلاّ المُطَهّرون" (سورة ٥٦: ٧٧ — ٧٩).

هنا يذكّرنا صدرا أنّنا إن توسّعنا في تفسير المفردة العربيّة "مسّ فهمنا أنّنا لا يسعنا أن نتقرّب من الخارج ومن الألفاظ فقط، من القرآن الكريم، إن نحن أردنا أن ندرك معناه.

هذه النقطة تقودنا إلى وجه أو مبدإ جوهريّ لتأويل القرآن عند مولاّ صدرا. في هذه الطريقة يجب التفطّن لشخصيّة المفسّر ومؤهّلاته، للبلوغ إلى فهم باطن للقرآن الذي أوحاه الله. فإنّه يُعتمد هنا على قدرة

٣٣ – مولاّ صدرا: التفسير، ٢، ٢٩٩.

٣٤ – صدرا يسمّيه "الأب القدس".

حِسّه على إدراك لطائف الكلمات ودقائقها اللغويّة وكشف مدى اتساعها الكبير.

وكمثل نظرة بول ريكار (Paul Riccœur) إلى بشارة الكتب المقدّسة الشاملة، لدينا جملة أسباب في مجال التفسير لأن نؤكّد تفوّق دعوة القرآن الكريم على الحدود.

ولكن هناك مسألة مبدئيّة مهمّة لا تزال قائمة: كيف يمكن أن تُنشر طريقة مولاّ صدرا، أي قبل كلّ شيء حَدْسه أو أخذه بالأمور غير المألوفة، بحيث يستطيع المفسّرون على اختلاف جهاتهم أن يطبّقوها بشيء من النجاح؟

إنّ إجابة مُرضية عن هذا السؤال العمليّ تقتضي تفصيلاً أوسع بنوع جوهريّ لفكر مولاّ صدرا. لكنّ ذلك يتخطّى هنا ولا شكّ إطار هذا العرض.

(لقد منع طارئ غير منتظر البروفسور الدكتور علي رضا رهبر من الاشتراك شخصيًّا في الندوة، فلذلك ننشر هنا نصّ المحاضرة التي كان أعدّها للندوة. أمّا المناقشات المعتادة فاضطررنا إلى حذفها).

أبعاد التأويل
في الفهم وعنصره الخلاّق

غرهارد لوف (Gerhard Luf)

١. مقدّمة: تفكير حول الموضوع

إن كان على العرض، كما يعبّر عنه العنوان، أن يتكلّم عن "أبعاد" التأويل، يُطرَح السؤال في المقدّمة: أيّ الأبعاد هي هذه التي يدور الكلام حولها. إنّ التأويل مفهوم كثير الاستعمال يؤتى به بأشكال مختلفة وكثيرًا ما بفهم غامض. لذلك، إن شئنا توضيح المنطلق، ينبغي لنا أن نعرض في المقدّمة بعض أبعاد التأويل ونقابلها بعضها ببعض.

لقد فُهم التأويل مدّة طويلة وغالبًا "كعلم فنّ الفهم" كعلم فنّ الشرح، تُعدّه أنظومة قواعد لشرح نصوص معيّنة (مثلاً نصوص شعريّة، وكتب مقدّسة وقوانين). فيقدّم، إن نحن اتخذنا هنا مَثلاً من تعليم القواعد في علوم الحقوق — طائفة من القواعد يمكن اتباعها لشرح القوانين شرحًا منهجيًّا صحيحًا قابلاً للرقابة.

فالتفطّن لوجهات نظر مختلفة (اللغويّة منها والأنظوميّة والتاريخيّة واللاهوتيّة) عليه أن يضمن إيجاد معنى القواعد القانونيّة بشكل مقبول في

العلاقات المتبادلة يتجنّب الاعتباط الفرديّ. في هذا المنظار لا يقدّم التأويل مدخلاً فلسفيًّا مستقلاًّ، بل مهمّته أن يكون مجرّد علم مساعد.

مقابل هذا التصوّر يقوم فهمٌ للتأويل يعتبره فلسفة مستقلّة. فهو يقدّم مدخلاً فلسفيًّا مستقلاًّ، إن إنّ الفهم يُعتبر صفة أساسيّة للكيان البشريّ، وبذلك يُطرح السؤال عن أسس الفهم المسبقة. فاللغة، كما عرض ذلك بحزم خاصّ هايدغر وغادَمر، هي أداة شاملة لوجود الإنسان في العالم. فغادمر يقول: "إنّ كلّ معرفة الإنسان للعالم تُنقل بواسطة اللغة. فالتوجّه الأوّل في العالم يكتمل في تعلّم اللغة. ولكن لا هذا فقط. إنّ الصفة اللغويّة لوجودنا في العالم تعبّر في نهاية المطاف عن نطاق الاختبار كلّه"[١].

وهناك أبعاد مختلفة للتأويل تظهر أيضًا في الهدف، أيكون المراد استخراج علم عامّ للتأويل، أي أن نبسط نوعًا ما في نظريّة "ما وراء التأويل" ما هو مشترك في جميع المداخل التأويليّة، أو أن نوجّه الانتباه إلى بعض مجالات الفهم فقط. فيكون هدف مثل هذا التأويل في بعض المجالات البحث في المهمّات الخاصّة وتحدّيات الفهم في القرائن اللغويّة أو اللاهوتيّة، أو القانونيّة أو التابعة لعلوم الاجتماع.

أيّ أبعاد نودّ إذن أن نسلّط الأضواء عليها في هذا العرض؟ هناك الخيار بين التأويل كعلم مساعد أو كمادّة فلسفيّة مستقلّة، ويمكن اتّخاذ

١ـ H.-G. Gadamer, Art. « Hermeneutik », in : Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. J. Ritter, III, Basel 1974, col. 1061-1073, 1071.

القرار بوضوح لصالح الخيار الثاني. فإنّ اعتبار التأويل كمجرّد علم مساعد يكون في منظار البحث المعاصر قصير المدى للغاية. فإنّ قواعد مثلِ تعليم الشرح هذا قد تكون مفيدة لفهم النصوص، وربّما كانت لا غنى عنها في نظر المنهج. ومع ذلك فإنّ هذه القواعد ليست قائمة بدون شروط مسبقة. فإنّه من منظار التطبيق يتّضح أنّها مرتبطة بشروط مسبّقة، تعدو مجرّد تطبيق لأداة منهجيّة وتصبّ في أسئلة فلسفيّة حول تأسيس الفهم.

هذا يمكن توضيحه بوضوح خاصّ بمَثَل متّخذ من القوانين الحقوقيّة. قد يصحّ أنّ أساليب الشرح المختلفة تساهم في ضمان قدر أكبر من العقلانيّة وتكون من هنا لا غنى عنها في مسيرة تطبيق الحقّ. ولكنّها في إطار تحديد المهمّة العمليّة بالنسبة إلى استخلاص المعنى في تجاوز الفرق الزمنيّ بين نصّ القانون التاريخيّ والواقع الحاليّ، والفرق المنطقيّ بين القاعدة العامّة والوضع العمليّ، تظلّ عندها طائفة من الأسئلة بلا جواب. من هنا ينبثق مجدّدًا السؤال عن علاقة الأساليب المختلفة بعضها ببعض، خصوصًا بعد تحديد وزن المنظار التاريخيّ مقابل الوزن اللاهوتيّ، أيّ مساهمة لكشف المعنى الحاليّ يستطيع الأسلوب التاريخيّ أن يقدّمها؟ كيف يمكن تجاوز البعد بين آفاق مختلفة في الزمن والفهم؟ بأيّ شكل يمكن التنبّه لتغيّر الشروط الزمنيّة وذلك بالتفسير، وفي الوقت عينه الإبقاء على جوهر المطالبة المُلزمة؟ كيف يمكن تبنّي تقاليد قانونيّة، ومع ذلك في مسيرة نقلها إخضاعها للنقد؟ لا تعسر الإطالة في طرح مثل الأسئلة. وكلّها تصبّ في قضايا تحتاج معالجتها تعليمًا فلسفيًّا في التأويل، فيطرح السؤال عندئذٍ حول مسألة الصفة

التاريخيّة والبنية المنبثقة من آفاق الإنسان والتي قد تصبّ في أحكام مسبّقة، تلك الشروط اللاحقة بكل محاولة فهم، وأيضًا حول الدائرة المفرغة التي لا يمكن تجنّبها، والتي تتعلّق بالترقّب العام للمعنى وتحديده في الواقع، أو حول تضخّم العناصر اللغويّة، التي لا يمكن فقط بواسطة مجرّد أسلوب صحيح التغافل عنها.

أمّا ما يخصّ الأبعاد الأخرى، أي بُعد تأويل عامّ في علاقته بأنواع التأويل المختلفة المنطبقة على نطاقات معيّنة، فقد نصبتُ لعرضي هنا هدفًا خصوصيًّا. فكما أشار إليه العنوان، سوف يحوّل النظر الأهمّ إلى الجزء الخلاّق في التفسير. فإنّ من مقولات التأويل الفلسفيّ المركزيّة أن فعل الفهم لا يجوز تصوّره كعمليّة نقل محضة. فإنّه يكمن فيه من باب الضرورة عنصر مثمر، أي خلاّق. ويصف غادمر هذا العنصر المثمر في الفهم في هذه الجملة المعبّرة: "إنّ مساهمة المفسّر المثمرة تتبع بشكل لا تمكن تنحيته معنى الفهم عينه"[٢].

إنّ مساهمة المفسّر خلاّقة لأنّه قبل كلّ شيء هناك بين الفهم وتطبيقه في واقع الحياة علاقة جوهريّة، بحيث إنّ مسيرة الفهم تتحقّق في تطبيق المعنى على واقع الحياة العمليّة. فالتفسير، كما يقول بومه: "ليس على وجه الإطلاق فهمًا غير مشروط لشيء حاصل"[٣]. فالتطبيق ليس هو مجرّد تطبيق لاحق لفحص تفسيريّ سابق لمعنى موضوعيّ، بل هو بشكل جوهريّ متعلّق بهذا الفحص. فكما يقول هابرماس: "إنّ الشرح

---

٢ – راجع عامود ١٠٧٠ من المقال المذكور في الحاشية ١.

٣ –

G. Böhme, Einführung in die Philosophie. Weltweisheit. Lebensform. Wissenschaft, Frankfurt/M. 1997, 265.

يكتمل في التطبيق عينه"[٤]. وهذه العلاقة بين الفهم والتطبيق تتبيّن، بحسب غادمر، بشكل عمليّ في اللاهوت، وفي علم الحقوق — وسأعود إلى ذلك — في إطار مسار كشف القواعد والقرار القانونيّ. ولكنّه لا ينحصر في هذا الإطار القانونيّ. بل إنّه يستطيع التفكير في عمليّة التطبيق القانونيّ أن يذكّر بشأن يلحق كلّ فهم تأويليّ للمعنى من أيّ نوع كان.

٢. الصفة التاريخيّة للفهم التأويليّ

إنّ الصلة التي أشرنا إليها بين علم التأويل في حقل الحقوق والتأويل العام، نودّ الآن أن نتبسّط بها. قبل ذلك تجدر من باب الضرورة، اتّباعًا لغادمر، الإشارة إلى بعض عناصر بناء التأويل عمومًا، لأنّ هذه تؤثّر أيضًا في التأويل في حقل الحقوق، وأسلوبها يستطيع أن يضع حدودًا وأن يضع أيضًا توجيهًا. فالأمر يدور حول مواضيع الصفة التاريخيّة لكلّ فهم بشريّ، وبنيته المائلة إلى الأحكام المسبقة في إطار دائرة مفرغة تحيط بمسار الفهم (الدائرة المفرغة في التأويل)، والفرق في آفاق الفهم، ومهمّة التغلّب على الفارق الزمنيّ (انصهار الآفاق). جميع هذه المواضيع دارت حولها نقاشات عديدة. فيكون من الممكن أن أعيد في عرضي هنا ما هو معروف. ومع ذلك يبدو لي مليئًا بالمعنى أن أشير إلى هذه المواضيع، لأنّها هي النقاط البارزة التي لها من جهة أثر مهمّ في الفهم المنهجيّ الذاتي للتأويل في حقل الحقوق، ومن جهة أخرى تُظهر الأسئلة التي يجب على ندوتنا التفاهم حولها.

---

٤ – J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt/M. 1970, 275.

إنّ الصفة التاريخيّة للفهم البشريّ هي حجر الزاوية في علم التأويل الفلسفيّ، كما استنبط ذلك غادمر. فهو يبسط تعليمه حول البنية الزمنيّة للفهم اتّباعًا لهايدغر، خصوصًا لاعتباره "دائرة التأويل المفرغة" شكلاً حدث في الزمن وينقل الماضي إلى المستقبل، "شكلاً للقيام بالتأويل الفاهم عينه"[٥]. فأن يحصل فهم نصوص، هذا يعني أنّه من أجل نجاح مثل فعل الفهم هذا، هناك دومًا مخطّط معنى يُنقل إلى هذا النص. وغادمر يكتب ما يلي: "من أراد أن يفهم نصًّا، يبدأ دومًا بمخطّط. فهو يخطّط لنفسه سلفًا معنى الكلّ، حالما يظهر في النصّ معنى أوّل. وهذا المعنى لا يظهر إلاّ لأنّ القارئ يقرأ النصّ وله ترقّب لمعنى معيّن. وفي تبسّط القارئ في عرض هذا المخطّط، الذي يُعاد النظر فيه باستمرار اعتمادًا على ما ينتج من التبحّر في المعنى، يكمن فهم ما هو معروض"[٦].

إنّ غادمر يسمّي هذا المخطّط المسبّق للمعنى "حكمًا مسبّقًا". إنّ مفهوم "الحكم المسبّق" لا يعني هنا، خلافًا لاستعمال العبارة المألوف، الاعتباطيّة الشخصيّة أو قصر النظر التعليميّة أو الإيديولوجيّة. فإنّه، بشكل واضح، يرفض مثل هذا التحامل على "الحكم المسبق" من قِبل عصر الأنوار. في نظره يدلّ "الحكم المسبق" بالأحرى على مخطّط للمعنى، ينبعث هو نفسه من قرائن تاريخ تقليد معيّن، أي تاريخ

---

٥ – H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ²1965, 251.

٦ – راجع الصفحة المذكورة في الحاشية ٥.

مسيرات فهم حصلت وهدفها أن تقود إلى تقبّل تاريخ التقليد هذا واستئناف تكميله في اتجاه المستقبل.

٣. تحدّيات الفارق الزمنيّ

إنّ بنية الفهم الزمنيّة الأوّليّة تظهر بوضوح خاصّ عندما يكون بين النصّ الذي يُقصَد شرحه وفعل الشرح فارق زمنيّ يُختبر في بادئ الأمر كغربة وعدم فهم. فهذا النصّ الغريب الذي تمّ تأليفه في الماضي وفي أوضاع وآفاق فهم تاريخيّة معيّنة، توجَّه إليه أسئلة نقابله بها من وجهة نظر معيّنة حاصلة في الزمن الحاضر وخاضعة لآفاق فهمنا الحاليّة. يصف بومه هذا التحدّي القائم بسبب الفارق الزمنيّ والجهد في تخطّيه، على النحو التالي: "إنّ معنى المؤلّفات التي ينبغي فهمها، قد تمّ تخطيطها في أفق آخر غير أفقنا. ولكن إن إردنا **نحن** أن نفهم هذه المؤلّفات، فلا يدور الأمر حول إعادة بناء الماضي أو النفاذ إلى عوالم غريبة، بل حول اكتساب الماضي[٧]. ولكن إن كنّا نحن نستطيع، في وضع الغربة الذي جاء به الفارق الزمنيّ، أن نكتسب الماضي ونتقرّب من التقليد، فهذا يشترط من ناحية أخرى أن تكون هناك بعض المعرفة لهذا التقليد. وهذا التقرّب ممكن، لأنّه، كما يقول غادمر، يقوم على الصفة المشتركة العائدة إلى أحكام مسبقة أساسيّة وقابلة للحمل[٨]، من هذا المنظار يكون

٧ – راجع ص ٢٦٩ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣.

٨ – راجع ص ٢٧٩ من الكتاب المذكور في الحاشية ٥.

أنّ الفهم التأويليّ يتحرّك في نطاق توتّر "بين قطبين هما المألوف والغريب"[٩]. وهذا الوضع بين القطبين، "هو الموقع الحقيقيّ للتأويل"[١٠].

٤. انصهار الآفاق

إنّ التفاهم التأويلي بين أُفقَي فهم مختلفَين، الماضي والحاضر، يصفه غادمر بأنّه عمليّة "انصهار الآفاق". وهو يصفه على الشكل التالي: "كلّ لقاء من التقليد يحصل عن وعي تاريخيّ، يختبر في ذاته التوتّر بين النصّ والحاضر. فمهمّة التأويل لا تقوم بستر هذا التوتّر بمساواة ساذجة، بل ببسطه الواعي. لهذا السبب فمن قواعد التصرّف التأويليّ هو من باب الضرورة تخطيط أفق تاريخيّ يختلف عن الأفق الحاليّ. فالوعي التاريخيّ يعي من تلقاء نفسه أنّه مختلف، ولذلك يميّز بين أفق التقليد وأفقه الخاص. من ناحية أخرى هو نفسه كغطاء فوق تقليد لا يزال فاعلاً، ولذلك يضمّ فورًا ما هو مختلف عنه، لكي يقوم في وحدة الأفق التاريخيّ التي يكتسبها، بإبلاغ ذاته بواسطة ذاته"[١١].

إنّ انصهار الآفاق التأويليّ هذا يمكن وصفه، حسب يونغ، بعمليّة استحضار ناجحة للماضي، عمليّة تختلف جدًّا عن تباعده التاريخيّ كما عن استخدامه السطحيّ. إنّ الفهم الذي يقوده وعي

٩ – في الصفحة عينها.

١٠ – في الصفحة عينها.

١١ – ص ٢٩٠ من الكتاب المذكور في الحاشية ٥.

الفعّاليّة التاريخيّة هو إذن موجّه إلى جعل معنى الماضي ينطق من أجل الحاضر"[١٢].

إنّ انصهار الآفاق هذا يحدث أيضًا في إطار التفسير في حقل القوانين. فعندما يكون الغرض، في مسيرة كسب الحقّ وإيجاد القرار، الكشف عن معنى نصّ قانون تاريخيّ، بغرض التغلّب على الفارق الزمنيّ بين نصّ قاعدة تاريخيّ وفهمه في الزمن الحاليّ، عند ذلك يظهر في هذه الخطوة المنهجيّة أيضًا التوتّر بين الغريب والمأنوس. فإنّه، للوصول إلى مدخل إلى نصّ قاعدة تاريخيّ، يجب انطلاقًا من فهم قانونيّ أوّلي، الكشف عن مضمون النصّ، ولو بشكل موقّت.

إنّ الفهم القانونيّ الأوّلي يمكن أن يتضمّن أمورًا مختلفة، تصل انطلاقًا من توقّعات للمعنى عامّة أو لصحّة المعنى الأساسيّة، مرورًا بمعرفة مسبّقة لتقليد العلم في أمور الحقوق، إلى نظرات أخلاقيّة قانونيّة حول حلول عادلة للقضايا. إنّ هذا المنطلق لا يرمي إلى إعادة تاريخيّة لا تهمّ الحاضر لمعنى القانون، بل إلى أجوبة عن أسئلة تطرح في الزمن الحاضر. هذه الأجوبة لا تقوم بمجرّد تكرار بسيطة للتقليد ولحلوله الملزمة. فإنّ أفق الفهم الحاليّ عند المفسّر هو عنصر لا يمكن فصله عن الحالة التأويليّة. من هنا تقوم الحاجة إلى تحويل مطلب المعنى التاريخيّ طبقًا لمطالب الحاضر التي تتجلّى بشروط متحوّلة وآفاق فهم متبدّلة. إنّ جوهر المعنى التاريخيّ يتمّ الحفاظ عليه، بحصول تحوّل ملزم بفضل عمليّة التفسير. بذلك يقوم انصهار الآفاق التأويليّ في منظار علم الحقوق.

[١٢] – M. Jung, Hermeneutik zur Einführung, Hamburg 2002, 127

في سياق هذا التفسير بالنسبة إلى الماضي والحاضر يرجع دور خاصّ إلى أنّه يحصل في إطار عمليّة تطبيق القاعدة على أمور تتعلّق بالقوانين. فإنّ القرار القانونيّ ليس هو مجرّد عمليّة استخراج تطبّق فيها بسياق استقاء آلي قاعدة حاصلة على واقع تمّ وصفه مسبقًا وصفًا دقيقًا، بل هو بالحريّ نتيجة سياق اكتشافٍ للقواعد، يُطوَّر فيه برنامج القواعد الملزمة في تفاعل مع الواقع الراهن يعتمد التمييز. وقد وُصف اكتشاف القواعد الملزمة هذا كحدث جَدَليّ يقول أضحى شهيرًا عن "تحوّل النظر هنا وهناك" بين أطروحة القاعدة والواقع العمليّ. إنّ هذا الحدث خلاّق، لأنّ الأمر يدور من أجل تحديد عمليّ لفهم المعنى القانونيّ وتوسيع المعنى الملزم. يدور حول أحداث مختلفة إضافيّة، تشير إليها تحدّيات حاليّة. وكما أشرنا إليه في التمهيد، يتّخذ غادمر التطبيق القانونيّ مثالاً ليؤكّد العامل التطبيقيّ لفهم المعنى التأويلي، أي العلاقة بين الفهم والتطبيق.

٥. الأهمّيّة المُثلى للتطبيق القانونيّ

إنّ غادمر يعالج العلاقة بين الفهم والتطبيق في إطار مقابلة بين فهم تاريخيّ وفهم عقائديّ، أي أيضًا بين فهم الحقوق فهمًا تاريخيًّا وفهم الحقوق فهمًا عقائديًّا. والسؤال المطروح هو: "هل تأويل القوانين له مهمّة عقائديّة خاصّة غريبة تمامًا عن قرائن التأويل التاريخي"[١٣]. غادمر يجيب على السؤال بالنفي ويعارضه بطرح يؤكّد أنّ تأويل القوانين

[١٣] – راجع ص ٣١٠ من الكتاب المذكور في الحاشية ٥.

يتمكّن بالعكس "من أن يذكّر العمل الحقيقيّ في نطاق علوم الإنسان بذاته عينها"[١٤]. وإنّ غادمر لمساندة هذا الطرح، يعرض مطوّلاً لمقابلات بين المداخل التاريخيّة والعقائديّة. ورغم الفروق الموجودة في أمور مفردة يستنتج أنّ قضيّة التصرّف العقائديّ في نطاق الحقوق، هي "في الحقيقة ليست أمرًا خاصًّا، بل هي تساعد على أن تمنح التأويل التاريخيّ مساحات قضاياه الكاملة وأن تعيد بذلك الوحدة القديمة الخاصّة بمسألة التأويل، التي يلتقي فيها عالِم القوانين وعالِم اللاهوت بعالِم اللغة"[١٥].

هناك تناقر بين التأويل اللاهوتيّ والقانونيّ بالنسبة إلى ما يلي: إنّ من مهمّة تطوير الحقوق في نطاق القضاء، ليس فقط إقرار الحقوق المتناقلة، بل أيضًا الإضافة إليه في حال وقوع تحدّيات تتناول القواعد. مثل هذه الإضافة القانونيّة بواسطة حكم القضاء تبدو وكأنّها تناقض الارتباط الذي هو من خصائص المفسّر تجاه النصّ الدينيّ الذي يجري تفسيره. إنّ مفسّر البشارة الدينيّة يبدو، بالنسبة إلى أهدافه التفسيريّة، محصورًا في حدود أضيق من تلك التي تقيّد القاضي الذي يطبّق القوانين. فإنّه لا يجوز له لا أن يضيف إلى أسس الوحي الدينيّ ولا أن يوسّعه. فإن فعل ذلك، حمل نفسه بطريقة غير مباحة على تجاوز حدود دينيّة.

إنّ هذا الفرق في حدّة الارتباط بنصّ مُلزم قد يبدو لأوّل وهلة ذا أهميّة. ولكن إن نحن أمعنّا النظر لاحظنا أنّ الأمر ليس على ذلك. فإنّ القاضي، حتّى في دائرة الحقوق الأنكلو – أميركيّة، ليس سيّد القانون،

[١٤] – ص ٣١١ من الكتاب نفسه.
[١٥] – في الموضع نفسه.

بل هو ملتزم بالحقّ، إنّه لا يحلّ محلّ المشترع الذي يحلّ له أن يتعدّى الحقّ القائم، بل يظلّ ملزمًا بتطبيقه. فعمليّة تحديد إضافيّ للحقّ يهدف إلى حفظ معنى القانون في واقع شروط متبدّلة. هذا يتطلّب مرافقة تغيّر الشروط الملزمة بتغيّر الشرح وبذلك الحفاظ على جوهر المطلب الملزم حيًّا.

من هذه الوجهة تقوم بين شرح الحقوق والخطبة اللاهوتيّة أمور مشتركة أكثر من أمور مختلفة. فإنّه، كما يقول غادمر، هو الأمر المشترك بين جميع أشكال التأويل، "أنّ المعنى المطلوب فهمه يصير حسيًّا ويكتمل في التفسير، ولكنّ هذا العمل التفسيريّ بدوره يتمسّك بشكل تامّ بمعنى النصّ. فلا عالم الحقوق ولا اللاهوتيّ يعدّان مهمّة التطبيق تحرّرًا مقابل النصّ"[١٦]. من هنا يُستنتج بشكل عامّ بالنسبة إلى قيمة التطبيق الخلاّقة في قرائن التأويل، ما يلي: "التطبيق ليس تطبيقًا لاحقًا لشيء عام قائم يُفهم بادئ الأمر في ذاته، على واقع حسّيّ، بل هو فهم الشيء العام الحقيقيّ نفسه، الذي هو النصّ الراهن بالنسبة إلينا"[١٧].

٦. بعض صفات تأويل ناقد

في المناقشات حول فلسفة التأويل عند غادمر ورد انتقاد يقول إنّها تغالي في التوفيق. خصوصًا مفهوم تمازج الآفاق يوحي بأنّ هناك تواصلاً غير منفصم بين الماضي والحاضر والمستقبل، بين التقليد وتاريخ

[١٦] – ص ٣١٥ من الكتاب المذكور في الحاشية ٥.
[١٧] – ص ٣٢٣ من الكتاب عينه.

المفاعيل. فالعلاقة بالتقليد هو عنده في ميله العام إيجابيّ من جانب واحد وملتزم بالتقليد. فهو يساند بذلك، كما يقول هابرماس، "عمليّة التماهي بين الفهم والموافقة"[١٨].

ليس هنا مقام الحكم على صحّة هذا الانتقاد. فإنّ ذلك يتطلّب أبحاثًا متبحّرة تفوق إطار هذا العرض، ولكنّه يمكن على كلّ حال أن نستنتج من هذا الانتقاد ما يلي: في النظرة المعاصرة يجب أن يُفهم التأويل ويُطبّق كتأويل ناقد. فالموقف المطلوب هنا، موقف النقد تجاه التقاليد، يطالب بالابتعاد عنها، عندما يتّضح للمرء أنّها جرّحت هي نفسها سلامتها وأخطأت جوهر رسالتها. فالمنقول يجب من ثَمّ أن يُخضَع دومًا للمراجعة. وهذا لا يأتي من موقف الاعتباط الشخصيّ أو في سبيل إشاعة منهج النسبيّة، بل من المهمّة التي تقوم باتّخاذ موقف مسؤول تجاه جوهر التقليد ثمّ بانتقاده عندما يُهتمّ بالحفاظ على سلامته أو باسترجاع هذه السلامة.

ولنقدّم مثلاً مستقًى من القضاء. في مسيرة القضاء تحصل دومًا مراجعة عادات الإدلاء بالحُكم في قضايا مبدئيّة، وبهذا إلى التراجع عن شروحات متناقلة للحقّ. لا يروم هذا التحوّل أن يتخطّى اعتباطيًّا التقاليد، بل هو بالعكس يقابلها بالجِدّ. فإنّ غرضه الأساسيّ، في أوضاع متحوّلة تخصّ عالم الحياة والمجتمع، هو أن يوضّح الحقّ بحيث يتمكّن أن يظلّ أمينًا للمبادئ القائدة الملزمة في هذه التقاليد. لذلك فمن الضروري،

---

١٨ ـ

J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, I, Frankfurt/M. 1985, 195.

كنتيجة حاصلة من علاقة نقديّة تجاه التقاليد، المطابقة لتحوّل الأوضاع والمتطلّبات الملزمة بتحوّل في أنواع التفاسير. في طريقة هذا العمل يتّضح شكل من جدليّة التأكيد والانتقاد. ولأن يصبر المرء على جدليّة التأكيد والانتقاد هذه، هذا من المهمّات الجوهريّة العائدة إلى تأويل معاصر.

أسئلة ومداخلات

استحضار النصّ وشكل النصّ الأصليّ

واعظي: إنّ شكري للبروفسّور لوف على محاضرته حول فلسفة التأويل عند غادمر وإمكانيّة تطبيقها على النصوص القانونيّة، أرفقه بالإشارات التالية. أوّلاً يُطرح عندي السؤال هل وإلى أيّ حدّ ينبغي أن نعتبر استحضار النصّ بالنسبة إلى مقولته في إطار القضايا المطروحة اليوم، جزءًا من المحتوى اللفظيّ الأصليّ للنصّ. فإنّي أشير في هذا الشأن مثلاً إلى الفرق بين المعنى والأهميّة الذي قدّمه هيرش في مُؤلّفيه: "أغراض التفسير" و"الصحّة في التفسير"[1].

إنّي أرى أنّ البعد الوظيفيّ للنصّ، أي البعد الذي يمكن تطبيقه على أوضاع مختلفة، لا يأتي بنتيجته إلاّ حين وبقدر ما يكون قد ثبت الفهم اللغويّ للفظه. أي أنّ علينا أوّلاً التثبّت من النيّة الأصليّة للناطق بالكلام أو مؤلّف النصّ، لكي نستخلص في خطوة لاحقة وعلى صعيد آخر أيّ أهميّة تكمن فيه بالنسبة إلى وضع جديد معيّن. فالأمر بالنسبة إلى نطاق علم الحقوق هو التأكّد من محتوى القانون نظرًا إلى صيغته التي وضعت خطيًّا في حال معيّن، لكي نستطيع انطلاقًا من ذلك طرح السؤال عن إمكان تطبيقه أو استحضاره في إطار الظروف السائدة

---

١ ـ E.D. Hirsch : The Aims of Interpretation, Chicago 1976 ; - Validity in Interpretation, New Haven, Conn. 1967.

(المتغيّرة). فالمزج بين النظرتين الوظيفيّة واللغويّة... كما جرى في المحاضرة انطلاقًا من غادمر — يبدو غير جائز. وبعبارة اخرى: إنّ البعد الوظيفيّ لا ينبغي له أن يؤثّر في مجرى العكوف على النصّ اللغويّ الثابت.

هل يمكن اعتبار غادمر من أصحاب ما بعد الحداثة؟

إنّ الفكرة الثانية التي أودّ أن أطرحها انطلاقًا من المحاضرة تنال السؤال هل ينبغي أن نعتبر غادمر من أصحاب ما بعد الحداثة؟ لقد جاء في المحاضرة نفي ذلك. ولكنّي أودّ أن أعرض فهمي للأمر لكي يكون من المفهوم لماذا لا أستطيع أن أشاطر هذا الرأي. عندي أن مفكّرًا ما يوصف أنّه قائم بعد عصر الحداثة، عندما لا يقبل مقدّمات حقبة التنوير والعصر الحديث، التي تنطلق من أنّ الحقيقة يمكن إثباتها بواسطة الأسلوب. فإن طُبّق الأسلوب وفقًا للفرع العلميّ القائم، فعندها تكون الحقيقة مضمونة. فمن ينكر ذلك يُعدّ من أتباع ما بعد الحداثة. فبما أنّ غادمر، حسب رأيي، لا يوافق على علم المعارف وعلى نظرة الحداثة إلى الحقيقة والعلم والإدراك، فهو يُعدّ في نظري من أصحاب ما بعد الحداثة. هذا لا يعني أنّه من هذه الناحية يُعدّ متطرّفًا لا يهتمّ بأي حال للنص.

هابرماس وانتقاده لغادمر

النقطة الثالثة هي انتقاد صاحب المحاضرة التي وجّهها إلى هابرماس. إنّي أرى العكس أنّ هابرماس تجاه غادمر يريد أن ينفي قيمة التأويل الشاملة. فإنّ التحليل الفلسفيّ في التأويل، حسب نظرة

هابرماس، لا يتناول جميع فروع العلم، إذ إنّ ما يحرّك علم الاجتماع هو بالأحرى الإيديولوجيا التي يوجّهها طلب القدرة. من هنا لا يصحّ تطبيق مبادئ تأويليّة، وانتقاء نظريّات تابعة لعلم الاجتماع، بل بالحريّ البحث عن الإيديولوجيّات التي يحرّكها الطموح إلى الاقتدار التي تنتصب وراء هذه النظريّات العلميّة.

على التأويل ان ينجح أيضًا حيث لا تقليد له

بهشتي: إنّ التأويل لا يرتبط دائمًا بتراث، بل يمكنه أيضًا أن يتحرّك في مجال لا تراث فيه إن لم يقم بعد هنا وهناك تراث معيّن. فالسوابق مثلاً يمكن أن تظهر فيها على أفضل وجه عدم التحجّر في الفكر القانونيّ. فيكون أن يُعرَض حال لا نجد له قاعدة عامّة تطبّق عليه، بل يجب أوّلاً أن يوضح الأمر فيه، يجب أن يحصل بشكل ما. وهنا يجب على التفسير أن ينجح، إذ إنّه لا يوجد بعدُ تراث يمكن الالتجاء إليه.

في الفقه الإسلامي، خصوصًا في التقليد الشيعيّ، يسمّى ذلك الاجتهاد، أي القرارات الحقوقيّة التي تُتّخذ أمام قيام مشاكل جديدة، وبفضل التفسير المناسب من قبل الفقهاء، تلاقي قبولاً في المراكز الفقهيّة.

فالأمر يدور هنا حول مواضيع جديدة، يمكن إدراجها في حلقة أحكام عامّة سابقة، أو حول مواضيع لا يمكن بعد على وجه الإطلاق الاستناد فيها إلى قواعد عامّة.

الفاصل الزمنيّ ضروريّ للتفسير

ملاحظة ثانية تدور حول الفاصل الزمنيّ، أي هل وإلى أيّ حدّ

هو عنصر لا غنى عنه للتفسير. هل يكفي حضورنا، كما هو الحال بالنسبة إلى حديثنا في إطار هذه الندوة – لجعل أفقٍ ما مألوفًا؟ ليس الأمر هنا أمر إعادة البناء لاستعادة الماضي، بل هو الحاضر.

البحث من فهم النصوص من لفظها وقرائنها

لوف: بالفعل من أراد أن يتقرّب من النصّ عليه أن يتحرّر من تأمّل حرفيّ له. ففي التطبيق القانونيّ العمليّ يكون من علامات علاقته بالنصوص غير ناقدة تمامًا إن ظنّ احدٌ أنّه يستطيع أن يقرأها حرًّا من كلّ ملزمات مسبّقة. بل ينبغي أن تُقرأ، من وراء مدخل أوّل بقراءة حرفيّة، كتعبير عن تاريخ، تاريخ عقيدة أو صيرورة لغة في قرائن معيّنة، أي أن تؤخذ بعين الاعتبار أيضًا خلفيّاتها وأهدافها. هذا تعنيه العبارة "تنقّل البصر": أي أنّ عليّ أن أسأل نفسي تكرارًا هل قمتُ بحقّ الأمر الذي يدور الكلام حوله؟

معرفة المقصد هو النتيجة النهائيّة لمسار التفسير

إنّ الجواب عن السؤال حول "مقصد المشترع" يجب أن يحصل بواسطة شرح النصّ، فإنّه لا يظهر صريحًا، بل هو نوعًا ما النتيجة النهائيّة لمسار التفسير. لذلك فالجواب عن هذا السؤال له صفة الفرضيّة، فرضيّة يجب تكرارًا التأكّد من صحّتها.

هل يُكشَف عن المعنى بواسطة الأسلوب؟

إنّ الصفة الخاصّة للمدخل إلى الحقيقة في نظريّة ما بعد الحداثة

تبدو وكأنّها تفترض أنّ الأسلوب لا يسعه الكشف عن المعنى وغرضه، لأنّه دومًا مشوّش بفعل الاقتدار والإيديولوجيّات (فوكو Foucault). فعندها لا يصحّ أن يُعتبر غادمر، الذي ينطلق من وظيفة الأسلوب الكاشفة للمعنى، من لفيف أتباع ما بعد الحداثة.

الحقيقة– الأسلوب – الإيديولوجيّات

هشتي: أودّ أن أوافق بطيبة خاطر على أنّ غادمر لا يتصرّف ضدّ الأسلوب. فهو لا يشبه فايرآبند (Feyerabend)، الذي يتابع غرضًا كالفوضى. غادمر يقرّ مبدئيًّا بالأسلوب كسبيل إلى الحقيقة، ولكن في معنى محصور. فعندي أنّ نطاقًا صغيرًا من الحقيقة فقط يمكن كشفه بواسطة الأسلوب.

لوف: يقوم فضل هابرماس بأنّه وجّه النظر إلى ضرورة التنصّل الناقد من التقاليد، لأنّ كثيرًا من التقاليد تجمّعت وراءها إيديولوجيّات وعوامل اقتدار، فيجب من ثمّ أن نفطن في سبيلنا إلى معرفة الحقيقة لهذه العوامل التي تبدي تأثيرها نوعًا ما في الخفية.

السوابق، أو الانشغال بالفروق

إنّ ذكر السوابق طرح في هذا المجال شيئًا مهمًّا على بساط النقاش. إذ فيها ينكشف الوجهان في السؤال هل الأوضاع متماثلة أم مختلفة. فالسؤال هو العامل الفاعل، إذ إنّ الجواب يكون في النهاية: نعم هما متماثلان، ولكن في هذه الحال لا يستقيم الأخذ بالحلّ السابق. ثمّ

عند إمعان النظر يبدو الوضعان مختلفين، وبالانشغال بالفرق يحدث شيء جديد ناقد.

ما يشبه مفهوم القياس والاجتهاد

مثل ذلك يصحّ في مفهوم القياس والاجتهاد في الفقه الإسلاميّ. فالمنطلق هو صحّة ما نقله التقليد. فإن أضفتُ فروقًا، فعليّ أن أبيّن سبب ذلك. إنّ التمسّك بجوهر القضيّة يقوم بلزوم إثبات السبب، أي بأنّه يلزمني أن أذكر السبب الذي يضطرّني، إن أنا أردت أن أحافظ على الجوهر، إلى أن أدخل بعض التغيير.

الفاصل الزمنيّ قد تكون له وظيفة مهمّة

أخيرًا أعرض للسؤال عن الفاصل الزمنيّ. ألا بدَّ لنا منه أم لا؟ أشير هنا إلى القانون المدنيّ العامّ في النمسا منذ عام ١٨١١، الذي على أساسه تأتي الحلول لقضايا الزمن الحاليّ – مع كلّ ما طرأ منذ ذلك الزمان من التغيير في نطاق السير والتقنيّات ووسائل الإعلام، وأيضًا بالنسبة إلى بعض التصوّرات الأخلاقيّة. هنا ينبغي من باب الضرورة بسبب الفاصل الزمنيّ أن تمدّ جسور. ثمّ إنّ قضيّة الفاصل الزمنيّ يجب أن تُحفَظ هي أيضًا مفتوحة بالنظر إلى المستقبل، عندما لا يجد شخص ما لدى تعبيره عن قضيّة راهنة سوى قرائن معيّنة للقضيّة، وعندما تقوم أوضاع جديدة، يجب حلّها مع ذلك على أساس المعطيات القانونيّة الموجودة سابقًا، فتعود تكشف عن هذا الفاصل.

الغريب والمألوف لا يمكن إثباتهما من طرف واحد على أساس التاريخ والحاضر. ففي وضع معيّن تستطيع نظرة إلى التاريخ أن تكشف لي عن الغريب الحاضر. والتاريخ يمكن أن تكون له وظيفة نقديّة، وذلك عندما تشكّ في صحّة أمر كان يبدو بديهيًّا على أساس العادة، ونفتح بذلك الطريق لإيجاد حلّ مناسب.

أهميّة تأويل مشترك بين الثقافات

زَلِن: قضيّة الغريب والمألوف لا ينبغي أن تُربط فقط بقضيّة الفاصل الزمنيّ. فإنّ الحضور له أيضًا بعد مكانيّ — حتّى اختبار الغربة في أنفسنا. على كلّ حال لا ينبغي لنا أن نحصر التأويل بتراثنا وحده، بل علينا أن نفطن لغربة الثقافات المختلفة. المطلوب هنا هو تأويل مشترك بين الثقافات لا يُخضع نصًّا غريبًا لفهمنا الخاصّ في ثقافتنا الخاصّة. فالفهم يجب أن يطابق شعور الشريك بأنّه قد فُهِم. فالمطلوب هو الفهم المتبادل وشعور الشخص بأنّه قد فهم في أفق الفهم الشخصيّ لكِلا الطرفين. هدف الحوار يُنال عندما يكون الطرفان قد فهما وعلما أنّهما تمّ فهمهما. عند ذلك يكون هناك معنى للسؤال عن الموافقة أو الرفض الممكنين.

العنصر الخلاّق في تكامل الحقّ

كرّر: إنّ العنصر الخلاّق في تكامل الحقّ في الغرب معروف عندي. ولكن سبق هنا القول بأنّ تأويل الفقه الإسلاميّ له أيضًا وجهٌ

خلاّق. ما هو حجم هذه القدرة الخلاّقة، وإلى أي مدى يمكن أن تتغيّر القواعد؟ أودّ لو سمعتُ بعض الشيء عن ذلك.

مركز الثقل في الفقه الشيعيّ

بهشتي: أرى أنّ مركز الثقل في الفقه الشيعيّ يحتلّه هذا الموضوع. في عشرات السنين الأخيرة يُلاحظ جهد ضخم للتمكّن من قضايا لم يفطن لها الفقه سابقًا. هنا يبرز مبدأ الاجتهاد كمحرّك في مسار للتأويل يتقدّم بشكل مطّرد. فالذي حصل في هذا المضمار له أبعادٌ كبيرة. فبعض الأمور التي لم يُفطَن لها في عدّة قرون ماضية، استنفر الفقهاء لاسيّما في نطاق العلاقات الاجتماعيّة للقيام بخطى ضخمة خلال عقدين أو ثلاثة عقود. لدينا أمثلة كثيرة على ذلك. لعلّنا نجد في هذه الندوة فرصة للعودة إليها.

لوف: أليس هنا بالنسبة إلى هذه المسألة فارق كبير بين التراث الشيعيّ والتراث السنّيّ؟

وظيفة العقل الجازمة

بهشتي: من بين مبادئ الفقه الشيعيّ تعود إلى مبدإ العقل الباطن أهميّة كبيرة، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع. فوظيفة العقل لا تقتصر هنا على نطاق تطبيق الحقّ، بل في بعض الأحيان، حين لا توجد أدلّة في الكتاب والسنّة، تعود إلى العقل أهميّة مستقلّة.

الموقف الداخليّ تجاه النصّ مهمّ للوصول إلى فهمه

خوري: أن يؤيّد القارئ مضمون النصّ أو يرفضه، هذا له دون شكّ دوره في فهم النصّ. فإلى أيّ حدّ يُمنح هذا الأمر في منهج التأويل المقام المناسب؟

لوف: لقد عالجت موضوع التأويل في نظرة علم الحقوق. السؤال الذي طُرح الآن يعرض للنقاش موضوعًا صعبًا. فهو ينطلق من أنّ شخصًا ما لديه مجموعة قواعد تتعرّض له بالمطالبة بإلزاميّة قواعدها. فمن جهة لا يمكن المرء أن يتخلّى عنها ومن جهة أخرى يتعرّض لخطر أن لا يعود يجد نفسه داخل تصوّراته الشخصيّة للقيم. كيف تمكن معالجة هذه القضيّة؟

الاعتراف المشترك بقواعد الحقّ ممكن رغم بقاء الفرق

يمكن طبعًا أن يُقال: بصفتي رجل قانون أنا أفكّر بهذا الشكل، وبصفتي إنسان أفكّر بشكل آخر. أمّا ما تمكن محاولته هو أن يعكف المرء مع رؤيته للأمور على القضيّة ويرجو أن تُفهم الدلائل التي يمكن تقديمها في الميدان، أو ربّما أن يتقبّلها آخرون. بهذا السبيل يمكن التوصّل إلى اعتراف مشترك يقدّمه النقد، اعتراف لا يجوز له أن يغفل أنّه يجب أن يتوقّع حصول فرق باق. ولكن لا يجوز بسبب الفرق أن يُشكّ في إلزاميّة الحقّ، إلاّ أن يزجّ المرء نفسه في نطاق حقّ المقاومة. على كلّ حال ينبغي تكرارًا الاستفادة من الإمكانيّات المعطاة في الخطاب والبرهان، وجرّها إلى أبعد مداها.

في وسط جميع التطوّرات المحافظة على المبادئ الأصليّة

ميردامادي: ورد في المحاضرة حسب ما فهمت أنّه نظرًا إلى جميع التبدّلات الاجتماعيّة، وبالرغم من التطوّرات المنبعثة منها، من المهمّ في التطبيق القانونيّ العودة إلى الوصايا والأحكام الأصليّة والمحافظة على الأمانة لها. ما هي المبادئ الأصليّة المعنيّة هنا؟ طبعًا إنّ التقليد اليهوديّ جزء من التقليد المسيحيّ، والقرآن، عندما يتكلّم عن جزء من الحدود والقصاص التابع له (راجع سورة ٢: ١٧٨)، فإنّه يحيل فيها إلى التوراة. هذا يجب التفطّن له خصوصًا في ما يخصّ أحكام الشريعة.

المسيحيّة والشريعة اليهوديّة

ثمّ إنّ الأحوال التي يُرجع فيها في إطار الاجتهاد للبتّ في قضيّة قانونيّة، إلى مصدر معيّن، لا يصحّ فيها الاستناد إلى خيار اعتباطيّ، بل يجب أن تكون هنا موافقة للمبادئ الأصليّة. من ناحية أخرى نشاهد أنّ المسيحيّة قد انفصلت عن اليهوديّة في كثير من الشؤون، وكما يتّضح جزئيًّا عند الرسول بولس، بطلت في المسيحيّة طائفة كبيرة من القوانين والوصايا التابعة للدين اليهوديّ. فهذا التغيّر في النظرة إلى الحقوق الدينيّة، هل يعني تغيّرًا في النظرة التأويليّة، أم إنّ التقاليد المسيحيّة واليهوديّة قد فقدت إلزاميّتها على وجه الإطلاق بالنسبة إلى القوانين السائدة اليوم في الغرب؟

الأسباب الفاعلة التي قادت إلى قوانين معيّنة يجب أن تظلّ واضحة

لوف: عندما تكلّمت عن الأصول عنيتُ في مجال الحقوق

التصوّرات النظاميّة التي ترجع إلى قانون تاريخيّ، والتصوّرات عن العدالة التي ساندته. فلم أعنِ أيّ أصول مبهمة قد ترجع إلى آلاف السنين، بل السؤال ماذا قاد في وضع تاريخيّ معيّن إلى نتيجة فكريّة، وفي أيّ تقاليد هي ثابتة وإلى أيّ مدى حوفظ على هذه التقاليد أو غُيّرت. فالفرض هو أن تظلّ واضحة في هذه القرائن الأسباب الفاعلة التي قادت إلى قانون معيّن. وعندما لا يعود ذلك بالإمكان، يجب أن يُتّخذ موقف ناقد.

أمّا السؤال إلى أيّ مقدار كان للمسيحيّة أثر في نظامنا القانونيّ اليوم، فهذا ليس من السهل الإجابة عنه. عندي أنّ ذلك قد حصل بقدر أوسع بكثير ممّا نستطيع اليوم أن نقدّره. ولكن هذا سؤال خاصّ.

أسئلة لم تأتِ الإجابة عنها

أمّا ما يخصّ الشريعة فيهمّني بالنسبة إلى الأسئلة التي طرحت أخيرًا أن أعلم كيف يتمّ التعامل مع النظرة التي نُحسن فهمها تاريخيًّا، والتي تقول إنّ المرأة لا ترث إلاّ نصف نصيب الرجل. فما كان معنى هذه القاعدة حينذاك، وما معناها اليوم؟ وبأيّ قدر قد يكون من اللازم تصحيح هذه القاعدة اليوم، لكي نكتشف مجدّدًا المعنى الأصليّ؟

التأويل والفنّ الدينيّ

السيّد محمّد رضا بهشتي

إنّ الدين والفنّ يقفان منذ القدم في أشكال التطوّر الكثيرة التي عرفاها في حياة الإنسان، أحيانًا في ارتباط وثيق الواحد بالآخر حتّى الذوبان الواحد في الآخر (الفنّ الدينيّ والقدسيّ)، وأحيانًا في علاقة تضادّ متوتّر حتّى المواجهة (تحريم الصور في الأديان الإبراهيميّة، والرقابة الدينيّة). ولقد عكفت على هذه الظاهرة من وجهة نظرات مختلفة طائفة من العلوم كعلم الإلهيّات، وعلم الفنّ، وعلم الاجتماع في الفنّ، وتاريخ الفنّ وتاريخ الدين، وتاريخ الثقافة، والبحث في الرموز الخ...

المراد هنا أن نوضح أنّ السؤال عن تأويل الفنّ الدينيّ لا يقف على الصعيد نفسه مثل تلك العلوم. فالسؤال يُعالَج هنا في إطار شروط معيّنة، سلبيّة وإيجابيّة.

١) ميّز كانط بين موافقة للغاية مرتبطة بالغاية وموافقة للغاية طليقة من الغاية. الموافقة المرتبطة بالغاية نجدها في شرح الأشياء التي ينتجها البشر، أو في تصرّفات يقوم بها الناس لأغراض معيّنة. أمّا الموافقة الطليقة من الغاية فنقابل بها الحقيقة من وراء العمل المرتبط بالغاية والمنتجات المصنوعة وفقًا لمخطّط. إنّا هنا نعني بالفنّ الدينيّ ذلك الفنّ

الذي لا يقوم في خدمة مقاصد أو مؤسّسات دينيّة و لم يستخدم منذ البدء كأداة لإبراز أفكار أو مشاعر معيّنة، أو كوسيلة للتذكرة والدعوة إلى التوبة، والإرشاد والتعليم والتلقين الخ.

٢) لا نعني بالفنّ الدينيّ هنا فنًّا يرمي إلى تسلية الإنسان في حياته وتحريره من حمل المتطلّبات الثقيلة التي يقابل بها عالم اليوم الإنسان، أو فقط ملء الوقت الحرّ مثلاً في أوقات الفسحة أثناء العمل، بمضامين دينيّة، أو إيجاد تعادل روحيّ في محيط علمانيّ.

