

مدارس اللاهوت البروتستانتية الحديثة والتعددية الدينية: رؤية نقدية لبعض نظريات تدبير الاختلافات الدينية المسيحية الحديثة على ضوء الفكر الإسلامي

■ محمد بنتاجة

لم تكن الأديان والمذاهب الدينية تتعرف إلى بعضها، وإذا كان هناك فعل أو ردة فعل فيما بينها؛ فإنه يكون عادة قائماً على نوع من التعارض والتدافع الدينيين، وقلما كان هناك بحث وحوار بينها للوصول إلى معرفة عميقة أو للوصول إلى تفاهم؛ لكن القرن الأخير شهد بحوثاً عملية سعى أصحابها إلى الوصول إلى معرفة أدق بالأديان، وتفكيك مركزيتها اللاهوتية في اتجاه نظريات خلاصية أكثر انفتاحية وتقريبية، وعملوا أيضاً على إيجاد صيغ فعالة لتدبير الاختلافات فيما بين هذه الديانات، وكانت النتيجة أن دخلت فلسفة الدين مرحلة جديدة؛ لكنها محفوفة بالمخاطر؛ نظراً لارتباطها بجملة من الحساسيات المقدسة لدى الملايين من البشر. ونحن إذا أردنا أن نتكلم بشكل ملموس أكثر، فإننا نواجه هذا السؤال، مع وجود فرضية قبلية من الحصرية في الأديان السماوية وغيرها: كيف يمكن أن نفتح طريق الفلاح بالنسبة لسائر الأديان؟ وبأي فلسفة ومنهجية سنسير في مجال تدافع الأديان بعضها مع بعض ومع واقع متغير؟

■ باحث من المغرب.

سؤال الفلاح للجميع وسط ثقافة حصرية

من البدهي أن أي شخص يولد في أي بلد سيختار الدين والمذهب الإلهي السائد هناك ويتبعه، وآراء جميع الأديان تختلف في باب غاية البشر وسعادتهم، وفي تبيان الحقائق المتعلقة بالله والانسان. ومن المعلوم أن كل دين يستدل بعددٍ من الأدلة تبين صحته، وهكذا يحكم بعدم صحة الدين الآخر، كل دين يحاول أن يمتلك دوماً أدلة أكثر من أجل إثبات عدم صحة ذلك الدين الآخر. والأهم من ذلك أن أي متكلم يدرك بشكلٍ بدهي حقيقة أن هناك أدياناً ومذاهب أخرى غير دينية، وعليه أن يبدي وجهة نظره تجاهها، وأن يعرف خصائصها المميزة لها والمشاركة مع غيرها، وان يوازن بينها من خلال تحديد صحتها وسقمها، وأن يستخدم الاساليب الحكيمة المقبولة للدفاع العقلاني عن المعتقدات الدينية الموجودة في النصوص المقدسة لدينه، وأن يجيب بشكلٍ منطقي عن الشبهات والاعتراضات التي يطرحها أتباع سائر الأديان والمذاهب، وعليه أن يجيب عن هذه الأسئلة المركزية: هل هناك طريق محدد للفلاح والسعادة وبلوغ الحقيقة من خلال جميع الأديان؟ وهل يمكن افتراض وجود جوهر واحد لجميع الأديان؟ وهل يمكن التوفيق بين الآراء المتضاربة للأديان من خلال الحوار أو النسبية، أو ما شابه ذلك؟ الأمر الذي يستحق الاهتمام هو أن الغربيين قسموا التعددية الدينية إلى قسمين: داخل الدين وخارج الدين. فالتعددية داخل الدين الواحد، تعتقد بأن جميع التفسيرات المختلفة، للدين الواحد والتي أدت إلى ظهور مذاهب وفرق مختلفة كلها حقيقية وتؤدي إلى نوع من الجمع بين النقيضين أحياناً. والتعددية خارج الدين هي الاعتقاد بأن جميع الأديان المختلفة تشتمل على الحقيقة، وتؤدي إلى السعادة؛ لأن مآلها ومرجعها إلى أمرٍ واحد. أما الاختلافات البارزة على السطح فليست سوى مجرد مظاهر وظواهر سطحية لا تعبر عن أي افتراق في العمق، وهذا معناه أن الأديان جميعاً قابلة بل هي فعلاً منصهرة في بوتقةٍ واحدة، ولا تحكي بالتالي إلا عن أمرٍ واحد¹. والتقسيم الآخر للتعددية هو اعتقاد

1 - حيدر حب الله، التعددية الدينية: نظرة في المذهب البلورالي، ص 27، الغدير للدراسات والنشر، ط 1، 2001.

بعضهم أن الهدف والحقيقة متعددان، بينما اعتقد آخرون أن الهدف واحد لكن طرق الوصول إلى ذلك الهدف وتلك الحقيقة متعددة. وكلّ هذه الاتجاهات الفلسفية لها مَنْ يُوّدها من المسلمين والغربيين؛ فهي مدارس بدأت تُوّطر العقل الدّيني المعاصر، وتؤثر في حكمه على الآخرين.

والتعددية الدينية الغربية قامت على تفكيك قضية المطلق من خلال استحضار تاريخ قاسٍ مع الكنيسة الكاثوليكية، فأنتج ردة فعل لاهوتية تجاه النسبي والنسبية، وتكريس العقلانية الدينية؛ «فالعقلانية اللاهوتية - وهذا ينطبق بصورةٍ خاصة على القرنين الأخيرين - لا تتغذى على العقل الفلسفي

من البدهي أن أي شخص يولد في أي بلد سيختار الدين والمذهب الإلهي السائد هناك ويتبعه، وآراء جميع الأديان تختلف في باب غاية البشر وسعادتهم، وفي تبين الحقائق المتعلقة بالله والانسان.

وحده؛ إذ باتت تعتمد - وبدرجة لا تنفك تتعاظم - على عقلانية المجالات الأخرى من النشاط الذهني الروحي كالعلم والفن وغيرهما¹. ومن خلالها عدّت المدارس التعددية الغربية «الإنسان منطلق المعرفة، ولا تفترض معرفة سابقة لشرع الإنسان بالمعرفة. وهناك مدارس فلسفية ترى المعرفة معرفةً بالظواهر لا بالذوات، وتفسر الحقائق بما يتناغم وأفكارها، وتعتمد على مفهوم التجارب البشرية لرسم ملامح الأديان، بعيداً عن براهين التوحيد، وترى أن لغة الدين لغة رمزية»؛

فهذا النمط من التعددية يلغي تماماً نظرية الوحي في إقامة الأديان وتبصرها؛ نظراً لمشكلات التأويل التي تفرضها النظرية الحصرية، والتي غالباً ما تؤدي إلى المركزية اللاهوتية، وتنتهي بالاحتراب والتكفير. فاعتماد التجربة الدينية والظاهرية والرمزية اللغوية للنصوص الدينية المؤسسة فتح مجال التعددية الدينية عبر منفذ التجربة الإنسانية، التي تتميز بالنسبية المفرطة وتعدد زوايا المواجهة مع الحقيقة المطلقة التي هي الله تعالى شأنه. و«يستلزم مثل هذا التوجه التخلي عن البناء الفلسفي اللاهوتي؛ لكن التخلي عن المواقف

1 - يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص 202، ترجمة: هيثم صعب، من دون معلومات.



التقويمية النقدية يسهم بدوره في إيجاد إمكانيات محددة للدفاع عن الدين. وهذه تجيز في مضمونها تأكيد مشروعية الدين بحكم واقعة وجوده نفسها»¹. كما أن الظاهرانية تخضع للقيود الإنسانية الستة المشكلة للثقافة البشرية: القيد الطبيعي، والقيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي والقيد الجسماني، والقيد العاطفي. وهذه القيود تؤثر في عملية التأويل اللغوي للنصوص المؤسسة للأديان، ومن خلالها توجه النصوص فقط تصورات الفلاسفة لدور اللغة في علاقتها مع إنتاج المعنى وصياغة الفكر إلى نمط من السيولة المعنوية، «سمحت بتصور هذه اللغة كظاهرة معقدة ومتنوعة. ويكمن الأمر الأساسي هنا في إظهار أن لغة الدين لا تستنفدها الوظائف اللاهوتية الميتافيزيقية؛ أي لا يمكن اختزالها إلى مجرد لغة تعبر عن حقائق دينية ميتافيزيقية كلية عن الله والعالم والإنسان»². وكلما أوغلنا في التفكير اللساني (نموذج تفكيكية دريدا) غابت الحقيقة وصعب الوصول إليها؛ لأن التفكيكية ترى أن اللغة مبدعة الفكر وسابقةً عليه. وغياب معنى يفسح المجال واسعاً لنظريات التأويل، وتصير كل التأويلات مقبولة؛ نظراً لغياب معنى مرجعي حقيقي. والتفكيكية اللسانية مدخل لغوي من مداخل الدرس اللساني الحديث الذي يفتح أفق التعددية على مصراعيه، كما أن رمزية اللغة الدينية - وهو الطرح الذي طرحه پاول تيليش في إطار اللاهوت الوجودي - هو أيضاً من أسس الطرح المدرسي الفلسفي الحديث في اللاهوت المسيحي الغربي؛ فهو طرح «يميز بين العلامة والرمز اللذين يشتركان في الإشارة إلى شيء ما وراء الذات، مع فارق أن العلامة تدلُّ على ما يقال بالوضع الاعتباطي، في حين أن الرمز يشترط فيه (النية والقصد)، ويشارك في المعنى الذي يشير إليه»³. ويعني هذا عدّ الرموز الدينية معبرةً عن حقيقة غير مذكورة بتمامها في لغة القضية؛ لأن «الرموز لا تكتفي بالتعبير عن الرمزي بالإشارة إلى

1 - يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص 66.

2 - المرجع السابق نفسه.

3 - وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص 267، دار الفارابي، ط1،

ما وراء الذات المعبرة، بل يكون الرمز نفسه - بما يختزنه من دلالات عميقة وإثارات وجدانية - شريكاً حقيقياً للمرموز إليه، ما يعني أن لغة الإيمان ومن ثمّ اللغة الدينية، وهي لغة رموز¹. وإذا كان اختلاف القضايا الدينية اختلافاً في الرموز لا فيما تحكي عنه هذه الرموز؛ كانت التعددية الدينية ممكنة وفق بعض الفلسفات ومنتزعة بحسب فلسفات أخرى.

ونسبية الحقيقة الدينية كمعطى إمبيريقى للأديان تقوم عموماً في اللاهوت المسيحي الحديث على أربع خصائص.

وإذا كان اختلاف القضايا الدينية اختلافاً في الرموز لا فيما تحكي عنه هذه الرموز؛ كانت التعددية الدينية ممكنة وفق بعض الفلسفات ومنتزعة بحسب فلسفات أخرى.

الخاصية الأولى: حركية الحقيقة الدينية وسهولة تغيرها وفق القيود الستة، وعلاقتها بالتجربة الإنسانية مع المطلق والظاهراتية والتأويلية اللسانية.

الخاصية الثانية: شخصانية الحقيقة الدينية؛ نظراً لارتباطها بطبيعة المتدين وأحواله وتجاربه وتبصره بخصائص اللغة وأدوارها.

الخاصية الثالثة: خفاء الحقيقة وعدم ظهورها وتجليها، فهي غامضة، وتعلوها طبقات التاريخ،

وتغشاها فهومات الثقافة التي يجب تجليتها عنها، كل بحسب مظاهره ووسائله الخاصة. فلا يدرك منها الإنسان إلا بقدر اجتهاده وتطور معارفه وآليات اشتغاله.

الخاصية الرابعة: الحقيقة الدينية ليست أهم من سيرورة البحث عنها؛ بل التجربة الدينية التي تقود الإنسان إلى البحث والتقصي هي المرادة في ذاتها لا الحقيقة نفسها. والحقيقة إنما أوتيت هذا البريق لتحفيز الفكر والنفس على البحث والتقصي، وإنتاج تجربة يُتعلّم من خلالها السلوك البحثي في الدين.

وهذا النمط من النسبية الدينية يراه بعض الإسلاميين - كالدكتور محمد مجتهد شبستري - عديم الخطر على الدين، ويبرر ذلك قائلاً:

1 - - المرجع السابق نفسه.

«لأنني أنظر للقضية من هذه الزاوية، والمطلق مهم بالنسبة لي، ومن الممكن أن نتاب هذه الحال شخصاً آخر في ظروف أخرى، وتطراً على شخص ثالث في ظروف متفاوتة، ومن ثمّ لا أجد القبول الفلسفي بالتعددية الدينية بالمعنى الذي ذكرته محذور النسبية»¹. وقد يكون كلام الدكتور شبستري صحيحاً فيما لو كان من المنهجية الإسلامية تقريراً الواقع الوجودي لا نقده وتصويبه؛ فوجود النسبية التأويلية لا يبرر صحتها؛ لأن الفكر الإسلامي - في تعامله مع الحقيقة الدينية القرآنية - لا يعمم قضايا التأويل على مجمل النص المؤسس للإسلام؛ فالمسلمون يقسمون القرآن - وفق التقسيم الوارد في سورة آل عمران - بين آيات محكمات لا تقبل إلا وجهاً واحداً، وأخر متشابهات، وهي الأكثر، وهي حمالة الأوجه. فالأولى هي الحقيقة الدينية الإسلامية، ولا يمكن قبول التعددية فيها؛ لأننا بذلك نجعل من الوحي وحياً نسبياً تنتمي معه الحقيقة كلية، وهذا تكليف بما لا يطاق، وإضلال من الله للبشرية، وما كان الله ليفعل ذلك وحاشاه وهو الذي ﴿يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: 17].