٣) لا ينبغي أن تُبرز هنا أهميّة الفنّ الدينيّ كمجرّد تعبير عن استعداد شخصيّ لأفراد متديّنين يعرضون قدرتهم الخلاّقة في تشكيل أو عرض عمل ما،

٤) ولا ينبغي أن يكون الفنّ الدينيّ بوصفه انعكاسًا لحالات نفسيّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة دينيّة عند أفراد أو جماعات أو شعوب، موضوع المعالجة لكشف ما وراءه من الأسباب.

٥) ولا ينبغي أن ينظر إليه — كما في علم الظاهرة — ككشفٍ عن روح مطلق وعى نفسه فعبّر فيه عن نفسه، وذلك من وجهة نظر تابعة لتاريخ العلوم العقليّة.

٦) ولا ينبغي أن يُسأل في إطار تاريخ الثقافات عن صفاته الخاصّة الثقافيّة أو الكامنة من وراء الثقافات أو في العلاقة بين الثقافات.

٧) ولا ينبغي تحت عنوان "الفنّ للفنّ وحده" أن يخضع للتحليل مجرّدًا عن كلّ ارتباط وغارقًا في ذاته كفنّ.

٨) ولا ينبغي أن يُعامل هنا من وجهة نظر تاريخ الفنّ أو أنظومة معيّنة كجزء من تاريخ الفنّ الذي يتابع مشاكل الفنّ أو الفنون في تطوّرها التاريخيّ.

٩) ولا ينبغي أن يفسّر كمساهمة شخصيّة للاطّلاع الفنّي على الغير المتناهي، الغير المحصور وبذلك غير المفهوم بالفكر، اطّلاعًا يعوّض في هذا النطاق عن نقص الفهم والعقل.

١٠) أخيرًا لا ينبغي استخدامه في سبيل التربية والتنقية كوسيلة لتطهير النفس وتعزيز الأخلاق.

فما هو إذن إيجابيًّا الغرض في تأويل الفنّ الدينيّ؟

هو السؤال عن معنى أو جوهر فنٍّ دينيّ تعتلن فيه حقيقة إلهيّة بجمالها وجلالها أو تعبّر فيه عن نفسها. أيّ نوع من البحث في "الفنّ الدينيّ" لا يهتمّ بهذا النوع من التأمّل، يخرج من دائرة معالجتنا هنا.

من ناحية أخرى يجب ان نتحاشى فهم هذا التأويل كأحد أنواع علم التفسير المنهجيّ، الذي يحمينا من عدم الفهم أو إخطاء الفهم، ويريد أن يمدّنا بمعايير موضوعيّة أو مشتركة بين الأشخاص للوصول إلى تفسير صحيح لأعمال فنّ دينيّة — أي بتأويل يفحص فحصًا ناقدًا تفاسير مطابقة أو تعليميّة بالنسبة إلى مفاهيمها ودلائلها، ويقصي عن الأعمال الفنيّة الدينيّة خطر فقدان المعنى أو تشويه المعنى، أو يعرض بإجمال أو بعمليّة توحيد، مجموعة معاني العمل الفنّي التي تمّ الوصول إليها بواسطة نتائج جزئيّة في علوم مفردة، في كلّ شامل.

كلّ نوع من أنواع التأويل يتّخذ هذه الوظائف، ينصب نفسه ساكتًا تحت معطيات علم الفنّ الشخصيّ السائد في القرن التاسع عشر، الذي انفصل عن أي علاقة بالواقع ولجأ إلى ملكوت مستقلّ للمظهر الجميل. بل النقاش يدور هنا حول فنّ يعلن مطلب الحقيقة، ويمكن، وقد تحرّر من التعلّق بالجمال فقط، من نوع آخر من اختبار الحقيقة الإلهيّة.

هذا الاختبار ليس مقصودًا من بادئ الأمر. فهو يظلّ عطيّة، وحدثًا واختبارًا يتمّ وبخلاف المعرفة والفهم اللذين يحافظان على المسافة، ينفتح للمطلب الصادر من العمل الفنّي ويتّخذه لنفسه. قيمته لا ترتكز على موضوعيّة، كما هو الحال في نطاق العلم، ولا على صفة عامّة شخصيّة أو على موافقة بين الأشخاص وفقًا لنظريّة الرأي العام. وليس هو قضيّة ذوق ولا مساهمة بنوع منتج، ولا تحديد الاختبار الخلاّق. تأويل الفنّ الدينيّ يعني الاستسلام إلى جاذبيّة حدث تعبّر فيه الحقيقة الإلهيّة عن نفسها. هذه الحقيقة تظهر وتختفي في الوقت عينه في مظهر الظاهرة. في هذا الفنّ يتمّ اختبار حقيقة ممتازة، لا تقع في شرك قدرتنا على المعرفة ولا تخضع لإطار مفاهيمنا، بل تتضمّننا دومًا.

ما هي إذن خصائص الفنّ الدينيّ؟ أوّلاً هو، كما كلّ نوع من الفنّ، الجمال، أي إنّه يرتبط بالإحساس الذي يكمن فيه كعنصر جوهريّ. ولكنّه يعلو على الإحساس ويريد أن يُفهَم. ففهم عمل فنّي فهمًا صريحًا بواسطة العقل ندعوه شرحه وتفسيره. في محاولة شرح الحقيقة الإلهيّة التي تعتلن في العمل الفنّي، يجب أن يتّصرف الشرح وفقًا لجوهر الفهم باستعمال مفاهيمه المستخدمة بدقّة ونزاهة. فإنّ تصرّف

الشرح على هذا النحو، اختبر أنّ عمل الفنّ يتفوّق جوهريًّا على كلّ شرح في إمكانيّة شرحه. فيحمل كلّ مقدرة الإنسان الفكريّة في حركة تتعدّى المفاهيم المحصورة، ويستولي في هذه الحركة على جميع قواه الجوهريّة (على إحساسه ومخيّلته وفهمه وعقله) بأعلى شكل. من هناك نقدر أن نفهم ما يدفعنا إلى التعجّب في الفنّ عمومًا وفي الفنّ الدينيّ بنوع خاصّ: من جهة الحريّة المتحرّكة اللاعبة والحيّة التي يهبها، ومن جهة اخرى الحاضر الدائم الذي نعطيه لفكرنا. هذا الفنّ، ولو كان قد نشأ في زمن معيّن، يستطيع أن يتخطّى زمانه هذا، جميع العلاقات السائدة في زمانه وطرائق تفكيره وأوضاعه الاجتماعيّة الخ، فيصل إلينا ويلاقينا لقاءً جوهريًّا.

ولكن هنا أيضًا توجد أسئلة مختلفة لا تزال في نظري عالقة:

- ماذا يمكن أن يسمّى فنًّا دينيًّا خاصًّا ويشرح في صفته هذه؟
- متى يمكننا أن نؤكّد أنّ عملاً فنيًّا لا يصحّ أن يوصف بالدينيّ، أيّ بأنّه يبشّر بحقيقة إلهيّة؟
- أي أشكال الفنّ توافق المحتوى الدينيّ. وأيّها لا يصحّ أن تعتبر موافقة لهذا المحتوى؟ (هذه القضيّة كانت سبب المشاجرة حول منع الصور وتحطيم الصور).
- أي أنواع الفنّ الدينيّ يسعنا أن نعتبره مسموحًا به، وأيّها لا يعود يسعنا أن نعتبره مسموحًا به؟
- من أين نتّخذ المعايير للفنّ الدينيّ المُعتَبر بحقّ مسموحًا به، وللتفاسير الموافقة له؟

- هل نستطيع من جهة أخرى رفض بعض أنواع الفنّ أو بعض أعمال الفنّ التي تثير عند أشخاص متديّنين مشاعر اشمئزاز، أكانت هذه مصطنعة أو متناقضة الأحاسيس؟
- هل علينا أن نعتبر فنًّا دينيًّا كلّ ما ينبعث أو يبدو أنّه ينبعث من إحساس دينيّ، لدى صاحب الفنّ صانع العمل الفنّي أو لدى المفسّر؟

إنّي أعرض هنا صراحة هذه الأسئلة كمواضيع رصينة للنقاش.

أسئلة ومداخلات

الخطّ – التصوّف – والبعد الجماليّ

بشته: تباعًا لمحاضرة الدكتور بهشتي التي يُشكر عليها، أودّ أن أطرح سؤالين وأزيد إشارة إلى واقع.

- ماذا يربط حسن الخطّ والنصّ والعرض الفنّي الواحد بالآخر؟
- أين هو مقام التصوّف الإسلاميّ في التراث الإسلاميّ أو في الدين عمومًا؟ أليس أنّ دينًا لا يعرف تصوّفًا، هو مدعاة للقلق، إذ إنّه يجب عندها السؤال، أين هو روح هذا الدين؟

لقد كتب هانس أورس فون بالتزار (Hans Urs von Balthasar) كتابًا في لاهوت الجمال[1] إذ إنّه انطلق على حقّ من أنّ الإيمان لا يمكن أن يبقى بلا ضرر، إن هو اقتصر على أن يُنظر إليه من وجهة منطقيّة وأخلاقيّة، فيغيب البُعد الجماليّ في النسيان، وإن صُوّب الاهتمام فقط إلى ما هو حقيقة وخير وصُرف النظر عن الجميل الذي ينير واقع الإيمان.

الخطّ تظهر فيه قدرة صاحب الفنّ

بهشتي: وإن لم أكن صاحب اختصاص بالنسبة إلى الأسئلة المطروحة هنا، فإنّي أبدأ بالحديث عن الخطّ. أشير أوّلاً إلى أنّ هناك في

---

١ –

H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 1-3/2, Einsiedeln/Schweiz 1961-1969.

هذا الموضوع مؤلّفات تهتمّ للنظرات العرفانيّة إلى العالم وعلاقة الإنسان بالله، كما يعبَّر عنها في النصوص، وتعالج بشعور مرهف جدًّا أشكال التعبير التي توجد في طريقة الخطّ الفنيّة. فإلى جانب مؤلّفات علماء أوربيّين[٢] هناك أيضًا منشورات هامّة لمؤلّفين اختصاصيّين في البلاد الإسلاميّة، خصوصًا في إيران. كلّ درجة في الطريق المؤدّية إلى صنع عمل مخطوط، لها أهمّيّتها كمظهر للإنسان الذي يحاول أن يعبّر في عمل فنّي عمّا انكشف له من معانٍ.

تطوّرات مماثلة في التصوّف – ولكن بدون "كنيسة"

إنّ المجالات المختلفة في الثقافة الإسلاميّة كان لها في مجرى التاريخ تطوّرها الخاصّ، كذلك أيضًا العرفان. وكان لها دومًا وتكرارًا علاقات متنوّعة، كانت متناغمة أحيانًا، وقامت أحيانًا بينها نزاعات، كما كان الوضع بشكل مماثل في أديان أخرى. في أثناء دراستي المتعمّقة للقرون الوسطى الأوروبيّة لفت نظري كيف تطوّرت مجارٍ مختلفة جنبًا إلى جنب، وكيف تقاطعت أحيانًا ثمّ انسحبت الواحد من الآخر، كيف أثّر بعضها في بعض – إيجابيًّا أو بالابتعاد الواحد عن الآخر. في هذا كلّه تشبه الأديان الإبراهيميّة بعضها بعضًا. لا يسعني هنا أن أدخل القبّالة أي العلم السرّي الخاصّ في اليهوديّة، في نطاق هذه المقابلة، فإنّه هناك بين العرفان المسيحيّ والإسلاميّ، رغم كلّ التشابه في التطوّرات، فرق حازم

---

٢ – E. Kühnel, Islamische Schreibkunst, Graz ²1972; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, New York 1984.

ناتج عن دور الكنيسة في المسيحيّة كمرجع رائد وأحيانًا حاسم. إنّ عدم وجود منظّمة مماثلة في النطاق الإسلاميّ قد أثّر – إيجابيًّا وأيضًا سلبيًّا – ليس فقط في تطوّر الفلسفة، بل أيضًا في تطوّر العرفان، تأثيرًا ليس باليسير.

الدين بلا تصوّف كجسد بلا حياة

أيمكن أن نتكلّم عن وجود دين، إن لم يكن فيه عرفان؟ أرى أيضًا أنّ العرفان يجسّد روح دين بشكل يضفي عليه مقامًا فريدًا. هذا لا يعني أنّي أنقِص من قيمة المجالات الأخرى كالفقه والكلام الخ... بدون العرفان يكون الدين بالفعل كجسد بلا حياة. هذا يصحّ في نظري بنوع خاصّ في التراث الشيعيّ.

تأويل الفنّ الدينيّ أمام مهمّة صعبة

أخيرًا أتناول بنوع عام جدًّا السؤال كيف تظهر الحقيقة الإلهيّة نفسها في الفنّ. يقع على هذا نور بليغ من جهة تاريخ صنع الإيقونات أو تاريخ تحطيم الإيقونات. عندما عرضتُ لهذا الموضوع كان اهتمامي موجّهًا خصوصًا إلى الصعوبة المرتبطة بتأويل الفنّ الدينيّ. فإنّه ينبغي ضمّ جميع أبعاد وجوانب الظاهرة الدينيّة عندما يدور الاهتمام حول البحث في قضيّة كشف الحقيقة الإلهيّة عن نفسها في الفنّ، دون الانخراط في مجرى عامّ لتاريخ الثقافة أو تاريخ الدين.

جوهر الفنّ الدينيّ

واعظي: أشكر للدكتور بهشتي محاضرته وأودّ أن أشير إلى نظرتي الشخصيّة إلى الفنّ. الفنّ هو في جوهره اختبار داخليّ يبحث عن تعبير دائم ويريد أن يبلّغه إلى الآخرين. فطالما هو فقط اختبار داخليّ، أي محصورٌ في نطاق المنظورات الدينيّة والشعور، لا يمكن أن يدعى فنًّا بالمعنى الحصريّ، فهو يصير ذلك عندما يبرز الاختبار الباطن إلى مسرح الظهور والتعبير للآخرين. عندما يتّخذ شكلاً.

وظائف الفنّ ليست من باب الضرورة غريبة عنه

لقد أشرتَ في الجزء الأوّل من محاضرتك إلى سلسلة من مواقف تمنع من التكلم في ظروفها عن وجود الفنّ، مثلاً عندما يستعمل الفنّ في خدمة قيادة روحيّة، أو كوسيلة لتخفيف أعباء ومصاعب حياتنا أو لإبراز مشاعرنا ونظراتنا الدينيّة أمام الآخرين الخ. هنا أطرح السؤال المبدئيّ: عندما نستعمل علامات أكانت صورًا أو أصواتًا أو خطوطًا، عندما نفكّر مثلاً بقصائد أو روايات أو موسيقى أو رسم، فإنّ استعمال هذه العلامات هو قضيّة مقصد كما هو قضيّة ثقافة. إنّ المقاصد المرتبطة بالعمل الفنّي يمكن أن تكون متنوّعة، ولكن ليس من الضروريّ أن تكون معاكسة لمعنى الفنّ. من هنا أتساءل لماذا يؤكّد الدكتور بهشتي فقط قيمة الاختبار الباطن للحقيقة الروحيّة والإلهيّة، إذ إنّ الخبرة بحدّ ذاتها لا تعتبر بعدُ فنًّا. فإنّه لا يمكن الكلام عن فنّ إلاّ حيث يريد أحدٌ باستخدام العلامات أن يعبّر عن الاختبار الباطن ويعلنه. وفي مجرى هذه الجهود يدور الأمر حول المقاصد التي تديرنا ونستلهمها في هذا العمل.

ففهم الفنّ الدينيّ يعني لذلك حسب مفهومي، أن نحاول فهم الوظائف أيضًا المرتبطة به، عندما يُقصد التعبير عن الاختبار الباطن وإعلانه. فلماذا في تعبير آخر اعتبار هذه الوظائف خارجة عن نطاق الفنّ؟

الخبرة الباطنة يجب اعتبارها فنًّا

بهشتي: طبعًا تمكن معالجة الفنّ من نواحٍ عديدة، وهذا ما يحصل أيضًا. أمّا منظار معالجتي للفنّ، فقد اوضحته في مطلع عرضي. يهمّني الفنّ الدينيّ، إذ إنّه يغطّي جوهر مثل هذا التأويل أكثر ممّا يكشف عنه. عندي أنّه لا يوجد اختبار يرجع إلى نطاق المعرفة وفي مرحلة لاحقة يصير فنًّا عندما يتمّ التعبير عن هذه المعرفة بواسطة رموز وإشارات. أرى أنّ الاختبار الباطن الجميل والحقيقيّ يمكن أن يُعتبر هو بنفسه فنًّا، وأن الفنّ في هذه الحال يكون هو نفسه شيئًا يشبه المعرفة. فالرأي القائل بأن النطاقين، نطاق الاختبار ونطاق وظيفته، يجب في تفهّم الفنّ أن يُفصَل بينهما، وأنّنا عندما يتّصلان الواحد بالآخر نكون مفوّضين لأن نقول إنّه قد حصل آنذاك فنّ، هو في فلسفة الفنّ وعلم الجمال رأي جديد. عند ديكارت لا يلتحق الفنّ بأنظومة المعرفة العقليّة، التي يعترف بها وحدها كمعرفة أكيدة. وهو، كما كتب مرّة في رسالة إلى مرسان (Mersenne)، لا يدري ما يفعل بالفنّ. أمّا كانط فيرى أنّ الفنّ هو أمر لا يكون واقعًا إلاّ في الشخص، ولا يعبّر عمّا يمكن أن يعتبر حقيقة خارجًا عن الشخص الذي يحكم طبقًا لعلم الجمال. في زمن لاحق تمّت محاولة تحرير علم الجمال من مفهوم الجمال هذا عند كانط. أمّا الأزمنة القديمة فلا تعرف مثل هذا الفاصل، فكان غريبًا عندها الرأي القائل بأنّه

لا يمكن التكلّم عن فنّ إلاّ حيث تعزى إليه وظيفة تجسيد ما تمّت معرفته قبلاً.

ألا ينبغي أن يعالج التأويل جميع أصناف الفنّ؟

خوري: تساءلتُ لماذا تمّ في المحاضرة إغفال أصناف كثيرة من الفنون. ألا ينبغي أن يقوم الاهتمام بجميع أصناف الفنّ، عندما نتكلّم عن تأويل الفنّ الدينيّ؟

وما هي وظيفة التأويل في تفسير الأصناف المختلفة للفنّ التي ذُكرت في المحاضرة؟ هل هو تأويل يختلف تمامًا عن التأويل التي يتعلّق بنصوص، وهل له صفة خاصّة؟

أخيرًا عندي سؤال استعلام: هل التجويد القرآني موضوع معالجة في إطار اهتماماتك العلميّة؟

كان غرض المحاضرة الكلام عن الحقيقة في الفنّ الدينيّ

بهشتي: إنّ لائحة العبارات النافية في مطلع محاضرتي لم أكن أريد أن أقول بها إنّ النطاقات المذكورة لا علاقة لها بالسؤال عن التأويل الدينيّ. ما حاولت أن أقوله هو فتح الطريق للجواب عن هذا السؤال وإبعاد كلّ ما يمكن إعاقة هذه الطريق: النظرات النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وغيرها. فكان الهدف أن نعكف فقط على قضية الحقيقة في الفنّ الدينيّ. وأقرّ بطيبة خاطر أنّي لا أعرف لهذا أجوبة مثبتة تعليميًّا، وأنّي آمل ألاذ أصير تعليميًّا بحيث أكون، بدل أن ألقي أسئلة عن الجهة المقابلة، الذي يعطي أجوبة فقط.

في الوجود يضيء السؤال عن الله

ما هي الصفة الخاصّة للحقيقة الدينيّة التي تتبيّن هنا؟ فلو أنّنا، على مثال هيدغّر وغادمر، لا نتكلّم إلاّ عن الوجود وكيف يكشف الوجود عن نفسه، ونتجنّب هنا ذكر "الله"، فلعلّ ذلك يعود إلى أنّه في النطاق الفلسفيّ لا أحد يريد من بعد أن يستمع، عندما يُذكر الله. سأل يومًا صديق هيدغر هل سمع شيئًا عن الفلسفة الإسلاميّة، فأشار هذا إلى مؤلّف للسهروردي (توفّي عام ١٢٣٤) كان يقرأه. وعندما سأله أيضًا هل هناك وجه شبه أو فرق بينه وبين فلسفته هو، أجاب هيدغر: "إنّ ما أعمل أنا هو علم الوجود، وما يُعمَل هناك هو لاهوت الوجود". هذا كان عنده فارق واضح. وأنا أرى الأمر على هذا الشكل، ولو بدا لي في بعض الأوجه مصطنعًا.

هل يوجد في الأكاديميّة التي أعمل فيها، فرع يهتمّ بالتجويد في تلاوة القرآن؟ هذا لا أعلم عنه شيئًا. ولكن هناك على كلّ حال خارجًا عن الأكاديميّة مبادرات مختلفة، سوف أحاول بطيبة خاطر أن أطلع عليها اطلاعًا وافيًا.

الجمال في الرسوم الإيرانيّة الصغيرة

كرّر: لقد واجه الإسلام والمسيحيّة في بداية تاريخهما مشكلة منع الصور. ولقد تمّ في المسيحيّة على وجه كبير التغلّب عليها. ثمّ إنّي أعتبر الرسوم الإيرانيّة الصغيرة أوجًا في ميدان الفنّ الإسلاميّ. ولكنّ هذه أيضًا واقعة في توتّر مقابل منع الصور. ولكنّي أشعر عندما أتأمّل فيها،

برضى لا مصلحة فيه. فكيف يمكن حلّ هذه المشكلة أن ينكشف هنا، في توتّر تجاه القرآن، جمال بشكل استثنائيّ؟

التوتّر بين الفنّ والإيمان بالله الواحد

بهشتي: تعود المشكلة في الواقع إلى بداية تاريخ الإسلام، وخصوصًا في إيران أيضًا. ويتردّد صداها في علم الكلام الإسلاميّ كما في الفقه. ولكن يتبيّن على كلّ حال، ومنه في ميدان النقود، أنّه تمّ التعامل مع هذه المشكلة بأنواع مختلفة. إنّ تاريخ الفنّ الدينيّ (وقد جرى بشكل مماثل في مجالات الفنون المختلفة) وأشكال التعامل المختلفة في هذا المجال، قد يكون ذا فائدة مفيدة بنوع خاصّ للتاريخ الإسلاميّ.

إنّ ما كان له في هذا المضمار أهميّة أساسيّة، هو خطر الشّرك، الذي وجب تجنّبه، أي بعبارة أخرى أن لا يقع المرء في نزاع مع الإيمان التوحيديّ. فممّا يسترعي الانتباه هو كيف تمّ حلّ هذه المشكلة بطرق مختلفة — أحيانًا حسب المناطق. لنذكر هنا عرض قصص النبيّ، مثلاً في إسبانيا، أو في إيران، عندما دار الأمر حول رسم أوجه الأنبياء أو عدم رسمها.

حول وظيفة تأويل الفنّ الدينيّ

خوشرو: إن كان هدف الفنّ الدينيّ أن يعكس الحقيقة الإلهيّة، وكانت وظيفة التأويل أن يفتح مدخلاً إلى فهمها، عندئذٍ تطرح أسئلة كثيرة، كالسؤال مثلاً هل مقصد الفنّان هو أن يُفهم أم هو انطباع شخص يتأمّل في الفنّ الدينيّ؟ هل يستطيع إنسان غير مؤمن أن يصنع

عملاً فنيًّا دينيًّا؟ أو بالعكس هل يستطيع مؤمن أن يعكس حقيقة غير دينيّة؟ هل معيار التأمّل الصحيح هو شخصيّة وعمل الفنّان أم تأثير الفنّ في من يتأمّله؟

بهشتي: مهمّة تأويل الفنّ الدينيّ لا تقوم بالبحث في موقف الفنّان الشخصيّ وعواطفه، أو بكشف العلاقات الاجتماعيّة التي رافقت نشوء الفنّ الفنّي وغيره. بل أرى مع غادمر أنّ التأويل يتحقّق في الحدث، أي حيث للفنّان دوره، وأيضًا حيث للحقيقة التي تعتلن دورها، كما يعود دور للظروف التي فيها تبرز الحقيقة هنا والآن. فليس الأمر كما في العلم عامّة، فقط أمرَ الشخص المدرك وموضوع بحثه، بل هو اجتماع تلك العناصر الثلاثة التي تكلّمتُ عنها: كلّها معًا تؤلّف ما هو في فهمنا الفنّ وحدث الفنّ.

فالتأويل يضمّ الفنّان الفاعل، ومن جهة أخرى تقبّل عمله الفنّي — كلا العنصرين يجب أن يُفطن لهما في مفهوم معرفة الحقيقة بواسطة الفنّ. فيجب علينا ألاّ نعتبر فقط الفنّان فاعلاً، بل الأمر هو اشتراك بين الحقيقة نفسها والمكان الذي تعتلن فيه، أي شخص الفنّان. كلّها معًا تقوم بدورها. هذا ما ورد أيضًا في القرآن، حيث يقول الله للنبيّ: "وما رميتَ إذ رميتَ، ولكنّ الله رمى" (سورة ٨: ١٧). هذا ما عناه بشكل واضح الشاعر ريلكه (Rilke) في قصيدته "إلى ماكس بيكار"، عندما يقول إنّا في الوقت عينه متقبّلو الطابة وراموها، فيكوّن لعب الطابة بالجملة الفنّ ("لعبة الطابة عند الآلهة").

البحث عن مداخل موافقة

شنايدر: إنّ اللائحة السلبيّة الكبيرة في القسم الأوّل من المحاضرة لم أعتبر أنّها تؤكّد أنّ أنواعًا مختلفة من الفنّ يجب إقصاؤها، بل الغرض هو خصوصًا عزل المداخل وألوان الفهم المسبقة غير الموافقة.

صاحب الفنّ، أهو مرسلٌ من المرتبة الثانية؟

الملاحظة الثانية تنال العلاقة بين إبلاغ الحقيقة الإلهيّة بواسطة الفنّ وبواسطة نصوص الوحي. هل ما يقدّم لنا الفنّان في التعبير عن اختباره موجّه إلى أن يقودنا إلى استعداد صحيح أمام الحقيقة المعلنة في نصوص الوحي؟ إنّ استخدامًا للفنّ من هذا النوع رفضتَه. ولكن هل الفنّ عونٌ حقّ أو شيء آخر؟ هل الفنّان كوسيلة لإعلان الحقيقة ما يشبه مرسلاً من المرتبة الثانية أو الثالثة؟ أم إنّه يحاول ببساطة أن يعبّر لا عمّا اختبره مباشرة من الوجود الإلهيّ، بل عمّا اختبره في لقاء مع أقوالٍ لرسول من الدرجة الأولى؟

الفلسفة والفنّ الدينيّ

أخيرًا يُطرح السؤال عن شأن الفلسفة. لقد نطق أفلاطون بكلام قاسٍ في فنّ عصره، ولكن عندما يعالج الأمور بجديّة، تراه يستعمل الصور والأساطير. وقد رأى أيرك فوغلين (Eric Voegelin) أنّ الفلسفة هي المحاولة الصعبة دائمًا لترجمة اختبارات تأويليّة، ولذلك حاول أن يعيد تفسير تاريخ الأفكار السياسيّ، على مثال ما جاء به بولتمان (Bultmann) من تفسير وجوديّ للكتب المقدّسة، وذلك

كمحاولة لترجمة اختبارات تعتمد على المفاهيم وتظلّ غير كاملة وعرضة للشكّ. أخيرًا أذكر في هذا المجال معلّمي القديم ألويس ديمبف (Alois Dempf)، الذي اجتهد في صنع فلسفة العقل الرمزيّ، لا مثل أرنست كاسيرر (Ernst Kassirer) على النمط الكانطيّ الجديد، بل عاكفًا على الواقع الحسّي. فإنّه اعتبر أنّ الفنّ يبلّغ "صورًا لله" وصورًا للبشر وللمجتمع تابعة لصور الله، وأنّه يبلّغ قِطَعًا وظلالاً على خلاف الفلسفة واعتمادها على المفاهيم.

بهشتي: أوافق بطيبة خاطر على أنّ مقصدي كان أن أبعد منذ بدء محاضرتي أشكال سوء فهم فأفتح بذلك المدخل إلى حقيقة الفنّ الدينيّ.

العلاقة بين النبيّ والفنّان

أمّا في العلاقة بين النبيّ والفنّان، بين من يتلقّى وحيًا إلهيًّا وإنسانًا عمله مستند إلى موهبته المبدعة — فالسؤال هو: أي أشكال الشبه توجد بين الاثنين وأي الفروق يجب التفطّن لها؟ الإلهام كدين والإلهام كإبداعٍ نابغة في نطاق الفنّ — أين نجد عناصر مشتركة بينهما وأين تمتدّ الحدود؟ لعلّ مفهوم ما هو صحيح يأتي هنا بالمعونة في الواقع. فإنّي لا أعلم إن كان أيّ فنّان قد طالب لنفسه يومًا بصحّة (إلهيّة). فأن يشعر بنفسه ملهمًا، هذا ممكن، أمّا أن يظنّ أنّ عمله، أي ما عبّر عنه فنّه "صحيح" — هذا التصوّر لم أصادفه على علمي في أيّ مكان. من جهة أخرى إنّ

إصرار النبيّ على أنّ ما نقله في رسالته هو صحيح، هذا صفة خاصّة بالنبيّ. في ذلك أرى فرقًا عظيمًا بين النابغة والنبيّ.

العقل والأسطورة – وجهان للعلاقة بالكيان

ممّا يلفت النظر أنّ أفلاطون وهو على ما يبدو يرفض الأسطورة، يستعمل هو نفسه الأساطير. ومن الطريف أن نثبت أي أساطير يستعملها وأين يفعل ذلك. وحتّى أرسطو نجد عنده أقوالاً لا يقابل فيها سلبيًّا بين الفلاسفة وأصحاب الأساطير، بل يعلن أنّهم أصدقاء. العقل والأسطورة هما في رأيي نوعان من أنواع العلاقة التي تربط الإنسان بالكيان. أكثر قطاعات حياتنا لا تقع تحت إدارة الفلسفة على ما قاله الدكتور شنايدر، ولو أنّي أقول إنّي لا أفكّر هنا بما جاء به كسّيرر من فهم كانطيّ جديد للمفهوم، فهم يميل إلى قصر كلّ شيء على الشخصيّ. إنّ هذا المدخل لا يكفي لشرح الأسطورة.

على كلّ حال أرى أنّ علم الأفكار اليونانيّ قد يكون أكثر من مجرّد بناء فلسفيّ. فعندما يؤكّد المرء – هذا خصوصًا بالنسبة إلى أفلاطون – أنّ الأفكار قد تكون قد اتّخذت مقام الآلهة، فلا أعدّ ذلك ضلالاً. فالرأي القائل بأنّ الفلسفة في بدء تاريخها اتّخذت موقفًا معاديًا للدين، يبدو لي على كلّ حال وبشكل متزايد تصوّرًا نشأ في القرن التاسع عشر، حيث قامت محاولة تطوير الفلسفة بخلاف الدين.

الفنّ الدينيّ والدين

لوف: على أساس الانطباع أنّ الوضع الحاليّ عندنا في العلاقة بين

الفنّ الدينيّ والدين غير ثابتة، يهمّني أن أعلم هل هناك صعوبات مماثلة عند الجانب الإيراني.

فهم الفنّ الأصليّ أوسع بكثير

بهشتي: عندنا أيضًا يقف الفنّ أمام قضايا جديّة. فهو يتلمّس طريقه. فأن يكون هذا مرتبطًا بصعوبات، فهذا يعود إلى الاقتناع بأنّه يجب أن نتعلّم من جديد أهمّيّة الفنّ الدينيّ. فإنّ الفهم الأصليّ للفنّ (هُنَر بالفارسيّة) كان أوسع ممّا نجده اليوم في أعقاب النهضة. فكلمة هُنَر تعني عمومًا شيئًا مثل نمط حياة. وهُنَرمَند هو شخص له علاقة معيّنة بنفسه وبالعالم وبالله.

الفنّ الدينيّ يبحث عن طرق جديدة

ممّا يلفت النظر هو أنّ الفنّ الدينيّ في عالمنا مع تصوّراته المختلفة، وأحيانًا المتضادّة، يبحث عن طرق جديدة. هذا بلا مراء محاولة صعبة، لا يزال الكثير فيها مظلمًا. وليس من العجب أن يشعر الفنّانون بأنّهم لا يفهمهم المفكّرون أو يسيئون فهمهم. ولكن التيّارات تتقاطع هنا وهناك بحيث يحصل بالإجمال الانطباع بأنّ هناك مسارًا يتحرّك، لا يمكن اليوم أن يُقال عنه بعد إلى أين يقود.

المساجد هي أيضًا أماكن تفتّح فنّيّ

ميردامادي: إنّ الكنيسة المسيحيّة في المفهوم المسيحيّ لها صفة المؤسّسة القياسيّة. أمّا المسجد كبناء فليس له أهمّيّة مماثلة. فمن المعروف

أن نبيّ الإسلام في بدء البعثة استخدم كلّ مكان للصلاة. ذلك لمصلحة هداية الجماعة الإسلاميّة، حتّى ولو صار هذا المكان لاحقًا مكانًا للتعليم ومركزًا لنشر الإيمان وحصل أيضًا على قيمة مقدّسة في الفقه الإسلاميّ، فإنّه ظلّ دائمًا مكانًا وفّر للمواهب الفنية إمكانيّة التفتّح.

الفنّ يريد أن يظهر الرحمة الإلهيّة

في زمن لاحق كان لكلّ نمط هندسيّ فلسفة خاصّة عبّرت عن دقائق ومحاسن التعاليم الدينيّة. فالمساجد الإيرانيّة التي لها قبب ومآذن والتي يقع المدخل إليها تحت المئذنة، تشير للإنسان أنّه مدعوّ إلى التخشّع في باطنه، والقبّة هي رمز دماغ الإنسان، والمآذن ترمز إلى يدي الإنسان المدعوّ إلى الدخول إلى داخل المسجد. هذا موقف الصلاة. فالفنّ يؤكّد بهذا الشكل صفات الرحمة في الإيمان واعتلان جمال الله، ويعبّر عنه ويظهر الرحمة الإلهيّة. هل يعود الفضل إلى جوهر الفنّ وإلى عمل الفنّان في أنّ الدين لا يمكن أن يرتبط بالعنف والقسوة، أم هو فضل الدين أن تظهر حقيقة الدين في الفنّ الذي لا يداخله العنف ويتألّق فيه صفاء الدين؟

عدّة تفاسير لشكل بناء المساجد

بهشتي: هناك بالنسبة إلى شكل بناء المساجد فروق كبيرة. ففي شمالي إيران قد بُنيت المساجد على شكل يختلف عمّا ورد ذكره في المداخلة السابقة، وذلك بالنسبة إلى القُبب كما بالنسبة إلى شكل المآذن. إنّ البحث في مجال الأبنية وأعمال الفنّ هذه يتطلّب وقتًا طويلاً، إن أراد

المرء أن يتحاشى أشكال التعميم والتبسيط، التي نصادفها مرارًا في المنشورات الأوروبيّة المختصّة بهذا الموضوع. فيوجد مثلاً في شمالي إيران خشب يمكّن انطلاقًا من مادّة البناء اتّخاذ شكل بناء يختلف عمّا هو الوضع في الجنوب. ولكنّ هذا كما هو معروف ليس الشرح المُصيب الوحيد. ويجب أيضًا أن يُعاد النظر في شرح القبب والمآذن شرحًا متعلّقًا بالإنسان للتدقيق في صحته.

الفنّ الدينيّ يمكنه هو أيضًا أن يعكس العنف

أخيرًا إلى السؤال: هل يمكن الفنّ الدينيّ أن يعكس العنف؟ أجل يمكنه ذلك – أو بعبارة اخرى: إنّ الموقف الدينيّ لا يقصي جميع أنواع العنف، إن نحن تذكّرنا الكتاب الذي عنوانه: "العدوّ المجرّد". فيه يأتي وصفٌ لصورة المسلم العدوّ بعد حرب استعادة الأندلس. كلّ ما أريدَ أن يُنسب إلى العدوّ، جاء تبيانه فيه، حتّى في أبنية الكنائس وخصوصًا في مشارف الكنائس. طبعًا يُمكن أن يُقال هنا إنّ هذا لا يطابق روح الدين، ولكن ما هو روح الدين؟

التأويل وأخلاقيات حوار الثقافات

عبّاس منوشهري

١. مقدّمة

يتكلّم تسفتان تودورف (Tzvetan Todorov) في كتابه "فتح أميركا" عن أنواع اللقاء الثقافيّ المختلفة. فيشير إلى ستّة أشكال لهذا اللقاء: الفتح، الارتداد، الانصهار، التثقّف، الاقتراض الثقافي، التعهّد الأدنى، النـــزاع الثقافيّ. انطلاقًا من طرح ميخائيل بختين (Michail Bakhtin)، أنّ الحوار بين الثقافات هو التصرّف العاديّ، يعالج تودورف بعد ذلك في مؤلّفه مفصّلاً العلاقات بين الثقافات والحضارات.

إنّ موضوع لقاء الحضارات مرتبط اليوم تمامًا بالعولمة. في البلاد التي لها تأثير مستمرّ بنوع خاصّ، يدور نقاش حادّ حول طرق العولمة. "صراع الحضارات" لصموئيل هانتنغتن (Samuel Huntington)، و"نهاية التاريخ" لفرنسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) كانا جوابين يستحقّان الاعتبار عن هذا السؤال. هانتنغتون من جهته يركّز على نظريّة الذرّة عند هوبس (Hobbes)، وعلى نظريّة صراع الوجود لدروين (Darwin) وسبنسر (Spencer)، وعلى نظريّة الواقع لمرغنتاو (Morgenthau)، فيعتبر في نظريّته حول النـــزاعات أنّ اندلاع صراع الحضارات الذي يهدف إلى الوصول إلى عولمة أحاديّة، لا مناص منه.

وفوكوياما أيضًا في نظريّته حول "نهاية التاريخ" يجنّد الرأي القائل إنّه من المنتظر حصول عولمة أحاديّة تطوّرية ليبراليّة. فهو يعتبر مسيرة العولمة حدثًا يجري تحت راية تطوّر متعسّف. فوفقًا لهذه النظريّة يكون قيام عالم أحاديّ مخطّطًا سلفًا.

ولكن السؤال عن العولمة يمكن الجواب عنه بشكل آخر. تودورف، ودَلماير (Fred R. Dallmayr) و فالدنفلس (Bernhard Waldenfels) وريموند بنكّار (Raimundo Ranikkar) يتكلّمون عن حوار بين الثقافات والحضارات. هنا يعتمد فالدنفلس "علم ظاهرة العلاقة بين الثقافات"، ودَلماير "تأويل الفرق" في شأن "عولمة الحوار". إنّ مساهمتي تريد أن تكون محاولة في البحث في مقام التأويل في حوار الثقافات والحضارات. أوّلاً أودّ باختصار معالجة مفهوم الحوار ثمّ الطابع الخاصّ للفلسفة التأويليّة عند هايدغّر وفلسفة التأويل عند غادمر. وأعود إلى فحص السؤال إلى أي مدى يقود التأويل في النهاية إلى الحوار ويتّخذ الحوار بعد ذلك في تطبيقه شكلاً أخلاقيًّا. ثمّ أوجّه انتباهي الخاصّ إلى السؤال: إلى أي مدى يصلح التأويل في إطار حوار الحضارات للتصدّي للعنف في ميدان العولمة.

٢. الحوار

يأتي الكلام عن الحوار والنصوص كاستعارتي زماننا الحاضر. ومن دواعي ازدياد أهميّة الحوار هو التحوّل اللغويّ والذهنيّ والتأويليّ. فخلافًا للأهميّة التي تعيرها فلسفة الحداثة، الفهم والفكر عند الفرد، يقوى الالتفات في التحوّل اللغويّ إلى التواصل وإلى مقام اللغة في قرائن

الفكر والعمل. وخلافًا لفلسفة الشخص في زمن الحداثة يقوم البناء في إطار التحوّل الذهنيّ على العلاقة الراهنة بين الأشخاص، وتُعار الأهميّة المركزيّة للعلاقات بين أذهان الأشخاص المختلفين.

فاللغة والعلاقة بين الأشخاص تعود لهما أهميّة أساسيّة في التحوّل التأويلي، ممّا يساهم في جعل الفهم في نقطة الوسط. إنّ "العقل الكونيّ" الذي في ترفّعه المتكرّر بلغ أخيرًا أوجه مع فلسفة هيغل في الشكل المُثلي- الموضوعيّ، توصّل إلى محطّة التداول عند أصحاب الحوار مثل هايدغر وغادمر وهابرماس وآبل (Apel) ورُورتي (Rorty).

بهذا الشكل حوّلت الفكرة في وجهها الذهنيّ إلى تخاطب، ولو كان في الوقت عينه قد تشابك "العقل الموضوعيّ" في نزاعات أشدّ مواتًا ممّا لاحظه هيغل في المجتمع المدنيّ. فهذه ليست ناتجة من نزاعات بين الجزء والكلّ، بل من نزاعات بين مختلف الأجزاء بشكل يهدّد بإبادة الكلّ. وقد اعتبر هيغل أنّ السبيل إلى حلٍّ ممكن يكمن في وحدة الجزء مع الكلّ، فيما نظريّة التأويل ترى هذه الوحدة أفقيّة وتتكلّم عن اتحاد الأشخاص بواسطة الحوار. الصعوبة الكبرى هنا هي أنّ هذا التداول يُفهَم في آخر المطاف كمنطوٍ على نفسه داخل ثقافة معيّنة، أي أنّ الشخص وفقًا لديكارت وهيغل يُعرِض عن ناحية تبادل الثقافات بأهميّتها الأساسيّة. فأيّ مساهمة تستطيع هنا نظريّة التأويل أن تؤدّيها بالنسبة إلى تلاقي الحضارات وإلى مصير البشريّة؟ هل تستطيع نظريّة التأويل ان تساهم مساهمة بنّاءة في تعزيز الصداقة بين الحضارات؟

٣. هيدغر ونظريّة التأويل والحوار

نظريّة التأويل عند هيدغر ترى، بعكس نظريّة الموضوعيّة، أنّ "الواقع" هو منطلق الفلسفة. ففيما الموضوعيّة لكي تتوصّل إلى فهم الأمور، تُخضِع هذه لعقلها المدرك، يسمّي هيدغر في نظريّة التأويل المرتكزة على علم الظواهر، "الواقع والتعلّق بالزمن، والالتزام باللغة"، بالصفات الثلاثة للحياة البشريّة، لا بموضوع فهمها. هذه النظرة لا تنطلق في أسلوبها من أنّ العالم يخصّ الإنسان المدرك أي الشخص، بل من أنّ الإنسان المدرك يخصّ العالم.

لقد أسّس هيدغر نظريّة تأويل تؤكّد أنّ مكان الإنسان يجب البحث عنه تمامًا في التاريخ واللغة. في هذه النظريّة يُطلق الفهم نفسه تمامًا من بحث فاحص في عقل الفرد. فهي تعتبر أنّ مقام الإنسان حاصل في زمن عالميّ معناه متعلّق بنا ونحن نملك عنه فهمًا شخصيًّا.

يرى هايدغر أنّ الوجود ينير الفهم وانّ غرض التفسير يكمن في الكشف عن الفهم المسبق الذي نملكه عن وجودنا في العالم. فعلم الماورئيّات قد نشأ حسب هايدغر من ميل الإنسان الأساسيّ إلى تركيز وضعه المتقلقل في العالم على أرض ثابتة، فيما الفكر المعاصر لم يجد بعدُ لنفسه سبيلاً واضحًا. فما نجده هي أنواع مختلفة لتثبيت الفكر. فيتقابل الشكّ واليأس من جهة واجتذاب أسس لم يتمّ البرهان عنها من جهة أخرى. وينضمّ التخوّف والهمّ إلى الرجاء والثقة. ويبدو أحيانًا وكأنّ الفكر قد تحرّر تمامًا من كلّ تحديد. هذا الوضع ينتج من "نسيان الكيان".

إنّ موضوع نسيان الكيان الذي يشبه جدًّا موضوع "التغرّب" عند هيغل وماركس، هو أحد المواضيع الرئيسيّة في فلسفة التأويل عند هيدغر. فالتغرّب عند هيدغر يتعلّق بوعي تاريخيّ للكيان. فإنّ الإنسان بنسيانه معنى الكيان تغرّب عن محيطه وعن التاريخ. بسبب هذا النسيان للكيان يتعرّض الإنسان إلى خطر الوقوع تحت سيطرة القَدَر. أمّا بسبب الارتباط بالإرادة والتوق إلى السلطة صار الفكر، كما يرى هيدغر، بشكل أداة مصدرًا للخطر. أجل إنّ الإنسان يسلم إرادته إلى تصرّف التكنولوجيا، ويجعله أداة في خدمة أهداف تعيّنها التكنولوجيا.

فأهمّ شيء لإدراك وفهم الإنسان في هذه الحال هو أن يكفّ عن أخذ مواقف تصدر عن تفوّق يُعزى له على العالم المحيط به. فيسعى هيدغر أن يخطّط نظرة جديدة إلى شكل حياة الإنسان. وبفضل هذه النظرة التأويليّة النموذجيّة يحتلّ وجود الإنسان نقطة الوسط من الاهتمام.

إنّ التفكير على النمط التأويليّ ليس متسلّطًا، بل هو يرافق ارتياحًا يمكنه أن يفتح للإنسان طريق الحريّة. فهيدغر يعتبر الفكر مجرّد علاقة بالكيان، فيما يفهم اللغة "كبناء الكيان". فهو يجعل ارتباطًا بين "السَكَن والبناء والفكر". بعبارة أخرى: هو يربط بين الحياة والفكر، ويتحرّر بذلك من التمييز بين النظريّة والتصرّف العمليّ. فبفضل الكيان المفكّر يلتقي الإنسان والكيان. فهذا الارتباط بين الإنسان والكيان يمكن أن يحصل بواسطة اللغة. هذا يعني انّ حياة الفرد الحقيقيّة وحياة الجنس البشريّ تتخذان أشكالاً مختلفة. فبدل الطموح إلى الاقتدار النابع منا لتكنولوجيا ورأس المال والذي يحاول في عصرنا السيطرة على الإنسان،

تظهر إمكانيّة العلاقة المتبادلة بين الإنسان والكيان أن تقود إلى التحرّر من مثل هذه السيطرة. إنّ هيدغر يرجع في هذا الصدد إلى طريقة التفكير عند هيراقليط، إذ إنّ "جوهر اللغة" حسب رأي هيراقليط، يجب أن يُفهم "كجوهر الكيان" عينه. فهو يؤكّد أنّ العقل له قدرة على الاختيار والقيام في علاقة والتصادف. ولكن اللغة الحاليّة أضحت أداة لإقامة الدليل. فبدل أن يُقال إنّ الفكر يخدم اللغة، يظنّ الناس أنّ اللغة تخدم الفكر. هذا لا يستقيم إلاّ لأنّ فهم اللغة في الزمن الحاليّ قد ابتعد جدًّا عن فهمها الحقيقيّ. الحقيقة هي بالأحرى أنّ الإنسان لا يفكّر إلاّ إذا تكلّم، لا بالعكس.

فالتواصل يقوم على أساس اللغة. ومع ما للغة من أهميّة بالنسبة إلى الفكر والواقع، فإنّ بقاءها يتعلّق بالحوار. وكما قال هولدرلين (Hölderlin): "منذ كنّا حوارًا واستطعنا أن نسمع الواحد عن الآخر".

الاستماع والصمت هما شكلان أساسيّان للغة. في الاستماع إلى خطاب الآخر لا يحسّ المرء بأصوات فقط، بل يسمع كلمات، فليس هنا كلام ذو معنى بدون استماع. أي إنّ عنصر النطق يقطن في الاستماع.

إنّ القدرة على الاستماع لا تتعلّق فقط بالكلام، بل إنّ الكلام يعني الاستماع. لذلك لا يتعلّق الاستماع فقط بالكلام، إذ إنّ الكلام شرط الاستماع، بل إنّ الكلام يعني الاستماع. فالقدرة على الاستماع والقدرة على النطق هما مهمّان بالقدر عينه.

لذلك تعود إلى الحوار أهميّة أساسيّة بالنسبة إلى اللغة والكلام. هذا يستند إلى العلاقة المتبادلة بين إنسان وإنسان وعلاقة الإنسان بالأشياء. هوسّرل (Husserl)، ومرلو – بونتي (Merleau – Ponty) وبوخنر (Büchner) يتكلّمون، كلّ على طريقته، عن العلاقات بين الأشخاص.

هيدغر يقول: "إنّ الاختبارات التي نقوم بها مع اللغة، تبعثنا على التكلّم عنها، ... ونستطيع أن ننطق بلغة، وان نعالج بالكلام شيئًا، وأن نقيم الحديث وأن نبقى في حديث". ويخطو هيدغر خطوة إضافيّة عندما يقول: "بدل أن نتكلّم دومًا عن علاقة بين الأنا والأنت، ينبغي بالأحرى أن نتكلّم عن علاقة بين الأنت والأنت، لأنّ العلاقة بين الأنا والأنت يقع فيها الكلام دومًا من قِبَلي، فيما هناك في الواقع علاقة متبادلة".

لذلك لا يجوز في علاقة الحوار أن يكون الأنا فقط. فإنّ الأنا هو أيضًا الأنت. لذلك يحرّض هيدغر خلال تحطيم مساهمة للغة هي مجرّد جالبة للنفع وتقنيه، على القيام بإعادة بناء كلمة "الكيان" التي غابت في النسيان. قال هيدغر مجيبًا عن السؤال أي حياة لا تخدم السلطة والتفوّق: "الحياة الأدبيّة هي إمكانيّة كيان". لماذا؟ لأنّا إن لم نفطن للغة بما فيه الكفاية، لا نستطيع أن نفهم أنّ الفلسفة هي بالحقيقة توافق ذو صفة واضحة وكلام جيّد جدًّا. فإنّ الفلسفة هي استماع لكيان الكائن، والاستماع هو المطابقة مع العقل. بهذا يقوم التوافق مع الكيان. التفكير والكيان واللغة أمور مرتبط بعضها ببعض. واللغة الحقّة تظهر في الأدب والحوار. بهذا الشكل يقود الحوار إلى التبصّر. فالحوار في نظريّة التأويل عند هيدغّر هو من ثمّ شأن وعي الوجود كما هو شأن الأخلاقيّات.