فالهداية الإلهية الواردة في القرآن الكريم تتنافى والنسبية الفلسفية التي استنسخها الدكتور محمد شبستري من المدرسة اللاهوتية المسيحية الحديثة. كما أن غياب الحقيقة القرآنية والحاجة إلى البحث عنها سيكون تكليفاً بما لا يطاق؛ نظراً لعدم قدرة كل الناس على البحث والتقصي، وهي قدرة ومهارة تتوفر فقط لدى العلماء الراسخين، ونحن بقبول هذه النظرية سنحكم على أكثر المسلمين بعدم الإسلام وبالكفر؛ نظراً لعدم معرفتهم بالحقيقة المطلقة وهي الله تعالى. واللغة الدينية بصفة عامة - كما يقول رودولف أوتو - تعبّر عن العلاقة مع ما سماه «بالغامض المدهش»، «الذي لا ندركه بعقولنا؛ بل بأحاسيس روحية تثير فينا أحاسيس الرعدة ومشاعر النشوة، وهي تجارب صافية لا يمكن التعبير

1 - مجتهد شبستري، الإيمان والحرية والتجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، في موضوع الإيمان والتجربة الدينية، السنة السادسة عشرة، العددان 51 - 52 صيف وخريف 1433هـ/2012م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص 103.

عنها بلغة اعتيادية؛ بل الطريق إلى إيصالها وتوصيلها هو الإشارة أو الرمز...»¹ وهذا يعني الإبقاء على آلية اللغة كوعاء للمعاني ومدخل لها في تشكيلها أو إعادة صياغتها. فالرمزية والتفكيكية من تيارات ما بعد الحداثة أرادت تغييب مكون اللغة من خلال ربط الحقيقة اللغوية بالمركبات اللانهائية للمعرفات اللغوية. فكلمة قطة تدلُّ في المدرسة الكلاسيكية للمعجم اللساني عن الحيوان ذي الفرو الناعم الذي يأكل الفئران ويستأنس بالناس؛ لكنه في التفكيكية ليس كذلك، فمعناه يتحدد من خلال حقول كثيرة لا نهائية؛ فالقطة مثلاً هي اسم حيوان، وهو حيوان

**إنَّ المسلمون يقسمون
القرآن - وفق التقسيم
الوارد في سورة
آل عمران - بين آيات
محكمات لا تقبل إلا
وجهاً واحداً، وأخر
متشابهات، وهي الأكثر،
وهي حمالة الأوجه.**

لاحم، والحيوان اللاحم هو الذي يأكل الفئران، والذي يأكل الفئران هو الذي يمتلك مخالب، وهكذا إلى ما لا نهاية، وفي حالة من غياب المعنى وتنزيل للفلسفة الشكية حتى في صميم اللغة الدينية التي تُعدُّ مصدر المعنى ولغة المطلق. ويوضح عمر حسن القيّام - في كتابه «أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير» - أن مأل المجاز اللغوي في القرآن الكريم الذي قال به بعض الهرمينيوطيقيين الإسلاميين كمحمد أركون ومحمد نصر حامد

أبو زيد تنتهي إلى نفي الحقيقة عن النص المؤسس بالكلية، وربط تعاليمه بالرمزية والخيال والتمثيل فقط، ف«لغة الدين هي لغة التمثيل (المجاز) وليست لغة الحقيقة، وأن المفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية - لا سيما في الكتب المقدسة - ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية»²، وقد نسب حسن القيّام هذا الرأي لأبي حامد الغزالي (توفي سنة 505) ولتوما الإكويني (توفي 1274م/652هـ) وهو خطأ كبير؛ نظراً لاختلاف المرجعيات والأهداف والكفايات.

1 - وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، ص 269.

2 - المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2011، ص 123.

فالهرمينيوطيقيون المحدثون انطلقوا من مرجعيات منهجية براغماتية وأيديولوجيا فلسفية تتمركز حول الوجود المتعالي على الأديان والوحي؛ فالوجود هو الذي يقضي على الدين ويقاضيه ويحكم عليه لا العكس؛ نظراً لحالة وجودية دينية سلبية يتعامى فيها الله (الحقيقة المطلقة)، ولا يبرز فيها إلا بالبحث الذي قد يستغرق الحياة كلها من دون الوصول اليه. وكأنه منهج لأبطال الدين وإحلال الوجود مكانه أو على الأقل - كما قال برتراند راسل الفيلسوف أو الرياضي الملحد - إرادة دراسة الدين من حيث فائدته لا من حيث حقيقته. وهذا لا يمكن أن يخطر على بال الغزالي ولا الإكوييني بالكلية اللذين كانا مؤمنين بالحقيقة المطلقة، المتمثلة بوضوح في كلمة الله، والتي من خلالها يستعلن الله للناس بكل وضوح وتجلٍ. والصوفيون المسيحيون والمسلمون إنما تحدثوا عن رمزية اللغة المقدسة بوصفها - كما تقول المستشرقة آن ماري شميل - «وعاء الوحي، ولا يمكن التعبير عن أسماء الله وصفاته إلا بواسطتها، ومع ذلك فإن تلك الحروف مختلفة عنه، فهي حجاب المغايرة الذي يجب على الصوفي تخطيه؛ لأنه ما دامت الحروف تقيدته فهو لا يزال أسيراً لشيءٍ من الأصنام، كما يقول النفري، إنه يعبد نفسه، بدلاً من أن يكون حيث لا حروف ولا أشكال»¹، فرمزية الحروف منهجية صوفية لتجاوز عقبة الحرفية النصية والظاهرية المعنوية، والتحرر منها إلى سماء المعاني التجريدية، حيث يتحرر السالك المتأله فيه من القيود الستة السالفة الذكر ليصل من خلالها للحقيقة المطلقة ألا وهي حقيقة الشهود الإلهي، والاتصال المباشر مع الله تعالى والتوحد معه؛ مصداقاً لحديث أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ

1 - آن ماري شميل، رمزية الحروف في المصادر الصوفية، ص 2، من دون معلومات.

نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ»¹. وهذا التوحد مع الله هو توحد غيبي مجازي وليس حقيقياً مادياً؛ بل على العكس؛ لأن من وسائله اعتماد الرمزية اللغوية؛ للتخلص من الظاهرية الجافة التي تفرضها طبيعة اللغة الوجودية بخلفياتها المادية الجامدة؛ لأنها تكونت من خلال علاقات وجودية تفاعلية من الوجود المادي في أضيقت تجلياته، فليس بد من تجاوزه نحو الوجود اللامادي من أوسع أبوابه ونورانياته. وهذا منهج بعيد عن الرمزية الفلسفية في الهرمينيوطيقا الحديثة وخلفياتها، التي تتنكر للغيب،

وتخضعه للوجود والبراغماتية لحل مشكل التعددية الدينية وتبعاتها الصراعية في الواقع.

وبعد طرح المسألة نبداً بتوضيح النظريات والاتجاهات المختلفة التي قدّمها فلاسفة الدين والمتكلمون. وقد تناول البروفيسور ريتشارد غلين Richard Glyn - رئيس مركز الدراسات الدينية في جامعة ستيرلنغ بمدينة ستيرلنغ باسكتلندا - معظم هذه التفسيرات في كتابه «نحو لاهوت الأديان»².