٤. غادمر، ونظريّة التأويل والحوار

إنّ الموضوع الرئيسيّ في نظريّة التأويل الفلسفيّة عند غادمر هو الفهم. والنقطة الحاسمة هي التوجّه إلى فهم التاريخ توجّهًا يميّز تأويله الفلسفيّ عن سائر المدارس الفكريّة. خصوصًا النظريّة الوضعيّة. فهو يؤكّد أهميّة الفهم المسبق في علميّة الفهم البشريّ، ويعتبر عدم التفطّن لعناصر هذا الفهم المسبق المشكلة الأساسيّة للمعرفة العلميّة الحديثة. فهذا الجهل هو سبب الفهم المخطئ الذي يملكه الإنسان عن نفسه وعن العالم الذي يخلقه.

إنّ نظريّة التأويل الفلسفيّة تصحّح "الخطأ النموذجيّ للفهم الحديث"، أي "الأسلوب العلميّ والقدرة المجهولة للعلوم". فمهمّة الفلسفة الرئيسيّة تقوم "بالفدفاع عن العقل العمليّ والسياسيّ إزاء تسلّط التكنولوجيا المرتكزة على العلم". هذه هي النقطة المركزيّة للتأويل: هي تتجنّب كلّ تسلّط على أي شيء. فالنظريّة كانت تعني في اليونان القديم الانفتاح على جميع الأشياء، والخشية أمامها بحيث يجب على الإنسان أن يخرج من نفسه. إنّ نوع الحضور هذا ليس هو سوى "نسيان الذات". هو نتيجة "التأمّل في الموضوع".

نظريّة التأويل الفلسفيّة، تعتبر أنّ مهمّتها فتح فسحة التأويل بكامله، لكي تعرض أهميّته الأساسيّة لفهمنا للعالم، وبذلك لجميع الأشكال التي يظهر فيها فهمنا: من العلاقات المتبادلة بين البشر إلى رقابة المجتمع، ومن اختبار الفرد لنفسه في المجتمع إلى المنهجيّة التي تمكّنه من مقابلة العالم، ومن التقليد إلى الوعي الثوريّ الذي يقلب توازن التقليد بواسطة الفكر المنجّي.

نظريّة التأويل الفلسفيّة تنسب إلى البُنى الأوّليّة للفهم البشريّ ثلاثة أشكال: الشكل اللغويّ والشكل التاريخيّ والشكل الحقيقيّ. ويرى غادمر أنّ بنى الفهم المذكورة تأتي "بتوجيه أوّليّ لانفتاحنا مقابل العالم". فكلّ اختبار ينتج من مثل هذه السوابق، بحيث يمكن القول: "أحكامنا لا تضفي على كياننا شكله بالقدر الذي يفعله فهمنا السابق. لذلك نقف دومًا مقابل عالم سبق تفسيره وتنظيمه في إطار أوضاع أساسيّة".

فالفهم الخاصّ يتعلّق إذن بكيفيّة نقل العناصر غير المعروفة التي بدا مفعولها لدى الحصول على العلم الأوّل، إلى صعيد الوعي. هذه العناصر مختبئة في لغتنا وفي تاريخنا وفي تقليدنا. من هنا يشير غادمر إلى لاوعي يختلف عن اللاوعي عند سغموند فرويد (Sigmund Freud)، وقد يكون له أثر أقوى في كياننا. فبالنظر إلى العناصر الثلاثة لفهمنا المسبق ينتهي غادمر إلى الاستنتاج أنّ حياتنا معًا المطلقة، والتي هي نحن جميعًا، تشكّل مظهرًا لكياننا. لذلك "لا يمكن تجاهل المبدإ القائل بأنّنا لا نستطيع أبدًا أن نحكم في تقليدنا ولغتنا وتاريخنا كمن يقف خارجًا". فالماضي جزء منّا، ونحن ما صرنا إليه بواسطة العناصر الثلاثة، اللغة والزمان والوضع. وبقدر ما ننجح في فهم أنفسنا في قرائن هذه العناصر الثلاثة، نستطيع أن نتحرّر من تأثيرها الدامغ بفصل انصهار الآفاق. فإنّنا بهذا السبيل نتمكّن من أن نفهم كيف يمكن أن يتّخذ كياننا تماسكه.

إنّ انصهار الآفاق ممكن ايضًا بواسطة اللغة. فإنّ كلّ فهم يأتي عن طريق اللغة، والتقليد تحمله هي. اللغة ليست أداة، بل تشبه مشهدًا، وهي الوسيط الذي نحيا فيه. فكما أنّ المشهد يقوم به الممثّلون، كذلك

تجد اللغة تعبيرًا عن نفسها بواسطة الناس الذين يكتبون ويتكلّمون. لذلك لا نستطيع إلاّ بواسطة الآخرين أن نبلغ إلى المعرفة عنّا. فالشأن الأهمّ الذي يرجع إلى انصهار الآفاق هو أن يوسّع كلّ واحد أفقه إلى حدّ أنّه يشمل أيضًا أفق الآخر.

إنّ نظريّة التأويل الفلسفيّة تجعل الفهم في عالم نعيش فيه مع الآخرين، قائمًا في نظام مسبق. وتعالج قضيّة الاستئناس بما لا يزال غريبًا. هذا الاستئناس يصدر من فهم الغريب. وفهم الغريب هذا لا يستقيم بواسطة التصالح أو التكرار، بل بالرغبة في الولوج إلى ذلك النطاق المشترك بيننا وبين الآخر. لذلك يعني التأويل "مسيرة التساؤل المتبادل في نقطة الارتباط بين الأنا والآخر".

إنّ الفهم الذي يتوخّى صاحب التأويل البلوغ إليه هو إذن ممكن بواسطة الحوار. "الفهم" هو نفسه حوار، إذ إنّه يُكتَسب عن طريق الاتّحاد. لذلك لا يسلك التفسير سبيل الحقيقة إلاّ إذا حصل عن طريق انصهار الآفاق والتبادل الحواريّ. فهذا الحديث التأويليّ يقوم على قاعدة المساواة في الحقوق والتبادل الفاعل. فينطلق من أنّ طرفَي الحوار لهما موضوع مشترك وسؤال مشترك. فالحوار هو دومًا "حديث حول شيء ما"، ووفقًا لهيدغر انفتاح دائرة الأنا على آخر. فلا الأنا ولا الأنت موجودان جوهريًّا كحقائق قابلة للانقسام. من هنا يمكن أن أقول "أنتَ" أو أن أشير للأنتَ مقابلي إلى "الأنا"، ولكن يحلّ دائمًا في الواجهة فهم مشترك. فأن نفكّر في إطار معلومات مفيدة تامّة، هذا تطوّر مخطئ يرجع إلى عدم قدرتنا على إدراك مهمّة من هذا النوع. ويقوم أيضًا على تزايد التغرّب عن النفس الذي يلحق الحياة البشريّة في

الزمن الحديث وعلى التغيّر الذي طرأ على النظريّة الحديثة. فلو لم يكن هناك فهم متبادل جاء بعد ذلك تشويشه، ولو لم يكن هنا بشر يربطهم الحوار بعضهم ببعض، وعليهم أن يبحثوا عنه ويجدوا معًا الفهم المتبادل، لما كانت هناك مهمّة تأويليّة.

لذلك من الجيّد عند غادمر أنّه ربط بين نظريّة التأويل الفلسفيّة والفلسفة العمليّة. وهو يرى أنّ جوهر العمل الاجتماعيّ تشوّش في العالم الحديث، وذلك لأنّ ما هو ممكن عمليًّا قد مزج بما هو تقنيّ: لكلّ سؤال عمليّ هناك جواب مستقلّ عن القِيَم الأخلاقيّة. فيكون الصالح هو ما اقتصر على أن يكون من وجهة نظر أساليب العمل، السبيل الأفضل إلى المنفعة أو أفضل إدارة ممكنة للمجتمع وللاقتصاد.

ولكن الفهم متعلّق بالتطبيق العمليّ. إنّ فهم غادمر للعمل هو نموذج لإعمال الفكر. فهمّه أن تعود العناصر الثلاثة: الفهم والتفسير والتطبيق، التي فُصلت الواحد عن الآخر في التقليد التأويليّ السابق، فترابط معًا. فإنّ كلّ فعلِ فهم يتضمّن تفسيرًا، وكلّ تفسير يؤدّي إلى تطبيق. فتحليل البصيرة عند أرسطو يمكّننا، كما يرى غادمر، من فهم طريقة خاصّة هي تطبيق نقطة خاصّة من الاختبار التأويليّ.

فالبصيرة تختلف عن العمل وتفرض فهم الآخر. وعلاقة التأويل بالعقل العمليّ تبرز حيث يعدّ أرسطو نوعًا من البصيرة فهمًا.

يربط غادمر طرحه عن البصيرة بتحليل نوع من الحوار والتخاطب يشترط وجود احترام متبادل واعترافًا وفهمًا. فهو يرى أنّ المعرفة الأخلاقيّة ترتكز على حُكم البصيرة الحكيمة داخل العمل

البشريّ، ونوع البصيرة الخاصّ يراه في معرفة جارية، في علم حول الوضع. فبخلاف العلم المرتكز على العلوم الطبيعيّة لا يظلّ موضوعها ثابتًا. من هنا تشبه البصيرة عمل التقنية عندما يتلقّن الإنسان أن يربّي نفسه كما يجب أن يكون. ولكنّ الفرق يكمن في أنّ الخضوع للزمن يمكن أن يُلقّن ثمّ يُنسى. أمّا العلم الأخلاقيّ فبه يحصل لدينا تأثير من بادئ الأمر مستمرّ. فهو لا يبدو كذلك بنوع تامّ، بل يُحدَّد في الحال التي يجب أن يحصل العمل فيها.

وفقًا لرأي غونتر فيغال (Günter Figal) اتّخذت نظريّة أرسطو حول العلم العمليّ شكلها الواضح في نظريّة التأويل الفلسفيّة عند غادمر. إنّ العلم الذي يدعوه أرسطو البصيرة، هو وحيد، لا لأنّه يتعلّق عمومًا بالعمل، بل لأنّه لا يكون له تأثير إلاّ عند العمل. فما يُفهم في البصيرة هو الفعل نفسه، ذلك الفعل الذي يُحكم فيه بعد تفكير جدّي أنّه صحيح في تلك الحال التي يتّخذ فيها الإنسان قرارًا بحريّة. فما يعني مفهوم البصيرة، هو ما يستحسن فعله.

وكما هو الأمر بالنسبة إلى الطريقة، كذلك يصبّ الحوار في استمرار العلم والتفاهم. ففي الحوار يجد الآخر إمكانيّة تقديم نفسه وتحرير نفسه من أن يكون مجرّد موضوع لشخص يستعمل سلطته. في الحوار، إن فُهم على هذا النحو، لا يكون من بعد إمكان للقمع وللخضوع للقمع. في نظريّة التأويل الفلسفيّة يتحوّل الفهم بواسطة الحوار إلى حكمة عمليّة.

أمّا نقطة الانطلاق لتأويل على مستوى مُعلوم فمتوفّرة في مفهوم التقليد أو التراث. يشير غادمر إلى العلاقة بين عوالم الحياة وإلى الفروق بين التقاليد، ولكنّه في النهاية يفكّر هو أيضًا في إطار ثقافة واحدة، ولَكَان من المهمّ هنا أن يدرك أنّ التقليد من ناحية النظرة الثقافيّة ليس مستقلاً.

التقليد أو التراث هو حصيلة اختبارات تاريخيّة، أهمّ صفاتها تلامس الحضارات على الصعيد العالميّ. فيثاغوراس مثلاً هو ناقل تراث الشرق الأدنى إلى اليونان. وهيراقليط كانت له ذهنيّة مماثلة لذهنيّة زرادشت. وتوما الأكوينيّ وإيكهارت (Eckhart) كان لابن سينا تأثير جدّي فيهما. ونتائج الحروب الصليبيّة والسفرات الاستكشافيّة في نطاق التقليد الأوروبيّ لها قدر كبير. والرسائل الفارسيّة (١٧٢١) لمونتسكيو (Montesquieu) واستعمالها الانعكاسيّ لعلاقات الثقافات في مجالات معرفة الذات في أوربا كلّ هذا أمثلة واضحة. التاريخ والتقليد والعالم — هذه المواضيع الثلاثة القياسيّة للتأويل — كان لها قبلاً في تاريخ البشريّة طابع التآلف بين الثقافات، بحيث إنّ الفلسفة نفسها تُرى اليوم في إطار علاقة الثقافات. لذلك يمكن القول بأنّ الكيان، الذي هو مفهوم أساسيّ للتأويل، لم يكن أبدًا متعلّقًا بثقافة واحدة فقط.

٥. نظريّة التأويل والحوار بين الثقافات

يتكلّم تودورف، كما جاء ذكره في مطلع المحاضرة، عن أنواع مختلفة من العلاقات بين الحضارات. وهانتنغتون يتكلّم عن الكفاح، عن صراع الثقافات، وأيضًا عن إمكانيّة حوار الثقافات. هنا يستطيع التأويل

في تنوّعه الباطن وقبوله المنتشر عالميًّا أن يكون وسيطًا لمصلحة حوار الحضارات، إذ إنّ الفكر التأويليّ يمكّننا من أن نحفظ أنفسنا من التسليم أمام اختصاصيّي التكنولوجيا الاجتماعيّة.

فإنّ هناك خطرًا على العلاقات بين الناس والثقافات والمجتمعات أو الشعوب في عصر العولمة أن تُخضع نفسها بسهولة إلى مثل هذه التكنولوجيا. وبعبارة أخرى، إنّ التكنولوجيا المُعولمة تشتغل في التصميم والإدارة والتطوير على صعيد العلاقات الشاملة بطريقة تجلب ذلك الدمار الذي يحصل في بعض المجتمعات عندما تُخضَع لسيادة مجتمعات أخرى. فالتأويل يمكّن في نطاق التداول بين الثقافات من مقاومة مثل هذه السيادة والتغلّب عليها عندما تتحوّل بفضل الحوار مع الآخر إلى حضارة. إنّ التأويل المعاصر قد فطن لهذه الناحية، بخلاف مثال هيغل الذي أهمل تقابل العقل. ولكن هناك نظرة أخرى أشار إليها غادمر وهيدغر، هي تراث الإنسانيّة المشترك.

إنّ ما يمكن قوله عمومًا في الرجوع إلى نظريّة التأويل الفلسفيّة لغادمر هو أنّ ما نحن عليه — لغتنا وخضوعنا للزمن ووضعنا — هو حصيلة أسباب عديدة أثّرت في عالمنا وكيفيّته، وأنّنا نستمرّ في تشكيل أنفسنا وعالمنا بالارتباط بها في حركة لا تنتهي. لا يقف وراء هذا "نحن" زمن ما بعد الحداثة والوعي التأويليّ المتعلّق بزمن ما بعد الحداثة، الذي لم يؤثّر فيه بعدُ تلاقي الشرق والغرب. إنّه هو "نحن" مُجتَمع ما بعد الاستعمار ووعي ما بعد الاستعمار النابع من اختبار اللقاء مع الغرب. والأمر الحاسم في هذا هو أنّ هذه العوامل لا نعيها مفردة، أي أنّنا نعاني من نوع من النسيان التاريخيّ السابح فوق الثقافات. فالآخرون هم

الغرباء في قربنا، ولو أنّ عدم القبول بهم وعدم إدراك قربهم لا يغيّر شيئًا من التأثير الحاسم الذي لهم فينا. هنا ينضمّ إلى ضرر نسيان الكيان وفقًا لهيدغر وإلى ضرر نسيان التاريخ وفقًا لغادمر، نسيان آخر هو نسيان الحضارة.

إنّ نظريّة التأويل الفلسفيّة تحدّد تقدّم الفهم على الشرح، وتقيم الحوار، لا التسلّط، في وسط العلاقات البشريّة. هذه النظريّة هي خطوة مهمّة للإنسان الحديث في طريقة إلى اكتساب فهم أفضل لنفسه، وبذلك اكتساب تقدير أفضل لنفسه في رفض ما يُعيق تحقيق إنسانيّته. ولكنّها لم تتمكّن من أن تخطو خطوة أخرى ضروريّة، هي انصهار الآفاق بين الثقافات. نظريّة التأويل الفلسفيّة تنطلق من الطرح القائل بأنّ العوامل التاريخيّة داخل كلّ ثقافة تشكّل الهويّة الحاليّة لأعضاء المجتمعات المختلفة، ولكنّها تهمل العوامل الفاعلة بين الثقافات والتي تضفي على هذه الهويّة شكلها. إنّ الاعتراف بوجود مثل هذه العوامل يفترض ضرورة الحوار بين الثقافات، حوار يؤدّي في غايته المنطقيّة إلى نظام حواريّ.

نظريّة التأويل الفلسفيّة تتكلّم عن نسيان التاريخ، ولكن كان عليها ألاّ تتغافل عن الوعي العولميّ. ولو أنّ الحوار قد عرف مبدئيًّا أنّه شرط لانصهار الآفاق، فإنّا من وجهة نظر عولميّة (وهي نظرة تعلو كلّ نظرات أخرى بالنسبة إلى فهم الأمور) نثبت أنّ القضيّة بالنظر إلى انصهار الآفاق كانت الآن قضيّة حديث أحادي، إذ إنّ الحوارات تدور بين الثقافات. ولكن التأويل ليس له اليوم أي اختبار غير نطاق ما بين الثقافات.

في التأويل يجد الحوار شرحًا من وجهة نظر الكيان والأسلوب والأخلاق. وبعبارة أخرى يكتسب نوعًا من الشرح المتعالي على النظريّة. فغادمر يعتبر الفهم ظاهرة شاملة بمعنى أنّ هناك بالنسبة إلى جميع الأشياء وفي جميع المجالات فهم مسبق. هذا يصحّ أن يُقبَل كتلاصق للتأويل متعالٍ على النظريّة. ألا ينبغي لنا أن نعتبر ما يرى فيه غادمر صحّة التأويل شموليّة الحوار؟

ولكنّ هذه الشموليّة لا يسعها أن تبقى واقفة على صعيد الفرديّة الثقافيّة. ولكن الشموليّة بين الثقافات لا تغطّي تلك الكليّة التي يتكلّم عنها هيغل أو ماركس، إذ إنّه في التبادل التأويليّ ينمو الكلّ خارجًا عن تعاضد الأجزاء الفرديّة، فالدائرة التأويليّة تمكّن لا فقط من اعتبار المعولم والشامل مُعتقًا من كلّ تسلّط بل أيضًا من التحقير والتجزئة والنـــزاع بين الأجزاء الفرديّة، بفضل التأويل الحاصل بين الثقافات الذي يجب اعتباره عاملاً جدليًّا في انصهار الآفاق، توضع الأسس لإدراكنا الصحيح للآخر، ممّا يؤثّر بذلك في كياننا، في ما نحن عليه وكيف نحن عليه. وفي النهاية نبلغ إلى إدراك أفضل لأنفسنا. بهذا الشكل يصير العالم معولَمًا فعلاً. فلا تكون الأرض من بعد مِلكًا لاستخراج واستخدام المخزونات بواسطة القدرات الاقتصاديّة التي تعتبر كلّ شيء في العالم موضوع معرفتها وإفادتها، بل بالعكس تصير الأرض ما هي عليه، أي خزّانًا بشريًّا تعكس فيه الثقافات المختلفة الأبعاد الثقافيّة المختلفة لحياة الإنسان كإنسان. فتضحي الأرض فعلاً كرة عالميّة.

لذلك يمكن اعتبار العقل المتبادل الحضاريّ مساهمة إضافيّة للتأويل، أي إنّه من وراء المساهمات التي تضمّ مجالات كمجالات

العلاقات المتبادلة بين البشر وأشكال اللقاء بين الفرد والمجتمع والتراث وسواها من تطوّرات ثوريّة، تجب زيادة فتح الساحة التأويليّة في اتجاه فسحة شاملة تحتوي على مجال واسع من انصهار الآفاق، من الآفاق بين الثقافات إلى العقل المتبادل الحضاريّ.

لذلك يتحقّق الطابع الحواريّ للتأويل بواسطة العكوف على الحوار على المستوى المتبادل بين الحضارات. فيكون الحوار بين الحضارات أو الحوار بين الثقافات كنتيجة منطقيّة لانصهار الآفاق هو أيضًا مسيرة للفهم الذاتيّ الثقافيّ. فإن كان انصهار الآفاق هو الطريق إلى التقرّب من الهويّة التاريخيّة بمعنى إدراك الذات وإدراك العلاقة الشخصيّة بالعالم، فعندها يدرك نفسَه الفهم الناتج من حوار الحضارات الآن وهنا في علاقة مع الماضي ومع "الآخر" ويفتح بهذا الشكل الطريق إلى السلام ويعيق اندلاع النـــزاعات.

من هنا تتّخذ القضيّة التأويليّة مكانها العائد إليها، وتقرّب ما كان قابعًا بعيدًا. فبين "النحن" و"الآخر"، يُمدّ جسر في النطاق الثقافيّ والحضاريّ. وبذلك نستطيع بالإضافة إلى الإدراك التاريخيّ وانصهار الآفاق بين الثقافات، أن نبلغ إلى إدراك تأويليّ لناحية كياننا المتبادلة بين الثقافات، لكي نخلق عالمًا تستطيع فيه حقيقة كياننا أن تبرز. هذا يمكن الوصول إليه بواسطة الحوار بين الحضارات. فقط بواسطة نجاح الحوار على الصعيد المشترك بين الحضارات، يمكن أن تتحقّق الصفة الحواريّة للتأويل.

إن صحّ أنّ مساهمة التأويل تقوم بحمايتنا تجاه الاستسلام الساذج

إلى أرباب المجتمع التقنيّ، وأنّ العلاقات بين البشر في عصر العولمة يمكن بسهولة إخضاعها لذلك العالم الذي تسوده التقنيّة، عندها يكون العقل المتبادل بين الثقافات ليس فقط أمرًا مرغوبًا فيه، بل ضرورة. فالحوار بين الثقافات هو إذن النتيجة المنطقيّة لانصهار الآفاق ولوعي ثقافيّ جديد للذات. ينتج من ذلك شيء يشبه عولمة الحوار أو الحوار العالميّ — عولمة تحمينا من تسلّط قدرة عالميّة شاملة، وبذلك من قدرة تضع برامج للعلاقات الدوليّة بصورة هدّامة مماثلة وتديرها، كما يمكن التثبّت منه على صعيد بعض المجتمعات.

إنّ التخاطب الحضاريّ يقود إلى بناء علاقة تأويليّة وفهم متبادل وإلى إبطال التسلّط. والحوار الثقافيّ يمكن أن يقود إلى مرتفعات الفكر الأدبيّ في مشاركة الحياة بين الثقافات المختلفة. هنا يستطيع الفكر الأدبيّ الإشراقي، ومبدأ الإطمئنان، وحوار اللغات والأدباء أن تقوم بخدمة حوار الحضارات — حيث تكون اللغة مُعتقة من أيّ أفق حاصر. ففيما يعني حوار الحضارات فهمًا في الواقع العمليّ، وبذلك نوعًا من البصيرة العمليّة، تكون الحضارات بدون الحوار نوعًا ما مُسلّمة إلى الانحطاط. بدون الحوار تقبع الثقافات في وضع يسود على علاقات الثقافات فيجعلها علاقات تبادل موجّهة وفقًا لتخطيط معيّن. حاليًّا ليست العلاقات الثقافيّة الداخليّة وحدها متقلقلة، دون أن يعاق بسبب ذلك الفهم الصحيح. إنّ الفهم الصحيح متقلقل ومُعاق على الصعيد المشترك بين الثقافات، على صعيد الحضارات أكثر منه على الصعيد الخاصّ داخل الثقافات عينها.

قد يكون عالم هيدغر لا يزال عالمًا له طبقات عديدة، طبقات تكوّن معًا من جهة عالم كلّ فرد، وتخلق من جهة أخرى عالمًا مليئًا بالتوتّرات. لذلك نرى أنفسنا أمام تقلقل مزدوج، أوّلاً في عالم حياتنا، ثمّ في العلاقات مع الآخرين في هذا العالم.

إنّ نظريّة التأويل الفلسفيّة عند غادمر تنظر إلى العلاقات بين الثقافات كما تنظر إلى التفاهم المتبادل. على ضوء التأويل يكون الإنسان كائنًا مرتبطًا باللغة والتعاون. فإنّ الهويّة تحتوي عند غادمر في نواتها على "فروق"، وإلاّ لما كانت هويّة. لذلك يمكن اختبار التفاهم المتبادل من وراء العلاقات الشخصيّة حتّى على الصعيد الثقافيّ. فيرى موضع التفاهم المتبادل التأويليّ في الـ "ما بَين". وفالدنفلس (Waldenfels) أيضًا يشير إلى عالم الحياة بصفته مشتركًا وبأنّه يكوّن المِلك المشترك، ويقول: "إذا جاء التفكير داخل الثقافة الواحدة في عالم الحياة، يجب الانتباه أيضًا إلى العوالم المشتركة بين الثقافات التي لديها فروق تاريخيّة وجوغرافيّة".

كذلك يشير رايموندو بانكّار (Raimundo Panikkar) إلى التأويل المتنبّه لاختلاف الأمكنة، ويدعوه "سبيل التنقية الضروريّ"، عندما يكون الهدف إبطال الفروق ليس فقط داخل ثقافة معيّنة، بل أيضًا بين الثقافات".

في هذه الحال يمكن اختبار العولمة بشكل لا يؤدّي قسرًا إلى الحرب والنـــزاع وتدمير الثقافات ذات الطابع الخاصّ والهويّات المتنوّعة. فبالمحافظة على الهويّات الراهنة وبإقامة هذه العلاقات تجمع هذه

الهويّات بالأحرى في هذا "المِلك المشترك" معرفة لنفسها، فتُخلَق بذلك إمكانيّة العيش بسلام. فصفة العلاقات الجديدة التي يمكن تجنّبها، صفتها المشتركة بين الثقافات واللغات، يمكن معها تحقيق العيش المشترك بين الثقافات وتعايش الحضارات، وتجنّب النـــزاع والحرب.

لهذا السبب تكون العلاقة اللغويّة بين الحضارات حدثًا يمكنه في حال سلبيّة أن يعيق جدًّا الفهم المتبادل بين التقاليد الثقافيّة المختلفة. إنّ ما سمّاه غادمر قلقلة وما انتقده هيدغر كإرادة اجتياح، هما مساهمتان مهمّتان في النقاش حول الفهم المشترك بين الثقافات. في نظر هيدغر تتغذّى الحضارات من ينبوع يطابق اللغة. لذلك يعني الرجوع إلى اللغة الأصليّة رجوعً إلى نقطة الاشتراك الأساسي بين الثقافات. فنظريّة الواقع وفلسفة اللغة، وفلسفة "الفنّ الأدبيّ"، والعلاقات الثقافيّة لها حسب رأيه علاقة باطنة بعضها ببعض. فبفضل سماع اللغة الخاصّة تنبع إمكانيّة العلاقة البشريّة. إذ إنّه بسبب تشابه كيانهم تنفتح للناس الذين يبلغ إليهم الكلام فهمٌ متشابه أساسيًّا.

في هذا الوضع تبرز الحقيقة للناس خالية من فروق خارجيّة، ممّا يؤدّي إلى القول بإمكان التأثير في الإنسان إمكانًا سياسيًّا، عندما نلاحظ أنّ اللغة في النهاية لها جذور حضاريّة مشتركة. لذلك يعني الرجوع إلى اللغة الأصليّة رجوعًا إلى نقطة الاشتراك الأساسيّ بين الثقافات. وهذا هو ممكن بواسطة حوار الحضارات.

إنّ الاهتمام بهذه الشركة المهمّة للحياة عند البشر هي جهد مشترك للسياسة والتأويل. فالعلوم السياسيّة تحتاج إلى مثل هذه العلاقة،

والتأويل له القدرة على إقامتها. فالبشريّة تحتاج إلى ثمار مثل هذه العلاقة. إنّ نظريّة التأويل تتجاوز بذلك ما جاءت به "حلقة فيينّا"، التي انطلق منها التبدّل في العلوم السياسيّة. أساسًا إنّ الفرق بين "العولمة السياديّة" و"العولمة الحواريّة" يشبه الفرق بين "سياسة الاختبار" و"سياسة القواعد". فبدخول التأويل مجال العلم السياسيّ الدوليّ، سيؤدّي مضمار العلم هذا إلى نوع من الحياة السياسيّة خاضع لقواعد وله بذلك شكل حواريّ. وبوسط هذه القاعدة الحواريّة يقوم التعاضد والتناغم وصداقة الحضارات. فالعلاقات الثقافيّة والحضاريّة تستطيع في مجرى العلاقة الدوليّة أن تكتسب شكلاً مُلزمًا له قواعده الخاصّة. بذلك يمكن تصوّر العولمة الحواريّة. هذا يقودنا إلى فهم أعمق لما تستطيع نظريّة التأويل ان تؤدّيه من مساهمة لحوار الحضارات ولحضارة حواريّة. لذلك يمكن ويجب التكلّم عن العلاقة بين التأويل والجدليّة السياسيّة. فكلّما ازداد إمكان التكلّم عن إمكان قيام علم سياسة حواريّ، ازداد انفتاح الطريق إلى العولمة الكيانيّة.

إنّ الحوار هو نوع من الجواب العمليّ عن السؤال عن صفة الكيان، عن كيفيّة الكيان، وبذلك عن أسس نظام جديد صالح. بعبارة أخرى، بذلك تحتلّ موضعَ الوسط من الاهتمام العلاقة بين التأويل والأخلاق والسياسة، وبين الشعوب، ومسيرة العولمة وحضارات البشريّة، من وجهة نظر الحوار.

ففيما بحث العقل الغربيّ في التخاطب بين نوعين من العقل، العامّ والخاصّ، أي بين هابرماس وغادمر، جاء في مكان آخر من العالم، أو

بعبارة أخرى في "الآخر" الذي يقيم خارج أوربا، يعني الشرق الإسلاميّ، – جاء مفكّر وسياسيّ بالكلام عن إرادة التخاطب.

فيما تكلّم العقل الغربيّ عن الحوار على قاعدة الفلاسفة المعاصرين، باشرت الروح الشرقيّة الإيرانيّة عن طريق التبصّر بالحوار، حوار وجهته الصداقة بين الحضارات.

فإن تحقّق هذا الوضع قامت الصداقة بين الحضارات مقابل الإدارة التي تميل إلى التسلّط وتبرز في الرأسماليّة العالميّة والتخطيط الذي يجنح إلى التسلّط. فطالما تحقّقت فكرة التخاطب، كانت للصداقة بين الحضارات فرصة مؤاتية. والتخاطب يظلّ فكرة حتّى يحصل في إطار حوار الحضارات على إمكانيّة تحقيق نفسه في شموليّتها.

المراجع

R. J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis, Philadelphia 1985.

H. J. Blackham, Six Existentialist Thinkers (Routledge paperback; 11), London 1961.

F. R. Dallmayr, « A Gadamerian Perspective on Civilisational Dialogue », in: *Global Dialogue 3/1* (2001) 64-75.

F. R. Dallmayr, Polis and Praxis. Cambridge, MA 1996.

W. Dilthey, Pattern & Meaning in History. Thoughts on History & Society. Ed. & intr. by *H. P. Rickman,* New York 1961.

F. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? (The End of History and the Last Man), München 1992.

H.-G. Gadamer, Philosophical Hermeneutics. Transl. & ed. by *D. E. Linge,* Berkeley 1971.

H-G. Gadamer, Reason in the Age of Science. Transl. by *F. G. Lawrence,* 1983.

H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{2}1965 (engl. Ausgabe: Truth and Method. Transl. & ed. by *G. Barden - J. Cumming,* London 1998).

J. Grondin, Sources of Hermeneutics, New York 1995.

M. Heidegger, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bel. 39: Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein », Frankfurt/M. 1980.

M. Heidegger, Poetry, Language and Thought, New York 1975.

Heidegger. Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe, hrsg. v. *M. Boss,* Frankfurt/M. 1987.

S. *P. Huntington,* Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations, Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996 (engl. Ausgabe: The Clash of Civilizations?, New York 1993).

R. Kearny, Modern Movements in European Philosophy, Manchester 1986.

T. Maranhao (Hrsg.), The Interpretation of Dialogue, Chicago 1990.

T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985 (Original: La conquête de l'Amérique. La question de l'autre, Paris 1982).

B. Waldenfels, « Homeworld and Alienworld », in: *Phenomenological Studies* (1998).

أسئلة ومداخلات

الحياة المشتركة تحت عنوان الصداقة

شنايدر: إنّ إمكانيّة فهم برنامج الرئيس السابق السيّد خاتمي ليس فقط بمعنى تحالف الثقافات، بل أيضًا بربطه بمفهوم الصداقة، كانت جديدة عندي وأثارت انتباهي. ففيما التحالف يوحي بعلاقة تخطيطيّة تشترط وجود منازعات مع الآخرين، تقابل الصداقة في تعابيرنا الأخلاقيّة الاجتماعيّة المعتادة ما وصفه أرسطو بالتناغم، أي تماثل الاستعداد الباطن الذي هو مقياس العيش المشترك في نطاق السياسة، أي التوافق بالروح في الأمور المهمّة.

وتحت عنوان "الاختلاف المصالَح"

والشكر للمحاضر أنّه رفض تمازج الحضارات الذي هو البديل النموذجيّ الأبعد لنـــزاع الحضارات. فإنّه لا شكّ أنّ هدف الحوار لا يقوم بالتخلّي عن الهويّة الخاصّة، بل "بالاختلاف المصالَح"، الذي نتكلّم عنه بطيبة خاطر في علاقاتنا المسكونيّة، يعني القبول الحاصل في اللقاء بتوجّهات معيّنة، قبولاً يتعلّق بالاعتراف المشترك بقواعد معيّنة للمعاملة المتبادلة وبمبادئ معيّنة تبرّر هذه القواعد.

حصر التصرّفات الماثلة إلى التسلّط بواسطة الشرع قدر الإمكان

هنا يدور الأمر فعلاً حول شيء أكثر من انفتاح الآفاق المتبادلة،

هنا تصحّ الإشارة إلى أبعد من ذلك، إلى انصهار الآفاق. هذا مع العلم أنّه من المنتظر في حقل السياسة العمليّة، أن لا يمكن حذف أشكال العلاقة التي تميل إلى التسلّط، وتحدّدها المقدرة وتنتهي إلى اقتدار تخطيطي مترفّع، بل أن يمكن ضبطها إلى حدّ بعيد. وبعبارة أخرى سيدور الأمر حول وضع دستور للعلاقات بين الدول والثقافات، وحول ضبط التسلّط بواسطة الشرع. ويجدر هنا أنّ نفكّر في وضع دستور لا تمليه أي دولة كبيرة مقتدرة أو تحالف سلطات، بل يتمّ الاتفاق عليه بحريّة على أساس البصيرة، أي – طالما لا يمكن في التعايش الواقعي حذف السلطة – عن طريق الاتفاق في الرأي، الذي يحتوي أيضًا على التنازل والاعتراف بأشكال مقسطة للتعامل مع القضايا التي لا نستطيع بسهولة الوصول إلى اتفاق حول مضمونها. ولكن هل يمكن نقل مبدإ الأكثريّة الذي نعرفه من التعايش داخل الدول إلى تعايش الشعوب والثقافات، فهذا موضوع مستقلّ. على كلّ حال تكون هنا حماية الأقليّات مهمّة جدًّا، أي تحديد الحدود المقبولة بين ما هو مشترك بيننا والنطاق الذي يستطيع فيه كلّ جزء من الجماعة البشريّة، وكلّ شعب، وكلّ فئة شعبيّة، وربّما أيضًا كلّ جماعة دينيّة أن تظلّ أمينة لمبادئها الخاصّة وقانونها الخاصّ.

حوار الحضارات كحدث بين الحضارات

منوشهري: لا يسعني إلاّ أن أوافق على الكثير من الأفكار المفيدة التي وردت في مجرى حديثنا، خصوصًا على موضوع فتح الآفاق في نطاق التأويل وحوار الحضارات. فإنّي لم يكن اهتمامي في عرضي

موجّهًا خصوصًا إلى هابرماس أو غادمر، بل إلى الدكتور خاتمي، الذي بصفته صاحب نظريّة وسياسيًّا قد قام في هذا النطاق بخطوات مهمّة، عندما طرح على صعيد السياسة العالميّة فكرة حوار الحضارات، وحقّقها إلى حدّ مرموق. بذلك ساعد الخطاب الفلسفيّ في أوربا، وتوصّل بهذه الطريقة إلى الحصول بالنسبة إلى فكرة حوار الحضارات، دون الانطلاق من حضارة معيّنة، على قبول من جهة الرأي العام العالميّ، وليس هذا فقط، بل توصّل إلى تثبيتها منذ البدء كحدث يحصل بين الحضارات.

اللغة كمصدر الثقافة وشرط إمكانيّة تقارب الثقافات

أمّا ما يخصّ هيدغر فقد أكببتُ على درس النصوص المعنيّة واتخاذ أفكار كما فهمها مفسّروه، واستخلصتُ أنّه يُقيم للغة أهميّة حاسمة. فإنّه اعتبر اللغة ما يربط البشر بعضهم ببعض. فهو يرى الإنسان ككائن مزوّد بلغة. فاللغة هي مصدر الثقافة، وهي موجودة قبل الأفراد بين البشر والثقافات. فهي حاصلة مع كيان الإنسان. أمّا أن يكون لها في مختلف الثقافات والحضارات شكل مختلف، فهذا ظاهرة لاحقة. فعند وجود الإنسان تستطيع أن تبرز، وهي بذلك شرط إمكانيّة التقارب التابع للحضارات والثقافات.

بشكه: جاء في المحاضرة أنّ الحضارات المختلفة تنبع من مصدر واحد، يشير إلى اللغة. لذلك يقود التوجّه إلى اللغة الأصليّة إلى نقطة الأمور الأساسيّة المشتركة بين الثقافات. السؤال هو: ما هو نوع هذه اللغة؟

فتح الآفاق يمهّد الطريق للحوار

خوري: إنّ فتح الآفاق يمهّد الطريق للحوار. فيكون، وفقًا للدكتور منوشهري، فتح الآفاق الوسيلة المؤدّية إلى انصهار الآفاق. ثمّ بعد ذلك يمهّد فتح الآفاق الطريق للحوار والسلام.

إنّ حوار الأديان والثقافات الهادف إلى التفاهم والصداقة وخدمة السلام المشتركة في العالم له المدافعون عنه وممهّدو طريقه، ليس فقط لدى غادمر وهابرماس. فإنّه تؤيّده منذ سنين كثيرة وعشرات السنين العديدة الجهود المتنوّعة النظريّة والعمليّة من قِبل مؤسّسات كثيرة وأشخاص كثيرة في العالم كلّه، وذلك في العالم الإسلاميّ كما في العالم المسيحيّ، منها ما جرى هنا في معهد القدّيس جبرائيل وما يجري في هذه الندوة الإيرانيّة — النمساويّة.

ليس هدف الحوار اتّحاد الثقافات بل الشراكة بينها

منوشهري: أن يكون فتح الآفاق ما يقود إلى تمازج الآفاق وكيف يحصل ذلك، هذه فكرة نستطيع هنا توجيه انتباهنا إليها بكسب وافر. ولكن لم يكن هذا مباشرة الموضوع الذي أردتُ معالجته. لا شكّ أنّ حوار الحضارات يحتاج إلى التأويل (وبالعكس) وأنّ انصهار الآفاق يمكنه أن يقود إلى اتّحاد الثقافات، كما رأى الدكتور شنايدر. هذا يودّ أن يدعو الشريك باسمه ويهتمّ للتعامل معه. فالقضيّة هي، انطلاقًا ممّا قد جرى بأشكال مختلفة في التاريخ، استئناف التخاطب وبذلك التأثير المتبادل بين الطرفين.

عودة اكتشاف التأثير المتبادل بين الثقافات

إنّ أشكال تأثير متبادل من هذا النوع قد حدثت منذ القديم في التاريخ. هذا يعني بالنسبة إلينا أن نهتمّ لاكتشاف جديد لحضور الآخر في ثقافتنا. في هذا المجال علينا، كما تكلّم هايدغر عن نسيان الكيان، أن نتكلّم أيضًا عن نسيان الثقافة التي علينا أن نجابهها. فإنّ الكثير في تراثنا وسُنتنا نشأ من عند الآخرين، فيستطيع حوار الأديان أن يساعدنا على اكتشاف ذلك أو على التذكير به. فحيث نصغي إلى الآخرين نستطيع أن نطلّع على الدور الذي قاموا به في الماضي في نطاق تراثنا. وبهذا تطّلع ثقافتنا كيف وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

أمّا ما يخصّ السؤال الأخير للدكتور خوري، فإنّه ليس هدفنا هنا أن نجري منافسة فلسفيّة حول أفكار مفكّرين معيّنين، بل يدور الأمر قبل كلّ شيء حول أهميّة التأويل للتفاعل بين الأديان، خصوصًا بين الإسلام والمسيحيّة.

حوار الصداقة يحمله الفهم والحوار اليوميّ

كرّر: لي أوّلاً سؤال أوجّهه إلى المحاضر. لقد حوّل الدكتور منوشهري حوار الصداقة هذا على مفهوم البصيرة، وهو مفهوم يحتلّ فيه الفهم والفكر مقامًا مركزيًّا تمامًا. ولكنّ الكثير في تعايش الثقافات يحدث بشكل حوار وصداقة يوميّين. فما هي علاقة التفكير بالحوار اليوميّ؟

مبدأ الصداقة

إن أردتُ أن أبحث في الكتاب المقدّس عن مفهوم يشبه ما وصفه الدكتور منوشهري، لوجدتُ ما جاء في العهد الجديد من الكلام عن محبّة الغرباء أي الصداقة تجاههم. في أحد المواضع يوجد كلام جميل جدًّا، وهو التوصية التالية: "لا تنسوا ضيافة الغرباء، إذ بها أضاف أناسٌ ملائكة وهم لا يعلمون" (عبرانيّين ١٣: ٢). فالغريب يشبه الملاك. الملاك يظلّ غريبًا، الملاك لا يصير إنسانًا. ولكن يجب أن يُستقبل ضيفًا. هل هناك فكرة مماثلة في التراث الإسلاميّ أيضًا، بحيث لا نكتفي بالتحدّث عن الفلسفة، بل نستطيع أيضًا أن نبني جسورًا فوق المفاهيم.

الصداقة قمّة أخلاقيّات أرسطو

منوشهري: يؤكّد غادمر أنّ نظريّة التأويل الفلسفيّة تبلغ هدفها عن طريق عاملين اثنين: عن طريق الحوار وعن طريق الفكر وأخلاقيّات أرسطو. بعبارة أخرى: الحوار يضحي أخلاقيّات. إنّ الصداقة من جهة أخرى هي الموضوع الوحيد الذي خُصّص له كتابان في أخلاقيّات أرسطو إلى نكيوماخس. فالصداقة هي قمّة أخلاقيّات أرسطو. بذلك يربط غادمر عناصر الفكر والتأويل والحوار بالصداقة.

الصحبة مبدأ التصوّف الإسلامي

وفي العرفان الإسلاميّ نجد مبدأ الصُّحبة، بمعنى الكلام والتجمّع والحضور مع الآخر، خصوصًا بين المعلّم والتلميذ. وهناك في الشعر

العرفانيّ والنثر كلام كثير عنها، وكذلك عن الحقّ بالصداقة، أي أنّ لكلّ شخص في علاقته بالآخر الحقّ بالصداقة.

الفكر والفنّ الأدبيّ متجاوران

في موضوع الجوار أودّ هنا أن أسرد كلمة لكلاوس هيلد (Klaus Held)، أحد المطّلعين على فلسفة هيدغر. لقد شبّه مرّة العلاقة بين الفكر والفنّ الأدبيّ بالعلاقة بين قِمّتَي جبل تعلو الواحدة منهما بقرب الأخرى، في جوار مباشر، ولكن لا تستطيعان أبدًا أن تتّحدا. هكذا تسود بين الفكر والشعر كقمّة اللغة علاقة جوار يسمّيها مفهوم الصداقة عند أرسطو رضوانًا يُقابَل به الآخر لأجل ذاته.

منشأ الأديان
والتبسّط التاريخيّ

عادل تيودور خوري

مدخل

إنّ تقاليد أقزام أفريقيا تروي في قصصها المقدّسة كيف صنع الإله الخالق واسمه كمفوم أجناس البشر:

"عندما انتهى الله من خلق كلّ شيء، جلس على حافّة الساقية عند البلدة الكبيرة التي كانت الحيوانات تعيش فيها.

ثمّ أخذ كمفوم بيديه ترابًا. أخذ ترابًا أسود من قرب الساقية، وصنع منه تماثيل صغيرة لها يدان ورجلان ورأس.

ثمّ أخذ ترابًا أحمر ممّا حول الساقية، وصنع منه تماثيل صغيرة لها يدان ورجلان ورأس.

ثمّ أخذ ترابًا أبيض وصنع منه تماثيل صغيرة لها يدان ورجلان ورأس.

فمن التراب الأسود نشأ الناس السود.

ومن التراب الأحمر نشأ الناس الحمر.

ومن التراب الأبيض نشأ الناس البيض.

ثمّ جعل الله الخالق في الناس حياةً.

فقال للناس السود: امضوا. فمضوا.

وقال للناس الحمر: امضوا. فمضوا.

وقال للناس البيض: امضوا. فمضوا.

ثمّ يرد وصف ميّزات كلّ جنس بشري:

الناس السود أشرار شديدو الأذى [هؤلاء هم جيران الأقزام].

والناس الحمر هم نحن: وأنت تعرفهم.

والناس البيض نعرفهم الآن، إنّهم أنت (أي تريلّ Trilles) وإخوتك... وأنت تعرفهم أيضًا.

نلاحظ أنّه ورد في القصّة: **الآن**. وهذا يدلّ على أنّ ذكر الجنس البشريّ الأبيض قد زيد على نصّ القصّة الأصليّ. وذلك يعني أنّ قصص الخلق قد تتغيّر وتنمو وفقًا لمقدار اتّساع الاختبار البشريّ.

١. الوعي الميثولوجيّ بين التقليد والتقدّم

إنّ الاستناد إلى قصص النشوء[١] يعني في نطاق الأديان الطبيعيّة قبل كلّ شيء التمسّك بالزمن المقدّس وتوجيه النشاط البشريّ إلى المُثُل القديمة الثابتة، وإقرار عوائد وتصرّفات معيّنة، واستحضارًا دائمًا لعدد معيّن من الأفعال والتصرّفات تمدّد، بمعنى معيّن، بتقييد الإنسان البدائيّ،

---

[١] – راجع في هذا الموضوع:

A. Th. Khoury – G. Girschek, Das religiöse Wissen der Menschheit, I, Freiburg 1999, 181 – 197.

عادل تيودور خوري: الظاهرة الدينيّة: نشأة الخلق، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٤، ص ٢٢٥ – ٢٤١.

وأيضًا الإنسان المتديّن على وجه الإطلاق. فإنّ الفكر القديم البدائيّ يعتبر صحيحًا ما هو قديم، ومشبوهًا به ما هو جديد.

ولكنّ عودة القديم المتواصل يفقد قيمته الحياتيّة الدينيّة، إن فقدت قيمتها كفرصة للانطلاق في بدء جديد، واستُخدمت كآليّة شبه تلقائيّة، كما هو الحال في بعض أنحاء الهند وعند اليونانيّين القدامى.

فإنّ النخبة الدينيّة والفلسفيّة في الهند هي التي تنتقد خصوصًا تصوّر زمن دوريّ يتكرّر إلى ما لا نهاية له. إنّ الفكر الهنديّ كان يعتبر العودة المستديمة كعودة متواصلة إلى الوجود تحت حكم قانون السببيّة العامّ (كرمان)، فالزمن يجري مع التخيّلات الكونيّة (مايا)، فتكون العودة المستديمة إلى الوجود استئنافًا غير محدود للألم وأحوال الرقّ. فالنقّاد اعتبروا الأمل الوحيد حاصلاً في عدم استعادة الولادة، في محو قانون السببيّة والتحرّر النهائيّ حتّى من تعالي الكون[٢].

إنّ ازدواجيّة التقليد الدينيّ وتقلقل الوضع البشريّ قد يؤدّيان إلى قلب التقليد من عامل للنظام والتقدّم إلى أداة للكبت وعائق في طريق التقدّم. فالنظام الذي يوصف في قصص الخلق والوضع القديم بمفاعيله المحرّرة والمساندة، قد يستخدم لتبرير النظام السيّء القائم. فالانتساب إلى السلطة الإلهيّة قد يُساء استعماله لدعم سلطة حكم اعتباطيّ ولتبرير

٢ – راجع:
Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957 (Frankfurt / M. 1990), 64-65.

الظلم. مثل هذا يكمن في إرجاع نظام الطبقات في الهند إلى عمل خَلْق إلهيّ.

ولكنّ النظام الإلهيّ وأشكال التصرّف وفقًا لهذا النظام يعبّر عنها في تعاليم وشعائر دينيّة وقوانين تهدف إلى مساندة عمل الإنسان المبدع. فالتمسّك بنماذج وعادات وأساليب جامدة يمكن أن تعرقل الإبداع وتكبت الحريّة الواعية لمسؤوليّتها في إضفاء الشكل الصحيح على الحاضر وإعداد المستقبل، نظرًا إلى أنّ التقليد قد تجمّد وأضحى وثاقًا مكبّلاً.

أمّا أنّ قصص النشوء تفقد قيمتها المحرّرة، فهذا سببه عدم التفطّن للفرق بين أشكال التقليد الحسيّة ومقصده العميق. فإنّ الأشكال الحسيّة تستمدّ قيمتها من مطابقتها للقيم التي تمكّن من نشوء التقليد ومن قدرتها على موافقتها للقيم المثاليّة وعلى مقارنتها المتواصلة بها، وذلك لمساندة قيام أشكال ونماذج تصرّف أفضل.

إنّ سلطة الإله الخالق تثبّت التوجّه والمقصد الأصليّ والقيم المثاليّة، التي هي المعيار للقيام بتصحيح مستديم لأشكال التقليد الحسيّة. فإنّ مقصد روايات الخلق وأزمنةِ نشوء الأديان هو غير خاضع لزمن محدّد.

من هنا التوتّر الذي يطرأ اليوم في موقف الدين الحرج، التوتّر بين التمسّك بالأشكال المتداولة التقليديّة والمطالبة بخلق قواعد وتقاليد جديدة، أقرب إلى ذهنيّة وعقل المجتمع العصريّ، وقادرة على إبراز

الخلاص في الزمن الحاضر — والتوتّر بين وعي موجّه نحو الأشكال المتوارثة ومائل إلى الوراء ووعي متوّجه نحو المستقبل.

فإنّ التقليد، إن أدرك مقصده، يستطيع أن يكون توجيهًا للحياة قابلاً للتقدّم الذي قد يؤدّي إلى إصلاح. فإنّ التقليد هو عامل نظام في المجتمع الدينيّ وكان في بادئ الأمر ذلك العامل. فإنّه ينبثق من النظام المثاليّ، الذي تصوّره قصص النشوء كمثبت في البدء، ذي طواعيّة وانفتاح على كلّ تقدّم. ولكنّه مُرغم على أن يتّخذ مؤقتًا أشكالاً حسيّة، فلا يدع النظام الأصليّ حسب القصد الإلهيّ مختبئًا في حيّز الفكرة، بل ظاهرًا في التحقيق. فإنّ التقليد هو في مقصده شرط إمكانيّة النظام الذي يضمن حصول التقدّم بإقرار مجموعة مظاهر الحياة الاجتماعيّة مع بُناها، وبذلك يخلق أساس كلّ تقدّم ومنطلق كلّ إصلاح.

إنّ النظام الذي يُقرّه التقليد يساعد على التغلّب على سيرة حياة لا تأبه لشيء، خارجة عن الرباطات الاجتماعيّة، وعلى اعتباط فوضويّ. فإنّ التغلّب على الانفلات والخروج عن الرباطات الاجتماعيّة، هو يمكّن من تأمين الحياة ومساندتها. فإنّ التقليد المنظّم يستطيع من جهة أن يضمن حصول مجرى حياة بقيادة صاحبها، وإقرار حريّة متأهّبة لإحراز التقدّم. من جهة أخرى هو يرفع عن الإنسان الضرورة المرهقة والحاجة إلى البحث المتواصل عن مناهج للمسلك وإيجادها. فإنّ الحياة، إن ظلّت بلا تقليد، تكون مرهقة بالنسبة إلى الأفراد والمجتمع. فإنّ الإنسان لا يملك في كلّ لحظة القدرة الخلاّقة الكافية لتصميم مناهج تصرّف جيّدة وامتحانها وإثباتها.

إنّ التقليد هو الذي يستطيع إذن في بادئ الأمر أن يجعل التقدّم المستمرّ ممكنًا. فإنّ مقصده وروحه يحملان في طيّاتهما انتقادًا مستمرًّا لإنجازات الحاضر. فإنّ المقصد يتخطّى دومًا أشكال تحقيقه.

إنّ قصص نشوء الأوضاع القديمة يصوّر فكرة مقصده الذي يحتوي منذ البدء على أشكال أكمل على النوع التالي: إنّ التقليد في سيبيريا يذكر التجارب التي يقوم بها الإله الخالق عند خلق العالم، وخصوصًا خلق الإنسان. وبعد عمليّة الخلق قام الخالق — هذا في روايات الأقرام في أفريقيا وفي قصّة الخلق في الكتاب المقدّس، وعند الجرمانيّين — بتسليم العالم إلى الإنسان لكي يقوم هذا بتطويره. بهذا يُشار إلى إمكان تطوير العالم.

في نظر الإنسان المتديّن لا يستخلص المقصد الكامن في عمل الإله أهميّته من فكرة مجرّدة، بل ممّا هو أكمل وجه من الحقيقة الأسمى، لا من تصوّر مثالي، بل من سلطة حيّة ناقدة تطالب بالاجتهاد في تطبيق متواصل للمقصد.

من هنا يتّضح أنّ التقليد الدينيّ، إن لم يُطمر روحه ومقصده — يمكن أن يقدّم للمؤمن الاندفاع في البحث عن أنواع الحياة وقواعد للتصرّف أكثر انطباقًا على الواقع بنوع متواصل وأن يساهم في إعادة النظر فيها وإغنائها بشكل مستمرّ. فقصّة الخلق لا تمدّ فقط أبعادًا فعّالة بين الماضي والحاضر، بل تَعِد ببسط أفق هذا العالم تحت حضور الله، أي تحت الكمال المطلق والحقيقة العليا. وبهذا تعد الإنسان بالاكتمال والخلاص والتحرير من أنواع استبداد مختلفة:

- من استبداد الواقع، في عالم مُغلق على نفسه بحيث لا تقوم من بعد مسافة حرّية بينه وبين العالم.
- من استبداد علوم النفس وعلوم الاجتماع، التي لا تحدّ مسافة عن عالم مشاعر وعالم مجتمع مُغلَقَين.
- من استبداد الإيديولوجيّات والتسلّط المتعسّف، وهي تزعم أنّ التاريخ مُغلَق على نفسه، فتروّج لذلك لاكتمال داخل العالم فقط.

إنّ التغلّب على فقدان الحرّية، والتمكين الدائم والتفتّح الدائم للتقدّم هو على وجه الإطلاق الله الذي تنادي به قصّة الخلق الحقّة.

٢. تطوّر البوذيّة[٣]

البوذيّة تيّار دينيّ نشأ في الهند، وهو يرتكز على حدس بوذا الروحانيّ. وقد كان في بادئ الأمر يعتبر أنّ طريق الخلاص لا يستطيع سلوكها إلاّ قلّة من الناس، لاسيّما من بين الرهبان المنقطعين للاستغراق في التأمّل. ولكنّه مع مرور الزمان تطوّر إلى دين له تعاليمه ومؤسّساته، وإلى مجموعة من الطرائق المختلفة تسعى كلّ واحدة منها إلى تمكين الراغبين من البلوغ إلى إشباع متطلّباتهم البشريّة، فيما هي من جهة أخرى تسعى إلى تخطّي الوجود البشريّ بكليّته، وتمكّن من ذلك.

٣ – راجع في البوذيّة عادل تيودور خوري: مدخل إلى الأديان الخمسة الكبرى، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ٢٠٠٥، ص ٤٧ – ٧٩.

١) البوذيّة القديمة

البوذيّة القديمة، التي تُدعى هينايانا (المركبة الصغيرة)، هي الوريثة المباشرة لتعليم بوذا وطريقة بوذا الأصليّين. رغم ارتباطها الوثيق بالأصول الأوائل، تطوّرت فيها بعض العناصر التي صارت في ما بعد أساسًا في تكوين البوذيّة اللاحقة.

بوذا: شخص بوذا بدأ يتطوّر. فبعد أن كان معلّمًا ومدرّبًا، أضحى كائنًا متعاليًا فائق الطبيعة. وراح يُعتبر روحًا محضًا يسكن فوق العالم. أمّا ظهوره في شكل إنسان، فإنّما كان ذلك ليعلّم الناس طريق الخلاص. مع الزمن تحوّلت هذه الفكرة إلى تصوّر بوذا متعالٍ مطلق التعالي، حائز على صفات لامتناهية. من هناك انطلاق التعبّد لبوذا، تعبّدًا يُمارَس في أمكنة مقدّسة معيّنة في أديرة الرهبان.

بوديساتفا: إلى جانب بوذا شرعت تتبلور شخصيّة البوديساتفا. البوديساتفا هو من بلغ اليقظة، ولكنّه تخلّى موقّتًا عن ولوج النرفانا لالتزامه بنذر أخذ فيه على نفسه ألاّ يلج النرفانا إلاّ بعد أن يساعد سائر البشر على اكتشاف طريق الخلاص وسلوكها.

إنّ ظهور مثل هذه الآراء يعني تطوّرًا لاحقًا للبوذيّة الأصليّة القديمة، التي كانت تعتبر الخلاص حصيلة للجهد الفرديّ. فالراهب لا يجوز له أن يعتمد على أيّ شيء. على الإنسان إذن أن يعتمد على نفسه. جهده الخاص، والحفاظ على تعليم بوذا، وممارسة التأمّل والاستغراق: هذه وحدها يمكنها أن تقوده إلى الحكمة والتحرّر من

العمى والتعلّق بالحياة. وهي وحدها يمكنها أن تجعله يفلت من الدورة الآليّة للولادات الجديدة المليئة بالمعاناة.

ولكن هذه النظرة بدت على مرّ الزمن غير ملائمة بالنسبة إلى أغلبيّة البوذيّين الذين لم يكن بوسعهم أن يكرّسوا وقتًا طويلاً للتأمّل. في الكتب اللاحقة للبوذيّة القديمة عينها، هناك نظرة تقول بأنّ الرهبان أنفسهم لا يستطيعون أن يسلكوا الطريق المؤدّية إلى الخلاص. فالخلاص يتّسم هكذا بطابع مَعَاديّ. أمّا في بعض فترات متأخّرة من التاريخ، فتستطيع قلّة من الرهبان أن تنتج كَرمان جيّدًا وتتّخذ قرارًا مستقيمًا، فتعقد العزم على سلوك الطريق المؤدّية إلى الغاية النهائيّة.

٢) ماهايانا: المركبة الكبيرة

هكذا فإنّ اعتبار حاجات العلمانيّين إلى جانب الامتيازات الخاصّة بالرهبان في اتّباع الخلاص، قد أدّى إلى تطوير التعليم في مدرسة ماهايانا.

فإلى جانب الحكمة السلبيّة والتعمّق في التأمّل والاستغراق في الانخطاف، نشأت طريقة جديدة، هي طريقة الإيمان والتسليم.

من الوجهة النظريّة تقوم هذه الطريق على تعليم مدرسة طريق الوسط القائل بأنّ كلّ شيء هو أساسًا فارغ، ولذلك ليس هناك فرق مبدئيّ بين مَن وصل إلى الاستيقاظ ومن لم يصل، بين مَن بلغ الخلاص ومن لم يبلغ، بين بوذا وسائر الناس، إذ إنّهم يملكون جميعهم مسبّقًا طبيعة بوذا وبالتالي هم قادرون على الحصول على الاستيقاظ. الفارق

الوحيد يكمن في أنّ بعضهم يعرف هذه الحقيقة، وغيرهم لا يعرفها. ولاكتساب هذه المعرفة ونيل اليقظة، يحتاج من ليس قابلاً للتأمّل والاستغراق الداخلي إلى عونٍ يأتيه من الخارج. وهذا العون يأتيه من البوذا السماويّ، ومن العديد من البوديساتفا، إن اتّجه إليهم بإيمان مستسلم. ينتج من ذلك من جهة أنّ الإنسان يتمرّس بالفضائل الخلاصيّة التي تعينه على الإفلات من روابط العالم والحصول على ولادة جديدة أفضل، حتّى يبلغ الاستيقاظ أو الخلاص النهائيّ. ومن جهة أخرى يدلّ توجّه بوذا والبوديساتفا نحو الإنسان لتقديم العون، يدلّ على حصول الخير، حتّى بالنسبة إلى الحياة في هذا العالم. فحمايتهم تضمن الخلاص، ورضاهم يجلب فوائد كثيرة، حتّى على الصعيد المادّي.

ممكنة وخلاصيّة هي أيضًا طريق الإيمان الصادق. فالمؤمن لديه اقتناع عميق بأنّ بوذا والبوديساتفا مستعدّان لأن يمدّا له يد العون. وهو يلتزم بدوره تشبّهًا بالبوديساتفا، بأن يقدّم جميع استحقاقاته ليساعد الناس على التوصّل من وقت إلى آخر إلى الحصول على ولادات جديدة أفضل ملاءمة، يليها بعد ذلك بسهولة أكبر الاستيقاظ والخلاص النهائي.

ملاحظات نظريّة[٤]

إنّ هذه النبذة المختصرة تبيّن كيف تحمل اختبارات تاريخيّة جديدة على استخلاص نتائج كانت لا تزال مخبّأة في التعليم القديم، وذلك دون أن يمكن القول بأنّ ذلك ابتعاد عن النصوص الأصليّة وأنّه حصل هنا اختراع جديد من أصله.

١) يقين الإيمان

المطالبة بالتسامح والحوار ليست ناجمة عن أنّه ليس من أحد يعلم ما هو شأن الحقيقة وما هو مداها، وأنّ الأديان جميعها متساوية في الحقوق والقيمة، إن صحّ أنّها في نهاية المطاف سُبل، ولو كانت سُبُلاً غير اعتياديّة، للبلوغ إلى الخلاص، أو أنّها على الأقلّ يمكنها أن تكون سُبُلاً إلى الخلاص.

إنّ المؤمن ينطلق من حقيقة إيمانه الأكيدة، ولاسيّما في ما يتعلّق بعقيدة دينه الملزمة. وهو يحيا موقنًا أنّ ما تقبّله وأقرّ به استنادًا إلى وحي الله هو موافق للحقيقة عند الله وفي الوقت عينه في ما يخصّ الحياة الدنيا عند البشر في مجال العالم الدنيويّ. ولذلك فإنّ من حقّه، بل من واجبه أيضًا، أن يقول بحقيقة إيمانه وأن يعترف بها ويتمسّك بها ضدّ كلّ

[٤] – راجع حول هذه الملاحظات كتابي:
A.Th. Khoury, Der Islam und die westliche Welt, Darmstradt 2001, 194 – 202.
عادل تيودور خوري: مدخل إلى علوم الأديان، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان، ص ٦٦ – ٧١.

امتحان وشدّة. فإنّ محتويات الإيمان الملزمة هي أسس استسلام عقل الإنسان وقلبه إلى الله ربّ الحقيقة والخلاص. إنّ هذه الملزمات لا يحلّ التصرّف بها تصرّفًا حرًّا. إنّها في جوهرها ليست موضع شكّ أو استرجاع وإبطال.

يمكن أن يحصل فيها زيادات مكمّلة، إذ هي الأساس الذي يقوم عليه البناء كلّه. ولكن هذا التوسيع لا يعني التراجع عن الحقيقة التي تمّت معرفتها وقام الاعتراف بها. ومثل هذا الاستكمال قد يتمّ عندما تطرح أسئلة جديدة تقود الإجابة عنها إلى فهم أعمق وتعبير أدقّ لمحتوى العقيدة. إنّ غنى الحقيقة يمكنه أن يتوسّع وينبسط. ولكنّ هذا لا يعني على الإطلاق التخلّي عن الحقيقة، بل استكمالها.

هذا ليس من التكبّر والغطرسة في شيء، وليس هو تشامخ من يظنّ أنّه يملك وحده الحقيقة. هذا موقف المؤمن المتواضع الذي يوقن بأنّه عليه أن يصون الحقيقة ويسعى إلى تفتّحها واستكمالها وجعل مفاعيلها وثمارها يانعة في حياته الشخصيّة وفي حياة جماعته الدينيّة.

٢) المسيرة إلى كمال معرفة ملء الحقيقة

الله هو ربّ الحقيقة. ولذلك لا يعني التسامح التخلّي عن الحقيقة والمساومة عليها والتغاضي عنها في مجال المجادلات البشريّة. ولكن، بما أنّ الله وحده هو ربّ الحقيقة، فالحقيقة الدينيّة هي من طبيعتها متسامحة.

١. الله متعال

إنّ الله متعال. والله هو الحقيقة المطلقة. ولا يقبل بآلهة أخرى دونه. والتسامح الذي نحن هنا بصدده لا يتعلّق بحقيقة الله المطلقة هذه. إنّه يتعلّق بالحقيقة كما يعرفها الإنسان ويعترف بها. وهذه الحقيقة في الإنسان ليست بمطلقة، ولكنّها نسبيّة دائمًا، أي إنّها لا تزال ناقصة، بحاجة إلى الزيادة والاكتمال. هي ليست بمطلقة، ولو كان محتواها يتعلّق بالله وحقيقته المطلقة. هي ليست بمطلقة لأنّها يُنظر إليها هنا بالنسبة إلى الإنسان الذي يعرفها ويعبّر عنها.

فالله، وإن أوحى بحقيقته، يظلّ متعاليًا، أي فوق مقدرة الإنسان على الاستيعاب وفوق المفاهيم البشريّة وكلام البشر. وقد عبّر عن هذا بولس الرسول بكلّ وضوح: "إنّ علمنا ناقص" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس ١٣: ٩) – "فإن ظنّ أحدٌ أنّه يعلم شيئًا، فإنّه لا يعلم بعدُ كما ينبغي أن يعلم" (الرسالة عينها ٨: ٢). ولذلك فإنّه يُدلي بأمنيته تجاه المسيحيّين أن "ينموا في معرفة الله" (كولسّي ١: ١٠).

٢. النمو في المعرفة

على المسيحيّين إذن أن ينموا في المعرفة. هذا يعني أنّ جماعة المؤمنين المسيحيّين تسلك سبيل البلوغ إلى كمال معرفة ملء حقيقة المسيح. وعليها أن تتقدّم في مراحل هذا السبيل وتنمو في هذه المعرفة. ومن وسائل هذا النموّ التنبّه لما تحتوي عليه الأديان غير المسيحيّة من حقيقة وخير.

فإنّ هذه الحقائق، كما يؤكّد ذلك المجمع الفاتيكاني الثاني، هي نتيجة تدبير إلهيّ[٥]، وتحمل قَبَسًا من شعاع حقيقة المسيح[٦]. والكنيسة تعتبر "أنّ كلّ ما فيها من صلاح وحقّ هو تمهيدٌ للإنجيل، وموهبة من ذاك الذي ينير كلّ إنسان"[٧].

والكنيسة كاكتمال الأديان تقوم بمهمّتها عندما تسعى في سبيل البلوغ إلى كمال المعرفة لملء غنى حقيقة المسيح. وقدر اكتمال هذه المعرفة يتمّ البلوغ إليه في آخر الأزمان. وحتّى يحصل ذلك الاكتمال، يقود الروح القدس الكنيسة و"يرشدها إلى الحقيقة كلّها" (يوحنّا ١٦: ١٣).

فطالما أنّ الكنيسة تسير على هذا الدرب، لا يسعها أن تقابل الأديان غير المسيحيّة بمطالبة التفرّد بامتلاك الحقيقة وبعدم تسامح صارم. بل عليها بالعكس أن تقابلها بانفتاح واسع وباستعداد لتدبّر أبعاد عمل روح الله في تاريخ البشر، ذلك الروح الذي لا تقيّد حريّته. ومن ثمّ عليها أن تأخذ بعين الاعتبار الجادّ عناصر الحقيقة والخير التي ينبتها الروح في هذه الأديان، وأن تعترف بها وتعزّزها وتتقبّلها في تراثها الخاصّ.

---

[٥] – التنشئة الكهنوتيّة، رقم ١٦: المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير – قرارات – بيانات، المكتبة البولسيّة، جونية – لبنان ١٩٩٢، ص ٤١٥.

[٦] – علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، رقم ٢، ص ٦٢٨ من الكتاب نفسه.

[٧] – الكنيسة رقم ١٦، ص ٥٢ – ٥٣ من الكتاب نفسه.

٣. فيض غنى الحقيقة

إنّ الله المتعالي هو موضوع الحقيقة الدينيّة الأوّل. فالإنسان إذن عاجز عن البلوغ إلى معرفة تامّة لحقيقة الله المتسامية. ولذلك يجب على الإنسان أن يتّصف بالتسامح في علاقته مع الذين يؤمنون بالله ويلتمسون حقيقته. وبالنظر أيضًا إلى غور غنى حقيقة الله اللامتناهية تتّضح حدود مقدرة الإنسان على تفحّص هذه الحقيقة. فإنّه ليس أحدٌ يقدر على سبر غور حقيقة الله، "وليس أحد يعرف ما في الله إلاّ روح الله" (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس ٢: ١١).

إنّ حقيقة الله لامتناهية تعدو طاقة الإنسان على الفهم بحيث إنّ الإنسان إنّما يتنبّه لطلائع غناها أكثر من مقدرته على إدراكها. وإلى ذلك، فإنّ حقيقة الله هي في مضمونها الذي يعتلن للإنسان، كثيرة الجوانب، بحيث إنّ الإنسان يُضطرّ إلى البحث المتواصل لكي يبلغ إلى تفحّص عناصرها وفهمها فهمًا أقرب وأوضح، وإلى إدراك فروعها والتعبير عن لطائفها.

فالتاريخ، كلّ التاريخ في عرضه وطوله، إنّما هو زمن صبر الله وحلمه، أي إنّه موطن تفتّح حقيقة الله في إدراك البشر وحياتهم، أفرادًا وجماعات، إذ إنّ هذه الحقيقة، وفقًا لما نعرفه عنها اليوم وفي أفق اختبارنا، ليست وثيقة أوامر ازليّة صيغت مرّة واحدة في عبارات وقواعد ثابتة. إنّها تُهيب بنا أن نتلمّس محتوياتها ومواطن تطبيقها بطريقة متواصلة على ضوء تاريخنا المتسلسل، وأن نجتهد في استنباطها وتطبيقها في حياتنا، (أي "أن نعمل الحقّ"، كما يقول إنجيل يوحنّا ٣: ٢١). ونسبغ عليها الصبغة الموافقة.

فالواقع ليس أنّ المؤمنين هم الذين يملكون الحقيقة ولهم حقّ التصرّف بها. الواقع أنّ المؤمنين يُفسح لهم المجال لأن تمسّهم الحقيقة وأن يُنعم الله عليهم بها. فلا داعي إذن لأن يتكبّروا تجاه الآخرين ويقابلوهم بالغطرسة، بل عليهم في تواضع عميق أن ينصتوا إلى وقع خطى الله ويتّبعوا آثاره في إيمان البشر وحياتهم. وهم يأملون أن تقود أشعّة حقيقة الله، التي يمكن الاستدلال عليها استدلالاً متكرّرًا في تراث الشعوب الدينيّ، إلى نصب جسر ثابت يربط مؤمني الجماعات كلّها بعضهم ببعض، ويرشدهم جميعًا إلى السبيل المؤدّي إلى وحدة دينيّة أوسع، تبلغ ذروتها في ما يمكن وصفه "باتّحاد الأديان الشامل".

أسئلة ومداخلات

التأويل جزء باطن من الأديان

بشته: يُشكر البروفسّور خوري على ما بسطه في محاضرته. فإنّ هذا قد بيّن مرّة أخرى انطلاقًا من مثل البوذيّة، كيف أنّ التأويل جزء باطن من الأديان نفسها، إذ إنّها تتعلّم في مجرى تاريخها أن تفهم نفسها فهمًا يزداد عمقًا وأن تبسط غنى منشإها الذهنيّ.

التاريخ موضع صبر الله

بخلر: أوافق بطيبة خاطر على ما قاله من أنّ التاريخ موضع صبر الله وحِلمه. هذا ما أتمنّاه لمسيرة حوارنا هذه التي تطوّرت منذ عشر سنين ونجحت في اتجاهها.

بالنظر إلى الإنسان جاء في المحاضرة القول بأنّ الحقيقة دائمًا نسبيّة. فكيف يمكن التوفيق بين هذا والمطالبة بامتلاك الحقيقة التي ورد ذكرها أيضًا في المحاضرة وأُثبتت على أنّ الإنسان المؤمن يطالب بأنّه واقف على قاعدة حقيقيّة أكيدة، كيف كان طريقه إلى الاطّلاع عليها في الواقع. ألا يتمنّع اقتناع من هذا النوع من الوقوع بالنسبيّة؟ نقرأ عند بولس "أنّ معرفتنا ناقصة" (١ كورنثس ١٣: ٩)، أي أنّ هذه المعرفة جزئيّة لا نسبيّة، ألا يبدو هنا وجهٌ من التناقض؟ فإنّ رجونا في شروط سابقة معيّنة أن ننمو في معرفة الله، فلا يعني ذلك أنّنا ننمو في معرفة حقيقيّة نسبيّة.

خوري: إنّ المؤمن يعيش في اقتناع أكيد أنّ الحقيقة التي يعرفها لا تخضع للمساومة، إنّها في نظره نهائيّة. وعندما أقول إنّ الحقيقة التي نعرفها نسبيّة، فهذا لا يعني اليقين الشخصيّ عند المؤمن، بل مضمون الحقيقة الموضوعيّ الكامل. إنّ مضمون الحقيقة الكامل لا يُبلغ إليه إلاّ حين يُبلَغ إلى الله. فبالنظر إلى مضمونها، لا بالنظر إلى يقين الإيمان، تبقى حقيقة الإيمان، مدّة زماننا الأرضيّ نسبيّة، أي جزئيّة، غير كاملة بالنسبة إلى كمال حقيقة الله.

هل البوذيّة دين؟

ميردامادي: يهمّني أوّلاً السؤال هل البوذيّة في نظر البروفسّور خوري دين، وكيف يحدّد مفهوم الدين؟

هل لها قيمة الديانات التوحيديّة؟

السؤال الثاني هو هل الحقيقة التي تدور حولها التقاليد والمذاهب البوذيّة هي الحقيقة عينها الحاصلة في الديانات الإلهيّة؟ بعبارة أخرى: هل تقبّل بوذا حقيقة إلهيّة، أم هي حقيقة محدودة، ليس لها قيمة الحقيقة في الديانات الإلهيّة؟ أليس أنّ تعدّد الحقائق لا يتّفق والمنطق الدينيّ في المسيحيّة والإسلام؟ عندي أنّ إعلانات المجمع الفاتيكاني الثاني لا تفيد كثيرًا في هذا الشأن.

خوري: وصفتُ البوذيّة بأنّها دين وفقًا لمفاهيم علم الأديان. فبينما تظهر البوذيّة القديمة كحركة روحانيّة، لها تعاليمها وممارساتها

الصوفيّة، أدخلت هذه الحركة في مرحلة لاحقة شعائر طقوس، وأنظومات تعليميّة وأخلاقيّات خاصّة بها، وأنشأت جماعة فيها الرهبان والعلمانيّون. هذه هي صفات العامّة للدين كما هو معترَف به في علم الأديان. وفقًا لذلك أقول إنّه توجد إلى جانب الأديان التوحيديّة أديان أخرى.

ما هو في الأديان الأخرى حقيقيّ ومقدّس

أمّا ما يخصّ قضيّة الحقيقة، فإنّ المسيحيّة تقرّ بوجود عناصر حقيقيّة في الأديان الأخرى، عناصر تقود إلى الله. هذا لا يعني حكمًا حول هذا الدين أو ذاك بجملته. ووفقًا للمجمع الفاتيكاني الثاني نتكلّم إذن عن عناصر حقيقيّة ومقدّسة، ممّا يحتوي على نظرة ناقدة وتقدير مطابق لمختلف العناصر في دين معيّن. فالمعيار الأوّل الذي يرد هنا هو معيار التناقض. فعندما يتّضح أنّ بعض عناصر دين آخر لا تناقض حقائق إيماننا، فعلينا أن نقدِم على الخطوة الثانية ونفحص هل توافق بطريقة إيجابيّة العناصر الصالحة والحقيقيّة في ديننا. بعبارة أخرى: لا يدور الأمر حول السؤال هل يمكن تقبّل دين بكامله، مع العلم أنّ هناك أديانًا أقرب بلا شكّ إلى المسيحيّة من سواها.

رغم كلّ الفروق انفتاح مقابل الجميع

أخيرًا إنّ علاقات جماعتنا الدينيّة بالجماعات الدينيّة الأخرى ليست كلّها متماثلة، فإنّ هناك بلا شكّ مستويات وأشكالَ معاملة يجب التفطّن لها. ولكن يجب أن يكون هناك انفتاح مقابل الجميع. فنحن كمسيحيّين يجوز لنا أن نعتمد على فعل الروح القدس، إنّه

يعضدنا في اكتشاف جميع هذه العناصر التي هي حقيقيّة ومقدّسة في الأديان الأخرى، وتجميعها وتسهيل انخراطها قدر المستطاع.

يبحث الإسلام هو أيضًا عمّا هو صالح في أديان أخرى

من الواضح انطلاقًا من القرآن أنّه لا يقبل الأديان المُشرِكة، ولكنّه يقبل المسيحيّة واليهوديّة (راجع سورة ٥: ٤٤ — ٤٨). سبب ذلك هو قرب هذه الأديان الواحد إلى الآخر. فالإسلام يحاول على كلّ حال أن يكتشف ما هو صالح في الأديان الأخرى، ويثق بأنّ في الإنسان إمكانيّة التوجّه إلى الحقيقة والعمل وفقًا للخير.

إنّ صورة هذا العالم في زوال

شنايدر: بالنسبة إلى الحقيقة يستطيع المسيحيّ أن يفكّر في ما أثبته القدّيس بولس من أنّ الزمان قصير وأنّه ينبغي لنا في كلّ ما يتعلّق بوجودنا الأرضيّ أن نتصرّف كأنّنا لا نملك ما لدينا، "لأنّ هيئة هذا العالم في زوال" (راجع ١ كورنثس ٧: ٢٩ — ٣١). فكلّ شيء خاضع للفرق الذي سيتجلّى في آخر الزمان.

هل ينشئ التقليد نظامًا، أم هو أداة استرجاع؟

جاء في المحاضرة أنّ التقليد ينشئ نظامًا ويساعد على التغلّب على الفوضى والانقلاع عن المجتمع — أليس هذا مستوحى بشدّة من الأفكار الحديثة؟ ألم يكن التقليد في المجتمعات القديمة منظّمة تنظيمًا وثيقًا جدًّا، لا يدع إلاّ مجالاً ضيّقًا جدًّا للتفرّد والانحياد؟ ثمّ إنّ نظامًا تقليديًّا تحتاج أوّلاً إلى تبرير فكريّ، إن أُنزل موضع الشك. من هنا سؤالي: ألا تكون

قصص الخلق محاولات ثانويّة لتبرير نظام اعتراه الخلل، تبريرًا جديدًا؟ كما أنّ ما يدعى الأنظمة التوتالتاريّة هي محاولات ثالثة لاستعادة نظام ذهب ضياعًا.

النظرة المسيحيّة: هناك خلق من أجل الخلاص

وسؤالي الثاني: ألا تقوم عندنا في المسيحيّة — بخلاف ما في الإسلام — المقولات عن الخلق في ارتباط لا يُفصَم بتعليم الإيمان عن أنّ الخليقة خُلِقت من أجل الخلاص؟ فإنّه به وإليه خُلق كلّ شيء، هو الذي صالحنا (راجع كولسي ١: ١٢ — ١٩).

النظام لفتح أبواب المستقبل

خوري: إنّ قصص الخلق الذي يتعلّق بتأسيس المجتمع، أي بالزمان الأوّل تتحدّث عن نظام المجتمع. هي تروي لا فقط كيف صنع الله هذه الدنيا والإنسان، بل إلى ذلك كيف نظّم وضع العالم الأصليّ، وخصوصًا المجتمع البشريّ. من هذه التصوّرات الأصليّة عن النظام التي وضعها الخالق ينشأ التقليد، لكي تنحّي الفوضى والاعتباط ويكون التعايش في مجتمع ما ممكنًا. أمّا المشاكل فتنشأ حين يكفّ هذا التقليد عن أن يكون قاعدة للتقدّم، أي عندما لا يعود يفتح بفضل نظام المجتمع مجالاً للتقدّم وأبواب المستقبل لهذا المجتمع، فيتمسّك به أناس تمسّكًا يحوّل هذه الأنظمة إلى قيود. من هنا يمكن أن ينطلق الإنسان من التقليد إلى المستقبل، أو أن يمكّنه من تقييده. فمقصد التقليد الذي منحه الله في الزمن القديم، هو أن يمكّن من انبعاث الحياة وأن يجعلها تنمو في إطار

نظام معيّن. أما ما يفعل الإنسان به، فيبقى من جهة هذا النظام القديم أمرًا غير ثابت.

موضوع الخلاص يحتاج إلى مناقشة عميقة

بهشتي: لي هنا إشارة قصيرة إلى أنّ موضوع الخلاص لا يمكن في نظرنا ان يُعتَبر أنّه قد انتهى بواسطة حكم مسبق عامّ، بل هو يحتاج إلى نقاش دقيق. إنّ مفهوم الخلاص لا يقلقنا بشكل مُسبق. علينا أن نعكف على هذا الموضوع بفطنة ونحاول أن نقرّب ما بين نظريّاتنا فيه.

هل يقود كلّ تغيير إلى إكمال؟

ثمّ إلى موضوع قصص النشوء. من أين لنا الشجاعة لنتفاءل بأنّ كلّ تغيير يؤول إلى إكمال وتعمّق أو بشكل عام إلى تحسّن؟ إن كان هذا ناتجًا عن موقف إيمانيّ فلا مجال بعد ذلك للنقاش فيه. ولكن إن كان هناك من لا يشاطر هذا الإيمان فما العمل؟

ما هو "حقيقيّ ومقدّس"؟

لي نقطة أخرى أودّ أن أعرضها، هي تحديد الدين. من وجهة نظر عالم الأديان يتّصف الدين بأنّ عنده تعليمًا معيّنًا في الإيمان، وشعائر طقسيّة ونمط حياة وعناصر مشابهة. ولكن عندما نتكلّم عمّا هو في الدين حقيقيّ ومقدّس، فعندها نغادر حقل الوصف المجرّد، ونقيّم ونتكلّم وفقًا لقواعد مُلزمة. فالآن ما هو حقّ؟ وما يقارب فهمنا للدين؟ فإن كانت الأديان ليست لها قيمة متساوية، فأي مرجع له الصلاحية

لكي يحدّد قيمتها؟ أهو العقل؟ أنا من اهل الفلسفة وأعلم ما غادره العقل وراءه من النقد. فليس هو ذلك المرجع الذي عُوّل عليه في الماضي لحلّ مشاكل كثيرة، أي شيئًا يشبه "إلهًا ناجمًا عن آلة". لا أريد هنا أن أتابع السير في اتجاه زمن ما بعد الحداثة وظواهر مماثلة، ولكن لستُ أعلم اليوم، ماذا ينبغي لي أن أسمّيه "العقل". ليس القصد من هذا أن أنكر على العقل صلاحيّته في التمييز بين الصحيح وغير الصحيح. ولكن عندما نتكلّم عن العقل كأداة لحلّ هذه المشكلة، فلا أعلم ما ينفعنا ذلك.

عند الحاجة واجب النظر الناقد أو دخول مجالات مجهولة

وكيف يتّفق هذا والوظيفة الأخرى التي في وعينا لما يحدث اليوم، تفرض علينا واجب التفكير الناقد وأحيانًا دخول مجالات مجهولة. تلك الوظيفة التي لا تصلح أحيانًا لتخفّف عنّا، بل بالعكس تفرض علينا هذا الواجب بقسوة.

وظيفة العقل بالنسبة إلى الدين

خوري: ما هي العلاقة بين الدين والعقل. كيف تمكن معرفة الحقيقة وأي دور يقوم به العقل في ذلك؟ عندي أنّ العقل في جميع الأديان — في الأديان الناجمة عن قصص النشوء كما في الإسلام والمسيحيّة — ليس له دور **قبل** تقبّل الإيمان، بل بعد تقبّله. فإنّا لا نؤمن، لأنّ هذا بهذا الشكل معقول، بل لأنّ شهودًا نثق بمصداقيّتهم، نقلوا إلينا هذا أو ذاك. فعندما يدور الأمر حول إمكانيّات تطبيق هذا البلاغ الذي تقبّلناه بالإيمان، عندها يأتي دور العقل. إنّ هذا الدور اللاحق للعقل يساعدنا بنوع خاصّ بالنسبة إلى قرارات تبدو في مسار تغيّرات معيّنة

ضروريّةً لا غنى عنها، أو بالنسبة إلى فهم وثائق الإيمان، عندما تحصل أوضاع جديدة تواجهنا بالسؤال هل كان فهمنا للإيمان من هذه الناحية أو تلك صحيحًا حتّى الآن، أم أنّه يحتاج، على أساس تقييم معقول لأوضاع جديدة، إلى صيغة جديدة.

علينا أن نسأل عن مقصد قصص النشوء

هنا يبرز سؤال ذو أهميّة مستمرّة: هل وبأيّ شكل تتمتّع قصص النشوء بطابع إلزاميّ. بالنسبة إلى الناس في عالم هذه القصص، أي في ما يدعى الأديان الطبيعيّة، تعود إلى القصص القديمة (التي يجب أن تميّز من القصص المتأخّرة الثانويّة) صفة ملزمة. وهذه القصص القديمة الملزمة في الشرع لها صعيدان: صعيد المقاصد وصعيد التطبيق العمليّ. فطالما هناك توافق بينهما في حياة البشر الذين يتبعون هذه القصص، لا يقوم أي مشكل. ولكن حالما تبرز عناصر جديدة في مسلك حياة هؤلاء الناس، يكون من الواجب السؤال عن مقصد القصص: ما هو المقصود في هذا النظام الذي اعطي في البدء، وما يريد فعلاً؟ فبالتوافق مع هذا يبحثون عن تغيير هذا النظام العمليّ وتطويره، بحيث يوافق اختبارات العيش الجديدة، ويستطيع بهذه الطريقة أن يساعد الناس على القيام بحاجات حياتهم.

على النظام أن يخدم الحياة

هذا هو على كلّ حال مقصد القصص، أن تضفي على الخليقة نظامًا يجيب عن أوضاع الحياة العمليّة التي تجابه الإنسان: ماذا يجوز له

أن يأكل وما لا يجوز، ماذا يجوز له أن يصطاده، كيف يجب أن تكون هيئة العائلة الخ. هذا النظام ينبغي له أن يخدم الحياة. هذا هو، على ما قلتُ، مقصد القصص القديمة. ولكنّه لا يُقال إنّ هذا عليه أن يصحّ على مدى جميع الأزمنة. فإن اطّلع البشر على مقصد القصص هذا، فعندها تكون لهم الحريّة في أن يزيدوا على بناء هذا التقليد وأن يغيّروا العناصر التي لا تعود تعزّز الحياة بل تكبحها.

ولذلك هي تبيح التغييرات

ولكن هناك عند الشعوب المرتكزة على قصص النشوء، وكذلك عند جميع المجتمعات الأخرى، تصوّرات وميول إلى التمسّك بجميع عناصر النظام دون تغيير، لأنّها تخاف من الجديد ومن التغييرات التي قد يأتي بها حسب الظروف حتّى في بنى المجتمع. مثلاً في العلاقة بين الرجل والمرأة. هذا هو الأمر الحاسم بالنسبة إلى فحص ناقد لهذه التقاليد وللرجوع إلى المقاصد الحاملة التي أوحت بها قديمًا.

من هنا يجلب التقليد تخفيف الحمل، ولكنّه قد يصير أيضًا حملاً. فمن جرّاء مقصد منشإه تجب ضمانة انفتاحه على المستقبل، لكي يتمكّن من أن يخدم الحياة ويعزّزها في إطار الشروط المتحوّلة. ولكن حينما يتشبّث التقليد بما كان منذ الزمان السابق، ولا يفسح مجالاً لشروط الحياة المتحوّلة، يُشعر به عن حقّ أنّه قد صار عائقًا. فيظلّ من ثمّ قضيّة ذات جانبين: بدون نظام أساسيّ لا يمكن الحصول على تقدّم. ولكن أن يشعر الإنسان بنفسه أنّه مرتبط بهذا النظام الأساسيّ، يعني أن يفحصه فحصًا ناقدًا متكرّرًا على أساس مقصده، وأن يحافظ على

التقليد منفتحًا لتغيّرات نافعة. فعندما ترد عناصر جديدة وعندما لا يعود التقليد المعروف يقوم بدوره الذي قام به حتّى الآن، فذلك يقود إلى تبادل الآراء داخل الجماعات التي تعيش على مقتضى هذا التقليد، وفي تبادل الآراء هذا يستطيع العقل أن يقوم بدور كبير.

كيف يمكن أخذ القرار الآن، حيث لا نعرف إن كان ذلك في ما بعد جيّدًا

بهشتي: إن أردنا أن نعرف قيمة ما ينتج في أمر ما، أي التصرّف العمليّ، على أساس نتيجته، هل هو صالح أو سيّء، عند ذلك يجب أن نعي إنّ الأمر يدور هنا حول أخذ قرارات لا تبدو ثمارها إلاّ بعد مرور بعض أجيال. فكيف نصل هنا إلى تقييم مناسب. هل تمكن الإشارة إلى مستقبل غير محدّد ولا يمكن تحديده الآن كمعيار للتصرّف الشخصيّ؟

الإيمان بين شهادة الأجداد والعقل الشخصيّ

عندما يُقال — وهذا الرأي تسانده الأغلبيّة عندنا في الشيعة — أنّ الإيمان يجب أن يستند إلى أسباب عقليّة مقبولة، ولا يمكن أن نعتمد فقط على شهادة أجدادنا، عند ذلك يجب على كلّ حال أن يُخضع هذا الموقف لبحث عميق. أو هل يمكن أن يبرّر الإيمان نفسه بالإيمان عينه، وأن تُبرَز حقيقة الإيمان من الإيمان عينه؟ ما هي إذن قاعدة إيماننا؟ فالقضيّة لا تعني شهود الزمان الذين رافقوا عيسى أو موسى، بل تعنينا نحن العائشين اليوم.

الانفتاح التاريخيّ كتصرّف تأويليّ

هامر: لقد كان له أثر بليغ جدًّا أن أرى كيف فصّل البروفسّور خوري الانفتاح التاريخيّ عند الأديان كتصرّف تأويليّ، وكيف استخرج عند ذلك هذه العلاقة الجدليّة بين التقليد والتقدّم. فاتّضح أنّ التقدّم لا يمكن أن يعتبر فقط كأمر يبعث الشكّ في التقليد. بل كأمر يبرّره مطلب الحقيقة في التقليد، مطلب يُحمل محمل الجدّ، بحيث إنّ التقليد لا يميل فقط إلى التمسّك بالقديم، بل — وهذا هو التوتّر الداخلي- يأمر بالانطلاق في اتجاه الجديد. من هنا ينتج — ذلك على الأقلّ من وجهة النظر المسيحيّة — تبرير للثقة بأنّ التجديد يمكن أن يكون أيضًا تحوّلاً إلى ما هو أفضل وأصحّ وأوفر حقيقة.

التعليم المسيحيّ حول الروح القدس، مبدأ الفاعليّة التاريخيّة لنظريّة التأويل الفلسفيّة

يرتكز هذا في المسيحيّة لاهوتيًّا على التعليم عن الروح القدس. بذلك تبرَّر بعبارة أخرى إمكانيّة اعتبار التغيّرات مشروعة، وتقرّبًا من الحقيقة. وفي نظريّة التأويل الفلسفيّة يمكن أن نجد مقابلاً لذلك في مبدإ الفاعليّة التاريخيّة لغادمر، أي أن تحوّل فهم النص حتّى في الابتعاد عن التقليد السابق، يمكن فهمه كتغيّر مرتكز على النصّ نفسه المعروض للتفسير. في هذه الحال يكون النصّ قد جاء إلى العالم لكي يطلق كنصّ مفهوم مسارات تاريخيّة تقود بدورها إلى مفاهيم أوّليّة جديدة، تجد تبريرها في أنّها تستطيع أن تفهم ذاتها كنتيجة تطوّر تاريخيّ قد اشترك النصّ في إطلاقه. فمبدأ الفاعليّة التاريخيّة في نظريّة التأويل الفلسفيّة يمكن

بذلك اعتباره علمًا علمانيًّا شبيهًا بلاهوت الروح القدس في النطاق المسيحيّ.

هل توجد في تقاليد دينيّة أخرى قواعد أساسيّة مثيلة تستطيع أن تبرّر تطوّرات متحوّلة كتقدّم؟ هل هناك حدود، أم يمكن بالنظر إلى هذا الإيمان بالتقدّم الذي له عندنا نحن المسيحيّين أساس دينيّ على الشكل الذي جاء ذكره والذي نجده أيضًا في الفلسفة بشكل علمانيّ، هل يمكن أن تُضفَى عليه الشموليّة؟

أهميّة الروح القدس المركزيّة

خوري: دون أن أتمكّن من العكوف على هذه القضيّة، أودّ مع ذلك أن أنطلق منها لتأكيد الدور المركزيّ للروح القدس في اللاهوت المسيحيّ. لقد أوكلَنا يسوع إلى الروح القدس، الروح الذي يعمل في تاريخ البشر. ونحن ننطلق من أنّه حيثما يوجد شيء صالح وحقيقيّ، هناك يعتلن لنا أيضًا عمل الروح. فنحن المسيحيّين علينا أن نتعرّف إلى أفعال الروح القدس هذه ونقدّرها حقّ قدرها ونجمعها.

الصالح هو ما يخدم الحياة

وكما قال السيّد كرّر، نحن نفهم، وفقًا ليسوع المسيح، أنّ الصالح هو ما يخدم الحياة. ففي أي دين وأي مجتمع — عندما يتصرّف الناس بحيث يخدمون الحياة ويفعلون الخير، فهذا هو في مفهومنا مطابق لما يريده المسيح.

العلمانيّة والديموقرطيّة
في القرائن الثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة

غُلامعلي خوشرو

إنّ الأديان عامّة والإسلام خاصّة كان لها في التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة في العقود الأخيرة دور مرموق. فبقطع النظر عن التحليلات الاجتماعيّة المدرسيّة، اكتسب الإسلام تأثيرًا مستمرًّا جدًّا في المجال العلنيّ. فهل يصحّ أنّ في ذلك شيئًا من الخطإ؟

الإسلام في المجتمعات الإسلاميّة والجماعات الإسلاميّة في الغرب، هو أهمّ عامل مثبت للهويّة. ومثل هذه الهويّة تعكس فقط أثر إيمان إلهيّ يربط المسلمين بين الأرض والسماء وبين المولد والممات. فيدخل الإسلام إلى عمق نفوس المؤمنين ويطبع فكرهم وتصرّفهم. ففي قرائنه التاريخيّة وعلى أساس الكتاب والنصّ والخطاب اللاهوتيّ ليس هو مقتصرًا على حياة الأفراد الخاصّة الذين يرجون سعادتهم الأخرويّة، بل هو يوجّه الدنيا نحو الآخرة، والأفراد نحو الأمّة والشعائر الحقيقيّة. فهو المصدر الأغنى والأعمق للانتساب إلى الأمّة وللإيمان بالله.

إنّ العلمنة بصفتها مسيرة تاريخيّة للحداثة توضح كيف اختبرت المجتمعات الغربيّة حدثًا شاملاً للتمييز. مثل هذا التطوّر الاجتماعيّ حدث في المسيحيّة أيضًا وجاء نتيجة للإصلاح البروتستانتي وفي الوقت نفسه تقريبًا في العلوم والسياسة والاقتصاد.

فبروز الدولة الحديثة وظهور الرأسماليّة الحديثة، وكذلك التغيّرات الكبيرة في نطاق تحليل العالم تحليلاً اختباريًّا وعلميًّا وعقليًّا، نخرت أنطومة الوحدة القديمة، وأدّت إلى انتشار مجالات تأثير علمانيّة مختلفة. فقاد ذلك إلى أنّ المجتمعات الدينيّة لم تحافظ من بعد على هويّتها، وإلى أنّ نواحي الحياة العلمانيّة، استنادًا إلى تبريرها العقليّ العلمانيّ، انفصلت عن أصلها وأعلنت ذاتها مستقلّة عنه. وقد حدث أنّ بعض علماء الاجتماع اعتبروا العلمانيّة بديلاً للدين، يحكم العالم على أساس مبادئ نظام وضعيّة وعقليّة. والأفراد، كعاملين مزيّنين بالعقل، قادرون على التسلّط على الطبيعة، دون أن يضطرّوا إلى اللجوء إلى عالم فائق الطبيعة وإلى أثره. بهذا توصّلت الحداثة — بأشكالها كالوضعيّة والعلمانيّة والرأسماليّة — ونظريّة الأفراد والعقلانيّة — في القرنين الماضيين وذلك بقدر متزايد، إلى تهديم أحلام العالم. فهذا التمييز البنيويّ رافقه عن خطإ الرأي القائل بأنّ التصرّفات وأشكال الحياة المستوحاة من الإيمان ستتقلّص، وأنّ الدين نفسه سيُحصر في المجال الفرديّ ويقتصر دون أن يمكن تجنّب ذلك، على المقولات اللاهوتيّة، التي لا أثر لها في القطاع العام (هكذا عند كازانوفا Casanova).

في العالم الإسلاميّ أدّى هذا إلى شكلين من التطوّر يقصي كلّ واحد منهما الآخر. فحاول الواحد منهما أن يحافظ على الدين نقيًّا

حاليًا من جميع آثار الزمان الحديث الخاطئة الدنيويّة، فيما جهد الآخر باسم التقدّم والتنوير والحداثة في إقصاء الدين من الحياة العامّة والخاصّة. فهذه النـــزعة إلى العلمانيّة وردّة الفعل الدينيّة التي جاء ذكرها جلبتا عدم ثقة عمياء وحذرًا حدًّا من كلّ إمكانيّة للوصول إلى تعايش بنّاء. فالعلمانيّون المتطرّفون والأصوليّون المتطرّفون تعاقدوا على أن يبغضوا بعضهم بعضًا ويُفنوا بعضهم بعضًا.

زدْ على مثل هذه النـــزاعات أنّ الدين والعلمانيّة كليهما معرَّضين إلى تفاسير مختلفة على صعيد المفاهيم. فيمكن مثلاً اعتبار العلمانيّة شيئًا يناقض رأسًا كلّ نوع من أنواع المواقف وأشكال الحياة الدينيّة. من جهة أخرى يمكن القول بأنّ العلمانيّة بحدّ ذاتها لا تتحدّى الدين، ولا تنفيه مطلقًا، بل همّها أثرها في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة. أو بشكل عامّ دورها في الحياة العامّة. أمّا مواقف العلمانيّة المختلفة من الإسلام فيمكن أن تمتدّ من موقف أسطوريّ يميل إلى الاصطدام، مُغلق ورجعيّ إلى موقف عقليّ، ميّال إلى المصالحة، منفتح ويسعى وراء العمل المشترك والتواصل. ولقد عالج علماء ومفكّرون مسلمون هذه الازدواجيّة بشكل معقّد ومختلف جدًّا. فأقلّ ما يُقال أنّه يستطيع تفسير متّزن ومصحّح للعلمانيّة، وتقرّب عقليّ إلى الدين على أساس الاجتهاد، أن يأتي بأساس لتفاعل معقول بين الطرفين.

في الواقع العمليّ كان للنـــزاعات التخطيطيّة والسياسيّة بين العالم الإسلاميّ والغرب أثر سلبيّ في مثل هذه المناقشات. فلنذكر بعضًا منها فقط: الاستعمار، تمزيق المملكة العثمانيّة وما نتج عن ذلك من أثر. وأيضًا التدخّلات العسكريّة والأشكال العديدة للتدخّل السياسيّ من

قِبل الدول الغربيّة. ونصب حكومات تابعة لها. واجتياح فلسطين وأفغانستان والعراق وما نجم عن ذلك من نزاعات وحروب ونشاطات إرهابيّة. هنا لم تبرز العلمانيّة كخطاب ذهنيّ، بل كاجتياح ثقافيّ من قِبل الغرب، لمساندة حكومات هزليّة، وكبت حركات إسلاميّة وتدنيس هويّة مجتمعات إسلاميّة.

هناك عامل سياسيّ له أثر بالغ جدًّا، هو حركة اليقظة الإسلاميّة الجديدة، فهذه تقوم حاليًّا بدور كبير في العلاقات بين الإسلام والغرب. هي حركة شاملة تسعى إلى تعامل حسّاس مع التطوّرات الاجتماعيّة السياسيّة في العالم. نشأت من ذلك علاقة مشاجرة تقود إلى البغض والعنف والصراع. هل هذه حروب تدور بين الدين والعلمانيّة؟ هل تستطيع العلمانيّة أن تساهم في العالم الإسلاميّ في إنشاء عالم أكثر ديموقراطيّة وأمنًا وسلامًا؟ إنّ الوقائع التاريخيّة في الشرق الأوسط تدلّ في كثير من الأحوال على العكس.