ونؤكد في هذا المقام أن تطوير هذه التدايير لاحتواء الاختلافات الدينية في الغرب كانت نتيجة لتغير تقييم المسيحية للأديان الأخرى بناء على

الإيمان المسيحي، وبعد مروره بمراحل تطويرية عديدة، منذ عهد يوستينيانوس المتوفى عام 165م الذي تحدث عن البذور الروحية التي تنتظر في كل إنسان كلمة الله لتعطي ثماراً، وصولاً إلى موقف القديس أغسطينوس أسقف هيبون 354 - 430م. الذي كتب بجدلية بالغة الدهاء، فرأى فضلاً حتى في أرجاس الوثنيين، ومروراً بالنظريات القائلة بأن ديانات غير المؤمنين لا تخلو من

**الهرمينيوطيقيون
المحدثون انطلقوا من
مرجعيات منهجية
براغماتية وأيديولوجيا
فلسفية تتمركز حول
الوجود المتعالي على
الأديان والوحي؛ فالوجود
هو الذي يقضي على
الدين ويقاضيه ويحكم
عليه لا العكس.**

1 - أخرجه البخاري في صحيحه، ج 8، ص 105، كتاب الرقاق، باب التواضع، تحت رقم: 6502، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ.

2 - Glyn Richards. Towards a Theology of Religions. London and New York: Routledge. 1989.

إيمان قويهم وبأنهم لن يُدانوا في الآخرة. مؤخراً بدأ بعض اللاهوتيين يعلمون أن في إيمان الشعوب وثقافتها وقيمها الأخلاقية عناصر تنتظر اكتمالها وتوضيحها على ضوء تجسد الله في يسوع المسيح. هذه هي الرؤيا المسيطرة بين اللاهوتيين اليوم، وضمن المحاولات الحديثة الهادفة إلى تطوير لاهوت مناسب بشأن الأديان غير المسيحية. وهناك محاولات عديدة سنعرض أهمها منتقدين لها في ضوء الفكر الإسلامي من خلال المباحث الآتية:

نظرية شلايرماخر Schleirmacher وكارل يونغ Carl Jung

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدين لبّ وقشور، أما اللبّ فهو الانسلاخ عن الذات والعروج إلى الله. وأما القشور فهو سائر ما في الدين من التعليمات والأحكام والطقوس، وكل الأديان على هذه الطريقة، ومن شأن القشور أن تحافظ على اللبّ، وعلى ذلك فيجب أن نحافظ على جوهر الدين. وأما التعليمات والأحكام والطقوس والتصورات الأخرى في الأديان فيجب ألا نأخذ بها بصورة قطعية مطلقة¹؛ فالأديان كلها تشترك في هذا الجوهر؛ يقول شلايرماخر (1834م): «إن تعدد الأديان أمر ضروري من أجل إظهار شمولية وكمال الوحدة السياسية؛ لأن كل دين خاص يجسم جزءاً من ذات وجوهر الدين الأزلي الأبدي»²، وذلك يتّم من «التجربة الدينية التي تشكّل جوهر كل الأديان في العالم وأن أصل الدين يمكن العثور عليه في المشاعر الإنسانية أثناء استجابتها أو تفاعلها مع المطلق، وليس في معرفة القيم والمبادئ المطروحة علناً»³. ويفسر هوكينغ هذا الجوهر الأزلي بأنه «العناصر المشتركة بين الأديان = الله = المطلق» من دون أن يؤكد على خصائص هذه الأديان، وكارل يونغ أيضاً كان له موقف إيجابي من الدين خلافاً لفرويد، إذ

1 - الشيخ محمد مهدي أصفي، التعددية الدينية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، ج 2، ص 15، العدد الخامس - 1425هـ - 2005م.

2 - المرجع السابق نفسه.

3 - جهاد الأسدي، مقال «قراءة في مسألة التعددية الدينية» على الرابط التالي:

<http://www.beirutme.com/?p=1727>

رأى «أن جوهر الدين هو الصحة النفسية للإنسان، وعدّه من العناصر الطبيعية للحياة البشرية»، على أن هذه الصحة النفسية تأتي بالاتصال مع الجوهر الأزلي المشترك بين كل الديانات؛ فالإسلام - بحسب هذه النظرية - والمسيحية واليهودية والبوذية والزرادشتية والصابئية والهندوسية كلها سواء في هذه الحقيقة التي هي جوهر الأديان ولبّها، وليس لدينٍ من هذه الأديان أن يدعي أنه يحتكر الحقيقة كلها لنفسه من دون سائر الأديان. ولما كانت الأديان السماوية تتفق كلها في التوحيد والعودة إلى الله، وتختلف في الأحكام والتعليمات الأخرى، فإن هذه الأخيرة لا تعبّر عن الحقيقة؛ وإنما لكل

دين وكل فئة دينية حظ من الحقيقة. وفي كل دين من الأديان الإلهية، وفي كل مذهب من مذاهب هذه الأديان يجد الإنسان طريقاً إلى الله، قد تختلف عن الطريق الآخر؛ ولكنها تلتقي جميعاً في النهاية، في آخر نقطة عند الله¹. وهكذا وضعت أسس الشك في الدين تحت عنوان الانفتاح والتعددية في الأديان.

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدين لبّ وقشور، أما اللبّ فهو الانسلاخ عن الذات والعروج إلى الله. وأما القشور فهو سائر ما في الدين من التعليمات والأحكام والطقوس، وكل الأديان على هذه الطريقة.

نقد نظرية شلايرماخر/كارل يونغ:

يردُّ على هذه النظرية مجموعة من النقود كما يلي:

النقد الأول: في تقسيمهم للدين إلى قشور ولب، مع إعطاء التموضع المركزي لللب وإهمال القشور؛ فهذا نقصٌ لللبّ نفسه؛ لأننا لو قبلنا هذه النظرية، فإننا سنقف على لبّ عارٍ من الحماية الطبيعية التي جاءت معه من الوهلة الأولى. كما أننا سننقّف متحيرين في تحديد اللبّ من القشور؛ لأن أحكام الدين الواحد يرتبط بعضها ببعض في إطار شبكية مرجعية، تجعل من الصعب الفصل بين ما هو لب وما هو قشور. فجعلهم الأحكام التفصيلية قشوراً

1 - محمد مهدي آصفى، التعددية الدينية، ص 16.

والجوهر الأزلي - وهو الألوهية لباً سيجعلهم في مناقضة لاهوتية مع الدين نفسه. فكيف يمكن للدين أن يشرع قشوراً ولو عدّها قشوراً فلماذا لا يتخلى عنها بنفسه؟ فالأديان نفسها لا توافق على هذا التقسيم؛ لما فيه من تبخيس للكثير من الأحكام التشريعية التي تحتكم إلى المصلحة، سواء للمصلحة الزمانية المقيدة، أو المصلحة المتعالية عن الزمان كما هو الحال بالنسبة للشريعة الإسلامية. كما أن شلايرماخر تحدث عن التجربة الدينية والعلاقة مع الجوهر الأزلي، ونحن نعلم أن الأديان تربط هذه العلاقة من خلال التشريعات المصاحبة للإلهيات والعقائد، لذلك طالما عدّ التشريعات التفصيلية الليتورجية مرآة للطبيعة العقائدية للدين، فتعكس صفاتها الروحي، وتفرق بينه وبين كدرها اللاهوتي أيضاً.