من يبحث عن حوار بنّاء بين الإسلام والغرب، فلا يُنصح بأن يترقّب أنّ المسلمين سيحيّون بشدّة العلمانيّة، لكي يكونوا شريكًا رصينًا في الحوار. مثل هذا المنطلق يعاكس النتيجة المُرتجاة، فإنّه يعرّض الهاوية فقط ويزيد عدم الثقة المتبادل عمقًا. زدْ على ذلك أنّ العلمانيّة لا تقود من باب الضرورة إلى الديموقراطيّة والاستقرار. فبالنظر إلى إيران قامت حكومة علمانيّة دكتاتوريّة بإخضاع الشعب لسياسة لها اتّجاه غربيّ (وذلك بدون عناصر الديموقراطيّة)، وذلك طمعًا في إنشاء "جزيرة استقرار"، أعلنت نفسها مركز الكون وغذّت أخبار وسائل الإعلام عشرات السنين. مثل هذا القرار القسريّ لم يكن ممكنًا إلاّ بواسطة عهد

غير ديموقراطيّ وغير حرّ، انتهى إلى عدم ارتياح كثيف، ومظاهرات علنيّة، وثورة اجتماعيّة وسياسيّة، وإلى الانقلاب الإسلاميّ. بذلك اتّضح أنّ الحكومة العلمانيّة لم تساهم في إنشاء ديموقراطيّ أوسع ولا في استقرار أشدّ. من هنا يجدر التوجّه إلى سبيل أصلح وأسهل لمناقشة المجتمعات الإسلاميّة وتنشيط حركتها في اتجاه التطوّرات الديموقراطيّة. مثل هذا الجهد الديموقراطيّ لا يعود نظريًّا يُفسح مجالاً لأن يُنصَب كغير موافق للأنظومة الإسلاميّة. فقد يقود إلى أن يُكتشف أنّ هناك توافقًا بين التعاليم الإسلاميّة والقواعد الديموقراطيّة.

فيمكن هكذا أن تنشأ أنظومة سياسيّة تتحذّر في مبادئ الإسلام الرائدة وتستند إلى اشتراك الرأيّ العامّ والمسارات الديموقراطيّة. مثل هذه الأنظومة السياسيّة تتّخذ بلا شك طرق تعامل متأصّلة في الوطن وتبيّن للمواطنين بنوع أكثر مصداقيّة، أنّها تمثّل مصالحهم وأنّها يمكنها أن تقوم بدور بنّاء في الشؤون التابعة للمناطق والدوليّة الشاملة.

إنّ الديموقراطيّة في المجتمعات الإسلاميّة تختلف عمّا في الغرب وفي العالم المسيحيّ. فقد ينشأ نوع من ديموقراطيّة دينيّة، يستند إلى اختبارات مختلفة في العالم الإسلاميّ. إنّ ديموقراطيّة دينيّة تجد نفسها تتحدّاها الأوساط الفكريّة والدينيّة.

يستطيع علماء الدين أن يعطوا شرحًا ملزمًا، عندما يقرأون النصوص الإسلاميّة في قرائن الزمان الجديد. والمفكّرون من جهتهم يجب أن يدرسوا الأوضاع الثقافيّة والدينيّة في مجتمعاتهم الخاصّة.

في النهاية أودّ أن أؤكّد أنّه، في سبيل فهم متبادل وحوار مثمر ومن أجل تعاون بين البلدان الإسلاميّة والعالم الغربيّ، يكون من الأفضل التركيز على دور حاسم ومفضّل للديموقراطيّة، أحرى من التركيز على "العلمانيّة". هذا يقتضي احترامًا متبادلاً، فيجب على الغرب أن يحترم دون مواربة الصفة الخاصّة للمجتمعات الإسلاميّة ويتقبّلها. ويجب على المسلمين أن يحترموا الطابع الديموقراطيّ للغرب والموافقة عليه. هناك أنواع مختلفة من الديموقراطيّة. ولكن إن كان هناك نموذج أقلّ جودة، ولكن ذو صفة مرضية في مجتمعات معيّنة، فهذا أفضل من أي نوع من الدكتاتوريّة — أكان ذلك باسم تطرّف دينيّ أم باسم إفراط علمانيّ.

أسئلة ومداخلات

لا العالم الإسلاميّ ولا العالم العلمانيّ كلٌّ متناغم

شنايدر: أشكر على المحاضرة الشيّقة وأودّ أن أعرض فكرتين. أوّلاً هل صحيح أنّ العالم الإسلاميّ والعالم العلمانيّ يتقابلان وكلاهما كلٌّ متناغم؟ فنظرًا إلى عودة المواقف الدينيّة حتّى في الحياة العامّة في بلدان الغرب نرى كثيرين من علماء الاجتماع الأوروبيّين وغيرهم من بلاد الغرب يشكّون في صحة الطرح العلماني. تلك المواقف لا تُدحَر إلى مجالات الحياة الخاصّة. هذا لا يمكن مطلقًا اعتباره بسهولة ردّة فعل على التيّارات التجديديّة الخاصّة. هنا لا يمكن فقط ذكر بعض التصريحات المماثلة لعهد الحروب الصليبيّة من قِبل بعض اليمينيّين المسيحيّين، بل مثلاً ذكر النقاش حول مشروع معاهدة دستور أوربّيّ، أي هل ينبغي في مقدّمة هذه المعاهدة أن يذكر اسم الله وتذكر قيم دينيّة أو مسيحيّة. فلو ذُكرت فيها قيم مسيحيّة لنتج من ذلك طبعًا إقصاء قناعات دينيّة أخرى يقول بها أعضاء مؤسّسون من حاملي الحضارة الأوربيّة. كان هذا الموضوع الرئيسيّ لدى كثيرين ممّن اشتركوا في النقاش أمام الرأي العام. فكان من هابرماس مثلاً، الذي جاء ذكره مرارًا في هذه الأيّام، أن ساند فكرة إعطاء صوت الدين في خطابنا العلنيّ الفسحة المناسبة، لأنّ هذا نظرًا إلى تخبّطات علمانيّة متزمّتة ذو أهميّة وضروريّ.

"الديموقراطيّة الدينيّة" ومساواة المواطنين

حول قضيّة ديموقراطيّة دينيّة أو إسلاميّة: هل تتضمّن هذه

تساوي الحقوق المدنيّة والسياسيّة للمؤمنين؟ فإن قيل إنّ بعض الأديان، بل أيضًا بعض الأشخاص أقرب إلى الله من سواهم، أليس لذلك نتائج بالنسبة إلى وضعهم السياسيّ؟ من ناحية أخرى يعترف التقليد الإسلاميّ أنّه في اليوم الأخير ينكشف أين كان موقف كلّ إنسان في حياته: فينكشف حال المنافقين الذين وصفوا أنفسهم بالمؤمنين ولم يكونوا مؤمنين، وقد يُعرَف غيرهم كان مواطنوهم لا يعدّونهم مؤمنين، ولكنّهم كانوا يسلكون طريق الحقيقة والصلاح. هل يمكن أن نقرّر ترك الحكم في ذلك لله الرحيم، وهل يمكن توفير حقوق مماثلة وحريّة مماثلة لجميع المواطنين في الديموقراطيّة؟

القانون الدينيّ يؤمّن على أحسن حال الحقوق المدنيّة

خوشرو: أوافق على تساوي الحقوق بين المواطنين المسلمين، وأرى أنّ الحقوق المدنيّة، بالانتباه للشروط الحسيّة العائدة إلى المكان والزمان، يمكن أن تؤمَّن على أحسن حال. أشير هنا إلى خمسين سنة من التطوّرات المتشعّبة في البلاد الإسلاميّة حيث لا يمكن إغفال حركة قبول الحقوق المدنيّة بالنظر إلى التشريع الدستوريّ والحقوق المدنيّة. طبعًا لا تناقض هذه الحقوق المبادئ الإسلاميّة.

عدم المناداة ببدائل خاطئة

عندما تكلّمت عن العلمانيّة، لم أفكّر عندها في المناقشات حول قضايا دينيّة، بل بالأحرى في مصالح اقتصاديّة واجتماعيّة قادت إلى انفصال مجالات حياة يختلف بعضها عن بعض. وإن لم يكن من الممكن

إنكار ذلك، فإنّه لا يمكن التغافل عن أنّ العلمانيّة عُرضت في العالم الإسلاميّ كنظرة إلى العالم تحمّل الدين مسؤوليّة الانحطاط والانهيار. ولكنّ مثل هذا الرأي المتحامل لا يمكن إلاّ أن يوسّع المشكلة بين العالم الغربيّ والإسلام. فينبغي لنا أن نتباعد عنه ونتّخذ الفائدة من اختبارات الديموقراطيّة.

يجب التمييز بين العلمانيّة والعلمنة

واعظي: عندي أنّه لم يتمّ في محاضرة الدكتور خوشرو إلاّ قليلاً جدًّا التمييز بين العلمانيّة والعلمنة. عندي أنّ العلمنة هي ذلك التصرّف الذي يضعف أثر الدين في المجالات المختلفة للحياة الشخصيّة والاجتماعيّة، – وذلك فعلاً ولكن لا عن عمد. فالأمر يدور أحيانًا حول أمور كان هدفها الدفاع عن المصالح الدينيّة، ولكنّها بالفعل أدّت إلى تهرّب وحصر دائرة عمل الدين في النطاق الاجتماعيّ والشخصيّ. أمّا العلمانيّة فهي عندي بعكس ذلك مسار مقصود يُساق عن وعي، يستند إلى القول "بمعقوليّة علمانيّة"، أي بمعقوليّة تقصي بالنسبة إلى المجالات التي يصل إليها العقل البشريّ، تدخُّل أي تأثير ناجم عن مقدّرات معرفيّة أخرى، خصوصًا عن الوحي والدين. فالعلمانيّة تميل إذن إلى إبعاد الدين عن الحياة الاجتماعيّة، ممّا أدّى في الغرب إلى الظاهرة المعروفة، ظاهرة حصر الدين في دائرة الشؤون الفرديّة الخاصّة.

الديموقراطيّة: أسلوب أم موقف تجاه الحياة؟

هناك سؤال آخر يتعلّق بمفهوم الديموقراطيّة. هل يعتبر الدكتور

خوشرو الديموقراطيّة أسلوبًا أم موقفًا عامًّا تجاه الحياة؟ إن كانت أسلوبًا فيقتصر مفهوم الديموقراطيّة على النطاق السياسيّ، أمّا في الوجه الآخر فتقوم المطالبة بأنّ مبادئ الديموقراطيّة لها إلزاميّتها في جميع ميادين الحياة، أي أنّ الإنسان ينبغي له في جميع ميادين الحياة أن يفكّر ويتصرّف وفقًا للديموقراطيّة. الرأيان لهما شروطهما المسبقة الخاصّة.

هنا أودّ أن أفكّر بما سبق البروفسّور شنايدر وقاله في هذا الموضوع، من أنّ هناك في العالم الإسلاميّ آراء مختلفة عن كيفيّة تشكيل النظام السياسيّ. فالبعض يقصون كلّ شكل من الديموقراطيّة كأسلوب سياسيّ، ويذهب آخرون إلى أنّ الديموقراطيّة كأسلوب يمكن توفيقها تمامًا مع تعاليم الإسلام الدينيّة. فمَثَل نموذجيّ لهذا الرأي الأخير تمكن حسب رأيي مشاهدته في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة إيران، في ديموقراطيّة نَصفها بديموقراطيّة دينيّة.

خوشرو: إنّ الفرق بين العلمانيّة والعلمنة عالجته في مطلع محاضرتي. ثمّ تطرّقت بعد ذلك إلى الفرق في الرأي حول الديموقراطيّة. أما ما قيل أخيرًا عن التوافق بين الديموقراطيّة والإسلام، فهذا يوافق نظرتي أيضًا.

العلمنة تؤدّي إلى الدولة العلمانيّة

بوتس: أودّ أن أميّز بين المسارات العلمانيّة والدولة العلمانيّة والنظريّة العلمانيّة. فما سُمّي هنا بالعلمنة البُنيويّة، انطلق في أوج القرون الوسطى، وقام تحقيقه في قانون الدولة في مجرى العصر الحديث، وأدّى

النقاش حول علاقة الدين والمجتمع غالبًا ما تغطّيها مصالح أخرى

بهشتي: إنّ تبادل الآراء حول هذه القضايا في القرون الأخيرة لم يجرِ في مقاطع عريضة في جوّ فكريّ هادئ ولم يكن يوحيه الفكر والإيمان، بل كانت له نواحٍ سياسيّة واقتصاديّة وعسكريّة في كثير من الأحيان. بهذا الشكل المعقّد الجوانب جابهنا هذه المشاكل في العالم الإسلاميّ. فكان يسود الشعور تكرارًا بالتهديد وهضم الحقوق، فلم يكن من الممكن أن تقوم مخاطبة وتفكير مشترك صحيحان.

الاختبار على مستويَين خفيّين

من عاش في العالم الغربيّ، كما جرى مدّة ١٤ عامًا، لا يشعر بالكثير من الأوضاع الديموقراطيّة. هنا يمكن أن نختبر بالنسبة إلى قضايا ثقافيّة كيف أنّه كثيرًا ما نميل إلى التمسّك بالموقف الخاصّ والنظر إلى الآخرين من علُ. ويأتي الإصرار على حقوق ومطالب دينيّة، كما جرى عند نشأة دولة في الشرق الأوسط، حيث تذرّعوا بأنّ النبيّ إبراهيم نفسه كان مهاجرًا غادر ما بين النهرين وقدِم إلى فلسطين. فما العلاقة بين هذا وذاك، عندما يرتكزون فجأة على حقوق دينيّة؟ أو عندما يُطرح السؤال عن إدخال تركيا في الاتحاد الأوربيّ فتهبّ فجأة أصوات تقول بأنّ هذا البلد لا ينسجم مع أوربّا المسيحيّة؟ إنّ التلاعب على مستويين خفيّين التي يواجهنا أحيانًا ثمّ يختفي من جديد في المؤخّرة، قد يتعب المرء. أحيانًا نرى الوجه الجميل للأنظومات الديموقراطيّة ثمّ يختفي هذا الوجه من جديد. ومثل هذه القضايا تواجهنا في مجالات أخرى.

في التقليد الغربيّ الأوربّي إلى الدولة العلمانيّة، أي أنّ الدولة خلال هذه المسيرة تخلّت عن ارتباطها بدين معيّن ونزعت اهتمامها الخاصّ بشؤون الدين. وبالعكس أنهى هذا المسار تسلّط الدولة على الدين، وبذلك أضحى في نظري لا رجعة عنه.

العلمانيّة تريد إقصاء الدين من المجال العام

النقطة الثانية هي حضور الدين في المجتمع، في الرأي العام. هنا يضحي الأمر إيديولوجيًّا، عندما يُمنع الدين من العمل في حقل الرأي العام. هذا هو موضوع خوسه كازانوفا (José Casanova)، فحيث لا يُقبل حضور الدين هذا في المجتمع ويُجعَل من هذا الموقف إيديولوجيا، نكون قد انتهينا إلى العلمانيّة، التي تودّ أن تدحر الدين إلى نطاق الأفراد الخاصّ، أي حيث يحوّل الدين إلى أمر يخصّ الأفراد.

حضور الدين في حياة المجتمع يزداد اليوم

إنّ الناحية الثالثة هي ظاهرة اجتماعيّة اختباريّة: إلى أي مدى يظهر الدين بشكل مهمّ للحياة؟ إنّه من الممكن اليوم ان نشاطر كازانوفا رأيه أنّ الدين، ليس فقط على الصعيد الثاني، يزداد حضوره، بل وأنّه يزداد أهمّية في مجال الحياة، وأنّ جميع التطوّرات الجذريّة التي تكافح هادفة إلى حصر الدين في نطاق حياة الأفراد، لا مستقبل لها.

خوشرو: بطيبة خاطر أعلن موافقتي على آراء كازانوفا. ولقد تحدّثت إليه بشكل مستفيض حول هذه القضايا ودرست مؤلّفاته.

الدين والمجتمع: قضيّة لم نُفرغ بعد من مناقشتها

إنّ هذه القضيّة لا يمكن التسلّط عليها بسهولة، وبالواقع هي لم يقع تسلّط عليها، لا في العالم الإسلاميّ ولا، كما أرى، في الفكر الأوربي. فهو كامن في العمق وله علاقة بالتصوّرات المختلفة عن الإنسان. لقد تحدّثت عن ذلك في طهران مفصّلاً مع يورغن هابرماس وقلت له إنّ القضيّة حتّى في فكره هو قد جابت شوطًا بعيدًا، من الماركسيّة والماركسيّة الجديدة إلى الليبراليّة والليبراليّة الجديدة، إلى الرأي بأنّ الدين له ما يقوله حتّى خارجًا عن الدائرة الفرديّة الخاصّة. هذه ليست مشكلة شخصيّة خاصّة بالسيّد هابرماس، بل هي مشكلة تاريخ الفكر على وجه الإطلاق، تنعكس بشكل فعّال كثير التقلّب في شخصه.

فإن نحن قبلنا بحقّ كلّ شخص بأن يعيش وفقًا لقناعته، فكيف يؤثّر ذلك في تمنّينا بأن نتمكّن من العيش معًا بشكل متناغم؟ وماذا ينبغي لنا أن نفعل، إن كان للدين ما يقوله حتّى خارجًا عن النطاق الفرديّ الخاصّ؟ وإن جاءت الإشارة أنّ هذا يمكن أن يحصل على صعيد الوسائل والمؤسّسات الديموقراطيّة، فهذا لا يستطيع أن يقنعني تمامًا من أنه في هذه الحال لن تعود هناك مطلقًا مشاكل ولا نظريّة. الأمر هنا هو مسيرة لم تنتهِ بعد. فلا يتعلّق الأمر بالمسلمين فقط في التسلّط على هذه المشكلة والبلوغ إلى حيث ما قد وصلنا إليه من أمد بعيد، أو أقلّ بعدًا.

الديموقراطيّة شكل من السيادة مرتبط بأقلّ ضرر ممكن

خوشرو: إن جاء في محاضرتي أنّه ينبغي لنا أن ننطلق من

الديموقراطيّة كأساس، فهذا لم يعنِ أنّها النموذج المثاليّ. عندي أنّ الديموقراطيّة هي شكل من سيادة السلطة مرتبط بأقلّ ضرر ممكن بالنسبة إلى البشر. فالسؤال هو هل تُمارس الديموقراطيّة فعلاً في البلادن الغربيّة، دون إجحاف بالحقوق الثقافيّة أو العِرقيّة أو الدينيّة أو اللغويّة. وأيضًا بحقوق المرأة. هنا يجب بالتأكيد أن نفكّر بالإجحاف الذي لحق المسلمين في السنين الأخيرة.

لقد اقتضى ذلك ذلك طريقًا طويلة

على كلّ حال يجب التفطّن إلى طول الطريق إلى أن تثبّتت الديموقراطيّة في الغرب، وإلى الصعوبات التي لاقتها المسيحيّة حيالها. إنّ البلدان الأوربية تختلف طبعًا بعضها عن بعض. وعلينا نحن المسلمين أن نقبل بهذه الفروق وبالتنوّع الثقافي، وأن نتعلّم أيضًا كيف نواجهها بالتقدير. ففي طريق الحوار يجب على الأقليّات والفئات الاجتماعيّة المختلفة أن تحاول أن تفهم الواحدة منها الأخرى، وأن تتعلّم الواحدة من الأخرى. هنا يعود للدين مهمّة كبيرة، فهو يمكنه أن يقدّم حلولاً للحياة، ولكنّه يمكنه أيضًا أن يثير توتّرات ومشاكل يجب العكوف عليها. ومجمل القول ليس هنا في هذا الأمر طريق واضح لا مشكلة تعترضه.

أي شكل من أشكال الديموقراطيّة هو أفضل من الدكتاتوريّة

ينبغي لنا أن نسعى إلى إحلال ديموقراطيّة لا ترفض الدين، ممّا يؤدّي إلى زيادة في الأمان والاستقرار. وإلاّ نضطرّ إلى الخضوع

لدكتاتوريّة، مع العلم، كما جاء ذكره، أنّي مقتنع من أنّ أي شكل من أشكال الديموقراطيّة هو أفضل من الدكتاتوريّة.

اختبارات مختلفة بالنسبة إلى علمنة الدولة

هامّر: إنّ اختبار العالم الإسلاميّ للعلمنة الغربيّة، واجه في البدء علمنة دولة كانت قد تخلّصت مبدئيًّا من الدين واستعملت الدين استعمالاً جزئيًّا كأداة تسلّط. فكان ذلك يظهر في كبت الدين كما كان يظهر في منح الدين إنعامات خاصّة كوسيلة لاستخدامه. وكان هذا الاستخدام لصالح السلطة أوّل شكل اختبرته المجتمعات خارج أوربا أوّلاً عن طريق الاستعمار حول أشكال دولة تسعى إلى العولمة. أمّا في أوربا فاضطررنا في بدء العصر الجديد أيضًا إلى تحمّل هذا الاختبار إلى أن استطاع اختراقَ الحواجز تثبيتُ مُلزِم للعلمنة في تركيزها على حريّة الدين وبذلك على الحريّة العامّة والمساواة بين المواطنين.

العلمنة عدم تدخّل الدولة تجاه الأديان المختلفة

إن العلمنة تبدو لنا اليوم، أقلّه في توجّهها الأساسيّ، كعدم تدخّل الدولة تجاه الأديان المختلفة، الذي تتضمّنه حريّة الدين العامّة. وبعبارة أخرى: إن أرادت الدولة أن تضمن حريّة الدين، فعليها من باب الاضطرار أن تتصرّف بدون تدخّل تجاه الأديان المختلفة. ومنتهى التفكير يصل إلى أنّ على الدولة أن تضمن لجميع الأديان على شكل مماثل أكبر مساحات التفتّح الممكنة في القطاع العام. هذا يؤلّف العنصر المنظّم حين نربط، في نظرة إجماليّة حاليّة، بين العلمنة والدين.

إلى أي مدى يجب أن تكون ديموقراطيّة اسلاميّة حياديّة أو علمانيّة؟

إن صحّ أنّ الديموقراطيّة ترتكز على الحريّة العامّة والمساواة، وأنّ هذا عليه من باب الضرورة أن يمكّن من حلول الحريّة الدينيّة بمعنى أوسع تفتّحٍ لجميع المعتقدات الدينيّة في القطاع العام، عندئذٍ يُطرح السؤال: إلى أي مدى يجب أن تكون ديموقراطيّة إسلاميّة حياديّة أو علمانيّة، إن هي أرادت أن تكون ديوقراطية، تضمن الحقوق الأساسيّة على أفضل وجه؟ مثل ذلك يطرح السؤال أيضًا في نقاشنا الأوربّي الحالي — ليس فقط في ما يخصّ ذكر الله في الدستور الأوربّي، بل أيضًا ولعلّه بطريقة أشدّ إلحاحًا في النقاش الجاري في أوربا الوسطى، حيث يدور الحديث حول السؤال: إلى أيّ مدى يرتكز نظام الدولة عندنا في النهاية على جوهر مسيحيّ قائم إلى أبعدَ من الحريّة الدينيّة؟ أم يجب هنا أيضًا أن نلحّ على الحفاظ على حياد دينيّ جذريّ، لنستطيع على هذا النحو ان نضمن أكبر شكل من الحريّة الدينيّة المتساوية؟

ليس الواجب أن تقوم الديموقراطيّة على أساس العلمانيّة

خوشرو: إنّ التحدّيات التي ذُكرت هنا هي معروفة عندي. ولكنّي أرى أنّنا لا يجب علينا من باب الضرورة أن نقيم الديموقراطيّة على أساس العلمانيّة. بحيث يكون كلّ شيء معلمنًا وبذلك ديموقراطيًّا، أو دينيًّا وبذلك غير ديموقراطيّ. كان لدينا في العالم الإسلاميّ حكومات ودكتاتوريّات علمانيّة، كمثل عهد صدّام حسين والشاه.

المناقشة على الصعيد النظريّ يمكّننا من التقدّم

لعل هناك في هذا الشأن فائدة تُرتجى إن نحن ميّزنا بين الصعيد النظريّ والصعيد العمليّ. إنّا نعرف الديموقراطيّة على الصعيد العمليّ. أمّا التحديد الحقّ فقائم على الصعيد النظريّ. إنّ التفاسير المختلفة للعلمانيّة والدين قد تأتي بالنفع المتبادل للطرفين. ولكن تفسيرًا جذريًّا للعلمانيّة أو تفسيرًا متطرّفًا للدين يقف عائقًا في سبيل الحوار.

ولكنّ هناك سبلاً متوسّطة، إن نحن فكّرنا في أنّ الديموقراطيّة في البلاد الإسلاميّة بحاجاتها الخاصّة لا تستند من باب الضرورة إلى العلمانيّة، وأنّ الديموقراطيّة من جهتها لها نماذج مختلفة. لقد جرت في الجمهوريّة الإسلاميّة إيران نقاشات كثيرة وحُجّمت اختبارات متنوّعة كانت نتيجتها أنّ الحريّة الداخليّة ومساحة القرار بالنسبة إلى هذه القضايا قد اتّسعتا. ويمكن هنا ذكر الاختبارات المهمّة والمرشدة إلى السبيل القومي التي حصلت في حكومة دينيّة، وما تطوّر في الواقع العمليّ على هذا الطريق. ولعلّنا نلتقي أحيانًا بأوضاع لم تُذكر في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، ولكنّها ساقتها الحكومة لمصلحة الخير العامّ إلى حلّ مدنيّ.

العلمانيّة والعلمنة يجب التمييز بينهما والتفطّن لتطوّراتهما التاريخيّة

منوشهري: لا أدري هل تمّ هنا بالنسبة إلى العلمانيّة والعلمنة التمييز الكافي بين العلمانيّة (laïcité) والعلمنة. ألم نناقش في العلمانيّة دون ذكرها، حيث لم يكن تقم العلمنة، من وجهة النظر التاريخيّة ومن باب الضرورة، مخالفة للدين. فإنّ هذين المفهومين لم يبرزا خارجًا من الزمن، بل اتّخذا شكلهما تحت شروط تاريخيّة حسيّة جدًّا، حيث إنّ

فهمهما الحاليّ في الغرب، من وجهة نظر التأويل، يبيّن اختلافات جديرة بالانتباه مع فهمهما الذي طبعهما في زمان نشأتهما.

العلاقة مفتوحة بين الدين والديموقراطيّة

لذلك ينبغي في الحوار الحاضر أن لا نجعل العلاقة بين الدين والديموقراطيّة، أو بنوع خاصّ بين الإسلام والديموقراطيّة، تابعة للتفاسير والتحاوير الواردة حاليًّا. هنا يستطيع التأويل أن يقوم بخدمة مهمّة، ومبدأ انصهار الآفاق عند غادمر أن يمدّنا بالمساعدة. على كلّ حال يكون خطأً في نظريّة المعرفة وغير مقبول من جهة التأويل أن تعتبر علاقة إيجابيّة بين الدين والديموقراطيّة عامّة وبين الإسلام والديموقراطيّة خاصّة غير ممكنة.

الديموقراطيّة الدينيّة: ما هي عناصرها المكوّنة، وكيف تحلّ قضيّة التفرّد بامتلاك السلطة؟

كرّر: في نهاية النقاش أودّ أن أطرح سؤالين فقط.

إن فرضنا أنّ ديموقراطيّة دينيّة مهمّة، فما هي العناصر المكوّنة للديموقراطيّة الدينيّة؟ وثانيًا: كيف يمكن في هذه الحال أن نحلّ قضيّة التفرّد بامتلاك السلطة، أي قضيّة العلاقة بين الدين والسلطة؟ على الأقلّ حسب المبادئ الديموقراطيّة الغربيّة يجب أن تحصل الدولة في ديموقراطيّة دينيّة على التفرّد بامتلاك السلطة.

الديموقراطيّة كمشكلة تأويليّة
في نطاق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

هاينريخ شنايدر (Heinrich Schneider)

١. الديموقراطيّة، المسيحيّة، الإسلام: علاقة فيها إشكال؟

بُعيد الحرب العالميّة الثانية كتب أوربيّ مشهور، كان آنذاك عائشًا في الولايات المتّحدة الأميركيّة، هذه الجُمَل الفخيمة عن الديموقراطيّة: "في هذه الكلمة تختصر كلّ ما ينبغي أن ينحّي البشريّة من وضعها الحاليّ الذي فقد إنسانيّته. فالديموقراطية هي جملة المبادئ الإنسانيّة التي في عشرات السنوات الماضية أُنكرت لهلاك العالم وبُعثرت في الهواء".

أيرى المسلمون الأتقياء الأمر على هذا الشكل؟ الإسلام الذي هو خضوع المؤمنين لمشيئة الله يُنكر السلطة الطليقة على إرادة الإنسان الخاصّة وعلى إرادة شعب معيّن. أمّا في الديموقراطيّة فتُعدّ إرادة الشعب المعيار الأعلى للقرارات السياسيّة. إنّ مشيئة الله المعلنة في الوحي هي في الإسلام قاعدة التصرّف البشريّ بكامله، حتّى قرارات المسؤولين السياسيّين، أكان لهذه، في اللغة المتداولة، طابع القوانين (كما تقرّرها

مجالس النوّاب)، أو قرارات الحكومة أو أحكام القضاء. فقد أعلِن في العراق أنّ الاشتراك في الانتخابات البرلمانيّة مخالفة لأمر الله، طالما أنّ البرلمان يجوز له أن يقرّر قوانين قد تخالف القواعد الإسلاميّة.

إنّ رفض الديموقراطيّة حصل أيضًا في تقاليد فكر أخرى، مثلاً في تقاليد فكر مسيحيّة. أمّا اليوم فإنّه مكروه على وجه العموم حتّى التفكّر في بدائل للديموقراطيّة، حتّى وخصوصًا في بلاد ومناطق مسيحيّة في العالم. فالكنيسة الكاثوليكيّة تحبّذ بوضوح الديموقراطيّة. أهذا مجرّد توافق مع تيّارات رائجة أو بحث عن قرب السلطات السياسيّة التي تعتبر نفسها ممثّلة للمبادئ الديموقراطيّة ومدافعة عنها؟ ولماذا يستطيع المسيحيّون والمسلمون مثل غير المؤمنين أن ينتسبوا إلى الديموقراطيّة؟

٢. التأويل الذي لا مردّ له والتواضع الضروريّ

أمّا ما يعني مفهوم "الديموقراطيّة"، فهذا لا يُفهم بحدّ ذاته، والمعايير القائلة بأنّها كمبدإ سياسيّ مستحقّة للقبول، ليست واضحة في بادئ الأمر. فمن أراد أن يناقش في شرعيّة الديموقراطيّة، لا يستطيع أن يتجنّب الجهود التأويليّة.

وهنا يجب، كما كان أوغسطينوس وتوما الأكويني يعلمان، لا أن نتوقّف عند إشارة محضة، عند كلمة مثلاً، بل أن نوجّه النظر إلى القضية المقصودة حتّى ولو كانت أحيانًا يعبّر عنها بطريقة أخرى.

إنّ الحوار في ذلك يجب أن يحصل بين المسيحيّين والمسلمين وأولئك المعاصرين الذين يُعمِلون الفكر في الديموقراطيّة خارجًا عن قرائن

قناعات الإيمان الدينيّة. هذا يتطلّب رصانة الضمير والأمانة للقناعات الخاصّة، وأيضًا التواضع. أمّا المسيحيّ فقد أُوكِل إليه ذلك في كلام الله في العهد الجديد، حتّى بالنسبة إلى أسمى وأقدس الأمور: ما نعرف هي فقط قِطع مكسورة، وما نبشّر به، هو علم ناقص.

هذا يصحّ بالأحرى بالنسبة إلى هذه المساهمة في حديثنا حول موضوع "الديموقراطيّة".

٣. التشابه في مفهوم الديموقراطيّة

كان اليونانيّون، الذي ورثنا عنهم مفهوم الديموقراطيّة، يسمّون الأمر أوّلاً نظام المساواة. هذا كان عكس السلطان المتوارث في طبقة الفرسان المحاربين. أمّا الديموقراطيّة فكانت تسمية محقّرة، استعملها المدافعون عن سلطان العظماء، لأنّ كلمة "ديموس" (شعب) كانت تستطيع أن تدلّ لا فقط على مجموعة السكّان، بل أيضًا على الطبقة السفلى. فكان أفلاطون وأرسطو يعدّان الديموقراطيّة أحد أنظمة المدينة السيّئة، طالما كان الشعب فيه لا يخضع لنظام قانون، بل يسعى في تنفيذ مصالحه بدون هوادة. (فكأنّ أرسطو يسمع في كلمة "ديموقراطيّة" ما يعادل "دكتاتوريّة الشعب"). أمّا في الدساتير الجيّدة فيضع قانون في خدمة العدالة حدًّا لتعسّف القادرين. فإن سلّم أحد هذه الدساتير القرارات المهمّة إلى المجموعة، عندها يسمّي أرسطو ذلك سياسة، وهذا هو عنده المفهوم الرائد لدستور المدينة على وجه الإطلاق. هنا يقرّر جميع المواطنين الأحرار في إطار دستور قانون معترف به في أهمّ الشؤون المشتركة، وذلك على أساس نقاش مفتوح (على أمل أن تفوز قدرة

العقل المقنعة)، في خدمة الخير العامّ. هذا لا ينفي حصول تدريج في صلاحيّة القيادة والوظيفة، ولكن أصحاب الوظائف هم مسؤولون كأشخاص انتُخبوا من قبل المجموعة.

في زمن متأخّر سمّى بوليبيوس هذه السلطة المرتبطة بنظام قانون وبمقتضيات الخير العامّ، "ديموقراطيّة"، وسمّى مقابلها السيّء "سلطان الرّعاع". من ذلك الوقت لدينا مفهومان للديموقراطيّة متناقضان. وبعبارة عصريّة: ديموقراطيّة كتحقيق لسلطان الشعب أو كمسؤوليّة مشتركة على عاتق جميع المواطنين حيال حقّ معترَف به ومتعالي الرتبة (كما يظهر مثلاً في حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة أو في مبادئ العدالة الاجتماعيّة). ولقد قامت أيضًا محاولات في التوفيق بين هذين التصوّرين.

٤. الديموقراطيّة كرمز سلطان الشعب

يُعتبَر جان بودان (١٥٢٩ — ١٥٩٦: Jean Bodin) أوّل منظّر للسلطان، وكان يرى أنّه لا غنى عن سلطة قرار عليا، غير متجزّئة ومطلقة، قائمة فوق القوانين، وذلك لتأمين السلام في العيش المشترك (وبذلك لتطوير الرفاهية). لا جرم أنّ صاحب هذا السلطان (أو القدرة العليا المطلقة) يجب أن يعي ارتباطه بنظام الله في خلقه، وبذلك بصحة القواعد الأخلاقيّة. ومع ذلك فإنّ سلطة المتجبّر، الذي يحتقر وصايا الله، لا تُمسّ عند الخاضعين له. أمّا ما قام وراء مطلب السلطان هذا، فهو اختبار الحروب الدينيّة التي تبعت انقسام العالم المسيحيّ (وحتّى في داخل الدولة)، والتي شاهدت مذابح نالت أتباع الدين الآخر. فكان

الرأي السائد هو أنّه لتنفيذ السلام يجب أن تتفوّق سلطة الدولة على شتّى الأحزاب الطائفيّة والقناعات الدينيّة، بحيث كان السلطان السياسيّ يعادل قدرة الله الشاملة. فنـــزع القدرة من الأحزاب الدينيّة المتناحرة كان يعدّ الوسيلة الوحيدة لتأمين البقاء. من هنا نشأت سلطة الملك المطلقة، فأخضعت لذاتها الحياة العامّة بكاملها. وجاء تبريرها المسيحيّ في التعليم حول موهبة الله: فسلطان الملك هو صورة ملك الله على العالم. فيجب إزاء المساوئ البشريّة أن يُحكم بيد من حديد. مقابل موهبة الله للملك، أكّد جون ملتون (John Milton) في إنكلترا حول منتصف القرن السابع عشر، أنّ الشعب أيضًا يعمل عن موهبة من عند الله، عندما يُسقط المتجبّر عن سلطانه.

ثمّ قام نقيض هذه الإديولوجيا عن سلطان الملك المطلق بموهبة من الله. هذا عندما بدت الجمهوريّة التي سبق العقل فصوّرها وكان على الثورة أن تنصبها كنظام شبيه بالنظام الدينيّ أو كنظام دينيّ فاسد، وذلك بنقل أشكال التفكير اللاهوتيّ إلى حيّز السياسة، كما حدث في إعداد الثورة الفرنسيّة وإنجازها. وقد قام أحد أشهر دعاتها، وهو القسّ عمانوئيل يوسف سييّس (Sièyès)، توًا بإضفاء صفات الله المتناقلة على الشعب (الذي اعتبره متماهيًا مع "الفئة الثالثة" من المواطنين). ووفقًا لطروحاته قام تعليم روسّو، الذي يكتشف فيه المتأمّل الدقيق نقلاً إلى نطاق السياسة لمفاهيم لاهوتيّة مسيحيّة. وهو على أيّ حال كان يرى أنّ الديموقراطيّة ليست شكلاً للحكم موافقًا للبشر، بل أنّها تصحّ بالأحرى لشعب من الآلهة. ولا يكون حكم "الإرادة العامّة" ممكنًا إلاّ بواسطة تحول للطبيعة البشريّة (وكانت هذه العبارة تعني مباشرة في

استعمال اللغة آنذاك حكم الله). فهو غير محدود. لذلك وُصف مفهوم الديموقراطيّة السلطويّ هذا بالسلطان الاستبداديّ.

٥. الديموقراطيّة كرمز دستور الحقّ

إنّ التصوّر الآخر للديموقراطيّة الذي يعترف بارتباط إرادة الشعب بنظام حقّ ذي منـــزلة مسبّقة، كان ولا يزال حاضرًا في أوربا الحديثة. فهي ترجع إلى تقاليد أوربيّة قديمة سبقت عهد الثورة، وبقيت فاعلة حيث لم تستطع إلغاء السلطة المطلقة في يد دولة الأمير الحاكم، ولم تجابهها لذلك طروحات معاكسة تنادي بالديموقراطيّة الجذريّة.

في زمن القرون الوسطى المسيحيّة كان أصحاب السلطة والخاضعون لها مُلزمون بنظام مقدّس متناقل لا يخضع لتصرّفهم. فكلّ حقّ أساسه في الله ونظام خلقه. والسياسة تعني الاهتمام بمراقبة الحقّ والسلام والمحافظة عليهما في الداخل والخارج، أي إجراء القضاء ودفع التجبّر المخالف للحقّ، في غالب الأحيان يكون على رأس بلد أمير أو ملك، أي حاكم، وسلطته ترتكز على أنّه يقوم بمهمّته. والحاكم هو من يحكم بموجب الحقّ. والسلطان والخاضعون للسلطة يقع عليهم واجب متبادل في المحافظة على الحقّ.

والكنيسة تنشر التصوّرات المسيحيّة حول مهمّات السلطان، كما يعبَّر عنها مثلاً في نصوص مراسيم التتويج وفي ما يدعى "مرآة الحكّام". ولأنّ النظام السياسيّ ليس أنظومة دستوريّة طوّرت منطقيًّا، تظلّ التوجيهات المليئة المحتوى دينيًّا وقانونيًّا وأخلاقيًّا المتعلّقة بالحكم المرتبط بالقانون وبالموافقة، هي المعيار. ومع انتشار أفكار متّخذة من الحقّ

الرومانيّ اكتسبت فكرة الوظيفة أهميّة بنوع متزايد. فصاحب وظيفة الحكم يحتاج إلى موافقة المحكومين وثقتهم. وهو يتّخذ قراراته المهمّة في الشورى وعلى أساس المشورة. و"المشورة" هذه هي الإثبات لما هو مطابق للحقّ من جهة أعضاء الشورى، الذين هم أيضًا ملزمون بالخضوع لما أشاروا به، "المشورة وحدها تضمن مطابقة الحقّ".

مجالس الشورى تحوّلت من جهة إلى سلطات مركزيّة، ومن جهة أخرى إلى ممثّلي البلد وفئاته، وإلى مجالس نوّاب.

في بادئ الأمر كانت مجالس النوّاب محاكم. فإنّ المحافظة على القانون كانت أهمّ وظائف السلطة السياسيّة. والتطوّرات الاجتماعيّة فرضت استكمال الحقّ المتناقل.

إنّ هذا التطوّر الجديد تمكن مراقبته على أحسن وجه في مَثَل انكلترا (كما كان سبيل سلطان الشعب يتّضح في مَثَل فرنسا).

هناك عُرفت مثلاً مهمّة البرلمان التشريعيّة في إرساء للحقّ تحرّر من التقاليد والأحكام المسبقة، كمطلب للعدالة. فقضايا جديدة تتطلّب حلولاً جديدة. وأساليب إجراء القضاء اتُّخذت وفقًا لمعناها، لإنشاء رأي حول السؤال: أي مشورة هي الصحيحة؟ وتمّت مقابلة بدائل في التشريع بعضها ببعض، وتصوّر النتائج المحتملة، واتّخذت أخيرًا البدائل المقنعة. وجرت تصوّرات مختلفة في اللجان الاستشاريّة وصاحبة القرار.

إنّ الجماعة النيابيّة كانت تعي ذاتها كممثّلة للبلد كلّه، ولكنّها لم تكن مجرّد مقابل للملك ومستشاريه الأقربين، بل كانت فكرة المسؤوليّة

المشتركة بين الحكّام والشورى حيال الحقّ والخير العامّ لا تزال سائدة. وكان حامل هذه المسؤوليّة هو "الملك في مجلس النوّاب".

وهكذا صحّ أن يُقال عن الطريق نحو الزمن الحديث: "خلال كلّ تاريخ الدستور الأوربيّ ينساب مجرى عريض لتقليد "نيابة للشعب، قد يكون وفقًا للزمن والمكان ذا وزن مختلف، ولكنّه يجب أن يُعتبر الشرط التاريخيّ المقدَّم لأنظومة النيابة العصريّة" (أوتو برونّر Otto Brunner).

طبعًا لم تكن السياسة في العصور الوسطى وبعدها مسيرة مشتركة سلميّة ومتناغمة، ولم تنشأ الديموقراطيّة الدستوريّة بدون نزاعات أو وفقًا لمنطق تطوّر حازم. كان هناك دومًا مشادة حول السلطة وحول تفسير القانون. وبعد اضطرابات الصراعات الطائفيّة جاءت السلطة المطلقة أو صلح تثبّت مع مرور الزمان بين فئات السلطة ومرافق السلطة بالسلام الداخليّ.

وفي إنكلترا لم يتثبّت "الملك في البرلمان" بطريقة مستقيمة، ولا تقدُّم البرلمان في السلطة الذي لم يعد موضع الريبة منذ "الثورة المجيدة" سنة ١٦٨٨/١٦٨٩. ولكنّ البرلمان لم يكن آنذاك لجنة ديموقراطيّة.

وكمثل تحوّلات المؤسّسات في أنظومة الحكم الإنكليزيّة، كانت لفهم قيام "الديموقراطيّة المؤسّسة على الحقّ" أهميّة لغيرها من التطوّرات، أي تطوّرات "الفلسفة" التي بواسطتها تفسَّر المؤسّسات والتصرّفات.

فإنّه لم يحدث فقط أنّ القرارات السياسيّة، وذلك نتيجة لفعّاليّة التحوّلات الاجتماعيّة، قَلّ أن تُستخلص مباشرة من التقليد التشريعيّ. فقد نتج من اشتراك فئات مختلفة مع مصالحها الخاصّة (أي المدينة والبلد،

الكنيسة والبلاط الخ) أنّ وفرة متزايدة من وجهات النظر والبراهين أقحمت في المنازعات حول القرارات الموافقة للحقّ وللخير العام. فالمقاييس لتحديد أهميّتها لم تعد واضحة بذاتها. فكان من الممكن انتقاد كلّ طرح لأسباب كثُرت أو قلّت صحّتها. ولم يكن من الواضح أنّ أيّ طرح هو ظاهر البيان وبدون شكّ هو وحده الصحيح. ولم يكن هناك أيّ بديل لمعيار "الموافقة العريضة الطويلة الأمد قدر الإمكان". فكان قرار الأكثريّة في البرلمان هو المعيار. هذا لم يكن ثوريًّا، فإنّ القرون الوسطى كانت نفسها تعرف مبدأ الأكثريّة.

وكان اتّخاذ قرارات بموجب اقتناع الأكثريّة، مستندًا إلى شروط مسبقة يجب استحضارها بنوع خاصّ.

- هناك أوّلاً أنّ العدالة تفرض حدودًا على قرارات الأكثريّة، فلا يحقّ للأكثريّة أن تتصرّف ببعض حقوق الأقليّات. هذا يصحّ بنوع خاصّ بالنسبة إلى أصغر الأقليّات، أي الشخص الفرد. فبعض مواضع الحقوق (مثل حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة) لا تخضع لتصرّف الحاكمين السياسيّين وبذلك أيضًا لقرار الأكثريّة البرلمانيّة.
- ثانيًا إنّ تسليم القرار حول ما هو مُصيبٌ سياسيًّا إلى الأكثريّة النيابيّة تفرض أنّ ما هو مصيب لا يمكن استخلاصه بسهولة من المبادئ والقواعد المعروفة الملزمة عمومًا (كالتي تنتج من الحقّ الطبيعيّ)، أو من مشيئة الله التي جاء بها الوحي.

إنّ هذين الشرطين المسبّقين يُعدّان من الأسس الجوهريّة للديموقراطيّة الأوربيّة المرتكزة على دولة القانون. هنا كان انقسام

المسيحيّة إلى طوائف متعدّدة تحارب الواحدة منها الأخرى بلا هوادة، له دور جازم. فقد أدّى ذلك إلى حروب أهليّة طائفيّة وحروب بين دول مختلفة، مرتكزة على الدين. فممثّلو الطوائف المتعادية رمى بعضهم بعضًا بالجحود في الإيمان واستخدموا السلطة السياسيّة ووسائل الحكم في الدولة لدعم حربهم ضدّ الآخرين، فأدّى ذلك في النهاية إلى إنهاك قوى المتشاجرين وإلى توق إلى السلام لا يُردّ وإلى تحوّل جذريّ في التفكير.

- نتج عن ذلك أوّلاً التيقّن من أنّ الطوائف لا تقدر أن تقنع المسيحيّين الآخرين بدون عنف من أنّ طريقتها في الإيمان والتعليم والشعائر وحدها هي الصحيحة.
- ثانيًا فُهم أنّه لا معنى لأن تظنّ كنائس وطوائف مسيحيّة أنّها يمكنها أن تخدم إيمانها بطريقة تُرضي الله، إن هي قضت الواحدة منها على الأخرى.
- ثالثًا أُدرِك أنّ استخدام السلطة القانونيّة والتجبّر الإكراهي العائدين إلى الدولة لتنفيذ موقف طائفة مقابل أخرى، غير شرعيّ.

هذا أدّى إلى الاعتراف بحريّة الإيمان والضمير والشعائر الدينيّة، حتّى لأولئك المسيحيّين الغير المنتمين إلى الكنيسة المثبتة رسميًّا، أي أدّى ذلك إلى موقف متسامح، ثمّ إلى إثبات حريّة الإيمان والاعتراف بالإيمان كحقّ أساسيّ (بالمعنى الذي أشرنا إليه أعلاه). في البدء أثبت ضمان الحقّ بالقيام بالصلاة في البيوت بعيدًا عن التعكير. وفي زمن لاحق قامت إلى ذلك الفكرة القائلة بأنّ على الدولة أن تؤمّن حريّة المعتقد والضمير لجميع الطوائف، وأن تقف بذلك فوق الأحزاب.

أمّا إذا كان هناك تعارض مبدئيّ في القناعات (وذلك حين تقول كلّ منها بأنّ إيمانها وحده صحيح ويدعم ذلك المنتمون إليها)، فعندئذٍ يكون لصالح السلام – وبذلك لتأمين إمكانيّة العيش وفقًا للإيمان – من الضروريّ أن لا تُقتبَس مبادئ وقواعد النظام السياسيّ المشترك من خصوصيّات أحد هذا التعاليم الدينيّة.

وبما أنّ الوفاء للإيمان والتصرّف المطابق له هي من أقدس أهداف الناس المؤمنين، كان ذلك يعني فهمًا جديدًا لمهمّة الدولة: هي موجودة لكي تؤمّن لمواطنيها حريّة المعتقد (وسواها من الحقوق الأساسيّة).

إنّ التصوّر الذي نتج من ذلك عن "الحكم المدنيّ" على أساس "مجتمع مدنيّ" نجده ممثّلاً في تعليم جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤ John Locke). وقد ختم بطابعه الفكر السياسيّ في العالم الأنكلوساكسي. فبدل "السياسة الكنسيّة" (وطابعها تحالف الدولة والكنيسة) جاء "الحكم المدنيّ"، وهو يتلقّن مهمّته من "المجتمع المدنيّ". ويقوم هذا المجتمع بترابط المواطنين بعضهم ببعض في اتفاق أساسيّ حول النظام الصحيح. وهذا الاتفاق لا يرتكز من بعد على تفسير للوحي، بل على "شريعة الطبيعة" التي تطابق حسب لوك في محتوياتها تلك الوصايا المتعلّقة بالعيش المشترك التي توجد في الوحي المسيحيّ. ولكنّه لا يركّز النظام السياسيّ على الكتاب المقدّس وتفسيره (لأنّ النـــزاع حول ذلك أدّى إلى الشقاق القتّال بين المسيحيّين)، بل على العقل الذي أعطي للبشر. فإنّ لهم كأشخاص عاقلين موهبة الحريّة أيضًا (أي السلطة على الذات)، ولكن حقوقهم الطبيعيّة تحتاج إلى تأمين من قبل المجتمع السياسيّ. فتحصل مؤسّساته على مهمّات وسلطات محدّدة بوضوح، أمّا التدخّل في حقوق

المواطنين الأساسيّة فغير جائز. فالتمييز بين الدولة المتسامحة والكنائس المرتكزة على الانتساب الحرّ لأعضائها، يمكّن الطوائف من الثبات على اعتقادها في الحقيقة دون أن تحصل من ذلك نتائج وخيمة للعيش المشترك بين جميع المواطنين.

إنّ إسناد المهمّات إلى البرلمان والمرافق التنفيذيّة تشترط حصول الثقة، ومع ذلك فإنّ الاختبارات المتعلّقة بالتحبّر البشريّ تبرّر قدرًا معيّنًا من عدم الثقة.