النقد الثاني: إن هذه الأديان لم تسلم من التحريف والتبديل في تاريخها، إلا دين الإسلام؛ فقد حفظ الله أصوله وأحكامه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. فاليهودية والمسيحية تعرضتا لتحريف واسع خلال الأزمان المتعاقبة؛ فأضافوا إليها ونقصوا منها الكثير، وهذه الزيادة وذاك النقص قد أدّى إلى الإخلال بجوهر الدين الذي يتحدث عنه أصحاب هذه النظرية، ويسلب من هذه الأديان الخاصية الرئيسية للدين وهي التوحيد؛ يقول تعالى عن الذين يقولون: إن الله ثالث ثلاثة ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ لِلَّهِ ثَلَاثَ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: 73]، ويقول تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: 88 - 90]. فلا يصلح أن تكون اليهودية أو المسيحية أو الصابئية منهاجاً للعروج والتقرب إلى الله، بعد أن تغير المنهج الإلهي إلى منهج بشري لا يقبله الله، ولم يشرعه أصلاً.

النقد الثالث: إذا كان ثمة جوهر موحد للأديان كلها؛ فما الدليل على وجود جوهر موحد لدى كل هذه الأديان السابقة؟ وبأي طريقة يمكن اكتشافه؟

في الواقع فإن النظريات الغربية لا تكاد تجمع على رأيٍ واحدٍ في هذا الزعم، ومن ثمَّ فهي مجرد فرضيات يستحيل اتباعها، وإن كنا نحن كمسلمين نعتقد وبشكل نهائي أصالة التوحيد في التجربة الدينية لبني الإنسان وهذا لنا عليه أدلة كثيرة جداً من جملة الدراسات الأنثروبولوجية والاركيولوجية والتاريخية، تصدقها مرجعياتنا النهائية المتمثلة في الوحي القرآني والنبوي. لكن على المستوى المادي فهذا يضع هذه النظرية أمام تحدٍّ كبير ينبغي مراعاته، وإلا فما الجوهر المشترك بين الإسلام ووثنية شعب الماساي مارا بأوغندا ووثنية عُباد الثدي في اليابان؟!

**إِنَّ الْأديانَ لَمْ تَسْلَمْ مِنْ
التَّحْرِيفِ وَالتَّبْدِيلِ فِي
تَارِيخِهَا، إِلَّا دِينَ الْإِسْلَامِ؛
فَقَدْ حَفِظَ اللَّهُ أَسْوَلَهُ
وَأَحْكَامَهُ مَصْداقاً لِقَوْلِهِ
تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا
الدِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.**

وأما النقد الرابع: قد يُظن أن معنى نفي ضرورة وجود الأصداف (الأعراض) هو أن أي واحدٍ من أصداف الأديان تُوصِّل الإنسان المتدين إلى الجوهر المشترك، مثلاً بإقامة العشاء الرباني، وبالصلاة، والسير، والسلوك البوذي والأعمال الدينية يمكن الوصول إلى الجوهر المشترك بين الأديان. لذا فإن التأكيد على هذه الأصداف أمر غير صحيح، بل إنه لغو لا طائل من ورائه. لكن هذا القول ليس فقط لا يتناسب مع خاتمية الأديان التي هي من ضروريات الدين الإسلامي؛ بل أيضاً لا يتناسب مع الشرائع التي تقرها معظم الأديان؛ لأن أحد معاني نسخ الشرائع هو نسخ الأصداف لا نسخ الجوهر المشترك، ونسخ الأصداف هذا نابع من مقتضيات الزمان، لذا فإن زعماء الكاثوليكية إن كانوا يرون أن ثمة نجاةً في الأديان غير المسيحية أيضاً؛ فإنهم يرون أن اللطف الوافر والنجاة الكاملة لا تكون إلا باللجوء إلى التقليد الكاثوليكي المسيحي.

أما النقد الخامس: فيتجلى في تفسير بعض معتنقي هذه النظرية للتعددية القائمة على وحدة جوهر الأديان، والذي يُبنى، على أساس علم

المعرفة، وعلى التمايز بين الواقعية الذاتية والواقعية الظاهرية؛ بمعنى أن الواقعية الذاتية واحدة، إلا أن الواقعية التي تظهر في ذهن ذات كثرة، وعلى هذا الأساس يمكن عدُّ جوهر الدِّين واحداً ومشتركاً وإن كانت طرق الوصول إليه متفاوتة، بسبب اختلاف التقاليد والثقافات ومجالات المعرفة المختلفة. واستناداً إلى هذا المبدأ العلم/ معرفي فإن مذهب التعددية القائم على افتراض وحدة الأديان يأخذ منحىً مثالياً ونسبياً، لأن المذهب الواقعي مبني على شرطين: «التمايز بين الذهن والواقع المحسوس، والتطابق العام للذهن مع الواقع المحسوس. وفي النتيجة فإن التمايز العام والكلي بين الواقعية الذاتية والواقعية الظاهرية لا يؤدي إلا إلى النسبية»¹.

نظرية بول تيليش Paul Tillich 1886 - 1956م

تسمى هذه النظرية التجربة الوحيانية الدِّينية، وطرح تفسير هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني وعالم الكلام البروتستانتي بول تيليش في كتابه «التيولوجيا المنظمة»، و«تستند هذه الرؤية إلى التجارب الوحيانية العامة التي تختص بشخصٍ واحدٍ أو دينٍ محدد، فهو يعتقد أن هناك ثلاثة عناصر أساسية في التجارب الدِّينية للبشر، وهي عنصر السرية والخفاء والغيب، والعنصر العرفاني، وعنصر النبوة بحيث إذا تناسقت واتحدت العناصر الثلاثة المذكورة أظهرت ما يُسمى بأديان الوحي العينية، وهو ما تطلبه الأديان، ولم يظهر في كل دين تاريخي سوى جزء منه؛ إذاً فالحجية مطلقة غير منحصرة في فردٍ أو دين معين»². والدين عند تيليش يتحدد أيضاً من خلال ما سماه بالاهتمام المطلق Préoccupation ultime ومن خلال هذا المبدأ يأخذ الدين بُعداً أكثر اتساعاً واستقلالية، ف«لا أحد يمكن له العيش من غير

1 - انظر، محمد حسين طباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص 209 - 210، ترجمة: عماد أبو رغيف، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

2 - مجلة [الحوزة والجامعة] العدد 1، ص 62. نقلاً عن عبد الحسين خسرو بناء، نظرة إلى التعددية في الأديان، على الرابط التالي: http://www.aldhiaa.com/arabic/show_articles.php?articles_id=26&link_articles=alkalam_almoaser/altaadodie_aldinie/nathra_ela_taddeya

اهتمام مطلق، ومن ثمّ بلا دين. ومن أجل هذه الغاية يعتقد إمكانية التأكيد على استحالة العلمانية الراديكالية»¹. وتركيز تيليش على الاهتمام المطلق انعكاساً لللاهوت الوجودي الذي حاول من خلاله تيليش تصحيح مسار الواقع الإنساني الأوروبي الحي، من خلال تحديث اللاهوت المسيحي. فهو يرى «أن الاهتمام المطلق ليس مسألة الذات الإنسانية التي تتبنى موقفاً ما تجاه موضوع مقدس، إنما هو - كما يعبر تيليش - شكل من أشكال مشاركة الذهن البشري في أساس وجوده»². «والحق - تقول الدكتورة يمى طريف - أن تحديث اللاهوت - خصوصاً مفهوم الألوهة - بلغ مع تيليش مبلغاً من الجرأة قد لا تورثه إلا النزعة الوجودية، ولكنها على أية حال جرأة محسوبة وبعناية بالغة تذكرنا دائماً بأنه قسيس محترف»³.

**إنّ الواقعية الذاتية واحدة،
إلا أن الواقعية التي تظهر
في الذهن ذات كثرة، وعلي
هذا الأساس يمكن عدّ
جوهر الدين واحداً
ومشتركاً وإن كانت طرق
الوصول إليه متفاوتة،
بسبب اختلاف التقاليد
والثقافات ومجالات
المعرفة المختلفة.**

ما يرد على نظرية المتأله الألماني بول تيليش قبولها المبدئي بتعدد التجارب الدينية للبشر، وهذا لا يختلف فيه من حيث المبدأ؛ لكن الإشكال يكون عندما يربط هذه التجارب بعنصر النبوة. وهذا فيه إشكال لاهوتي كبير؛ لأن النبوة لا يمكن أن تكتسب من خلال التجربة الدينية؛ لأنها منحة إلهية لمن اصطفاهم الله من البشر.

وهذا الرأي أصيل في لاهوت وحدة الوجود الصوفي الفلسفي عند الحلاج والتلمساني. وهذا ما لاحظته الدكتورة محمد مجتهد شبستري حيث قال: «فحينما يطالع المرء مبحث العقل والوحي في كتاب (الثيولوجيا المنتظمة) يدهش لمواطن الشبه العديدة التي تطالعه بين نظريته ونظرية ابن عربي حول

- 1 - Issiaka Coulibaly Les Presupposes De La Rencontre Des Religions Chez Paul Tillich, p14.
- 2 - جمانة عبد الهادي، ديناميات الإيمان لبول تيليش: الدين في المكان المتسامي، مجلة الاستغراب، عدد ربيع 2016، ص 373.
- 3 - يمى طريف الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة باول تيليش، ص 91، دار قباء للنشر، 1998.



الوحي، وكأن سالكي سبيل الحقيقة في كل مذهب ودين وفي كل عصرٍ وزمانٍ وفي كل البلدان والأمصار يلتقون أخيراً على أرض واحدة»¹.

تعيين تيليش للتجربة الوحيانية مع الجوهر الأزلي في العناصر الثلاثة هو تنزيل للتجربة التيليشية على واقع الأديان المتعددة العناصر والمعقد في أسسه وبنياته. فالإسلام - وهو من أديان الوحي - لا يقوم على العرفان بالمفهوم الفلسفي المسيحي الذي يريده تيليش؛ لأن العرفان ظهر بعد ظهوره بقرنين أو ثلاثة مع الحركة الصوفية المتألّهة. كذلك بالنسبة لليهودية، فالعرفان ليس أصيلاً فيها، فقد ظهر مع طوائف بعينها من دون أخرى كطائفة القابلاه، أما العنانية والسامرية فليس فيهما عرفان؛ لإنكارهما العمل بكتب الرسل والأنبياء والرؤى الخارجة على الأسفار الخمسة المقدسة لديهما (البناتوك).

أما قوله عن أديان الوحي: إنها لم تظهر من هذه العناصر في التاريخ إلا بعضها فهذا غير صحيح؛ فأديان الوحي تتعرف من خلال الغيب والوحي والرؤى الصادقة التي تأتي للأنبياء في عنوان التجربة الوحيانية مع الجوهر الأزلي. فإذا نقص عنصر منها لم تعد وحيانية، ومن ثمّ تفشل التجربة، إن صح تسميتها بذلك.

إن بعض التجارب الدّينية تفرُّ من الأمور الذهنية؛ أي إن الذهن لا يطبق إدراكها وتحليلها؛ لأن العقل إذا دخل تلك الساحة يكون في حالة ذهول وعدم إدراك، وغالباً ما تنتهي به إلى إنكار ما لم يستطع استيعابه؛ فهل يمكن إجراء تجربة واحدة ومشتركة بين الأديان؟ وهل يمكن للجوهر القبول بنوع من التعددية الدّينية أو وحدة جوهر الأديان؟ بطبيعة الحال الجواب سيكون بالنفي؛ لأن كل تجربة تكون مستقلة بنفسها وخاضعة لظروفها الخاصة، ولها مشاكلها التي تتجه إلى حلها، فلا يمكن والحالة هذه تحقيق توحيد بينها. خصوصاً في مجال التشريع ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ

1 - مجتهد شبستري، الإيمان والحرية والتجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 135 - 136.

شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ﴿﴾ [المائدة: 48]؛ ومن ثمّ فالحجّية تقوم لكل واحدة منها تبعا لاستقلالية التجربة الدينية لكل منها على حدة. لقد أراد بول تيليش بجراته اللاهوتية المعهودة زعزعة اللاهوت التقليدي، المبني على الحصرية في سياق فلسفة لاهوتية وجودية «تعبّر عن قلق الخواء واللامعنى، ومحاولة قهره بشجاعة تحتويه داخلها. وبهذه الشجاعة حدث الانفصال في مفترق الطرق بين الوجودية الدينية والملحدة»¹؛ لكنه في الوقت نفسه عندما يوجه اللاهوت إلى التفاعل مع الوجود وتأكيد الكينونة والذات: ألا يكون هذا نمطاً من ألحده اللاهوت؟! على أساس أن اللاهوت

هو دراسة فعل الله وخصائصه الذاتية والصفاتية. وهذا الأساس هو ما رفضه اللاهوتيون المجددون في القرن العشرين، أمثال تيليش وكركهرد وهيدغر وكارل بارت؛ لأنهم لم ينطلقوا من نقد هذا الموقف من خلال الموقف نفسه، ولكن انطلقوا من خلال النزوع نحو رفض الألوهية في القرن التاسع عشر، وإحداث القطيعة من كل أنماط اللاهوت الكلاسيكية، مهما كلف ذلك من ثمن، ومهما أدى من نتائج.

إنّ بعض التجارب الدينيّة
تفرّ من الأمور الذهنيّة؛
أي إنّ الذهن لا يطيق
إدراكها وتحليلها؛ لأنّ
العقل إذا دخل تلك
الساحة يكون في حالة
ذهول وعدم إدراك، وغالباً
ما تنتهي به إلى إنكار
ما لم يستطع استيعابه.