فالمناقشة البرلمانيّة عليها أن تؤدّي إلى قرارات معقولة وموافقة للموضوع. ولكنّه من الحَسَن أن تُقابل السياسة المتركّزة بتصوّرات منافسة، أي من المعارضة البرلمانيّة التي تُفسح لها إمكانيّة الحصول على الأكثريّة في انتخابات مقبلة واتباع خطّ سياسيّ مغاير. فمراقبة استعمال السلطة لا يحصل فقط بتقابل السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة (فإنّ قادة الأكثريّة في البرلمان تُسلّم إليهم مهمّة السلطة التنفيذيّة)، بل أيضًا بالتقابل بين الأكثريّة الحاكمة، التي تفرض على الحكومة تدابيرها (وقد تصبح بعد ذلك أقليّة مراقِبة)، والمعارضة المراقِبة (وقد تصبح بعد ذلك من يفرض على الحكومة تدابيرها).

في زمن متأخّر قام الفيكونت بولنغبروك (Bolingbroke) (هنري سانت – جون ١٦٧٨ – ١٧٥١ Henry Saint-John) بتسهيل فهم الأشكال الجوهريّة للأنظومة البرلمانيّة المتطوّرة، التي صبّت في الديموقراطية الدستوريّة. من ذلك الشرح المطوّل لفكرة التقاطب المليء بالمعنى بين الحكومة والمعارضة، ولضرورة معارضة دستوريّة لتأمين الحريّة

السياسيّة. فإنّ الحكومات تدعم دومًا مصالحها الخاصّة (أو مصالح القوى الاجتماعيّة التي تساندها)، ولذلك يجب أن تكون هناك قوّة سياسيّة تعارض الميل إلى إفساد السلطة باسم مبادئ الدستور ولحماية هذه المبادئ (وذلك دون القيام بتمرّد). فجميع هؤلاء المسؤولين (بما فيه المعارضة) يستطيعون تحقيق مبادئ الدستور وبذلك تحقيق الخير العام، على قدر ما يمكن ذلك في مجتمع أناس غير كاملين ذهنيًّا وأخلاقيًّا. من هنا أيضًا الحاجة إلى "توازن" بين مختلف أصحاب السلطة. وقد عُرفت من تراث التقليد النظريّة القديمة حول "الدستور المختلط". وكانوا في الماضي يَعنون بذلك ترافق صاحب التاج وغُرف البرلمان. أمّا الآن فيركّز على فكرة المراقبة المتبادلة، وهذا يتضمّن بُنى فصل السلطات. فعندما تستولي إحدى المؤسّسات أو إحدى القوّات المقرّرة داخل المؤسّسات على زيادة في السلطة، عند ذلك يجب على الآخرين أن يتدخّلوا. وكلّ صاحب سلطة له مهمّة رقابة، ولكنّه هو أيضًا يخضع لرقابة الآخرين.

من خصائص النظام السياسيّ الصالح علانيّة مسارات تكوين الرأي واتّخاذ القرار في المؤسّسات السياسيّة. فالجمهور ينظر ويقدّر سياسة المؤسّسات فيتّخذ بدوره رأيه الخاصّ ويسعى إلى تنفيذه بواسطة الرأي العام على قدر ما يكتسب تأثيرًا، وفي إطار الانتخابات النيابيّة.

هذا ليس هو بعدُ التصوّر الذي يقود الديموقراطيّة الحديثة، التي تعترف بتنوّع القناعات والمصالح وتحميها، والتي تخضع كلّ سلطة سياسيّة للدستور. ولكنّ أسسًا جوهريّة تتراءى فيها.

إنّ النظام الجديد يعكس نوعًا ما في المؤسّسات البصيرة التي تؤكّد

أنّه ليس هناك اتجاه سياسيّ واحد وحده الصحيح، بل عدد كبير من الخيارات الراكزة، وأنّه من الممكن أن تقابل السياسة التي يقوم بها المسؤولون بالموافقة أو بالرفض. هذا يصحّ حتّى عندما يُشترَط أنّ السياسة تخضع لمسبّقات تحدّ من الاعتباط البشريّ — أكانت هذه المسبّقات عائدة إلى مشيئة الله أو إلى بصائر العقل أو إلى غير ذلك. فالنقاش المفتوح حول الموافقة أو الرفض بالنسبة إلى خيار قرارٍ ما يشهد بوجود حريّة سياسيّة.

هذا يؤدّي في النتيجة من جهة إلى أن يضاف إلى حريّة المعتقد للأديان وأتباعها، حريّة الإدلاء بالرأي عامّة، التي تشمل أيضًا قناعات غير المؤمنين دينيًّا. من جهة أخرى لا يُضمن فقط الإدلاء الحرّ بآراء وقناعات، بل أيضًا تعدّد التنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ، مثلاً في أحزاب سياسيّة، ورابطات أصحاب المصالح وغيرها من منظّمات "المجتمع المدنيّ".

أمّا البلوغ إلى الديموقراطيّة الدستوريّة بالمعنى الكامل فيؤدّي إليه بسط حقّ الاقتراع على جميع أعضاء المجتمع، وحتّى على النساء والمُعدَمين. هذا لم يتمّ البلوغ إليه في بعض الدول الأوربيّة إلاّ في القرن التاسع عشر أو حتّى في القرن العشرين.

٦. ديموقراطيّة القانون وبعض مشاكلها في النظرة الحاليّة

في حِقب تركّز التصوّرين عن الديموقراطيّة كثيرًا ما كان يُلاحظ تضادّهما الحادّ. ولكنّها قامت أيضًا محاولات في ضمّ التصوّرين الواحد إلى الآخر، وحتّى في تحصيل مزيج منهما.

فاليوم في نطاق "منظّمة الأمان والتعاون في أوربا" (OSZE)، وهو نطاق يمتدّ من فانكوفر (كندا) إلى فلاديوستُك (روسيّا) ويضمّ، إلى جانب الولايات المتحدة الأميركيّة وكندا، جميع الدول الأوربيّة والدول التي كانت تؤلّف في الماضي الاتحاد السوفياتي (حتّى مناطق آسيا الوسطى)، في هذا النطاق يسود مفهوم للديموقراطيّة وَصَفته دول "مؤتمر الأمان والتعاون في أوربا" (KSZE) كما يلي:

"إنّا نلتزم ببناء الديموقراطيّة كشكل حكم وحيد في شعوبنا، وإثباته ودعمه. في هذا الجهد نتمسّك بما يلي:

إنّ حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة، تخصّ جميع البشر منذ ولادتهم. وهي لا يمكن التخلّي عنها وتُضمَن بواسطة الحقّ. فحمايتها وتعزيزها هما أنبل واجب لكلّ حكومة [...].

الحكومة الديموقراطيّة مؤسّسة على إرادة الشعب التي تعبّر عن نفسها بانتخابات منتظمة حرّة عادلة. فالديموقراطيّة ترتكز على احترام الشخص البشريّ ودولة القانون. والديموقراطيّة أفضل حماية لحريّة التعبير عن الرأي والتسامح تجاه جميع الفرق الاجتماعيّة وتساوي الحظوظ للجميع.

الديموقراطيّة، وهي من جوهرها نيابيّة وتعدّديّة، تتطلّب حمل المسؤوليّة تجاه المنتخبين، وارتباط سلطة الدولة بالحق، وصيانة الحقّ من فوق الأحزاب. فلا أحد يقف فوق القانون"[1].

[1] – "تصريح باريس من أجل أوربا جديدة"، وقد قبلها بإجماع الأصوات رؤساء الدول والحكومات في الدول أعضاء المؤتمر، في ٢١ تشرين الثاني ١٩٩٠. في هذه الوثيقة

بهذا اعترفت دولٌ في أميركا وأوربا وآسيا الوسطى بنوع صريح واحتفاليّ بمفهوم للديموقراطيّة يحتوي على دولة القانون وحقوق الإنسان (بما فيه الحريّة الدينيّة وحريّة المعتقد وحريّة التعبير عن الرأي)، وعلى انتخابات حرّة وتعدّديّة سياسيّة، أي يعتبرها مُرفقات ضروريّة للديموقراطيّة. ولا يعار الانتباه هنا لبدائل. على كلّ حال تقوم المهمّة بتطوير الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة باتجاه تحقيق مستمرّ أفضل للتصوّر الموجّه التي تمّ قبوله.

بهذا، كما يبدو ثبت القرار حول السؤال عن تفسير مقبول ومشروع للديموقراطيّة، في مجال حضارتنا.

ولكنّ هذا لا يعني أنّه لم تعد هناك في أوربا مشاكل في فهم الديموقراطيّة (هذا بقطع النظر عن غير مناطق من "منظّمة الأمان والتعاون"). ونعرض الآن باقتضاب وبشيء من التسهيل بعض هذه المشاكل.

يشار بعد ذلك بنوع صريح إلى الحقّ بحريّة التفكير والضمير والدين والتعبير عن الرأي، وإلى حماية هويّة الأقليّات وتطوير اقتصاد السوق. وفي ندوات عديدة لاحقة لدول المؤتمر، لاسيّما الندوات المخصّصة "للبعد البشريّ لمؤتمر الأمان والتعاون في أوربا" (باريس وكوبنهاغن ١٩٩٠، موسكو ١٩٩١)، زيدت على هذه الاعترافات والتأكيدات وثائق مليئة بالمحتوى ومفصّلة ومشيرة إلى أنواع التطبيق. ولقد وافقت بدون تحفّظ على جميع هذه التحديدات كلّ الدول اللاحقة التي انضمت إلى المؤتمر أو إلى منظّمة الأمان والتعاون في أوربا.

١. يجب التمييز بين المبادئ الأساسيّة والمؤسّساتيّة للديموقراطيّة الدستوريّة وعدد من أنماط أخرى لأنظومة الحكم. أشهر ذلك هو الفرق بين الديموقراطيّة البرلمانيّة (كما تكوّنت مثلاً في بريطانيا العظمى) والأنظومة الرئاسيّة التي أُدخلت مثلاً في الولايات المتّحدة الأميركيّة. ولكن في الواقع هناك إلى جانب هاتين عدد من أنظومات حكم دستوريّة ديموقراطيّة. وحتّى الديموقراطيّة البرلمانيّة في البلدان المختلفة التي تُنسب إليها، لها مظاهر بُنى وأشكال نشاط مختلفة. ثمّ هناك أيضًا أنماط أنظومات ليس عليها طابع البرلمانيّة ولا الرئاسيّة، كما كان الوضع مثلاً في أنظومات المديريّات التي اعتُمدت مدّة طويلة في سويسرة.

فأنماط البُنى المختلفة لها حسناتها وسيّئاتها. ولقد نشأت في أوضاع تاريخيّة مختلفة. ولذلك يتعلّق شكل تطبيقها بالظروف المختلفة. والسؤال هل تنشأ أو ينبغي أن تنشأ أنماط بُنى جديدة لأنظومات حكم ديموقراطيّة دستوريّة؟ ولكنّ هذا موضوع بحدّ ذاته.

٢. إنّ إحدى مشاكل كلّ أنظومة حكم ديموقراطيّة دستوريّة هو التصرّف تجاه تعدّد قد يكون مشحونًا بالنـــزاعات في القناعات والمصالح والآراء، التي لا يكون بالنسبة إليها اتّفاق واضح ومتناغم حول السياسة التي يجب على الحكومة تبنّيها. هناك بعض أمثلة نمطيّة أساسيّة للتغلّب على هذه المشكلة، مشكلة وحدة صادرة عن التعدّد، وأربعة من هذه الأمثلة منتشرة بنوع خاصّ.

إنّ ما يناسب على أفضل وجه الفهم الأوربّي القديم لإقامة الإرادة السياسيّة هو نمط إقرار الإرادة الذي تمكن تسميته "بالتمثيل

بواسطة النخبة". أفكاره الأساسيّة تمّ عرضها منذ القرن التاسع عشر عند جون ستيوارت مِلّ (John Stuart Mill): إنّ التوتّر بين برامج سياسة متناقضة ينبغي التغلّب عليه بأن تحدّد وتُطبّق سياسة الحكومة الواقعيّة "وفقًا لأفضل علم وضمير"، أي بواسطة تكفيل مواطنين يمتازون بمواهب خاصّة من العلم والضمير، بسلطة الحكم في الدولة. هذا يحسّن احتمال البلوغ إلى قرارات صحيحة ومحتملة لدى الجميع. فالناخبون (والأحزاب التي تعيّن المرشّحين) يوكل إليهم أن يحكموا لصالح شخصيّات لها مؤهّلات خاصّة. (وهنا فرع من ذلك هو "حكم أصحاب الاختصاص"، فيكون مثلاً ما يؤهّلهم هي معارفهم العلميّة).

إنّ النمط الثاني هو "التنافس الفعّال"، وقد جاء وصف بعض علائمه عند عرض أنظومة الحكم البريطانيّة (مع الإشارة إلى رقابة السلطة التي وقع لها تأثير على مدى الزمن بين القوّة الحاكمة حاليًّا والتي سوف تقوم في المستقبل بالرقابة، من جهة والمعارضة الحاليّة التي قد تقوم في المستقبل بوظيفة الحكومة من جهة أخرى). خصوصًا في أنظومة قائمة على حزبين يجب أن تتنافس هاتان القدرتان في اكتساب الناخبين، وهذا يلجم توجّهات أحاديّة الجوانب في سياسة الحكومة، إذ إنّ ذلك يسوق الناخبين إلى عند الحزب الآخر. فينبغي للسياسة الواقعيّة (أكان ذلك في الحكومة الحاضرة أو على أمد أطول في سياسة حكومات أخرى متناوبة) أن تبقى مقبولة عند أكبر عدد ممكن من المواطنين.

ثالثًا إنّ نمط "التوافق التعدّديّ" يهتمّ بالتمكّن من قضيّة التوفيق بين القناعات والمصالح المتناقضة فلا يستودعه آليّة التنافس، كما كان الحال في النمط السابق، بل يركّزه على الاشتراك المنفّذ في الوقت عينه

بين القوى المتعارضة في إثبات المُراد. فالتأثير في تحديد السياسة يُقسَّم مثلاً بالتساوي أو وفقًا للمعدّل على أساس الحصّة التي تمّ نيلها من أصوات الناخبين. فسياسة الحكومة تكون عند ذاك إمّا القاسم المشترك البياني للقوى الفاعلة. ويمكن تقسيم السلطة وفقًا لمجالات الموادّ (كما هو الواقع في توزيع الحقائب الوزاريّة في إطار تحالف بين الأحزاب)، أو بواسطة محاولة دائمة للوصول إلى مساومة. وقد يؤول ذلك إلى "رزمة حلول" بدمج مشاريع قرارات عديدة التي قد يختلف تقبّلها جدًّا لدى الفرقاء المختلفين. ولا أحد عليه أن يواجه الاختبار الموصي بأنّ القرار يقع دومًا وحصرًا لصالح الآخرين. (إنّ هذا النمط من إرساء الإرادة انفسح له المجال قبل كلّ شيء حيث كان توازن القوى مستديمًا بحيث لم يكن من الممكن أن يقوم ارتقاب أنظومة منافسة فعّالة، وحيث كان في الوقت عينه يجب تجنّب الإقصاء الدائم للأقليّة، لتجنّب الوقوع في التطرّف).

رابعًا وأخيرًا تمكن محاولة حلّ المشاكل المتعلّقة بتضارب المصالح والقناعات في مجتمع ما، بإقامة صلاحيّات مختلفة لجماعات جزئيّة مختلفة من المواطنين والمواطنات في بلدٍ ما. هذا لا يعني أن يُسلّم إلى صلاحيّة مرافق الدولة حقل حلول ملزم للجميع، فيما يترك لتدبير شخص من قبل المواطنين والمواطنين الذين لهم قناعات ومصالح مشتركة (ويستعملون هنا حريّتهم في تأليف اتّحادات). بل من الممكن بالحريّ إدخال قناعات ومصالح خاصّة في أنظومات المجتمع التي لها وظيفة سياسيّة، أي أن تُمكّن جماعات دينيّة وإثنيّة وبلديّة أو غيرها من تدبير

شؤونها وتعزيزها على أساس قوانين رابطة، وأن يُعترَف لها من جرّاء ذلك بموقع خاصّ. هذا قد يؤدّي إلى تقسيم فيدراليّ للكيان العام.

لا أحد من هذه الأنماط هو دواء شاف، فإنّها جميعًا تعرّضت لاعتراضات ناقدة. وقد قامت أحيانًا محاولة التوفيق بين العديد منها.

٣. كان هذا صعيد أنماط أنظومات الحكم وأشكال حلول المشاكل للتوفيق بين تضارب القناعات والمصالح من جهة، ووحدة وتماسك سياسة الدولة من جهة أخرى. ولكنّ هناك قضايا تتعلّق بتطبيق ديموقراطيّة الحكم الموافق للحقّ في الأوضاع الحاليّة. منها مثلاً ما يلي:

- تنشأ مشاكل من تضييق مساحات القرار على السياسة الديموقراطيّة من جانب قوى اجتماعيّة في البلد الخاصّ (أي من جانب مؤسّسات اجتماعيّة واقتصاديّة تحاول أن تُفلت من الرقابة السياسيّة على تجاوزات قوّتها).
- مشاكل أخرى تنشأ من تضييق مجال القرار على السياسة الديموقراطيّة من جانب قوى خارجيّة، اقتصاديّة وسياسيّة. فاليوم تُضطرّ الحكومات ذات الشرعيّة الديموقراطيّة إلى توجيه نشاطها إلى تحدّيات تأتيها من الخارج، أكثر منها إلى ترقّبات شعبها الخاصّ.

هناك تهديد خاصّ للحكم الموافق للحقّ وللديموقراطيّة ينشأ من نزاعات جديدة يرافقها التجبّر (وقد تكون إرهابيّة)، تتّخذ ذريعة، في سبيل الحفاظ على الأمان. للحدّ من حماية حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة.

- إحدى المشاكل هي التقصير عند المواطنين في الاستعداد لتحمّل مشؤوليّتهم الديموقراطيّة.
- مشكلة هي أيضًا المحاولة غير الصافية للتأثير في إثبات الرأي والقرار والإرادة عند المواطنين بطرائق إفساديّة وتطويعيّة من قبل وسائل الإعلام والمقتدرين الاقتصاديّين والفرق المتطرّفة المُغرية.

لا يسعنا أن نعالج هنا كلّ هذا بنوع موافق، وكذلك السؤال كيف يمكن دفع هذه الأخطار وغيرها المحيقة بمسيرة السياسة الديموقراطيّة.

جميع هذه الإشارات تبيّن أن ليس من المسلّم به قطعًا أن تطبّق المبادئ المتعلّقة بالفكر والبنية التابعة للديموقراطيّة العاملة وفقًا لدولة الحقّ. فهذا يتطلّب من جهة تحليلاً وتقييمًا لنماذج تحقيق تمكن إعادة تركيبها من قبل علم الحقوق وعلم السياسة، ومن جهة أخرى لأوضاع اجتماعيّة اقتصاديّة في مجتمع ما، ولتصوّرات تتعلّق بالعالم، وتقاليد فكريّة وذهنيّات وتجمّعات قوى سياسيّة في هذا المجتمع.

مِثل هذه الدراسات لا تضحي نافلة عند التحوّل إلى تفاسير الواقع وقواعد المسلك (أو "الهدى") الدينيّة المتناقلة، فهي لا غنى عنها، إن أراد مسيحيّون ومسلمون مؤمنون أن يوضّحوا نظراتهم إلى الديموقراطيّة ويعرضوها في حوار بين الأديان.

٤. يكون بعيدًا عن الصراحة إن نحن سكتنا عن مشكلة أخرى، لها، بشكل واضح خاصّ، طابع سياسيّ وتأويليّ في الوقت عينه.

لا جرم أنّه، كما أسلفنا وقلنا، قد نفذت في مجال حضارتنا، فكرة للديموقراطيّة رائدة، تشمل تفوّق الحقّ على السلطة (حتّى على سلطة إرادة الشعب)، وإثبات الحريّات البشريّة الأساسيّة (حتّى حقوق الأقليّات، ورقابة الحكم بتوزيع مرافق السلطة. ومع ذلك فلم نصل بعد إلى نهاية فكرة سلطان الشعب.

وفقًا للمفهوم العامّ تطبّق هذه الفكرة حيث يقرّر دستور أو يغيّر. ولكن هنا تظهر المفاهيم المختلفة: في بعض الدول الديموقراطيّة يُعتبر كلّ عمل تشريعيّ يتضمّن في محتواه مراجعة للدستور ممارسةً لسلطان الشعب هذا الواضع للدستور[٢]. في أمكنة أخرى تراقب محاكم دستوريّة موافقة القوانين للدستور وتُلغيها في حال عدم الموافقة لها. والدستور نفسه ينصب صعوبات قدّام تعديل يطرأ عليه (بأن يتطلّب أكثريّات كبيرة جدًّا، أو تصويتًا شعبيًّا وما شاكل). هناك دساتير ديموقراطيّة أخرى تحتوي على موادّ تثبت عدم خضوع بعض المقرّرات إلى التعديل. وهذا له معنى عندما يقدَّر أنّ هذه الموادّ التي لا تخضع للتصرّف تحتوي على حقّ أعلى ولذلك غير خاضع لإرادة الشعب. فمقدّمة الدستور الألماني يثبت مثلاً أنّ "الشعب الألماني" قد قرّر وثيقة الدستور هذه "بقدرة سلطانه التشريعي"، ولكن "في وعي مسؤوليّته أمام الله والبشر". فآباء الدستور أقرّوا هذا الاعتراف، ولو كان في مجتمعات لها طابع تعدّديّة الأديان والنظرات إلى العالم (وليس فقط الأديان التوحيديّة!)، لا

---

٢ – عندما يقرّر هناك قانون يُعارض قواعد الدستور، يُثبت في عمل يجري كما يجري عند كاتب العدل (مثلاً من قبل شورى دستوريّة)، أنّ الدستور قد عُدّل بشكل موافق لذلك.

يوجد اتفاق حول إلزاميّة ومدى حقّ متفوّق على الدستور مثل هذا. ولو كان هذا موجودًا، لصحّ أنّ الكثير في القول بنـــزع الاطلاقيّة عن هذا الحقّ الأعلى، ولكان لذلك فعل إرادة سياسيّ ضروريًّا لإقرار هذا النظام القانونيّ الموضوع، دون أن يكون هذا أساسًا مطلقًا للحقّ في كلّ أوجهه. من ناحية أخرى يوجد في أوربا الحاليّة، كما يبدو، فهم للدستور على تقدّم، يستغني عن رباط يصله بحقّ طبيعيّ متفوّق على الدستور — ولو أنّه تُعلن تكرارًا اعترافات بالكرامة العائدة لجميع البشر وبحقوق للإنسان متساوية ولا يمكن التخلّي عنها (مثلاً في التصريح حول حقوق الإنسان العامّة، سنة ١٩٤٨ أو في المعاهدات المعقودة تحت إشراف منظّمة الأمم المتّحدة سنة ١٩٦٦).

من جهة أخرى لا تصمد أيّة سلطة، وإن كانت سلطة الحقّ، بدون اعتراف الأشخاص الموجّهة إليهم (أكان ذلك طوعًا أو كرهًا). وحتّى الدكتاتوريّات تجهد في الحصول على الشرعيّة. والدستور يكتسب دومًا قدرته الملزمة بفضل الأمانة للدستور من جهة القوى السياسيّة، وفي النهاية من قبل المواطنين. مثل هذه الأمانة تحتاج دومًا إلى تجديد، وهذا التجديد، في زمن تتغيّر فيه الأوضاع الاجتماعيّة والذهنيّات بسرعة أكبر ممّا كان في الحقب القديمة، يتجلّى تكرارًا كتفسير جديد. فالأمانة للدستور تشترط وجود تفسير للدستور، وهذا مثل التشريع نفسه بنوع مطّرد، يحصل في نطاق قوى متنوّع. وكما أكّد علماء معاصرون، يحصل تفسير الدستور في قرائن متنوّعة الألوان. فالمجتمع كلّه نوعًا ما مؤلّف من "مفسّرين للدستور" (كما قال مثلاً بيتر هابرله Peter Häberle).

هذا يعني أنّه في بعض الدساتير الديموقراطيّة تُؤكّد أولويّة الحقّ الدستوريّ على إرادة الشعب، وفي غيرها يكون هذا التأكيد أضعف أو غير موجود (إلى هذا تشير مثلاً إقامة ووظيفة محكمة دستوريّة). ولكن في آخر الأمر ينحلّ بذلك التوتّر بين مبادئ أولويّة إرادة الشعب الديموقراطيّة وأولويّة الدستور.

قد يجلب هذا همًّا أو انزعاجًا للقائلين بتعدّد مفاهيم الديموقراطيّة، ولكنّه يوضح واقعًا يتراءى في مواضيع أخرى: إنّ الفكرة العصريّة عن نظام للتعايش جليّ وبعيد عن التناقض، يكون في متناول العقل البشريّ، أي عن أنظومة ملزمة بحدّ ذاتها، قد تبيّن أنّها لا تُنال. فالنظام الحقوقيّ والنظام السياسيّ هما مهمّتان، يمكن في عالم غير مطلق الذهاب إلى أنّهما لا يمكن وصفهما بأنّهما قد حُلّتا إلى الأبد، فهناك تنافس متكرّر بين تصوّرات مختلفة، حتّى ولو تمّ الاتفاق على المبادئ المقياسيّة. فالإنسان يمشي على الطريق، هو "إنسان ساعٍ". وحتّى المجتمعات البشريّة لم تمنح مسبّقًا نظامًا لائقًا بالإنسان وعادلاً، بل هذا من مهمّاته. وقد عرف التراث المسيحيّ هذا منذ زمن بعيد. فأوغسطينوس يرى أنّه لا عدل حقيقيًّا إلاّ في مدينة الله، أمّا الجماعات البشريّة، فهي "مدن ممزوجة"، تخضع للمطلب القاضي أن تحدّد لنفسها نظامًا عادلاً، دون أن تكون أبدًا قادرة على تنفيذ هذا المطلب تنفيذًا كاملاً.

٧. عودة إلى موضوع الديموقراطيّة والمسيحيّة — والإسلام

إنّ الديموقراطيّة العاملة وفقًا لدولة الحقّ هي في نطاق الثقافة الأوربيّ شكل النظام السياسيّ الوحيد المشروع، وذلك رغمًا عن جميع

المشاكل التي جاء عرضها في المقطع السابق (ومن عدد من المشاكل غيرها). وحتّى المسيحيّون تقبّلوها منذ زمن طويل، ولو كانت في الماضي قد درجت العادة في أغلب الأحيان في إعمال النقد حول الديموقراطيّة، وأيضًا حول "الحكومة المدنيّة" الليبراليّة.

إنّ هذه التحوّلات تستحقّ أن نستحضرها.

ولأن تكون الكنيسة لم تكن لتقبل ديموقراطيّة تؤلّه نفسها، واعتبرت بسبب هذا التعليم الثورة الفرنسيّة مُفجعة (وهذا ليس فقط بسبب اضطهاد الكنيسة وحكم اليعقوبيّين الإرهابيّ)، فهذا أمرٌ لا عجب فيه.

هناك في زمن سابق في الفكر المسيحيّ تقييمٌ إيجابيّ للمبادئ الديموقراطيّة، وهو مرتبط بفهم للديموقراطيّة تحيّم عليه أولويّة نظام الحقّ.

بدل شواهد كثيرة نذكر واحدًا فقط، هو توما الأكويني (١٢٢٤ – ١٤٧٤): البشر، كما يقول في تعليمه، يعيشون معًا في جماعات أو مدن. وهذه تحتاج إلى نظام سياسيّ وإلى حكومة[٣]. والحامل الأصليّ لسلطة النظام والحكم هو مجموعة الذين يؤلّفون الجماعة. وعمومًا تنفّذ هذه سلطان النظام بنوع موافق للهدف بواسطة تسليم وظيفة الحكم إلى نائب (وهذه تشمل أيضًا وضع القواعد الملزمة لأجل الجماعة). طبقًا لذلك هناك جماعات شرعيّة تضع لنفسها قوانينها (ولكن دون أن

[٣] – عندما يصرّ الأفراد، كما هو مُنتظر، على تحقيق خيرهم الخاصّ، كما يظنّون في منظارهم أنّهم يعرفونه، فعندها تُهمَل مطالب الخير العام الضروريّة لتأمين حياة ناجحة للأفراد. لذلك يجب أن يكون هنا من هو مسؤول عن الخير العام.

تناقض النظام الأساسيّ الإلهيّ المحدّد للوجود البشريّ)، فيكون الصاحب الخاصّ لسلطان الحكم نائبًا مندوبًا من قِبل المجموعة، وتوجد هناك جماعات ليست على ذلك. والنظام السياسيّ المفضّل هو في نظر توما دستور مزيج: يشترك الجميع في السيادة، ولكنّه يحسن أن يقف شخص ذو مؤهّلات خاصّة في المقدّمة، وأن يتحمّل أيضًا نخبة من موظّفين مؤهّلين مسؤوليّة رفيعة وتكون لهم سلطة الحكم. وجميع أعضاء الشعب يجب أن يكون لهم الحقّ بأن يَنتَخبوا وأن يُنتخَبوا. هذا يطابق بنوع يثير العجب وبقدر بعيد التصوّر حول ديموقراطيّة دستوريّة ونيابيّة.

هذه كانت طروحات "مُنظّر" من القرون الوسطى، أُعلن في زمن متأخّر قدّيسًا، وأعلنته الكنيسة بعد ذلك معلّمًا للكنيسة في أرفع مرتبة. ولكن عندما انطلقت الديموقراطيّة في أوربا الحديثة في مسارها الظافر بعد الثورات، شجبت رومة تعليم سلطان الشعب بشكل لا يمكن سوء فهمه. وبعد التعاهد المجدّد بين العرش والمذبح قامت ثورة ١٨٣٠ بنهب الأديرة والكنائس وأعلنت عداءً شديدًا للكنيسة. وبعد أن قام لامنيه (١٧٨٢ – ١٨٥٤: Félicité Lamennais) بتطوير تعليم مسيحيّ تقدّمي ليبراليّ حول الشؤون الاجتماعيّة، حَكَم عليها البابا غريغوريوس السادس عشر سنة ١٨٣٢ بحزم، ورفض بحدّة الأفكار الحديثة في الحريّة والانتقاد الموجّه إلى مرافق السلطة المتداولة. وبعد حصول مشاحنات سياسيّة، منها حول دولة الكنيسة، وتضاخم ميول العصر المعادية للكنيسة حَرَم البابا بيوس التاسع سنة ١٨٦٤ طائفة من المقولات التي كانت تحتوي لا فقط على سلطان الشعب، بل أيضًا على مواقف أساسيّة للعالم الحديث. وكذلك البابا لاون الثالث عشر حرم

فكرة سلطان الشعب وحقوق الحرّية الحديثة، ولكنّه أكّد أنّ جميع أشكال الدولة تحظى بأمانة الكاثوليك، عندما تسعى الحكومة إلى تحقيق الخير العامّ وتحترم حقوق الكنيسة. وبالجملة لبث موقف البابوات موقفًا ناقدًا لا فقط تجاه سلطان الشعب، بل أيضًا حتّى القرن العشرين تجاه الديموقراطيّة الدستوريّة.

أمّا التحوّل الكبير فقد حدث بسبب الخبرات المرّة التي حلّت بالمسيحيّين وبالكنائس في عهد أنظومات السلطة المتعسّفة.

بالنتيجة صارت الآن المقابلة بين الديموقراطيّة والسلطة الاعتباطيّة الغاشمة، هامّة (مع العلم أنّ "سلطان العامّة" في نطاق الأشكال الديموقراطيّة يمكن أن تتّخذ طابعًا غاشمًا).

هنا حصل تغيّران جذريّان، الواحد تلو الآخر، في النظرة والتقييم، الواحد في زمن الحرب العالميّة الثانية، والآخر فورًا بعد ذلك في قرائن المجمع الفاتيكاني الثاني.

أوّل منعطف يظهر في رسالة البابا بيوس الثاني عشر بمناسبة عيد العنصرة ١٩٤١: إنّ المعنى الأوّلي للخير العام وبذلك فإنّ المهمّة الجوهريّة لكلّ سلطة سياسيّة هي حماية مدار الحياة الذي لا يمسّ القائم على واجبات وحقوق الشخصيّة البشريّة، فكلّ سياسة تريد إلغاء مدار الحياة هذا أو التضييق عليه تعسّفًا، تعطّل معنى الخير العامّ.

وفي خطابه بمناسبة عيد الميلاد عام ١٩٤٤ زاد هذه الرؤية الجديدة توضيحًا: "إنّ العصر الحاضر يتطلّب ديموقراطيّة مفهومة فهمًا صحيحًا، بعكس السلطة المتفرّدة الكابحة التي تتراءى وكأنّها ديموقراطيّة.

فالمواطن في الديموقراطيّة التي يجب السعي إليها، عليه أن يكون لديه وعي لشخصيّته وواجباتها وحقوقه وحرّيته، مقرونٌ باحترام حرّية القريب وكرامته". وفي خطاب ألقاه سنة ١٩٤٥، ذكّر بيوس الثاني عشر "بالأطروحة الأهمّ للديموقراطيّة"، أي أنّ "الصاحب الأصيل للسلطة في الدولة التي تجيء من قِبل الله، هو الشعب". ثمّ يزيد "أنّ مفكّرين مسيحيّين مشاهير ساندوا في كلّ زمان هذه الأطروحة". — هذا كان تحوّل واضح عن تعاليم البابوات في القرن السابق.

إنّ بعض التعابير تجيء وكأنّ بيوس الثاني عشر يكتفي بأن يلاحظ أنّ التفات الشعوب إلى الديموقراطيّة حدث واقع. فيكون من الممكن تفسير العبارة حول "الديموقراطيّة الحقّة والصحيحة"، كأنّها محاولةٌ للقبول بحدوث هذا التطوّر الواقع وللتأثير فيه بمعنى يوافق نظرته الخاصّة. ولكنّ الديموقراطيّة الدستوريّة لا تعود تُعتبر شكلاً من عدّة أشكال مقبولة بالتساوي للنظام السياسيّ. ففضلها ركّزه في ذلك الوقت عالمٌ مختصّ بالطرح التالي: "في درجة معيّنة من التطوّر لم تَعُد الديموقراطيّة مجرّد وسيلة إلى هدف الخير الجماعيّ، بل هي صارت في الوقت نفسه جزءًا من هذا الهدف ووسيلة إليه" (فالرافّ اليسوعيّ Hermann Joseph Wallraff). فحقّ وواجب المساهمة في السياسة هما نتيجة دعوة الشخص البشريّ إلى الحرّية والمسؤوليّة، وإن سمحت درجة نضوج مجتمع ما، فإنّه من الواجب إرساء النظام السياسيّ بشكل يوافق ذلك.

أمّا التجديد الثاني فحصل بأنّ الكنيسة الكاثوليكيّة بذلت جهدها في ان تقبل إلى ما لا حدّ له بالحرّية الدينيّة كنتيجة حاصلة من كرامة

وحريّة الشخص البشريّ، وذلك في كانون الأوّل ١٩٦٥، في وثيقة المجمع الفاتيكاني الثانية "عن الحريّة الدينيّة".

كان التعليم السابق يقول: إنّ ما لا يطابق الحقيقة والشريعة الأخلاقيّة ليس له من جهة الفرض حقّ بالوجود والنشاط والترويج (هذا قاله البابا بيوس الثاني عشر سنة ١٩٥٣). مقابل ذلك يوضح إعلان المجمع لا زيادة في التسامح، بل تحوّلاً أساسيًّا في منحى التفكير. إنّ الحريّة الدينيّة هي مطلبٌ مرتكز على الحقّ الطبيعيّ وأسباب راهنة يمنح الشخص الحريّة من الإكراه الخارجيّ، لأنّ فعل الإيمان هو من طبيعته فعلٌ حرّ. فالسلطة العامّة عليها أن تعترف بهذا الحقّ لجميع البشر والجماعات الدينيّة، وأن تحترمه وتحميه وتعزّزه، وأيضًا أن تتصدّى لأشكال سوء استعماله.

بهذا عبّرت الكنيسة الكاثوليكيّة عن موافقتها على مطلب جوهريّ للنظام السياسيّ القائم على الديموقراطيّة الدستوريّة، فيما كانت قبل ذلك متحفّظة تجاهه. فحبّذت دولة الدستور الديموقراطيّة، وتناولت لدعم ذلك تقاليد للفكر المسيحيّ كانت في تلك الأثناء قد تنحّت إلى الخلف أو قد تمّت تنحيتها.

والمسيحيّون المؤمنون لا يُحظَر عليهم أن يفكّروا تجاه مثل هذه التطوّرات في عمل الروح القدس.

إنّ تقاليد الفكر السياسيّ الإسلاميّة هي ولا شكّ من نوع آخر، ولها تأثير في الموقف حيال الديموقراطيّة. لذلك فالحوار هو ضروريّ ومرغوب فيه. هنا نحتاج إلى استعداد للإصغاء الواحد إلى الآخر (وقد

يكون هنا تلقّن متبادل). هذا الاستعداد يجب أن يتحلّى باحترام قناعات أطراف الحوار، وأيضًا بالوعي أنّ التعايش السلميّ والعادل بين البشر والثقافات هو في عصرنا مهمّة مشتركة وستظلّ كذلك حتّى في المستقبل.

أسئلة ومداخلات

أمور غير واضحة على مستوى المفاهيم

ميردامادي: كثير من المفاهيم يُساء فهمها، مفاهيم مثل الديموقراطيّة أو الليبراليّة أو العلمانيّة. زدْ على ذلك أنّ آراء المذاهب المختلفة تفهم في كثير من الأحيان فهمًا مختلفًا، فيفسّرها كلٌّ وفقًا لما هو مألوف عنده. هذا النقص في الموضوع يقود في كثير من الأحيان إلى مشاكل كثيرة.

لماذا غيّرت الكنيسة موقفها من الديموقراطيّة؟

الكثير من مضامين هذه المفاهيم والآراء التعليميّة نقبلها إن سمح بها الدين وبقدر ما يسمح به لنا. ومهما قمنا عن هذا أو ذلك بمناقشات مستفيضة، فإنّنا، عندما يدور الأمر حول التطبيق العمليّ، تكون لنا الشريعة بأحكامها المُلزمة المعيار، وترانا واقفين على قاعدة القوانين الدينيّة. وبالنسبة إلى الإنسان المؤمن تتمتّع هذه العلاقة بالقوانين والتعاليم الدينيّة بالأفضليّة. هذا يصحّ بالنسبة إلى المسلمين، وأيضًا بالنسبة إلى اليهود. سؤالي أوجّهه في هذا القسم من مناقشتنا إلى الكنيسة: لماذا ابتعدت في مجرى التاريخ من تقليدها الخاصّ وتقبّلت مبدأ الديموقراطيّة مع كلّ مقدّماتها ونتائجها. أقامت بذلك بحريّتها أم اضطرّت إلى ذلك تحت ضغط عوامل تاريخيّة فأعلنت استعدادها للقبول بالديموقراطيّة مع كلّ مشاكلها؟ فلو كانت الظروف غير ما كانت عليه، أكانت

أخضعت ذاتها للديموقراطيّة، وهل جلب الفصل بين الكنيسة والسياسة فائدةً للدين؟

التحوّل أمام جرائم الحكم النازيّ

شنايدر: إنّ تنفيذ فكرة "الدولة العلمانيّة" نتجت من اختيارات شنيعة التي داهمت دون أي تأهّب سابق الكنائس والمواطنين. فالكنائس تعلّمت مع مرور الزمن أنّ هذا النظام الجديد الذي لا يكلّف الدولة فقط بتأمين حريّة المعتقد لدى كلّ مواطن بمفرده، بل أيضًا بتأمين حريّة التصرّف للكنائس والجماعات الدينيّة، أنّ هذا النظام الجديد يعود بالخير عليها نفسها. في الكنائس المسيحيّة المختلفة تطوّرت هذه البصيرة بأشكال مختلفة جدًّا وفي حقب مختلفة. ولم تكن الكنيسة الكاثوليكيّة بروما من الأوائل الذين سلكوا هذا الطريق. فكان البابا بيوس الثاني عشر سنة ١٩٤٤ أوّل من أكّد فضل الديموقراطيّة الدستوريّة، وذلك رجوعًا عن التعليم المتداول، الذي شاركه أيضًا لاون الثالث عشر، وعلّل ذلك بأنّ الأمر يدور قبل كلّ شيء حول تأمين الخير العام، ممّا يمكن أن يحصل في الحكم المَلَكيّ كما في الديموقراطيّة أو في أشكال أخرى من النظام السياسيّ. والآن قال بيوس الثاني عشر حول انطلاقة عصر الديموقراطيّة الجديد: "إنّ علامات الأزمنة تشير إلى ذلك". ولكن أيّ علامات هذه؟ لا شكّ أنّها ليست الظفر القريب للحكم النازيّ، بل بالعكس اختبار ما نتج من نفي حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة في أنظومات الحكم التوتاليتاريّة لحياة المسيحيّين وسواهم من جميع المؤمنين.

استئناف التطوّر في المجمع الفاتيكاني الثاني

واستؤنف التفكير، دون الاكتفاء بردّ الفعل. فلم يكن حقًّا "خطأ عمليًّا تاريخيًّا". إنّ المجمع الفاتيكاني الثاني اتّخذ هذا القرار بمثل هذا الحزم، فجاء القول إنّ المسيحيّين ملتزمون باحترام حريّة الضمير عند الناس كتعبير عن كرامتهم الإنسانيّة. لذلك أشرتُ في محاضرتي إلى تعليل مرجعيّة المواطنين الديموقراطيّة الأصيلة عند توما الأكويني، الذي تبنّاه، كما هو معروف، من أرسطو. فكان توما اللاهوتيّ المسيحيّ الأوّل الذي علّم أنّ كلّ شخص مُلزم أمام الله باتّباع ضميره، ولو كان وفقًا لرأي آخرين ضميرًا ضالاً. وإن كان مقتنعًا أنّ كنيسة المسيح ليست الجماعة الحقيقيّة، فعليه انصياعًا لضميره أن ينفصل عن هذه الكنيسة. لذلك أعود إلى السؤال الأوّل للدكتور ميردامادي: كان ذلك قرار الكنيسة لأجل حريّة الدين والمبادئ الديموقراطيّة، لا نتيجة للتنوير ولنشاط الوعي العام على أثر أشكال فكر جديدة، و لم يحدث ذلك فقط تحت إكراه الظروف، بل عن اعتبارات مبدئيّة.

أزمة وتحوّل

فما نختبره هنا هو حصيلة فعّالة باطنة لإنشاء تقليد مسيحيّ. فما تطوّر خلال القرون لم يؤدّ فقط إلى أزمة في الكنيسة، بل أيضًا إلى انطلاقة جديدة، إلى شهادات جديدة للإيمان والروحانيّة. ولسنا هنا على يقين من أنّ هذه الانطلاقة ستستأنف تطوّرها دائمًا، ولا من أنّ موقف المؤمنين والكنائس سيزداد قوّة في العقود القادمة. ولكنّه مفروض علينا

أن نجاهر بما نحن على اقتناع منه. ومن هذه القناعات هو أيضًا الاقتناع حول حريّة وفرائض ضمير يعتنق أفكارًا تختلف عن أفكارنا.

هل هناك ديموقراطيّة دينيّة في مجتمع متعدّد؟

خوري: في سبيل توضيح المفاهيم يأتي السؤال ما هي في الواقع "ديموقراطيّة دينيّة". فيسعني أن أتصوّر أنّ ديموقراطيّة دينيّة قد تستطيع أن تنجح حين يكون مجموع السكّان متناغمًا يعتنق دينًا معيّنًا. ولكن ما العمل تجاه مجتمع متعدّد، حيث توجد أديان عديدة وجماعة بشريّة غير متديّنة؟ فهنا ينبغي أن نميّز بين الأخذ بأسباب دينيّة وإمكانيّة تبرير الديموقراطيّة وشرعيّتها. من هنا يُطرح السؤال: "ماذا تعني ديموقراطيّة إسلاميّة بالنسبة إلى غير المسلمين بالنظر إلى حقوق المواطنين في مجتمع مدنيّ؟

تعدّد أيضًا في نشاط المسيحيّين السياسيّ

شنايدر: أنا لست من أصحاب الاختصاص للجواب على السؤال الأخير، ولكنّي أودّ أن أشير إلى أنّه هناك في ديموقراطيّة تستند إلى الحقّ نشاط سياسيّ من جهة مواطنين لهم أسباب دينيّة. فعندما يدور الأمر حول مبادئ هامّة للأخلاقيّات أو عندما يُنال من حقوق الإنسان، عندها ينبغي للمسؤولين في الكنيسة أن يتّخذوا من ذلك موقفًا واضحًا ومسموعًا. يختلف عن مثل هذه التصريحات الكنسيّة هناك أيضًا نشاط حرّ للمسيحيّين في حقل السياسة. وفي إطار مساندة هذا أو ذلك

الموقف لصالح أو ضدّ قضايا معيّنة، يمكن أن يتّخذ المسيحيّون آراء مختلفة. هنا أيضًا يوجد تعدّد مشروع.

يعلّمنا التأويل أن نحترم أشكالاً سياسيّة أخرى

واعظي: إنّ نظريّة التأويل الفلسفيّة تعلّمنا أنّ جميع آرائنا، خصوصًا تلك التي تتعلّق بالنظام السياسيّ الذي ينبغي السعي وراءه، هي قضيّة تفسير. فما يناقش اليوم في الغرب كنظام ليبراليّ ديموقراطيّ، قد انبثق من العقلانيّة الغربيّة والتفسير الغربيّ، هو صورة مثاليّة لنظام سياسي للمجتمع، يخطّطها الإنسان الغربيّ. فما قاله البروفسّور شنايدر وأسنده إلى مؤتمر دول أوربا الوسطى، لا يمكن أن يطالب بإلزاميّة شاملة — إذ إنّه يستند إلى توافق عقلانيّة ليبراليّة، ديموقراطيّة. وعلم التأويل يعلّمنا أنّه يجب احترام التصاميم الإنسانيّة الأخرى. بهذا يكون شرط قيام حوار بنّاء بين الإسلام والغرب أنّ الطرفين يحترم كلّ منهما مدخل الآخر، ولا يحاول أحد، بحجّة موافقة حصلت في قرائن تاريخيّة معيّنة، أن يسوق المجتمعات الأخرى قسرًا إلى عقلانيّة ليبراليّة ديموقراطيّة.

"الديموقراطيّة الدينيّة" توافق مطلب السيادة الإلهيّ والبشريّ

هناك سؤال آخر أودّ أن أعالجه، هو هل ينفي الإسلام استقلال الإنسان. عندي أنّ هذه نقطة مركزيّة بالنسبة إلى العلاقة بين الإسلام والديموقراطيّة في نظر المسلمين، أي هل يكون في نظام سياسيّ ديموقراطيّ احترام للتشريع الإلهيّ وللشريعة الإلهيّة، أم لا. إنّ التحفّظات تجاه الديموقراطيّة التي يأتي بها بعض المسلمين خصوصًا في تقليد السّلفيّة،

يتعلّق بهذه القضيّة المذكورة. أمّا مؤيّدو "الديموقراطيّة الدينيّة" فيرون أنّه من الممكن اتّخاذ رأي حول الديموقراطيّة يحترم حقّ الإنسان بالسلطة، كما يحترم أيضًا التشريع الإلهيّ. فمفهوم "الديموقراطيّة الدينيّة" الذي نؤيّده، يتصرّف إذن في إطار الشرع الدينيّ الذي يحترم القيم والقوانين الإسلاميّة. فلا نريد ديموقراطيّة بحتة، بل "ديموقراطيّة موجّهة".

إنّ ما يدعى في الغرب كديموقراطيّة ليبراليّة ليس سوى ديموقراطيّة موجّهة تقودها مبادئ وقيم ليبراليّة. فمن درس مؤلّفات بعض المفكّرين، مثلاً عند إيمانويل كنط وجون ستيوارت مِلّ وليبراليّين قدماء، يجد أنّهم يحذّرون من "ديموقراطيّة بحتة". فالليبرالية توصّلت إلى وضع طابع على الديموقراطيّة في إطار قيمه ومبادئه. مثل ذلك يمكن اعتبار الديموقراطيّة أسلوبًا عليه طابع القيم والمبادئ الإسلاميّة. فيكون موفيًا بحقّ الطرفين، المطالبة بالسلطان من جهة الله وتشريعه، وأيضًا بحقّ البشر بالحكم وبالمساهمة في اتّخاذ القرارات السياسيّة.

العلاقة بين إرادة الشعب والنظام المسبق يمكن تفسيرها بطرق مختلفة

شنايدر: لي ملاحظة أوّليّة: إنّي متأثّر بالإيمان البارز في كلمات البروفسّور واعظي، وأنا أنطلق من أنّ ما أقوله هنا جزئيًّا، أتلفّظ به أمام أُذن الله. ولكنّي لا أطالب بأنّ الله يوافق على ما أقول وكيف أقوله محفوفًا بالغلط وجزئيًّا. ومع ذلك أعلم أنّه يصغي إلينا.

والآن آتي إلى النقاط بمفردها:

إنّ اختلاف التفاسير لا يقتصر على أصحاب التأويل والفلاسفة، بل يصل إلى تفسير الحقّ الذي له تأثير سياسيّ. ففي ما تحكم به المحاكم

الدستوريّة مثلاً يبدو أنّنا في جوهر الأمر نقف أمام شأن خاضع للتاريخ ونعالج هذه الطريقة بشكل لا منحى منه قضيّة تأويليّة. ولكن أن يكون هناك في بعض الدول محكمة دستوريّة ولا يوجد مثلها في سواها، هذا يوضح أنّ العلاقة بين إرادة الشعب من جهة والنظام التشريعيّ الراهن يمكن فهمها بطريقة مختلفة.

الحقّ الدستوريّ يعلم أنّ هناك نطاقات لا تخضع للمشترع البشريّ

ولكن الأمر يكون على خلاف ذلك، عندما يكون الحقّ الدستوريّ، الذي يعود إلى المحكمة الدستوريّة الحكم في تطبيقه أو كسره (ربّما كان ذلك أحيانًا ضدّ مجلس النوّاب)، هو نفسه يثبت أنّ هناك قواعد لا تخضع للمشترع البشريّ، كما هو الحال في البند ٧٩، الفقرة ٣، من الدستور الألمانيّ[١]. هنا يظهر كيف أنّ المجتمعات الأوربيّة تعاملت بأشكال مختلفة مع إرث الليبراليّة، وحسب رأي علماء حقوق مرموقين في ألمانيا إنّ "سلطة الشعب لإعطاء التشريع" مفهوم قائم على الحدود[٢]. إنّ إرادة الشعب تعبّر عن ذاتها أيضًا في جميع التفاصيل التي لها دور في التشريع، والعمل التشريعيّ الدستوريّ لا يُختَم نهائيًّا عند قبول الدستور،

---

١ – نصّ البند: "إنّ تغييرًا لهذا الدستور يمسّ تفصيل الاتحاد إلى بلدان، أو اشتراك البلدان المبدئيّ في التشريع، أو المبادئ المدوّنة في البندين ١ و٢٠، غير جائز".