نظرية كارل بارت (Karl Barth) (1886 - 1968) وديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer) (1906 - 1945)

يُعدُّ كل من كارل بارت وديتريش بونهوفر من اللاهوتيين الذين أسهموا بشكلٍ قوي في تطوير ما يسمى اللاهوت الجدلي، والجدل اللاهوتي على مبدأ أصيل في لاهوت كارل بارت، الذي عبر عنه في كتابه «الدوغمائية (La Dogmatique)»، والذي أقام فيه النظر على أن مركزية الله

1 - يعنى طريف الخولي، الوجودية الدينية دراسة في فلسفة بول تيليش، ص 115.



لا تتم إلا عبر مركزية الإنسان، فعبر عن ذلك بتأصيله لهذا المبدأ من خلال مقولته الشهيرة: «الله في السماء، والإنسان في الأرض»¹. من الناحية اللاهوتية، تقوم هذه النظرية على التركيز على الفرق بين الإيمان والدين؛ «وفقاً لهذه النظرية، يُفهم الدين على أنه سعي الإنسان بالفطرة نحو الله. أما الأديان فليست إلا التعبير الجماعي عن الإيمان، وتُترجم إلى طقوس وشعائر وممارسات إيمانية إلخ...»². فليس الدين (الشرائع والقوانين الدينية) إلا منتجاً بشرياً، ومن الخطأ إعطاؤه الأولوية على الإيمان في الكلمة الموحى بها. والسبب في ذلك - حسب كلود برونيي كولان Claude Brunier-Coulin - «أن الدين عاجز عن تأسيس علاقتنا مع الله؛ لأنه محدود بالموت الذي يفرق بين الروح والجسد، والزمن والأبد»³. وبهذا التعليل يخلص بارت إلى أن الدين - «دائماً وأينما كان - ينسى أن ليس له الحق بالوجود إلا إذا نفي نفسه، وأبعد بعيداً؛ لأنه يزهو بوجوده ولا يقبل النسبية»⁴.

وبهذا الموقف اللاهوتي المتطرف يقف بارت على حافة الدين من وجهة نظر دوغمائية، لتفتح من خلال لاهوت الجدل ولاهوت الوجود على نمطية من المسيحية، تتأصل أكثر من الأرض بدل أن تتأصل من السماء. «فالكتابات المقدسة لم تأت من السماء»⁵ على حد تعبيره، وإن جاءت من الله فإنها «تأول في الحقيقة من الله والإنسان معاً»⁶. فالله في لاهوت بارت متسامر على الحقيقة، وكما تدلُّ عليه الكتابات المقدسة؛ لكن الفاعلية للإنسان التي يحول المعنى المقدس إلى وجود يتفاعل مع التاريخ ومع حقيقة الزمن والمكان، وهذا هو سر خطيئته التي تبعده عن الله، فلا يجمع الشمل إلا بعد القيامة من

1 - Claude Brunier-Coulin, Karl Barth, Faculté Jean Calvin Institut de théologie protestante et évangélique, p. 31.

2 - مقال كريستان تروول Prof. Dr. Christian W. Troll «التعددية الدينية وحرية الدين» على الرابط التالي: <http://www.asilatulmuslimin.com/vielzahl-der-religionen.html>

3 - Claude Brunier-Coulin, Karl Barth, p.55.

4 - Ibis.

5 - Ibis.p.80.

6 - Ibis.p124.

الموت. لذلك قال إيريل كيرنز: «كان الله بالنسبة لبارت إلهاً متسامياً أكثر منه موجوداً في كل شيء، وكان الإنسان بالنسبة له خاطئاً أكثر منه مولوداً وفي كيانه قبس من الطبيعة الإلهية»¹.

أما القس اللوثري ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer) (1906 - 1945)، فقد سار في لاهوته على منوال لاهوت بارت في العمل على بلورة نظرية لللاهوت المسيحي متأصلة بشكل أكبر في الوجود والواقع والتاريخ، بدلاً عن اللاهوت الكلاسيكي، أو لاهوت التحرير، أو اللاهوت الليبرالي الذي كان سائداً في ألمانيا نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أراد بونهوفر مسيحية

قال إيريل كيرنز: «كان الله بالنسبة لبارت إلهاً متسامياً أكثر منه موجوداً في كل شيء، وكان الإنسان بالنسبة له خاطئاً أكثر منه مولوداً وفي كيانه قبس من الطبيعة الإلهية».

ليس كدين، ولكن كفاعلٍ من أجل العدالة والحق في هذا العالم. «وكان مثل هذا التوجيه الجديد جديراً بأن يربط الكنيسة بالقدر نفسه الذي قامت به الليبرالية القديمة عندما نادى بالإنجيل الاجتماعي»². لقد كان بونهوفر معادياً للنظام النازي الألماني ولعمليات القتل الرحيم التي كان يمارسها على اليهود والمرضى العقليين والمعوقين جسدياً، وكان يصرح «إن الكنيسة لا تكون كنيسة حقيقية إلا إذا وجدت من أجل الذين لا ينتمون إليها»³. وقد نادى جراً انفتاحية لاهوته إلى

«مسيحية غير متدينة»؛ مسيحية تتبع قداستها من العالم الموجود، ومن مسؤولية الإنسان في التصرف الأخلاقي. يقول بونهوفر: «ليس العمل الديني هو الذي يصنع المسيحي؛ لكنها المشاركة في آلام الله في الحياة الدنيوية.. بمثل هذا العمل نلقي أنفسنا بالكامل بين ذراعي الله، غير عابئين بآلامنا نحن بل بآلام الله في العالم، ناظرين إلى المسيح ولا شيء غير.

1 - إيريل كيرنز، المسيحية عبر العصور، ص 529، ترجمة: عاطف سامي برنابا، دار نوبار للطباعة، بيروت.

2 - المرجع السابق، ص 532.

3 - https://fr.wikipedia.org/wiki/Dietrich_Bonhoeffer.

هذا في رأيي هو الإيمان¹؛ فمثل هذه المسيحية الوجودية - يقول كيرنز - التي تعيش في العالم جديرة بأن تنجح في ربط ما هو مقدس بما هو دنيوي في الحياة اليومية. وكان لكتب بونهوفر ورسائله² التي كتبها في الفترة من 1930 - 1940م تأثير واسع آنذاك³.