٢ – راجع:
E.-W. Böckenförde, Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts (1991), in: U. K. Preuss (Hrsg.), Zum Begriff der Verfassung, Frankfurt / M. 1994, 58 ff.

ويعود إلى البروز من فترة إلى أخرى بمناسبة إدخال تحديد جديد يقرّر بالأغلبيّة المغيّرة للدستور.

ثمّ هناك في مقدّمة الدستور الألمانيّ، يرد أنّ الشعب الألمانيّ أعطى لنفسه هذا الدستور بالنظر إلى مسؤوليّته أمام الله والبشر. فآباء الليبراليّة القدماء لم يكونوا غير مؤمنين أو معادين للدين. لهذا السبب أنا أشكر على الإشارة إلى القرائن التأويليّة التي لا تحمل فقط طابع مفاهيم مسبقة، بل أيضًا طابع تفضيلٍ بنيويّ لبعض المفاهيم المسبّقة بالنسبة إلى سواها.

الأكثريّة واشتراك المواطنين في المسؤوليّة

في أنظوماتنا الدستوريّة يوجد شيء يشبه صورة للإنسان مثبتة في البنى. فحين يسلّم القرار إلى الأكثريّة، يقوم ذلك على أساس الاعتقاد بأنّ الأكثريّة لها مدخل إلى الصحيح وإلى إدراك ما هو حق وما هو ظلم، ما هو نافع وما هو مضرّ. وفي الوقت عينه تحتوي دساتيرنا على الفكرة التي جاء بها أرسطو، وهي أنّ الانتخاب طريقة لأخذ القرار تميل إلى الأرسطوقراطيّة بخلاف أخذ القرار بالقرعة. هذا يعني أنّ هناك ثقة بأنّ المواطنين يدركون حدودهم وفي أحوال خاصّة يسلّمون أخذ القرار إلى أناس لهم كفاءة خاصّة أخلاقيًّا وفكريًّا. هذا كان أيضًا طرح جون ستيوارت مِل الذي جاء ذكره مرارًا في حديثنا. هذا فيه مشكلة في عصرنا الذي تسوده وسائل الإعلام والذي يتلقّن فيه المرشّحون للنيابة المعطيات لخطاباتهم من قبل مساعدين لهم. من هنا المسؤوليّة الأكبر إلى حدّ أعظم للمواطنين الذين يكتشفون ذلك ولا يتّخذون الانتماء الدينيّ

معيارًا لانتخابهم. من هنا تأتي التحفّظات تجاه ديموقراطيّة دينيّة أو إسلاميّة.

العلاقة بين الدين والديموقراطيّة، بين الإسلام والديموقراطيّة

منوشهري: أنظر هنا إلى العلاقة بين الدين والديموقراطيّة عامّة، وبين الإسلام والديموقراطيّة خاصّة. هذا يلفت النظر في المعاجم، إذ إنّنا نجد في اللغة الفارسيّة العبارة "الدين الديموقراطيّ"، كما نجد "الديموقراطيّة الدينيّة".

هناك أوّلاً تطوّر تاريخيّ في فهم الديموقراطيّة، وهناك ثانيًا بالارتباط مع هذا أشكال عديدة للديموقراطيّة، مثلاً ديموقراطيّة اجتماعيّة، أو ديموقراطيّة ليبراليّة، أو ديموقراطيّة مسيحيّة، وهناك لكلّ شكل خصائصه.

ثالثًا: إنّ الديموقراطيّة اتّخذت دومًا وفقًا للضرورات الراهنة في تاريخها، شكلاً خاصًّا. هذا ينفي صفتها المطلقة.

الديموقراطيّة لها إذن شروطها الخاصّة، كما أنّ الإسلام له شروطه، مثلاً قيمة الإنسان، والهناء الأرضيّ، والحقّ بالرزق وتحديد الذات. مثال مهمّ لهذا الأمر الأخير هو الثورة الإسلاميّة في إيران التي انبثقت من حق الشعب في تحقيق مصيره واستندت إلى فهم الإسلام — أي أنّ شعبًا معيّنًا له الحقّ بالنهوض ضدّ الكبت والتغرّب وبطرح هذا النير. جميع هذه المسبّقات التي توجد بالنسبة إلى الديموقراطيّة في كلّ عرض أشكالها المختلفة، مرتبطة بعضها ببعض أين تنفصل بعضها عن

بعض، هذا يتعلّق بتقدير الإنسان لوضعه: إلى أيّ حدّ يقف الإنسان الذي ينعم في ذاته بلا مراء بقيمة خاصّة، في نقطة الوسط ويكون كيانًا مستقلاً؟ هنا تختلف مواقف ديموقراطيّة ليبراليّة وديموقراطيّة دينيّة، دون أن يمكن القول بأنّ الإسلام ليس ديموقراطيًّا.

أخيرًا أريد أن أشير إلى أنّه إزاء المأزق الروحيّ في عالمنا والكبت السياسيّ للدين تزداد أهميّة الدين، حيث يؤكّد حقّ الشعوب بتحديد مصيرها.

الديموقراطيّة لها مسبّقاتها التاريخيّة

شنايدر: أشكر على الإشارة إلى مسبّقات الدين التاريخيّة — وكنت قد ذكرت فقط الحروب الطائفيّة في الزمن الذي لحق الإصلاح. إنّ الحركة الديموقراطيّة المسيحيّة لم تنبعث صدفة، بل ضدّ تحالف منتشر بين العرش والهيكل (أي بين الملك والكنيسة). فممثّلو وأتباع هذه الحركة واجهتهم صعوبات كبيرة للحصول على اعتراف المَرافق الكنسيّة المركزيّة، إذ إنّ خطابهم كان مغايرًا لخطاب المحافظين الكاثوليك.

لا ينبغي الخلط بين الديموقراطيّة وتعليم دينيّ خلاصيّ

أواجه صعوبات تجاه مفهوم "الديموقراطيّة الدينيّة". بمعناه الحرفيّ يذكّرني هذا التعبير قبل كلّ شيء بكنائس حرّة مستقلّة، تدير شؤونها بنفسها ومنظّمة ديموقراطيًّا. مقابل ذلك أفهم الديموقراطيّة السياسيّة كوطن سياسيّ لمؤمنين منتمين إلى جهات دينيّة مختلفة ولمواطنين آخرين. وتحفّظاتي هي أكبر بالنسبة إلى مفهوم "دين ديموقراطيّ"، الذي يوحي لي

بصورة ديموقراطيّة هي بديلة عن الدين، كأنّما يقوم دمج مفاهيم نظم سياسيّة معيّنة بخلاص الإنسان على وجه الإطلاق. ففيما أساند الديموقراطيّة أرفض أن تبدّل بتعليم خلاص دينيّ يحلّ تحقيقه جميع مشاكل البشريّة الراهنة. فلعلّه يجب على المؤمنين جميعًا أن يقاوموا ذلك، كما يجب على تحالفات أخرى أن يكافحوا في سبيل كرامة الإنسان وحقوق الإنسان.

قبول الديموقراطيّة في المسيحيّة

كرّر: هل هناك تعليل لقبول الديموقراطيّة الليبراليّة من قِبل المسيحيّة؟ هذا كان السؤال الذي افتتح به الدكتور ميردامادي النقاش. عندي أنّه ممكن على أساس شهادة الكتاب المقدّس أن نردّ بالإيجاب عن السؤال.

إنّ شهادات الكتاب المقدّس تنطلق من أنّ اليهوديّة والمسيحيّة تكونان دائمًا تقريبًا مسيَّرتين من قِبل حكومة غير يهوديّة وغير مسيحيّة. فالكتاب المقدّس لا يشترط إذن وجود حكومة دينيّة، بل يحتمل أيّ حكومة طالما هي مستعدّة مبدئيًّا لدرء الشرّ ومساندة الحقّ.

أمّا ما يخصّ قرارات الأغلبيّة، فإنّ علينا أن نفكّر أنّ الكتاب المقدّس يواجه أنظومات حكم مختلفة، منها الملكيّة. فالخبرات مع الحكومات الملكيّة سيّئة. فهناك مرارًا متعدّدة أنظومات دكتاتوريّة، حيث كانت في الوقت عينه الديموقراطيّات اليونانيّة معروفة يمكن كشف أثرها في التجمّعات الشعبيّة التي يذكرها هنا وهناك الكتاب المقدّس. من هنا يتّضح أنّ هناك قربًا إلى الديموقراطيّة، ولو أنّ ذلك لم يُكتشف لمدّة

قرون، وحتّى لمدّة ألف أو ألفي سنة. بل في ما يخصّ قرارات الأكثريّة في السنين المئتين الأخيرة.

وما هو الموقف من الحريّة الدينيّة التي هي من صلب الديموقراطيّة؟ إنّ اليهوديّة والمسيحيّة عاشتا في محيط كانت تقطنه أكثريّة من الأديان الأخرى، أي الأديان الوثنيّة. نجد في الكتاب المقدّس عن ذلك الوصيّة التالية: "لا تشتم الآلهة"، أي عليك أن تقبل الناس الذين فكرهم وثنيّ (راجع السبعينيّة، سفر الخروج ٢٢: ٢٧).

أخيرًا حول فهم الله كمشترع: هذا الفهم يوجد في اليهوديّة والمسيحيّة، كما يوجد في الإسلام. غير أنّ قوانين الله يمكن أن تتغيّر في تاريخ الكتاب المقدّس. فلدينا في العهد الجديد تغييرات جوهريّة لهذه القوانين. من هنا يتّسع انطلاقًا من محتوى الكتاب المقدّس، مجال حرّ لتطوير قوانين معيّنة. وبالجملة يبدو أنّ الديموقراطيّة الليبراليّة يمكن القبول بها من جهة المسيحيّة.

علائم إضافيّة لإمكانيّة تقبّل الديموقراطيّة

شنايدر: أسمح لنفسي أن آتي ببعض الزيادات على ما جاء ذكره. إنّ اشتراك من يهمّهم الأمر في أخذ القرار هو أيضًا تراث من العصور الوسطى المسيحيّة وفقًا للقول المعروف: "ما يهمّ الجميع يجب موافقة الجميع عليه".

ثمّ إنّ قرار الأكثريّة لم يَغب بعد أرسطو حتّى حلول الزمن الحديث. فكان حاضرًا في الجماعات الرهبانيّة التي كان من الممكن

العيش فيها في استقلال نسبيّ تجاه الإقطاعيّة، ممّا لم يُلغِ سلطة الرؤساء المُنتَخبين. ويمكن في هذا المجال أن نشير إلى فكرة الكتاب المقدّس عن الإنسان كصورة الله، وإلى أنّ الله في عالم فكرنا يخلق العالم ولا يحكمه في وحدة الخطاب. فإنّ أوغسطينس مثلاً يفهم الخلاص الذي يؤتيه الله الإنسان، كنقل الإنسان إلى "الحكم مع الله". أي أنّ قدر الإنسان الأخير له أثر في كرامته الأخلاقيّة أيضًا كمخلوق، وذلك بأنّ الله في ذلك الزمان يريد إكرام البشر بإشراكهم في قيادة الحياة. هذا يعني أيضًا شكلاً من الصورة القديمة لفهم جماعة البشر في مسؤوليّتهم على الأرض.

هل لهذه الصورة المثاليّة علاقة بالتاريخ؟

بهشتي: لي أوّلاً فكرة مبدئيّة. إنّ ما قيل قد يعسُر في كثير من الميادين توفيقه مع تاريخ الفكر في المسيحيّة. يمكن اعتباره صورة مثاليّة يرسمها الإنسان لنفسه عن الواقع. ولكن ألهذا علاقة بالتاريخ؟ لستُ أعلم. على كلّ حال لا يوافق مطلقًا ما جرى في الأندلس وغيره من الأماكن. أكان ذلك قبلاً طريقة تفكير أرادها الروح القدس، ثمّ بعد ذلك أيضًا؟ ينبغي لنا من الطرَفَين في حديثنا أن نُسند دلائلنا على مقولات يمكن تعليلها نظريًّا. إلى جانب كثير من الآيات من الكتاب المقدّس قد نستطيع أن نجد مثل عددها من الآيات التي تدلّ على العكس، خصوصًا من العهد القديم، وأحيانًا من العهد الجديد أيضًا.

علينا أن نحسب حسابًا لطريق طويلة،
إن شئنا أن نعالج القضايا من الداخل

لا يمكننا أن نتجنّب ضرورة معالجة التاريخ. وإلاّ تعرّضنا لخطر الولوج بسرعة في مأزق. إنّ قرارًا لصالح انطلاقة جديدة في علاقاتنا، كما اتّخذه مجمع هو شيء، ولكنّ السيطرة النظريّة على المشاكل العالقة هو شيء آخر.

أنا شاكر لأنّنا قرّرنا الأخذ بهذا الموقف الجديد. ولكن لا يسعنا أن نظلّ قابعين هنا. فإنّه لا يسعنا بهذه الطريقة محو المشاكل، فإنّها تبرز فجأة وتدركنا من جديد. علينا أن نحسب حسابًا لطريق طويلة، إن شئنا أن نعالج القضايا من الداخل. ولو كان يمكن أن ما نبلغ إليه ضئيل جدًّا، فلا ينبغي أن نخشى القيام بالجهد المفروض. وإن اصطدمنا بأمور لا نحرز حولها تقدّمًا، عندئذٍ ينبغي لنا أن تكون لدينا الشجاعة لنقرّ أنّ هناك مثل هذه الأحاجي وأن نسعى إلى أن نعيش بالرغم من وجودها.

أما ما يخصّ موقف توما الأكويني من أنّ الإنسان عليه أن يتبع ضميره ولو أنّه مقتنع من أنّه عليه أن يغادر الكنيسة، فإنّا نعلم ماذا كان يعني ذلك بالنسبة إلى الإنسان في ذلك الزمان. وما سُرد من أوغسطينس يذكّر ببعض المقاطع في كتابه "حول مدينة الله" حيث لا نقع فقط على القول بالاشتراك في الحكم. فلا أعلم هنا، ماذا ينبغي لي أن أقول. فلنحاول إن كان ذلك ممكنًا، أن نسلك معًا هذا السبيل الصعب الطويل، عالمين أنّ هناك تحفّظات كثيرة تحذّر من أن نسلكه فعلاً.

تبقى دائمًا ثغرة بين الصورة المثاليّة والواقع

شنايدر: فعلاً إنّ الثغرة بين ما يؤخذ القرار في شأنه والشكل الذي يعود فيُهمل تكرارًا، تكوّن لنا مشكلة كبيرة، ومن المرجّح أنّها لا يمكن حلّها في هذا الزمان. ولكنّه من الصالح أنّ هذا يعلّمنا الاتّضاع. ونحن نشعر على مهل بشيء منه في المسيحيّة أيضًا، وذلك بالاعتراف بالتواضع الذي يعبّر عنه علنًا من وقت إلى آخر، وبطلب الصفح.

لا شكّ أنّ مغادرة الكنيسة في العصور الوسطى، وخصوصًا الحرم الرسميّ، كانت لهما عواقب للشخص المعنيّ، غير ما هي عليه اليوم، ويمكن في هذا المجال أن نُسَرّ بميزات الليبراليّة، التي ساهمت بطريقة حاسمة في تحسين هذا الوضع.

ولكن يجوز لنا أن نعلم أنّا على الطريق

أخيرًا أرى أنّا لسنا هنا فقط امام مشكلة نظريّة، لأنّنا نحن البشر لسنا فقط مجرّد كائنات ذات فهم. ولكن أليس من شكل حياتنا البشريّة، خصوصًا من إيماننا، أنّنا نعلم أنّا سالكون على الطريق، وأنّا علينا أن نكون شكورين، إن نحن في أمر ما آخر أحرزنا بعض التقدّم؟ فالسؤال الحاسم هو، ما هو الطريق إلى الأمام، وما هو الطريق إلى الوراء؟ إنّي شكور أنّها جاءت في أحاديثنا حتّى الآن الإشارة إلى أهميّة المحبّة والعزم على مساندة خير الآخرين. وفي حديث شخصيّ وجّه أحد زملائنا انتباهي إلى أنّ هناك في التقليد الإسلاميّ تأكيد حقّ الإنسان بالصداقة. إن نحن لم ننسَ هذا، فعندها لا يعود يخفى علينا ما يقودنا إلى الأمام وما يقودنا إلى الوراء.

مسألة التأويل
في قانون الكنائس المسيحيّة

ريخارد بوتس (Richard Potz)

١. مقدّمة حول مسألة التأويل في التركيز الدينيّ للحقوق

انطلاقًا من التفكير المبدئيّ الذي جاء به الزميل غرهارد لوف حول التأويل الفلسفيّ والقانونيّ، أعرض هنا للسؤال كيف تؤثّر مسألة التأويل بنوع خاصّ في تشكيل القانون في الكنائس المسيحيّة.

فكما جاءت الإشارة إليه، إنّ التأويل متعلّق تعلّقًا لا ينفصم بوعي المناهج في العصر الحديث. وقد اكتسب في النصف الثاني من القرن العشرين بفضل تبلور منطلقات تخصّ فلسفة اللغة ونظريّة اللغة، وأيضًا بفضل تأكيد قدراتها النقديّة، اندفاعات مهمّة. من ذلك خصوصًا أنّ ضرورة التفكير في شروط إمكانيّة فهم اللغة والنصوص، عندما يدور الأمر حول اللغة وهي الشكل المركزيّ للتفاهم البشريّ، أضحت قاعدة عمليّة لا غنى عنها.

إنّ لبّ علم التأويل هو أنّ الفهم لا يُنال إلاّ إذا أقحم طالب الفهم معطياته الذاتيّة في العمليّة. فبدون مساهمة طالب الفهم المثمرة لا يستقيم تبليغ المعنى، فإنّه ليس هنا من بصيرة بدون شروط مسبقة.

ممّا يجب دومًا تأكيده، هو أنّ هذا لا يبرّر المواقف الشخصيّة المُسبقة، بل أنّ المعنى الموضوعيّ المرتبط بالفاعليّة التاريخيّة لا يمكن الوصول إليه إلاّ بواسطة كشف خضوع الفهم إلى مسبّقات. فالمقصود هو إظهار الفرق التأويليّ، أي الأبعاد التي لا تمكن تنحيتها بين الأزمان والثقافات، وتجاوز هذا الفرق في الفهم.

هناك علوم اكتسبت فيها مسألة التأويل مثل موطن تقليديّ. فنحن عندما نتكلّم عن التأويل، نفكّر قبل كلّ شيء في فهم النصوص المقدّسة في التفسير اللاهوتيّ وفي فهم نصوص القوانين في التفسير المتعلّق بالحقوق. هذه إذن مجالات لها منطلق مُلزم وبنية تنفيذيّة واضحة.

وبعبارة أخرى: كيف نستطيع هنا والآن، مع المشترطات الواقعيّة والشخصيّة أن نفهم نصًّا دينيًّا أو قانونيًّا، وأن نطبّقه في مسيرة الحياة؟ هذا السؤال يحتلّ في التأويل منـــزلة خاصّة. فخضوع الفهم لشروط مسبقة يطغو عليه واجب التعرّف هنا والآن. فالتأويل اللاهوتيّ والقانونيّ يحتلّ بذلك منـــزلة خاصّة في إطار علم التأويل العامّ (غادمر Hans-Georg Gadamer)[1].

[1] – راجع أعلاه عرض غرهارد لوف: أبعاد التأويل في الفهم وعنصره الخلاّق، في هذا الكتاب.

إن كانت علوم اللاهوت وعلوم الحقوق هي الحقول التي تظهر فيها مسألة التأويل بحدّة خاصّة، فمن المنتظر أنّ وضع مسألة التأويل يزداد حدّة بالنسبة إلى الحقّ الدينيّ الذي ينتمي إلى هذين النوعين من العلوم كليهما. فقضيّة التأويل الأساسيّة في اللاهوت، التي تسأل كيف يكون التواصل بين الله والبشر ممكنًا، تشتدّ حدّة بسبب بنية الحقّ التطبيقيّة. وذلك لأنّ الالتجاء إلى تقليصات وضعيّة – ولنقل ذلك مسبَّقًا – لا يناسب مطلقًا حقًّا يحيا على أساس فعل الإيمان وتطبيق الإيمان.

هنا – كما هو الحال عند الأديان الأخرى المرتكزة على الوحي – يكوّن تبرير الشكل والمقدار – وكذلك المناقشة حول الشرعيّة المبدئيّة – للاشتغال في الحدث "المقدّس" في طور النشوء في المسيحيّة إرساء أوّل جازمًا لتوجيه النظام القانونيّ للجماعة المؤمنة. وبعبارة أخرى: يدور الكلام حول الإجابة عن السؤال، هل يمكن استخراج قواعد حقٍّ إلهيّ من الوحي؟

لقد كان من المسلّم به أنّ هذا الارتباط الخاصّ للنظام القانونيّ بعهد النشأة حاضر دومًا في المسيحيّة. من هنا يؤكّد صاحب الاختصاص في العهد الجديد يوسف بلانك (Josef Blank): "لم يحدث في أي زمن من كلّ تاريخ الكنيسة واللاهوت أن تمّ توجّه بعيد عن الاهتمام نحو الشهادات في العهد الجديد ومصادر الإيمان والحياة في المسيحيّة الأولى، بل كان ذلك دومًا لمأرب معيّن.

فلم يكن المقصد "أن يُعرَف كيف كان الوضع آنذاك"، بل دومًا البحث عن معرفةٍ حول ما يجب على المسيحيّ أن يؤمن به وكيف يجب على المسيحيّ أن يحيا اليوم"[٢].

فمن أجل إقامة نظريّة رصينة لاهوتيًّا حول الحقّ المسيحيّ، يدور الأمر في جوهره حول الإجابة عن السؤال الذي طرحه يوسف بلانك: "ما هو مقدار الجِدّ في المطلب القائل بأنّ صفة الكتاب المقدّس هي قاعدة أساسيّة للتصرّف المسيحيّ الكنسيّ، وللفكر اللاهوتيّ، وأيضًا للمؤسّسات الكنسيّة"[٣].

إنّ قضيّة التأويل في الأديان المرتكزة على الوحي في إطار تأليف نظامها القانونيّ هي أيضًا تحدٍّ لجميع الكنائس المسيحيّة. ولقد قابلت هذه هذا التحدّي، ولكنّها — عن قصد أو عن غير قصد — اختارت لذلك مناهج مختلفة لتليين جوانب القضيّة. وهنا رضيت تكرارًا ببعض ألوان التقليص.

وبغضّ النظر عن تنوّع الحلول للقضيّة، هناك طبعًا قاعدة لاهوتيّة مشتركة لجميع التقاليد الكنسيّة الكبيرة. وهي تقوم — وأعتذر هنا من

---

٢ _

J. Blank, Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung, München 1982, 18.

٣ _

J. Blank, Probleme einer « Geschichte des Urchristentums », in : Una Sancta 30 (1975), 261-286.

هذا النصّ أعيد نشره في الكتاب المذكور في الحاشية ٢، ص ٩.

التجرّؤ على الانسلال في نطاق ليس من اختصاصي — بأنّ الإنسان يُدخَل بفعل الروح القدس في عمل الله. وبعبارة أخرى: كلّ تشكيل لحقّ مسيحيّ يستند إلى مفهوم المسيحيّة الثالوثيّ الذي يعبّر عن توجّه الله الخاص إلى العالم. من هنا تشترك جميع الكنائس المسيحيّة الكبيرة في كونها سلّمت المسؤوليّة تجاه الوحي إلى أيدي جماعة المؤمنين.

أمام هذه الخلفيّة، خلفيّة المنطلق الثالوثيّ المشترك، تفاعلت التقاليد المسيحيّة الكبيرة مع قضيّة التأويل القانونيّة بأشكال مختلفة. فالأمر في جوهره يدور حول السؤال هل هناك قواعد حقّ مُرساة في الوحي، وأي صلاحيّة لوضع القوانين تعود إلى جماعة المؤمنين، أو كيف هو شكل هذه الصلاحيّة؟

٢. مسألة التأويل في التركيز الدينيّ للحقوق لدى الكنائس المسيحيّة

١) التصوّر الأرثوذكسيّ

أودّ أوّلاً أن أعرض التصوّر الأرثوذكسيّ الذي هو من عدّة نواحٍ الأقدم عهدًا. إنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة تسند وجود حقّها القانونيّ إلى صفة الكنيسة الإلهيّة البشريّة، العاملة فيها بموجب مشيئة مؤسّسها الإلهيّ والباقية فيها على مدى الأيّام إلى منتهى الدهر (متّى ٢٨: ٢٠). هذا الأساس "يحيي الكنيسة بالنسبة إلى الإيمان كما بالنسبة إلى الحقّ" (هكذا في كتاب الحقّ الكنسيّ الأرثوذكسيّ الرائد وعمره يقارب المئة سنة، لمؤلّفه نقوديموس ميلاش). إذ إنّ الكنيسة هي من جهة "ملكوت ليس

من هذا العالم" (يوحنّا ١٨: ٣٦)، ومع ذلك وفي الوقت عينه هي ملكوت حاصل بوضوح في هذا العالم. فالحقّ الكنسيّ مبنيّ إذن على الإيمان ويكتسب منه إلزاميّته. ولكنّ "يسوع المسيح عند إنشاء الكنيسة على الأرض لم يترك لها مجموعة قوانين تدبّر حياتها الخارجيّة، بل بيّن ووصف بدقّة مرمى الكنيسة، وسلّطها على تطبيق الوسائل المؤديّة إلى البلوغ إلى مرامها، ودلّها بوعده بالعون المستديم، على الطريق الذي يجب أن تسلكه في عملها"[٤].

هناك في المفهوم الأرثوذكسيّ، إلى جانب الحقّ الإلهيّ الذي يحتوي عليه العهد الجديد، طبقة معيّنة من الحقوق جاء بها التقليد المقدّس. وهذه القوانين المقدّسة لا تخضع للتغيّر: هذا هو أحد المواضيع الكبيرة في تأويل الحقّ الأرثوذكسيّ. فالرأي السائد يمكن تلخيصه كما يلي:

إنّ إلزاميّة الوصايا الإلهيّة، كما ثبتت في الحقائق التعليميّة، لها مفعولها بشكل مطلق جدًّا في عالم القواعد التشريعيّة، ولكنّها لا تجعل الحقائق التعليميّة تذوب تمامًا في أشكال قانونيّة، إذ إنّ القوانين الكنسيّة لا ينبغي في آخر المطاف فهمها في نطاق الحقّ والقانون، بل في نطاق التبشير والخلاص" (هذا عند المختصّ بالقانون المحافظ جدًّا بومِس)[٥]

---

٤ – N. Milasch, Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, Mostar ²1905, 38.

٥ – P. Boumis, Das Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche, in: W. Nyssen – H.J. Schulz – P. Wiertz (Ed.), Handbuch der Ostkirchenkunde, III, Düsseldorf 1997, 157 – 158.

بواسطة التأكيد أنّ القوانين المقدّسة لها طابع الإشارة، تتجنّب الأرثوذكسيّة بنوع أسهل من الكنيسة الكاثوليكيّة خطر الغلوّ في إعلاء الحقّ الخاضع للتشريع. لا جرم أنّ بعض قواعد الحقّ تُستخلص من مقرّرات تعليميّة وتشترك في قيمتها، بحيث إنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة، تتكلّم عن قوانين مقدّسة وإلهيّة التابعة بكليّتها لجوهر الكنيسة الإلهيّ البشريّ. لكنّ خاصّة مجموعة القوانين المقدّسة تبيح وفقًا للرأي السائد أن يقوم تمييز بين قوانين تعليميّة وقوانين نظاميّة. "فقط القرارات أو التحديدات المتعلّقة بالإيمان، التي صدرت عن المجامع المسكونيّة السبع، التي تظهر فيها بصفتها صاحبة ومفسّرة ومؤسّسة التعبير عن الكنيسة"، تعترف لها الكنيسة "بإلزاميّة أبديّة وقيمة مطلقة وطابع مليء بالسلطة جامع وملزم". إنّ هذه التحديدات التعليميّة هي مصدر رئيسيّ من الدرجة الأولى، معادلة في القيمة والكرامة للكتاب المقدّس، لأنّها تحتوي على التقليد المقدّس" (هكذا عند اللاهوتيّ اليونانيّ القائد في النصف الثاني من القرن العشرين يوحنّا كرميريس)[٦]. فالكنيسة الأرثوذكسيّة تنطلق إذن من جهة من القول بأنّ هناك حقًّا إلهيًّا يتضمّنه مباشرة الكتاب المقدّس، وتعترف إلى ذلك بعدم تحوّل التحديدات اللاهوتيّة التعليميّة المتضمّنة في التقليد، التي تُلزم المشترع الكنسيّ وتقيّده في إمكانيّات التصرّف.

---

٦ – J. Karmiris, Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis, Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht (Die Kirchen der Welt 1), Stuttgart 1959, 23.

٢) تصوّر الكنيسة الكاثوليكيّة

إنّ الكنيسة الغربيّة أو الكاثوليكيّة انطلقت في البدء من جذور مماثلة، ولكنّها سلكت طريقًا أخرى لحلّ القضيّة التأويليّة منذ العصور الوسطى المتقدّمة، وذلك بواسطة مفهوم "كمال السلطة البابويّة"، وهو مفهوم نُقل من الحقّ الرومانيّ يصف ملء السلطات التشريعيّة. بهذا كان الهدف فقط الوظيفيّة القضائيّة، لا التشريع بالمعنى الحديث. فتمّ الانطلاق من الارتباط المبدئيّ بالقوانين المقدّسة، ولكن اعتُرف للبابا بالسلطة لتجاوزها في حالات فرديّة بمعنى الارتباط بمبادئ أعلى مرتبة.

منذ منتصف القرن الثاني عشر أُعلِن في التعليم حول مصادر الحقّ التشريع البابويّ في أحوال معيّنة معادلاً بالدرجة للقوانين. ومنذ القرن الثالث عشر انبسط التشريع البابويّ كسابقٍ للفكر الأوربّي الحديث حول الحقوق. فبدا في هذا الإطار كتغيّر في المفاهيم خلال تاريخ التشريع الأوربّي، النصّ الإعلانيّ لمجموعة القوانين الذي جاء به البابا بونيفاسيوس الثامن. فيه لم يكتفِ بتبنّي تعليم أرسطو حول تحوّل الحقّ، لإكمال تشكيل حقّ الكنيسة، بل وضع في وسط الاهتمام ضرورة تنظيم المستقبل بواسطة قوانين جديدة، وذلك بدافع المسؤوليّة تجاه المجتمع. ولكنّه لبث مرتبطًا بالحقّ الإلهيّ. فأثر هذه النظريّة الكنسيّة حول التشريع في الفكر القانونيّ الأوربّي الحديث، لا يمكن المبالغة في تأكيده.

فالتعليم الكاثوليكيّ لديه إذن التقليد الحيّ، وقد سلّمه إلى مسؤوليّة السلطة التعليميّة وحاول بذلك حلّ مسألة تبليغه. فكان لذلك بالنسبة إلى تشكيل الحقّ مفعول محرّر، وذلك لأنّ مجموعة قوانين التقليد بجملتها انفتحت مبدئيًّا لمهمّة التشكيل، وذلك في بُعدٍ لم يكن معروفًا

من قبل. وحتّى الحقّ الإلهيّ أُدرج في الزمن، وسلّم إلى الكنيسة وسلطتها التعليميّة لتشكيله الملتزم بالتقليد.

٣) تصوّر الكنائس البروتستانتيّة

أمّا الجماعات البروتستانتيّة فكان لتحذّرها من التقليد وعودتها إلى الكتاب المقدّس وحده في نطاق اللاهوت المسيحيّ طبعًا نتيجتان. فقد انتُقد الرجوع إلى تقاليد قانونيّة وإلى حقّ إلهيّ مدوّن في الكتاب المقدّس. إنّ أهمّ لاهوتيّ بروتستانتي في النمسا في القرن العشرين يدعو صفة "قانون الله" بأنّها "كلام تاريخيّ". فشريعة الله "لا تُدرك لا في أنظومة وصايا ولا في نظريّة مجرّدة. هي بالأحرى كلام نُطق به في التاريخ، يخاطب البشر ويجب على هؤلاء أن يصغوا إليه ويفهموه. بهذا هو محبوك بالواقع التاريخيّ عند الإنسان الذي ينبغي له أن يعمل به. لذلك تختلف الشريعة شكلاً ومحتوى وفقًا للزمان والمكان، أو قل إنّ وصايا الله العشر تفسّر من جديد في كلّ من الأحوال المختلفة. إنّ شريعة الله بالمعنى البيبليّ هي ليست حقيقة مجرّدة تبقى على حالها، بل هي مرتبطة مع مشيئة الخلاص بعمل الله التاريخيّ"[٧].

---

٧ -

W. Dantine, Das Gesetz Gottes und die Gesetze der Menschen, in: Lutherische Monatshefte 5 (1966), 73 – 80.

أُعيد طبع المقال في الكتاب التالي:

A. Stein (Ed.), Recht aus Rechtfertigung. Ausgewählte rechtstheologische und kirchenrechtliche Aufsätze von Wilhelm Dantine (Ius eccleciasticum 27), Tübingen 1982, 234.

فاللاهوت البروتستانتي يتكلّم لذلك عن رسوم الكتاب المقدّس. وهذه الرسوم ينقصها الحزم القانونيّ الضروريّ لقواعد الحقّ، ولكنّها – هنا أسرد ما قال ألبرت شتاين الذي كان في نهاية القرن العشرين استاذًا للحقّ الكنسيّ في جامعة فيينّا – تدفع الشرع الذي عليه أن يحمل مسؤوليّته حيالها، في اتجاه معيّن[٨]. وهذا الاتجاه يكون في أحوال كثيرة مشتركًا بين جميع الجماعات المسيحيّة. شتاين يتكلّم هنا عن توجّه يُلزمه الكتاب المقدّس وله تأثير راهن، لكلّ شرع مسيحيّ، فهو يسمح "بإنشاء بنى أساسيّة"، كالتي كثيرًا ما يمكن اكتشافها في تاريخ شرع الكنيسة، وتستعمل استعمالاً صالحًا كأساس لأنظمة جديدة". وباختصار: إنّ الكنائس الإنجيليّة لا تعرف شرعًا إلهيًّا، ولكنّها تعتبر نفسها مُلزمةً بالتوجّه طبقًا لرسوم بيبليّة لم تُضبط بشكل قوانين، ومفوّضةً بفضل موعد بالحصول على نعمة تطبيقيّة، لتنفيذها وإقرار أشكالها في الزمن.

٣. نظرة تأويليّة ناقدة في التركيز المسيحيّ للحقّ

أودّ في الختام أن أعرض بعض الأفكار حول إمكانيّة الكلام عن حقّ إلهيّ وأقدّم طرحًا يستند في جوهره إلى اللاهوت التأويليّ النقديّ عند إدوارد سخيلّيبكس. وعندي أنّ هذا قد يحظى بقبول في المحيط الكاثوليكيّ.

---

[٨] – A. Stein, Evangelisches Kirchenrecht, Neuwied [3]1992, 20ss.

يستند سخيلّيبكس إلى نتائج تحليل اللغة ويقول: "كلام الله أعطي فقط في كلام بشريّ، وقبل كلّ شيء في كلام يسوع البشريّ"[٩]. ويتابع: "حالما يتيقّن المرء أنّ حقيقة الوحي لم تسقط من السماء بل يحصل التعبير عنها بتفسير مؤمن بشريّ، بحيث يكون الوحي كلام الله في كلام بشريّ، أمكن بحقّ اعتبار هذه الحقيقة في شكلها لغة بشريّة، والحكم فيها حسب معناها المفهوم بشريًّا"[١٠]. ولكن هذا لا يحصل إلاّ مرفقًا بالوعي بأنّ "كلّ ظهور وحي الله في ما هو بشريّ وبواسطة ما هو بشريّ، حتّى في بشريّة يسوع، هو في جوهره وبما لا نهاية له غير مطابق لله نفسه الذي يوحي"[١١]. هذا يعني إنّ جمل الوحي في العهد الجديد (ومعها محتواها الممكن ذا الأهمية القانونيّة) هي جمل اللغة البشريّة ويجب الحكم فيها حسب معناها المفهوم بشريًّا.

إنّ المشكلة الكامنة في هذا تظهر، كما ذكرنا، بكل ثقلها أيضًا عند التكلّم عن القواعد التي تعتبر "حقًّا إلهيًّا". فالجمل التي يمكن تفسيرها قانونيًّا في وحي العهد الجديد ينبغي الحكم فيها حسب معناها المفهوم بشريًّا. فالكلام عن "حقّ إلهيّ" يكون له معنى، عندما يؤخذ بعين الاعتبار الفرق التأويليّ في مسار الفهم. فكلّ معنى يوجد في الوحي

---

[٩] – E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation – Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 51.

[١٠] – ص ٣٨ من الكتاب عينه.

[١١] – ص ٥٢ من الكتاب عينه.

ويحدّد نظام الحقّ الكنسيّ، يجب اتّخاذه واستحضاره بشكل متجدّد. هذه مهمّة جماعة المؤمنين بوصفها صاحبة التأويل.

فمسيرة الفهم التأويليّة لا تجيز بالنسبة إلى الحقّ الإلهيّ التفريق بين "نصيب" إلهيّ ونصيب بشريّ. بل إنّ مجاراة العنصر المشكّل والعنصر المُعترِف يجب أن تُفهم كمسار موحّد لتطبيق القواعد وفقًا لمعنى التأويل القانونيّ.

فيجب من هنا أن نتمسّك بالقول إنّ حقّ الكنائس المسيحيّة لا يحتوي على إشارة إلى معطيات مسبقة جامدة. فالجزء الخلاّق في الوعي الفاهم يستطيع أن يجلب في إطار التأويل القانونيّ التصوّر القائل بأنّه من الممكن في بعض الأحوال "أن يُفهَم التقليد في اتجاه مخالف للتقليد".

فقد يؤول الأمر إذن إلى أن يحدث تخلٍّ عن تقليد، مثلاً عن الرأي المنتشر في العصور الوسطى القائل بالصفة القانونيّة الإلهيّة التي تعود إلى قانون حظر الرّبا. ولكن لا ينبغي الاستنتاج أنّ الجملة فهمت موقّتًا عن خطإ كأنّها قانونيّة إلهيّة. فيجب الحذر جدًّا من التكلّم عن إدراك يتقدّم نحو فهم أفضل للحقّ الإلهيّ، بأنّه مسار آمن يجري من باب الضرورة، فإنّ وراء ذلك تلوح رؤية ساذجة حول التقدّم. فنظرة ماورائيّة عن النجاح هي بالنسبة إلى لاهوت التاريخ أساس غير صامد لإلزاميّة الحقّ الإلهيّ.

فوعد المسيح وسند الروح القدس الذي وعد الكنيسة به، يجب فهمه كدعوة إلى العمل وفقًا لروحه. فمقرّرات الوحي الأساسيّة لم تَعطَ للكنيسة سلفًا، بل هي مهمّة أوكل بها إليها. فمن مواهب الإيمان

الكاثوليكيّ، التي أعيد اكتشافها في المجمع الفاتيكاني الثاني أنّ موعد مساندة الروح أعطي لإجماع الإيمان في الكنيسة جمعاء (في جميع الشعوب والأزمنة).

فالمهمّة التي تقوم بتقبّل متجدّد للمعنى وتطبيقه وبذلك جعل الحقّ الإلهيّ محسوسًا، هي إذن موكل بها إلى جماعة المؤمنين كصاحبة التأويل. فعمل الجماعة المؤمن هو يقرّ كلّ واقع كنسيّ يجري في إطاره أيضًا فحص مستديم بعبارات متناقلة فُهمت كحقّ إلهيّ. إنّ وظيفة التأويل الناقدة هذه، التي تساندها حسب لغة اللاهوت "النعمة التطبيقيّة"، تنتج في نهاية الآخر من النظرة المسيحيّة للإنسان التي تقول بأنّ الإنسان خلق على صورة الله. فهو من ثمّ يملك كرامة وحريّة ومسؤوليّة تجاه العالم.

أسئلة ومداخلات

الدفعة إلى الأمام الصادرة من الندوة لاستئناف مسيرة الحوار

بشته: هناك أمور تنتهي، وتكون هي النهاية. وهناك أمور تنتهي فتتفتّح عندها انطلاقة جديدة. لقد بدأنا محادثاتنا الإيرانيّة — النمساويّة سنة ١٩٩٥ في طهران بجلسات استشاريّة تُذكَر، قادت إلى انطلاقة ثابتة لمسيرة حواريّة. وقد بلغت هذه المسيرة قِممًا في ندوات حول العدل كموضوع عام، ذلك عام ١٩٩٦ في طهران، وعام ١٩٩٩ في فيينّا، وعام ٢٠٠٢ في طهران مجدّدًا، والآن عام ٢٠٠٨ في معهد القدّيس جبرائيل. ثمّ كانت جهودنا المشتركة المستمرّة في نشر وقائعها ونصوصها في لغتَي الندوات الألمانيّة والفارسيّة، وكذلك في اللغة العربيّة. ويجوز لنا أن نأمل أن لا تكون مسيرة الحوار قد انتهت، بل قد تلقّت دفعةً عقليّة جديدة تمكّن في السنين القادمة من إعداد ندوة جديدة. إنّي أعبّر في هذه الساعة عن هذا الأمل، ولو أنّنا لا نعلم كيف يكون هذا ممكنًا. ولكنّي على اقتناع أنّ هذه الندوة تكون بذرة تقع في الأرض فلا تموت فيها دون أن تأتي بثمر. عندي أنّنا جميعًا نتمنّى ذلك. فجهودنا المشتركة في هذه الأيّام تؤيّد ذلك.

والآن وفق تخطيطنا لتبادل الآراء، نرجو في مطلع هذه الجلسة الختاميّة أن يعرض علينا البروفسّور بوتس ملاحظاته.

قضيّة التأويل في الحقّ القانوني للكنائس الشرقيّة

بوتس: أحاول أن أجد جسرًا بين ما أوردتُه في محاضرتي حول "قضيّة التأويل في الحقّ القانونيّ للكنائس المسيحيّة" وما دار الحديث حوله في هذا اليوم الثالث من الندوة. فإنّ السؤال كيف تتصرّف الطوائف المسيحيّة الثلاث الكبرى تجاه نصّ الوحي عند تطبيقه في نطاق الحقّ والقانون، يبرز مشكلة مبدئيّة، تواجهها جميع الأديان الموحاة.

إنّي أنطلق من أنّ اللاهوت وعلوم الحقوق هي العلوم التأويليّة المدرسيّة، لأنّ الأمر يدور عند الطرفين حول نصوص ذات سلطة يُرغب في تطبيقها. أمّا ما يخصّ الحقّ القانونيّ للكنائس، فإنّه من الحاسم أنّ الكنائس في هذا المضمار عليها أن تفطن لمُعطَيين اثنين لنظريّة التأويل: هما أنّ الأمر يدور حول نصّ مقدّس وأنّ تطبيق الحقّ يجب أن يعالج في التأويل.

أمّا ما يخصّ العهد الجديد، فإنّه توجد فيه أمور لها شأن حقوقيّ بقدر أقلّ ممّا يوجد في القرآن. أساسًا لا يوجد في العهد الجديد شيء يثبت قواعد يفسّرها عالم الحقوق فورًا كأنّها نصّ قانون. والآن كيف تتصرّف الطوائف المسيحيّة الكبرى تجاه ذلك؟

عند البروتستانت تنتج من ذلك ضرورة لشرح أحكام الكتاب المقدّس في انفتاح كبير تجاه مطالب الزمن، وذلك بقدرة "نعمة تطبيقيّة". هذا الرأي ساندَه في القرن العشرين فيلهلم دانتينه (Wilhelm Dantine) أحد كبار ممثّلي كليّة اللاهوت الإنجيليّة في فيينّا.

الكنيسة الكاثوليكيّة – أقولها بتبسيط كبير – وجدت منذ العصور الوسطى إمكانيّة إنشاء مركز تشريعيّ يحلّ له بالنسبة إلى الوقت المعيّن، أن يسنّ الحقوق – أي البابا والمجمع المسكونيّ، اللذين يمثّلان هذه الطواعيّة في فهم الحقّ والقانون في الكنيسة الكاثوليكيّة.

أمّا الكنيسة الأرثوذكسيّة فتواجه بالعكس صعوبات كبيرة من هذا القبيل، إذ إنّها خصوصًا في الأوساط التقليديّة للأرثوذكسيّة اليونانيّة والصربيّة والروسيّة، تشعر بنفسها مرتبطة بعدم إمكانيّة تغيّر القوانين الإلهيّة المقدّسة، ولو أنّ هذا لم يعد يمثّل رأي الأكثريّة الغالبة، فإنّ هناك أوساطًا لها أثر تساند هذا الرأي.

نتائج بالنسبة إلى العلاقة بين الدين والسياسة

من هنا تتّضح بالنسبة إلى العلاقة بين الدين والسياسة نتائج مختلفة:

في التقليد الكاثوليكيّ وإنشاء بنية خدمة وحدة الكنيسة، أي مركز البابا، صار التوتّر بين الدين والسياسة ملومسًا. فالعلمنة – أي الفصل بين الميدان الدينيّ والميدان الدنيويّ – لم تنهض في العصر الحديث، بل في أوج العصور الوسطى الغربيّة، عندما أنشئت بنيتان منظومتان: الكنيسة مع قوانينها، والدولة التي بدأت في التطوّر مع قوانينها. في تاريخ الحقوق الأوربّي لدينا منذ القرون الوسطى قضيّة تعدّد الحقّ.

مقابل ذلك زجّت الكنائس الأرثوذكسيّة نفسها، على قدر واسع، في بُنى الحقّ القانونيّ والمدنيّ اليزنطيّ القديم. يمكن تتبّع ذلك في تطوّرات الزمن المعاصر، مثلاً عند انتخاب الرئيس في روسيا، وفي الدور

الذي قامت به الكنيسة آنذاك. يقوم الشعور بذلك مثلاً في مسافة البُعد التي يتّخذها علماء القانون الرائدون في الكنيسة الروسيّة، تجاه مفهوم حقوق الإنسان الذي هو مقبول عندنا بوجه عامّ.

أمّا البروتستانت الذين يعتمدون فقط على الكتاب المقدّس فقد شكّوا مبدئيًّا في فكرة حقّ إلهيّ لكيلا يتحمّد الإيمان في مساحة الشرع. بذلك تظلّ الكنائس الإنجيليّة من جهة وعلى أساس بنيتها منفتحة للتاريخ، ولكنّها واجهت مشكلة في أنّها رأت نفسها أسيرة بُنى الدولة المتحوّلة. من هنا ليس من باب الصدفة أن يكون اللاهوتيّون الإنجيليّون هم الذين استعملوا لأوّل مرّة في القرن السادس عشر مفهوم الفصل بين الدولة والكنيسة. وارتفعت المطالبة بهذا الفصل ليتجنّبوا تدخّل السلطة السياسيّة في الشؤون الكنسيّة الداخليّة، بعد سقوط نظام الكنيسة البابويّ.

إلزاميّة المرحلة التأسيسيّة والتحوّل القسطنطينيّ

بذكر الطابع التاريخيّ نصل إلى موضوع مبدئيّ: إنّ الأديان الموحاة تميل بالطبع إلى التطلّع إلى المرحلة التأسيسيّة، إلى بدء انطلاقتها. فإن نظرت المسيحيّة إلى البدء، تبيّن أنّها قامت علاقة ناقدة شديدة جدًّا بالنسبة إلى ممارسة السلطة. وما جرى في التحوّل القسطنطينيّ كفتنة السلطة تجاه الكنيسة، قد يمكن فهمه تاريخيًّا، ولكنّه يظلّ بشكل مخيف أحيانًا مناقضًا لمطلب المسيحيّة الأصيل.

فأن نكون نحن المسيحيّين لا نريد دومًا أن نرى كلّ ما حدث في التاريخ وما علينا اليوم أن نعالجه بوعي، ذلك ما يمكن أن نُلامَ عليه.

ولكن ليس الأمر كذلك إن نحن أردنا أن نعود بالذكرى إلى الزمان الأوّل. فإنّه من الواضح أنّها مرّت في التاريخ حقب يسأل المرء حولها كيف أمكن أن يحدث هذا أو ذاك. فإن أردنا الآن أن نعود بالتفكير إلى ما كان الشأن المسيحيّ في أصله، فلا ينبغي أن نُلام على هذا. فإنّ الأمر يدور هنا حول توتّر اتّضح على الأرجح في تاريخ المسيحيّة على وجه أشدّ منه في جميع الأديان الأخرى.

كرامة الإنسان وحقوق الإنسان: مجال خاصّ من القضيّة

هناك مجال خاصّ من القضيّة، الذي ينبغي أن نعالجه في مجال تاريخيّة الإيمان المسيحيّ وفهمه لذاته، هو قضيّة كرامة الإنسان وحقوق الإنسان. من جهة يجوز أن نعتبر كرامة الإنسان وحقوق الإنسان شيئًا يعود أصله في جزء مهمّ إلى تاريخ الغرب المسيحيّ. فكان من باب المأساة أنّ ضمان كرامة الإنسان وحقوق الإنسان المستندة إليها لم يمكن تنفيذه إلاّ ضدّ الكنيسة. فما حصل يشبه إبعاد الولد الخاصّ.

فمن تصفّح معجمًا كاثوليكيًّا وسطًا من العام ١٩٥٠، وجد أنّ مفاهيم مثل حقوق الإنسان والحرّيّة الدينيّة وكرامة الإنسان تعالج كمفاهيم غريبة من زمن الأنوار لا يُهتمّ لها أو ليست هناك رغبة في الاهتمام لها. فإن قابلنا ذلك بالوثائق البابويّة الحاليّة، نعجب كيف أنّ هذه المفاهيم تستعمل فيها كأنّها واضحة قائمة بنفسها. هذا كلّه يتعلّق داخليًّا بتاريخيّة المسيحيّة وبتاريخ تفسيرها المتحوّل.

الحياد الدينيّ والحرّيّة الدينيّة

أزيد كلمة حول حياد الدولة الدينيّ وعلاقتها بالحرّيّة الدينيّة. إنّي أنطلق من أنّ عندنا في النمسا دولة تمارس العلمنة (لا العلمانيّة)، حياديّة بالنسبة إلى الأديان. من هنا كان بالإمكان من زمن قريب إدخال مادّة تدريس اسمها "التربية الدينيّة الإسلاميّة" في جامعة فيينّا. سبب هذه الخطوة الجديدة كان أنّنا لدينا في المدارس في النمسا إلى جانب الطلاّب والطالبات الكاثوليك والأرثوذكس والإنجيليّين، أيضًا طلاّب وطالبات مسلمون، مع العلم أنّ هؤلاء يفوقون عدد الطلاب والطالبات الإنجيليّين.

فالدولة الحياديّة دينيًّا عليها أن تحسب لهذا حسابًا وتقوم بالمساندة والتعزيز إن حصل تثقيف مختصّ موافق. هذا يطابق الحياد الدينيّ أي مفهومًا متفاعلاً للعلمنة في الدولة. فلا يجوز أن تهضم حقوق دين أو أن يُدحَر من النطاق العامّ، ولا يجوز أن ينعم احدٌ على حساب آخرين.

العلمنة قادت إلى إنشاء مجالات المجتمع المختلفة

كانت العلمنة مسيرة قادت من باب الضرورة إلى إنشاء مجالات في المجتمع منفصلة بعضها عن بعض. كثير من هذه المجالات كانت وفقًا للأشكال المتوارثة تحت سلطة الدين، مثلاً الاقتصاد والسياسة والأسرة والعلم. فتباعًا لمسيرة العلمنة تطوّرت هذه المجالات وفقًا لمنطقها الداخليّ. هذه مسيرة تاريخيّة.

العلمانيّة وآراؤها تساعد التطرّف الدينيّ

الأمر يختلف عندما نتكلّم عن العلمانيّة. هي تعليم يطالب بأنّ المجالات الاجتماعيّة يجب أن تكون معلمنة. فيكون هذا مشروعًا اجتماعيًّا. وهذا هو المطلب في بعض البلدان الإسلاميّة، مطلب دفعه إلى الأمام بعض المفكّرين الذين جابهوا السلطات الدينيّة. وقد اختبرنا من هذا في إيران قبل الثورة ما يكفي، حيث قام التنديد بالحجاب كعنصر تقهقر المجتمع الإيراني وكثير مثل ذلك. وما أردتُ أن أشير إليه في محاضرتي هو أنّ تصوّرات النظريّة العلمانيّة، هي ساعدت التطرّف الدينيّ أكثر من بعض التجديدات الدينيّة. أمّا إن فُهمت العلمانيّة فقط بمعنى الفصل بين الدين والمجالات السياسيّة الاجتماعيّة، فعندها يُوافق عليها كثير من الناس في إيران، حتى من بين علماء الدين.

العلمنة والتجديد الدينيّ في الثورة الإيرانيّة

طبعًا نال كثير من المؤسّسات التقليديّة العُرفيّة، بسبب الارتباط بالثورة الإسلاميّة في إيران — التي كانت حركة دينيّة — مرتبة أعلى، والدين وافق على هذه المقرّرات والقوانين العُرفيّة. فنظام البنوك في إيران مثلاً لا يختلف كثيرًا عمّا هو عليه في الغرب. ليس هو حرفيًّا منظومة إسلاميّة، ولكنّه تمكّن من توفيق آلياته الماليّة والبحث عن طرق أفضل لأسلمته. هنا حدث اتفاق بين مسيرة علمنة وتجديد دينيّ.

التفاعل بين الدين والعلمنة

كيف يمكن فهم ذلك. إن نحن اعتبرنا مسيرة العلمنة مسيرة

اجتماعيّة، لا تفرض رفض الدين، أمكن أن يوجد حوار بنّاء بين علماء الدين ومؤيّدي العلمنة. وهذا يقود إلى تقدّم المجتمع.

هذه النقاشات لا تجري في مجال فارغ، بل لها رابطها في المجتمع الإسلاميّ. والنقطة الحاسمة هي أنّ الاختبارات التي قامت في الغرب — أكانت إيجابيّة أم سلبيّة — لا يمكن ببساطة تطبيقها على المجتمعات الإسلاميّة. فالعلمانيّة ليس لها بعبارة اخرى القدرة على إنشاء ديموقراطيّة في المجتمع الإسلاميّ ولا على ضمان نظام داخليّ. من هنا ينبغي اعتبار العلمنة تطوّرًا لا يمكن تجنّبه، فيما يظهر لنا أنّ العلمانيّة لا تمكن مساندتها ولا تطبيقها في المجتمعات الإسلاميّة.

الحوار هو السبيل إلى المستقبل

إنّ الدين والعلمنة يستطيعان طبعًا أن يكون لهما ارتباط الواحد بالأخرى وأن يأتيا بتطوّرات جديدة. فإن كنّا في المجتمعات الإسلاميّة نتكلّم عن تصوّرات دينيّة جديدة، فإنّ هذه نابعة بنوع أكيد من التفاعل بين الطرفين. هذه الفكرة يريد مشروع الدكتور خاتمي أن يحقّقها في إيران على الصعيد النظريّ كما على الصعيد العمليّ.هي تريد أن تقبل التعدّد وعدم نفي ما هو مغاير. في الوقت نفسه يهمّها إدخال القِيَم الدينيّة في المجتمع وإضفاء الشكل الملائم الفعّال عليه على ضوء هذه القِيَم. أمّا أنّ هذا ليس بالسهل، فيعلمه كلّ شخص. ولكنّ هذا المشروع يمكنه أن يحرّك كثيرًا الأوضاع في العالم الإسلاميّ.

تعدّد العالم في المستقبل يحتاج إلى دولة حياديّة

بوتس: لي في هذا سؤال: إن كان لا يحلّ الخلط بين علمنة المؤسّسات والعلمانيّة التي نرفضها هنا كإيديولوجيا معادية للدين، فهل يمكن تباعًا لذلك أن نتصوّر أنّ مرافق الدولة حياديّة دينيًّا أو يجب أن تكون حياديّة لتفسح المجال لتعدّد الأديان والنظرات إلى العالم؟ هذا هو السؤال الحاسم. إنّ التعدّد الذي حصل عندنا في تاريخ الحقوق منذ القرون الوسطى، يزداد نموًّا في مطلع العصر الحديث رغم جميع الصراعات التي اندلعت من جرّاء تعدّد المجتمع في اوربا. والتصوّر القائل بأنّه ستوجد دول ومناطق متناغمة، يزداد ابتعادًا عن الواقع.

وبالإلماح إلى النظرة المستقبليّة عن "القرية المعولمة"، نرى العالم يتحوّل بواسطة إمكانيّات التواصل إلى قرية واحدة. زدْ على ذلك أنّ العالم يصل أيضًا إلى كلّ قرية، كلّ بلديّة في النمسا تقريبًا تعدّ بين سكّانها عددًا من الأتراك أو الإفريقيّين أو الصينيّين. في إطار هذه الشروط الاجتماعيّة التي نعيش فيها والتي يزداد تأثيرها، هل يمكن أن يقوم شيء آخر — هذا هو سؤال — سوى دولة حياديّة دينيًّا، لا تعتبر من وظيفتها أن تُلزم بدين معيّن أو تؤلّف بنيته، بل تقتصر على إنشاء الشروط الاجتماعيّة المذكورة، لتستطيع الأديان في إطارها أن تتفتّح؟ ليس مفروضًا عليها أن تتّخذ لنفسها دينًا معيّنًا، لئلاّ يتبلبل التعدّد الذي يبدو في جميع مجتمعاتنا غير قابل لتغيير اتجاهه.

مجاري الهجرة تقوّي التعدّد

لي إشارة أخرى: إنّ هناك بلدانًا مثل اليونان وإيطاليا وإسبانيا،

كانت في الماضي بلدانًا يهاجَر منها. أمّا اليوم فصارت بلدانًا يُهاجَر إليها. هم مئات ألوف المهاجرين الذين يُدخلون إلى هذه البلدان بُنًى جديدة تمامًا. وإن انضمّت تركيا إلى الاتحاد الأوربّي، سيصير هذا البلد أيضًا شديد التنوّع بشكل لا يمكن تصوّره اليوم. في هذا الوضع يجب القيام بسياسة تفسح للجماعات الدينيّة الإمكانيّة المناسبة للتفتّح. هذا لا يستطيع أن يقوم به سوى دولة مرتكزة على العلمنة، لا على العلمانيّة.

الإيمان لا يعتبر ملزمًا سوى ما يتعلّق بخلاص الإنسان

بشكه: إنّ المجمع الفاتيكاني الثاني يثبت أنّ الواقع الدنيويّ الذي تعالجه علوم الطبيعة، لا يقع تحت سلطة الإيمان. فلا تزال معروفة قضيّة غاليليو غاليلي حول السؤال هل تدور الأرض حول الشمس أم تدور الشمس حول الأرض. مثل ذلك ما كان ولا يزال غير مفرح (قبل كلّ شيء مع فرق أصوليّة في أميركا) من المناقشات حول ما جاء في سفر التكوين من أنّ الكون خُلق في ستّة أيّام. أمّا اليوم فلا يعتبر ملزمًا في نظر الإيمان سوى تلك المقولات في الكتاب المقدّس، التي تتعلّق بخلاص الإنسان، أي بالحياة الدينيّة، لا بالقضايا الدنيويّة.

استقلال نسبيّ للأنظومات الفرعيّة و"الدين المدنيّ"

شنايدر: أعود أوّلاً إلى ما قاله الزميل خوشرو. إنّ الفرق الوظيفيّ في المجتمع، الذي ينتج منه استقلال نسبيّ للأنظومات الفرعيّة، لا يعني من كلّ بدّ في رأيي حصول العلمنة. إنّ تأمين الإنتاج والفعل في الدولة ومرافقها، مثلاً، أو الإنتاج والفعل في أنظومة الاقتصاد، لا يعني

من كلّ بدّ دحر الدين من مناطق اجتماعيّة معيّنة لا تخضع من أصل نوعها إلى الأنظومة الدينيّة. لدينا مفهوم "الدين المدنيّ"[1]، الذي له منذ أوائل المسيحيّة تاريخ مشهور، ونشط من جديد في الولايات المتّحدة الأميركيّة. وصار هذا أمرًا محبّذًا هنا وهناك تحت عنوان "القيم الأساسيّة" و"الثقافة الرائدة" وغيرهما. فمن أنعم النظر اكتشف فيه على الأقلّ بقايا قناعات دينيّة خاصّة. هل هذا مبرَّر؟ هذه مسألة أخرى. أو بالنسبة إلى أنظومة الاقتصاد الحديثة ينفذ إلى الوعي بنوع متزايد أنّ ما يسمّى أنظومة الاقتصاد الرأسماليّة، يشكّ في ذاته إن لم تكن هناك أخلاقيّة اقتصاديّة فعّالة في الحياة. ولكن من أين تستمد هذه الأخلاقيّة معدّاتها، فهذا من جديد سؤال يُطرح. أريد بهذا كلّه أن أشير إلى تداخل الأنظومات الفرعيّة التي أكّدها بشدّة تلكوت بارسنز (١٩٠٢ – ١٩٧٩ Talcott Parsans)، أحد تلاميذ ماكس فيبر (Max Weber) الكبار. فإن انطلقت أنظومة فرعيّة مثلاً فقط من بناء الإنسان الاقتصاديّ، تعطّلت أو صارت غير إنسانيّة. مثل هذا يصحّ في أنظومات فرعيّة أخرى، وحتّى في الدين المنظّم في مؤسّسات مختلفة، بحيث إنّ مؤسّساتها والقائمين عليها يمكن أن تخضع للعبة التسلّط وتضطرّ إلى ذلك أن تهتمّ بالحصول على الوسائل الماليّة المطلوبة (المساهمة في أعمال الكنيسة وسواها).

[1] – راجع:
R. Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987 ; - W. Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994.

العلمانيّة عند الشاه الفهلويّ وكمال أتاتورك

أمّا ما يخصّ التدخّلات العلمانيّة من قبل الشاه رضا فهلوي، فمن المعروف أنّ كمال أتاتورك أيّد هو أيضًا العلمانيّة، أحد مبادئه الكماليّة الستّة. ولكن الجهة الخلفيّة للعلمانيّة هي أنّ السلطة الدينيّة في الدولة في تركيا تراقب كلّ حياة المؤمنين السنيّين وتنظّمها. إنّي أعتبر هذا شكلاً من العلمانيّة الكاذبة، لأنّ دينًا متوارثًا يفرض عليه شكل معيّن من التقاليد السنيّة على أنّه "دين مدني".

الأنظومات الفرعيّة خطرها أن تحصّن ذاتها

بوتس: لقد أشار الزميل شنايدر في مجال نقاشنا إلى خصائص الأنظومات الفرعيّة التي يحيق بها خطر أن تظلّ جزئيّة الواحدة إلى جانب الأخرى. والأديان هي أيضًا في خطر أن تصير أنظومة فرعيّة وتحصّن ذاتها ضدّ نطاقات اجتماعيّة أخرى، بدل أن تمرّ فاعليّتها بجميع الأنظومات الفرعيّة الأخرى.

ونظام كمال أتاتورك الذي ورد الكلام حوله يذكّر بنظام الأمبراطور يوسف في النمسا، أنظومة كنيسة الدولة تحت سيطرة السلطة المطلقة المنوّرة، حيث كان ينظّم كلّ شيء من قِبل الدولة، وكان كاهن الرعيّة موظّفًا في الدولة. هذا كان عندنا قبل مئتي سنة، واليوم هو عند ما يوصف بتركيا العلمانيّة.

علاقة مختلفة بين الأديان وظاهرة العلمنة

هامر: إن نحن تأمّلنا في ظاهرة العلمنة من منظار التأويل، حينئذٍ

يأتي التمييز المدنيّ بين تأويلين ملزمين، هما اللاهوتيّ والقانونيّ، من جهة الدين المعيّن بتطوّر فهم للذات مطابق لذلك. فإنّي إن أنا أقررتُ بأنّه يمكن تأويل قانونيّ مستقلّ على وجه الإطلاق، فعندها أقبلتُ من منظار الدين على فهم للذات منفتح على علمنة العالم الاجتماعيّ.

والآن أسأل على هذا الصعيد: ما هي الشروط المعياريّة لأن تستطيع الأديان المختلفة على أساس تقليدها الخاصّ أن تقبل بهذا النوع من العلمنة وتبرّره؟ في المسيحيّة، كما سبق القول، هناك من جهة معطيات النصوص المقدّسة كما من جهة التطوّر التاريخيّ، تمكن إقامة تصالح، قبل كلّ شيء، مع علمنة الميدان السياسيّ. قد يكون هذا أقلّ سهولة بالنسبة إلى أديان أخرى. فبغضّ النظر عن القرائن التاريخيّة الفكريّة، قد يكون المنطلق من معطيات النصوص مختلفًا تمامًا. ففي الإسلام مثلاً هناك كميّة من الأحكام والفرائض أكبر بكثير ممّا في المسيحيّة، خصوصًا في ما يخصّ السور المدنيّة.

من ناحية أخرى إنّ درجة القبول بالعلمنة من قِبَل اديان معيّنة متعلّقة بالقرائن التي تحيط بها. فالمسيحيّة حصلت العلمنة داخل قرائنها الثقافيّة الخاصّة. هذا يظهر في أنّ العلمنة من جهة أُقِرّت ضدّ سلطة الكنيسة السياسيّة، وأنّ الكنيسة توصّلت إلى هضم فقدانها سلطتها السياسيّة في مسار أليم، وأنّ العلمنة من جهة اخرى لم تأتِ باحتكاكات واسعة مع المحتويات القائمة في نطاق الحقوق العامّ، مثلاً في الحقّ المدنيّ. قد يكون الأمر على غير ذلك عندما يرى دين كالإسلام نفسه في المحيط الأوربّي يقابله نظام حقوق مُعلمن. هنا تحصل فجأة مساحات احتكاك لم تحصل للمسيحيّة ولا تزال غير حاصلة.

بعض أمثلة على مساحات الاحتكاك

يمكن هنا أن نفكّر مثلاً بنطاق حقّ التأمين العائليّ أو بحقّ الأسرة وفي علاقة بذلك بحقّ الهجرة، حيث قضيّة تعدّد الزوجات يمكن أن يكون لها دور، وهل بشكل أوضح تعتبر مثلاً المرأة الثانية أو الثالثة أو الرابعة من أعضاء الأسرة[٢]. ولنورد مثلاً آخر: قد تقوم مشاكل لحريّة الثوريث بالوصيّة للمسلمين الذين، وفقًا لمعطياتهم الدينيّة، يفرّقون بين الجنسين، ممّا يعتبر عندنا حرمانًا من الإرث. توجد بالنسبة إليه حدود قانونيّة، وخصوصًا حدود قانونيّة دستوريّة[٣]. توجد إذن هناك مساحات احتكاك واسعة مع نطاق الحقوق المعلمنة، قد تكون غير مثيرة ومن نوع يختلف عن النـــزاعات الفرديّة المثيرة حول محتويات معيّنة، قد تجابهها المسيحيّة من قِبل نظام حقوق أوربّي مدني، كالنـــزاعات المتداولة مثل تنظيم الإجهاض، أو في وقتنا الحاضر تكنولوجيا الجينات الخ.

يمكن أن تتصرّف الدولة المعلمنة لأسباب تاريخيّة في بعض القضايا تصرّفًا غير حياديّ

إنّ نظامًا معلمنًا يمكن بعبارة أخرى، بقدر معيّن أن لا يزال

---

٢ – راجع في ذلك:
E. Eichenhofer, Kultur und Traditionen der Muslime – die polygame Ehe und ihre Implikationen für das deutsche Sozialrecht, in: M. Haedrich (Hrsg.), Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich, Stuttgart 2009, 103-112.

٣ – راجع أيضًا: ص ٨٣ – ١٠١ من الكتاب المذكور في الحاشية ٢، المقال التالي:
H. Unberath, Die Anwendung islamishen Rechts durch deutsche Gerichte – Bemerkungen zum Verhältnis von kultureller Identität und Grundgesetz.

"مُشبعًا" بمحتويات قانونيّة، لم تنشأ بدون تقاليد دينيّة معيّنة. هذه المحتويات اكتسبت موقفًا إلزاميًّا خاصًّا مستقلاً عن الدين المسيحيّ، ولكنّها تظلّ لذلك في مضمونها بعيدةً أو على بعد قليل من النـــزاع مع المعطيات المسيحيّة، ويمكنها أن تقع في نزاع متنوّع مع معطيات دينيّة أخرى. بهذا يتبيّن أنّ دولة حياديّة دينيًّا، أي التي تتصرّف تصرّفًا حياديًّا تجاه جميع الأديان، قد تتصرّف تصرّفًا غير حياديّ في قضايا محتويات فرديّة، أي كدولة تعامل بالنتيجة الأديان المختلفة معاملة مختلفة. هذه قضيّة مرتبطة بعلمنة الدولة لأسباب تتعلّق بنشأتها التاريخيّة.

بوتس: يمكن أن نذكر هنا مثلاً التنظيم القانونيّ للعُطل في النمسا، الذي صدر عن التقليد الكاثوليكيّ. فاختلاف في الحقّ من نوع إيجابيّ لا ينال اليوم في هذا المجال سوى البروتستانت والكاثوليك القدماء والمثودّيين، لأنّ هؤلاء نالوا نهار الجمعة في الأسبوع العظيم المقدّس كعطلة رسميّة. وفي هذا الوقت يدور النقاش حول السؤال هل ينبغي حفاظًا على المساواة بين المواطنين أن تُدخَل قاعدة خاصّة بالنسبة إلى الأيّام الأخيرة من رمضان. من ناحية أخرى يصعب التفكير في أنّ نهار الأحد في أوربا كعيد معطّل لسبب أو لآخر يمكن أن يشكّ في صحّته. هنا نصطدم بحدود، دون أن تسقط الفريضة التي تأمر بتنحية جميع أنواع الإجحاف الممكن تجنّبها.

العلمنة: هل هي الشرط الوحيد لقيام الديموقراطيّة؟

منوشهري: أودّ أن أعود إلى مفهوم "العلمنة"، لأنّ له أهميّة كبيرة

في تحديد العلاقة بين الدين والديموقراطيّة. إنّ الألفاظ علمانيّة مُعلمَن وعلمنة مرتبطة بشكل لا ينصرم بفهم الديموقراطيّة، بحيث لا يمكن النظر إلى الواحد دون الآخر لا على الصعيد النظريّ ولا على الصعيد المُعجميّ. ويجب أن يزاد هنا مفهوما الدين والتوتاليتاريّة، مع العلم أنّ الدين ينكر من بادئ الأمر إمكانيّة التعادل مع الكيان الآخر. ولو أنّ هذا هو الرأي السائد، فلا يعني ذلك حكمًا قاطعًا في صحّته. هذا يعود بنا إلى النقاش في التأويل. لقد ثبت لنا أنّ بعض التطوّرات التي ظهرت في التاريخ قادتنا إلى القول بأنّ الديموقراطيّة والعلمانيّة مرتبطتان ارتباطًا لا ينفصل، وإلى الرأي الذي يصرّح بأنّه لا يمكن أن يكون أحدٌ موافقًا على الديموقراطيّة دون أن يتّخذ موقفًا معلمنًا.

العلمنة في عصر النهضة كانت تعني الانتساب إلى العالم، وتدلّ على ما يُنقَل إلى النطاق الدنيويّ. والنظرة إلى هذه النطاقات بشكل مستقلّ عن آراء دينيّة تجب مقابلتها برصانة، ولكنّها لا تعني نفي الدين أو مناقضته. أمّا كيف يُفهم اليوم، فهذا أمر آخر، فقد تغيّر جدًّا عمّا كان عليه في عصر النهضة.

الدين يمكنه أيضًا أن يضمن الحقوق المتساوية بين الجميع

بغضّ النظر عن المناقشة حول مفهوم المعلمَن، اكتسبت الديموقراطيّة نواة جوهر ثابتة: هي تأمين الحقّ المماثل لجميع أعضاء المجتمع. ففصل الدين عن السياسة، والبعد الذي يرتبط بمفهوم المعلمَن في ذلك وإلى أبعد من ذلك، ليس من ثَمّ جزءًا ضروريًّا من محتوى مفهوم الديموقراطيّة. فمن أراد إذن أن يكون ديموقراطيًّا، لا يجب عليه من باب

الضرورة أن يكون مُعلمَنًا. من هنا ينتج ما يلي: بما أنّ الدين نفسه يمكن أن يضمن الحقوق المتساوية للجميع، فلا يجب عليه في هذه النظرة أن يرتبط بالعلمنة ليصل إلى ذلك. فمن يريد أن يُدخل العلمنة في الدين ويبحث عن حوار بين الدين والعلمنة، فهذا يؤدّي إلى الحيرة.

الفصل بين الكنيسة والدولة يرتبط من باب الضرورة بالعلمانيّة

بوتس: ينبغي أن نعتبر العلمانيّة في كلّ الأحوال مجرّد مفهوم إيديولوجيّ. يمكن مثالاً على ذلك إدراج المجتمع الأميركيّ، حيث لا يوجد في مجتمع مشبع دينيًّا علمانيّة، ولكن فصل بين الدولة والكنيسة. ففيما لا يفكّر أحد في هذه الحال في أنّ العلمانيّة تسود هناك، لدينا في فرنسة على سبيل التشبيه العلمانيّة كإيديولوجيا.

ليس من الضروريّ أن تكون كلّ ديموقراطيّة مُعلمنة – ولكن ماذا تعني اليوم "الديموقراطيّة الدينيّة"؟

كرّر: عندي أنّ الزميل منوشهري كان على حقّ تمامًا عندما أشار إلى أنّه ليس من باب الضرورة أن تكون كلّ ديموقراطيّة معلمنة. فالديموقراطيّة القديمة كانت ديموقراطيّة دينيّة، في اليونان كما في رومة. ولكنّي أودّ أن أعلم بدقّة أكبر ما تعني اليوم الديموقراطيّة الدينيّة: كيف تستطيع اليوم أن تضمن للجميع الحقوق عينها والحريّة الدينيّة، وتؤمّن تفرّد الدولة بالسلطة دون قيام دين معيّن بممارسة مفضّلة للسلطة؟

منوشهري: لا نعرف في تاريخنا وتراثنا الإسلاميّين معضلة مثل محاكم التفتيش. ولم نضع موضع الشكّ مبادئ الإيمان عند الأديان الأخرى. أمّا ما يخصّ حقوق الدين فهناك في الإسلام الديموقراطيّة.

هل تتضمّن صلاحيّة الدين العلاقة بين إنسان وآخر؟

واعظي: إنّ النقاش حول العلمانيّة يقود إلى النقاش حول مجال السلطة في الدين: هل هذا المجال واسع جدًّا؟ وهل يتضمّن، إلى جانب العلاقة بين الإنسان والله، أيضًا العلاقة بين الإنسان والإنسان والمجتمع؟ فالمشادّة بين العلمانيّة والدين في الحقيقة نزاع ينبغي أن يؤدّي إلى حصر تأثير الدين في نطاق المجتمع.

في الوقت عينه أساند أنا الرأي القائل بأنّ العلمانيّة في صلبها لا علاقة لها بالإلحاد، بل هي تهدف إلى الحدّ من مجال سيادة الدين. فالعلمانيّة تنطلق من عقلانيّة مُعلمنة، أي أنّها تساند القول بأنّ جميع القطاعات المنفتحة على عقل الإنسان ومعرفته لا حاجة فيها إلى الدين والوحي.

هذه العقلانيّة تنتهي إلى نتائجها الخاصّة. فهي تفضّل في النطاق السياسيّ الفصل بين الدين والسياسة، وفي نطاق الحقوق المعلمنة، وفي الأخلاقيّات أخلاقيّات معلمنة. لذلك لا يصحّ أن تحدّد العلمانيّة فقط بالنظر إلى الفصل بين الدين والسياسة، هذا هو فقط نتيجة العقلانيّة المعلمنة. أمّا بالنسبة إلى علاقة الإنسان بالله فليس عقل الإنسان هو المقياس، بل الوحي.

هل حياد الدولة تجاه الدين ممكن؟

هل حياد السياسة أو الدولة تجاه الدين ممكن؟ عندي أنّه يجب هنا التمييز بين حياد دينيّ وحياد بالمعنى العامّ. فالنقاش حول هذا الموضوع حادّ. جون رولز (John Rowls) مثلاً يدافع عن أنّ حكومات ليبراليّة تستطيع أن تتصرّف حياديًّا حيال أديان مختلفة. هذا ينكره آخرون. فيأتي الاعتراف أنّ حكومة ليبراليّة لا تكون مستعدّة لأن تساعد المؤسّسات الإسلاميّة الأصوليّة عندما لا تعود هذه تملك الاستطاعة والأموال لتنتشر في المجتمع الغربيّ. عند اتخاذ قرارات من هذا النوع لا يمكن أن تكون حكومة حياديّة تمامًا. أمّا في نطاق عمل الدين فلا تتدخّل الحكومة لصالح دين معيّن، بل تعامل جميع الأديان بالتساوي.

الاتفاق السياسيّ الأساسيّ ضروريّ، ولكن لا يمكن بشكل تامّ تجنّب الإجحاف

بوتس: إنّ جول رولز ينطلق هو أيضًا من أنّ هناك اتفاقًا أساسيًّا، يجب على الجميع أن يعيروه انتباههم. هذا الاتفاق الأساسيّ يحتوي أيضًا على حياد النظام السياسيّ تجاه الأديان. هذا المفهوم يستند بدون شكّ إلى تقليد أوربّي. هو جزء من تاريخنا، لا يمكن أن نتخلّى عنه كمن يغادر القطار.

هذا الحياد الدينيّ المرتكز على المفهوم الأساسيّ الديموقرطيّ، له معنيان: أوّلاً أنّ هذه الدولة لا يسعها أن تفرض أيّ دين وأيّ تصرّف دينيّ. ثانيًا على النظام السياسيّ للدولة التابعة للحقوق أن يسعى إلى تنحية أيّ تعسّف يمكن الاطّلاع عليه. من هنا يأتي القبول بأنّ هذا لا

يعني أنّ الدولة في مجال المساندات تقدّر استعداد المعنيّين لأن يقبلوا الاتفاق الأساسيّ الحياديّ دينيًّا. هكذا أفهم موقف رولز وأوافق عليه.

هل هناك تأويل للقرآن؟

خوري: هناك سؤالان ينبغي أن نذكرهما، إذ إنّهما لم يحصلا حتّى الآن على أجوبة واضحة. أوّلاً: هل هناك تأويل للقرآن مقبول؟ وأي نوع من التأويل هو؟ وكيف يكون تطبيقه؟ ثانيًا: السؤال الثاني يتعلّق بأمر يرجع إلى الترجمة المرافقة: جاء في مجال ما قاله الدكتور واعظي، الكلام عن أنواع مختلفة من العقل. هل كان المراد حقًّا أنواع مختلفة من العقل أم بالأحرى أشكال مختلفة من التفكير؟ عند اختلاف أنواع العقل لا يعود من الممكن تقريبًا أن نفهم المنتمين إلى ثقافة أخرى.

بمشتي: بعض الأفكار حول السؤال الثاني. عندما نتكلّم مثلاً عن الذهن عامّة وعن العقل، هل يدلّ ذلك فقط على أشكال مختلفة من التفكير أم يدور الأمر أيضًا حول إمكانيّات مختلفة للتفكير على وجه الإطلاق؟ هل هناك مثلاً شيء يشبه الحدس في نطاق العقل. أيعني هذا فقط شكلين من التفكير أم هناك فعلاً نوعان من العقل يفتحان مدخلاً إلى مجالات مختلفة من المعرفة؟

انطلاقًا من رأي معيّن يجب أن نقبل بأنّ العقل يصطدم في مكان ما بحدود لا يمكنه تخطّيها، ويجب عليه أن يتركها لمواهب أخرى في الإنسان، لمقدّرات أخرى، كما يصفها كانط. حين يدور الأمر مثلاً حول حدس نابع من القلب، أيكون هذا معرفة من نوع خاصّ، أم هو

تخيّلات هائجة لا ينبغي الانتباه لها من قبل موقف العقل؟ ألا يحصل عندئذٍ إنقاص من قيمة شيء يستحقّ أن يُلتفت إليه بشكل آخر تمامًا وأن يناقش. فلعلّ الأمر هنا ليس فقط مظهر أشكال مختلفة من التفكير.

التطوّرات التاريخيّة العامّة تقود إلى تطوّرات جديدة في الكنيسة وفي الإسلام

ميردامادي: إنّ العلمانيّة التي دار حولها نقاش دقيق في حديثنا أخذت مجراها في زمن معيّن تحت شروط اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة معيّنة في بعض البلدان الغربيّة وبعض البلدان الشرقيّة، واتّخذت مثالاً. بدأ هذا التيّار في ذلك الزمان يمارس أثره الفكريّ، وكانت له فاعليّة في حقل الحقوق، ولكنّه تعدّى هذه الحدود إلى أبعد من ذلك.

من ناحية أخرى لا يمكن تطبيق العلمانيّة بدون أي شرط في جميع الثقافات والتصرّف على منحاها. فالإسلام يضمّ بجمل تعاليم دينيّة ويحتوي أيضًا على مبادئ سياسيّة.

إنّ تمازج المجالات المختلفة، مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة الخ لا يفسح للعلمانيّة مجالاً موافقًا لتنبسط. ذكر البروفسّور بوتس أنّ البابوات وممثّلين آخرين للكنيسة يقولون اليوم أمورًا لم يرد أسلافهم إلاّ قليلاً أن يتكلّموا عنها، إن هم أرادوا ذلك على وجه الإطلاق. فالوضع الحاضر قد تطوّر في اتجاه جعلهم من بعض النواحي يهملون المواقف المتوارثة. إنّ تطوّرًا من هذا النوع ليس أمرًا غير معتاد في الإسلام وعند العلماء المسلمين. فإنّهم هم أيضًا حسبوا حسابًا متكرّرًا للأوضاع التاريخيّة الواقعيّة، وبدّلوا من بعض النواحي آراءهم. هذا يبرز في

التطوّرات التي وقعت في الألف سنة الماضية في نطاق فتاوى علماء مسلمين، فكُيّفت تكرارًا وفقًا لمتطلّبات الأوضاع التاريخيّة في أيّامهم. بنوع خاصّ يمكن طرح النظر إلى معالجات موضوع حقوق الإنسان منذ البدء إلى اليوم، فيتبيّن كيف أنّه عند تقرير القوانين المطابقة في البرلمان الإيراني أعيرت التطوّرات في هذه الشؤون انتباهًا، وتمّ الدليل على موافقتها لشرائع الإسلام مع مراعاة جميع الأوضاع المكانيّة والزمنيّة. هذا لا يعود الفضل فيه إلى العلمانيّة، بل هو حصيلة تفكير مبدئي وثمرة الحوار والتبادل الجاري بين الآراء والمعارف.

التفاعل بين الدين والعالم المُعلمَن

خوشرو: إنّ مَثَل إيران يبيّن أنّ القدرات الإسلاميّة التي جاءت من الحوزات الدينيّة لتوجّه المجتمع نحو الإسلام، صادفت مع مرور الزمن أشكالاً فقهيّة متوارثة، تختلف وفقًا لمجالات معيّنة (الحقّ العُرفيّ)، بعض هذه المجالات صارت مُعلمَنة — لا بالمعنى المعادي للدين، بل بالمعنى المستعمل عمومًا — وقادت هكذا إلى إنشاء تصرّفات خاصّة. فطالما ظلّوا قابعين في جدرانهم الأربعة في حوزاتهم، لم يكن لهم خبرة في كثير من الأمور (إذ إنّهم كانوا أكثر إقبالاً على الدين). ولكنّهم خرجوا من حوزاتهم الخاصّة، فحصل في الثورة الإسلاميّة تفاعل بين الدين والعالم المُعلمَن، بين الأساليب الدينيّة في إدارة المجتمع وأساليب العُرف في إدارة المجتمع. فأصبح من الممكن أن يتعلّم البعض من البعض الآخر وأن يساعد البعض البعض الآخر. ولكن هذا التفاعل لم يكن بعد في ذلك الوقت قد وجد توازنه، إذ إنّه كان في طور التكوّن ولم يكن له أرض

ثابتة تحت قدميه. ولكن بعد ذلك بقليل بدأ هذا الوضع الأوّل الهائج يهدأ.

فالسؤال: هل التأثير المتبادل بين الدين والديموقراطيّة ممكن، يأتي جوابه من التحديد الأدقّ والمعرفة الأدقّ لفروع الديموقراطيّة المفردة في تنوّعها. وهذا يتطلّب ردحًا من الزمن. فالديموقراطيّة لها على كلّ حال صلة بالدين، والحكومات يمكنها أن تساعد هنا على تعزيز هذا التفاعل وتعميقه.

ختام الندوة

بشته: في ختام الندوة أوجّه كلمة شكر إلى جميع المشتركين في تبادل الآراء الرصينة الحيّ هذا وذلك عن وعي للمسؤوليّة تجاه مقتضيات عصرنا. فكان في نظري إثراءً كبيرًا لنا جميعًا أن نعيش هذه الأيّام معًا ونختبر من جديد ما يعني أن نكون معًا على الطريق. وآمل أن نلتقي يومًا في الهدف أيضًا. ولكن ألاّ يتقرّر ذلك إلى حدّ بعيد بأنّنا اليوم، طالما نحن سائرون على الطريق، قد بحثنا عن أن نسير معًا؟

بصفتي منظّمًا للندوة يجوز لي في ختام ندوتنا أن أوجّه كلمة شكر خالص إلى المترجمين الدكتور رضا زاده والدكتور موكري، على أنّهما رافقانا في هذه الأيّام ومكّنانا إلى حدّ بعيد بفضل اهتمامهما المتعاطف لحوارنا، من البلوغ إلى تفاهم متبادل في معارج هذا التفكير المعقّد.

ويطيب لي أن أشكر لمعاونات معهدنا نشاطهنّ في إعداد هذه الندوة ومسيرتها، كما أشكر جماعة دير القدّيس جبرائيل التي استضافتنا في هذه الأيّام. ويحقّ توجيه الشكر الخالص إلى الوزارة النمساويّة للعلوم والأبحاث، خصوصًا إلى المستشارة الوزاريّة الدكتورة آنّا ليزه ستوكلاسكا، التي لم يكن من الممكن عقد هذه الندوة بدون مساندتها الفعّالة لجهودنا في سبيل الحوار. وقد شرّفت بكلمة تحيّة افتتاح الندوة وبحضورها اجتماعنا هذا. وفي الوقت عينه أوجّه شكرنا جميعًا إلى الرئيس السابق الدكتور خاتمي، لأنّه مكّننا من الجهة الإيرانيّة من القيام

بهذا العمل المشترك ووجّه إلينا، كتعبير عن موافقته الخاصّة على مبادرتنا الحواريّة المشتركة منذ البدء، كملة تحيّة تلاها الدكتور ميردامادي في مطلع الندوة.

ونرفع شكرنا المشترك في الختام إلى الله واهب كلّ خير، وذلك كما فعلنا في افتتاح الندوة بدعاء صامت.

بهشتي: باسم جميع المشتركين الإيرانيّين في هذه الندوة أودّ أن أوجّه هنا إلى جميع شركائنا في الحوار المسيحيّين المحترمين شكرًا قلبيًّا، خصوصًا إلى البروفسّور بشته لضيافته ولجهده المتواصل لعقد هذه الندوة والندوات السابقة وللمشاركة فيها. وآمل مع زملائي أن تأتي هذه الندوة بثمارها، فتجعلنا نفكّر ونشترك في التفكير ونواصل التفكير، وأن يكون، إن شاء الله، ختام ندوتنا الحواريّة في هذا التعاون المثمر الذي دام سنين طويلة، فعلاً انطلاقة جديدة.

المشتركون في الندوة

من إيران

Prof. Dr. Seyed Mohammad Reza BEHESHTI, Universität « Tarbiyat Modares », Tehran.

Prof. Dr. Gholam-Ali KHOSHROO, Enzyklopädic des zeitgegössischen Islams, Tehran .

Prof. Dr. Abbas MANOOCHEHRI, Universität « Tarbiyat Modares », Tehran.

Dr. Seyed Abdolmajid MIRDAMADI, International Institute of Dialogue among Cultures & Civilisations, Tehran.

Prof. Dr. Ali Reza RAHBAR, Geschäftsführer der Gesellschaft für das Geistesleben Persiens, Bonn.

Prof. Dr. Ahmad VAEZI, Universität Bagher al-Olum, Qom.

من النمسا

Prof . em. Dr. Andreas BSTEH, Religionstheologisches Institut St. Gabriel.

Prof. Dr. Ingeborg GABRIEL, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien.

Prof. Dr. Stefan HAMMER, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

Prof. Dr. Martin KARRER, Kirchline Hochschule Wuppertal.

Prof. em. Dr. Adel Theodor KHOURY, Religionstheologisches Institut St. Gabriel / Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Prof. Dr. Gerhard LUF, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien.

Prof. em. Dr. Karl-Heinz PESCHKE, Theologische Hochschule St. Gabriel.

Prof. em. Dkfm. Dr. Dr.h.c. J. Hanns PICHLER, M. Sc., Wirtschaftsuniversität Wien.

Prof. Dr. Richard POTZ, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien.

Prof. em. Dr. Josef SALMEN, Theologische Hochschule St. Gabriel.

Prof. em. Dr. Heinrich SCHNEIDER, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien .

المترجمان

Simultandolmetschung der Konferenz:
Dr. Abdol Rahim H. K. MOKRI, Tehran.
Dr. Hadi RESASADE, Hamburg.

محتوى الكتاب

مقدّمة

أندراوس بشته ٥ – ٧

تحيّة الدكتور السيّد محمّد خاتمي ٩ – ١١

تحيّة الوزيرة الدكتورة بياتريكس كارل ١٣ – ١٤

مقتضيات تأويل النصوص المقدّسة

أحمد واعظي ١٥ – ٢٨

أسئلة ومداخلات ٢٩ – ٣٤

التأويل في حقل المشادّة بين الوحي الوضعيّ والحقّ الطبيعيّ

١) كارل هينتس بشكه ٣٥ – ٥١

٢) إنغبورغ غابرييل ٥٢ – ٦٤

أسئلة ومداخلات ٦٥ – ٧٤

يسوع مُفسّر الله – أسس التأويل المسيحيّ

مارتن كارّر ٧٥ – ٩٦

أسئلة ومداخلات ٩٧ – ١٠٣

أسئلة ومداخلات حول المحاضرات والنقاش في اليوم الأوّل من الندوة ١٠٤ – ١٢١

تأويل القرآن الكريم عند مولاّ صَدرا
علي رضا رهبر ١٢٢ - ١٣٩

أبعاد التأويل في الفهم وعنصره الخلاّق
غرهارد لوف ١٤٠ - ١٥٣
أسئلة ومداخلات ١٥٤ - ١٦٤

التأويل والفنّ الدينيّ
السيّد محمّد رضا بهشتي ١٦٥ - ١٧٠
أسئلة ومداخلات ١٧١ - ١٨٥

التأويل وأخلاقيّات حوار الثقافات
عبّاس منوشهري ١٨٦ - ٢٠٨
أسئلة ومداخلات ٢٠٩ - ٢١٥

منشأ الأديان والتبسّط التاريخيّ
عادل تيودور خوري ٢١٦ - ٢٣١
أسئلة ومداخلات ٢٣٢ - ٢٤٣

العلمانيّة والديموقراطيّة في القرائن الثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة
غُلامعلي خوشرو ٢٤٤ - ٢٤٩
أسئلة ومداخلات ٢٥٠ - ٢٦١

الديموقراطيّة كمشكلة تأويليّة في نطاق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ
هاينريخ شنايدر ٢٦٢ — ٢٩١
أسئلة ومداخلات ٢٩٢ — ٣٠٦

مسألة التأويل في قانون الكنائس المسيحيّة
ريخارد بوتس ٣٠٧ — ٣١٩
أسئلة ومداخلات ٣٢٠ — ٣٤٢

ختام الندوة ٣٤٣ — ٣٤٤

المشتركون في الندوة ٣٤٥ — ٣٤٦

محتوى الكتاب ٣٤٧ — ٣٤٩

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

ظهر من هذه السلسلة

١. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **العدلُ في المسيحيّة والإسلام**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٨، ١٩٢ ص.

٢. بولس الخوري، **الإسلام والغرب – الإسلام والعلمانيّة**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٧، طبعة ثالثة ١٩٩٩، ١٦٨ ص.

٣. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعاده المُقبِلة**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٣٩٢ ص.

٤. مشير باسيل عون، **بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة**، قدّم له عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ١٢٥ص.

٥. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **الإصغاءُ إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٢٦٨ ص.

٦. عادل تيودور خوري، **الإسلامُ في عقيدته ونظامه**، تعريب عَلَم إلياس عَلَم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.

٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلُّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢١ ص.

٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرّحمة الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام**، ١٩٩٩، ٢٤٧ ص.

٩. بولس الخوري، **تراثٌ وحداثةٌ – قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ**، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢٤ ص.

١٠. المطران سليم بسترس، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك، الجزء الأوّل**، ١٩٩٩، ٢٤٠ ص.

١١. المطران جورج خضر، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك، الجزء الثاني**، ٢٠٠٠، ٢٣٨ ص.

١٢. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

١٣. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **الإسلام يُسائل المسيحيّة في الشؤون اللاهوتيّة والفلسفيّة**، ٢٠٠٠، ٥٣٢ ص.

١٤. المطران كيرلّس سليم بسترس والأب الدكتور مشير باسيل عون، **جوهر المسيحيّة ومفارقاتها. المسيحيّة على مشارف الألف الثالث**، ٢٠٠١، ٢٣٤ ص.

١٥. الدكتور محمّد منير سعد الدين، **العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة. شهادة من التاريخ ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م**، ٢٠٠١، ١٨٤ ص.

١٦. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام**، ٢٠٠٢، ٥٩٢ ص.

١٧. أندراوس بشّتِه والسيّد عبد المجيد ميرداماي، **العدل في العلاقات بين الدول والأديان في النظرة الإسلاميّة والمسيحيّة**، ٢٠٠٢، ٤٧٦ ص.

١٨. بولس الخوري، **التفسير المسيحيّ للقرآن**، ٢٠٠٢، ١٧٥ص.

١٩. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **القيم – الحقوق – الواجبات: مسائل أساسيّة لنظام عادل للعيش المشترك في النظرة المسيحيّة والإسلاميّة**، ٢٠٠٣، ٤٩٦ ص.

٢٠. أندراوس بشّتِه وعادل تيودور خوري، **الله في المسيحيّة والإسلام**، ٢٠٠٣، ٢٥٨ ص.

٢١. أندراوس بشّتِه وطاهر محمود، **لكي نتدبّر علامات الأزمنة. المسيحيّون والمسلمون أمام تحدّيات العصر**، ٢٠٠٣، ٢٦٦ ص.

٢٢. بولس الخوري، **مفهوم الدّين. المفاهيم عند المسيحيّين**، ٢٠٠٤، ٣١٣ ص.

٢٣. أندراوس بشّتِه وطاهر محمود، **التزمّت والعنف: مظاهرهما – أسبابهما – مداخل إلى الحلول الممكنة**، ٢٠٠٤، ٢٥٩ ص.

٢٤. بولس الخوري، **المصطلحات الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلات المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط – مقدّمات ١**، ٢٠٠٣، ١٧٧ ص.

٢٥. بولس الخوري، **ابن رشد – ابن عدي – الإمام والمسيح**، ٢٠٠٤، ١٩٥ ص.

٢٦. الدكتور منير سعد الدين، **حقوق الإنسان والتربية على التسامح والعيش المشترك الإسلامي – المسيحي**، ٢٠٠٤، ١٧٦ ص.

٢٧. بولس الخوري، **موادّ لدراسة المجادلة المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط – الكلمة المتجسّدة – عند المسيحيّين ١**، ٢٠٠٤، ٤٢٨ ص.

٢٨. بولس الخوري، **موادّ لدراسة المجادلة المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط – الكلمة المتجسّدة – عند المسيحيّين ٢**، ٢٠٠٤، ٣٧٢ ص.

٢٩. بولس الخوري، **المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – المفاهيم عند المسيحيّين – مفهوم الوحي**، ٢٠٠٥، ٤٠٠ ص.

٣٠. بولس الخوري، **المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – المفاهيم عند المسلمين – الدين والوحي**، ٢٠٠٥، ٢٩٢ ص.

٣١. بولس الخوري، **بعض الاصطلاحات الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة المسيحيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط ٢**، ٢٠٠٦، ٢٢٣ ص.

٣٢. اندراوس بشّتِه والسيّد أمير أكرمي والسيّد عبد المجيد ميردامادي، **السّلام والعدل والعوامل التي تهدّدهما في عالم اليوم**، ٢٠٠٦، ٤٣٦ ص.

٣٣. بولس الخوري، **المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – المفاهيم عند المسيحيّين – اللّه الواحد**، ٢٠٠٧، ٣٦٠ ص.

٣٤. عادل تيودور خوري، **مقالات في المسيحيّة والإسلام**، ٢٠٠٧، ٣١٢ ص.

٣٥. بولس الخوري، **بين الأصالة والتجديد صورة العالم العربيّ والإسلاميّ في الفكر العربيّ والغربيّ (في الستّينيّات والسبعينيّات)**، ٢٠٠٧، ٤٦٠ ص.

٣٦. بولس الخوري، **المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – المفاهيم عند المسيحيّين – اللّه الثالوث**، ٢٠٠٧، ٢٠٨ ص.

٣٧. محمّد السمّاك، **في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ**، ٢٠٠٧، ٣٠٤ ص.

٣٨. بولس الخوري، المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثّامن حتّى القرن الثّاني عشر – المفاهيم عند المسلمين – التوحيد والتثليث، ٢٠٠٨، ٢٠٠ ص.

٣٩. أندراوس بشته، طاهر محمود، الفقر والظلم علامات الأزمنة في نظام المجتمع الحاليّ في العالم كلّه، ٢٠٠٨، ٣٢٨ ص.

٤٠. بولس الخوري، المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثّامن حتّى القرن الثّاني عشر – المفاهيم عند المسيحيّين – الكلمة المتجسّدة، ٢٠٠٨، ١٧٦ ص.

٤١. محمّد السمّاك، مقالاتٌ في الإسلام والحضارات، ٢٠٠٨، ٢٥٦ ص.

٤٢. بولس الخوري، المفاهيم الفلسفيّة واللاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين من القرن الثّامن حتّى القرن الثّاني عشر – المفاهيم عند المسلمين – الاتّحاد والمسيح، ٢٠٠٩، ٢٧٢ ص.

٤٣. بولس الخوري، التفسير المسيحيّ للقرآن من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – في تنزيل القرآن، ٢٠١٠، ٥٠٤ ص.

٤٤. بولس الخوري، اصطلاحات فلسفيّة ولاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين في العصر الوسيط (٣)، ٢٠٠٩، ٢٨٨ ص.

٤٥. أندراوس بشّته وطاهر محمود، التربية على المساواة في الحقوق، ردٌّ على الظلم والتزمّت، ٢٠٠٩، ٣١٢ ص.

٤٦. بولس الخوري، التفسير المسيحيّ للقرآن من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – في النصرانيّة، ٢٠١٠، ٢٢٤ ص.

٤٧. بولس الخوري، اصطلاحات فلسفيّة ولاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين في العصر الوسيط (٤)، ٢٠١٠، ٢٢٤ ص.

٤٨. أندراوس بشّته، التّصريح النّهائيّ للندوة المسيحيّة الإسلاميّة الدوليّة حول طاولة مستديرة – فيينّا، ٢٠١٠، ١٣٦ ص.

٤٩. بولس الخوري، الكتاب المقدّس في نصوصه العربيّة القديمة عند المسلمين والنصارى في العصر الوسيط – عند المسلمين (١) الطبري، ٢٠١٠، ٢٢٤ ص.

٥٠. بولس الخوري، اصطلاحات فلسفيّة ولاهوتيّة في المجادلة بين المسيحيّين والمسلمين في العصر الوسيط (٥)، (قيد الطبع).

٥١. مشير باسيل عون، بين الابن والخليفة. الإنسان في تصوّرات المسيحيّة والإسلام، ٢٠١٠، ٢٧٦ ص.

٥٢. بولس الخوري، الكتاب المقدّس في نصوصه العربيّة القديمة عند المسلمين والنصارى في العصر الوسيط – عند المسلمين (٢) الحسني–الجاحظ–ابن ايّوب، ٢٠١٠، ١٩٢ ص.

٥٣. بولس الخوري، التفسير المسيحيّ للقرآن من القرن الثامن حتّى القرن الثاني عشر – في التوحيد، والتثليث، (قيد الطبع).

المطبعة البولسية
جونية - لبنان

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلةٌ حواريَّةٌ يُشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيَة (جونيه – لبنان)

٥٦ – اندراوس بشته – السيّد عبد المجيد ميردامادي:

التـأويـل

إنّ إعداد الندوة الإيرانيّة النمساويّة الرابعة، وإقامتها ونشر أعمالها تمّ بدعم خاصّ من قِبَل وزراة العلوم والأبحاث في فيينّا/النمسا

نقله من الألمانيّة إلى العربيّة

البروفسّور الدكتور عادل تيودور خوري

أستاذ علوم الأديان سابقًا في كليّة اللاهوت الكاثوليكيّ

بجامعة مونستر / ألمانيا