نقد نظرية كارل بارت Karl Barth وديتريش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer

موقف كارل بارت من الدين المسيحي كان نتيجة تغيير في البراديفمات المحدد للعلاقة الدينية بالوجود المادي العلماني؛ حيث رغب في البقاء على المسيحية والإبقاء عليها من خلال إعادة قراءة اللاهوت قراءة تتماشى والمحركات التاريخية التي تتحكم في الواقع الإنساني الأوروبي في تلكم الحقبة المتسمة بالتغير المستمر، وسيادة العنف والحروب والنزعات الاستتصالية المتطرفة. في خضم هذا الواقع عانى الإنسان الكوني عموماً - والإنسان الأوروبي خصوصاً - حالة من الفوضى وإهدار الكرامة الإنسانية ورخص الحياة البشرية، في سبيل نزعات عنصرية نازية وفاشية أهلكت الحرث والنسل. فكانت الحاجة ملحة إلى إعادة زرع الحياة في اللاهوت المسيحي؛ إحياءً لدوره في تأطير الواقع. لكن هذه المرة من خلال إنزاله من مكانه الذي هو فيه إلى الواقع ليتفاعل معه وليؤطره. إن حركة «معادة الميتافيزيقا» في اللاهوت الجدلي البارتي قد لا تكون ذات تأثير كبير في تجاوز مشكلة اللاهوت المعاصر؛ نظراً لطبيعة التحدي الأنطولوجي الذي يفرض نفسه على الواقع، والذي يستلزم إعادة الميتافيزيقا من جديد بحيث يمكن أن تظهر كنوع من اللاهوت الفلسفي قادر على القيام بوظائف عملية تجاه الدين واللاهوت والواقع. بل عن المشاريع المعادية للميتافيزيقا في

1 - د. ق. جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ج 5، ص 71، - ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، ط1، 1990.

2 - Lettres de Fiançailles à Maria von Wedemeyer, Labor et Fides, ISBN 978-2-8309-0898-5.

Éthique, Labor et Fides, ISBN 978-2-8309-0126-9.

La Nature de L'église, Labor et Fides, ISBN 978-2-8309-0365-2.

La Parole de la Prédication, Labor et Fides, ISBN 978-2-8309-1069-8.

3 - إيريل كيرنز، المسيحية عبر العصور، ص 532.

القرن العشرين خصوصاً في دفاعات مارتن هيدغر الوجودية والعدمية النيتشواوية هي نفسها - كما يقول يوري أناتولوفيتش - «التي ادعت وما برحت تدعي تجاوزها للميتافيزيقا في إدراك الله، وتدعي عموماً معاداة الميتافيزيقا في الحياة الدينية - هي نفسها كانت وما زالت مشاريع ميتافيزيقية بجوهرها»¹. كما أن عدّ بارت الشريعة (الدين) حاجة اجتماعية من إنتاج التجربة البشرية موقفٌ لا يمكن الموافقة عليه إسلامياً، ولا حتى مسيحياً؛ لأن الليتورجيا الطقوسية واسطة بين الإيمان (الوحي) والوجود من خلال الأعمال الخلاصية. فنظرية انقطاع تأثير هذه الأعمال بعد الموت وامتداد الإيمان لما

إنّ تحويل طبيعة اللاهوت المتعالية على التاريخ وإقحامها فيه يعني من وجهة نظر أخرى الوقوف على حافة الدين، والإطلال على شرفة الإلحاد والعلمنة. فنحن عندما نلغي الميتافيزيقا من اللاهوت فإننا نحل الفيزيقا بدلها.

بعد الموت لا يمكنه تبرير عدم أهمية الليتورجيا الطقسية في تأطير الوجود الإنساني. وهذا ما تنبه إليه بونهورف عندما ركّز على الجانب الأخلاقي في السلوك الوجودي. والفعل الأخلاقي هو جزء من الليتورجيا الطقسية في السلوك الديني. فتحويل طبيعة اللاهوت المتعالية على التاريخ وإقحامها فيه يعني من وجهة نظر أخرى الوقوف على حافة الدين، والإطلال على شرفة الإلحاد والعلمنة. فنحن عندما نلغي الميتافيزيقا من اللاهوت فإننا نحل الفيزيقا بدلها، ونحول الدين في نهاية الأمر إلى مجرد نظريات مادية

مغلقة بتعايير وأغلفة دينية سواء أكانت مسيحية أم إسلامية أم غيرها. فاللاهوت المسيحي طالما ارتبط بالليتورجيا التي تدلُّ عليه. والممارسة الطقسية تنظم حياة المؤمن الورع وتقننه، ومن خلالها يتبرر؛ لكن إذا لم يعد اللاهوت قادراً على التفاعل مع الوجود إلا بإبعاد الطقوس فهذا يعني تاريخيته وعدم صلاحيته في الوجود أصلاً. فلا نعتقد بصلاحية مقولة تقول بمسيحية غير متدينة - كما يقول بونهورف - مسيحية أرضية لا سماوية. إننا بذلك نخرج عن المسيحية بل وعن الدين بطبيعته المتعالية. قد نقبل التغيير في التفسير

1 - يوري أناتولوفيتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص 210.



للجزئيات؛ لكن يجب أن تبقى الكليات قائمة؛ لأن الدين يتحدّد وجوده من خلالها، وتبهر النفوس بتملكها، ويحصل الخلاص والورع بالسلوك عليها.

غير أن الرائع في فلسفة كارل بارت Karl Barth وديتريش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer أنهما طوّرا نظريتهما بطابع أكثر انفتاحية على باقي الأديان؛ لأنهما ناضلا من أجل إقامة عالم أفضل. عالم لا يسمح للدوغمائية المسيحية أن تسود؛ لأنها - وكما قال بارت - لا تقبل النسبية؛ فهي دائما تتعالى عن التاريخ، وتتمركز حول ذاتها بوصفها الوحيدة التي تمتلك الحقيقة المطلقة الكلام باسم الله. لكن الحقيقة في نظرهما هي حقيقة متعددة؛ لأنها بكل بساطة هي الوجود نفسه؛ فالإنسان لا يرى الله ولا الملائكة وإن كان يؤمن بهما، فتلك حقيقة مجازية. لكن حقيقة الوجود هي حقيقة مادية وفي اتصال دائم مع الإنسان، وتؤطر تحيزاته الجسدية والروحية، فلا يمكن لهذه الحقائق أن تجتمع في جهة واحدة، أو لدى مجموعة من الناس وهم قلة قليلة. لذلك فقد تميّز اللاهوت الحديث بقدرّة كبيرة على استيعاب الآخر والتعامل معه. وقد أدى كل من هذين اللاهوتيين ثمن تحررهما من الدوغمائية والليبرالية. أما بارت فقد هرب إلى بازل بسويسرا، هناك درس لاهوته حتى توفي 1968. أما ديتريش بونهوفر فقد اعتقله النازيون، واتهموه بالخيانة بسبب مساعدته لليهود والمضطهدين، وقد أعدم قبل سقوط النازية واستسلامها بثلاثة وعشرين (23) يوماً.

خاتمة

بعد تمكن العقل الديني الغربي من الانعتاق من قبضة الكنيسة المسيحية واجه مشكلات أخرى أكثر مأساوية، تتجلّى في تنامي المركزية الدينية الغربية وتفشي العلمانية الشمولية، التي فصلت الإنسان الغربي المتدين عن كل عنصر من عناصر التجاوز الوجودي للمادة، وربطته بوجوديته المتحيزة في الزمان والمكان؛ فسادت تيارات الإلحاد والشكوكية واللاأدرية وفقدان المعنى الذي يعطي للحياة الإنسانية لذتها ويخرجها عن فطريتها التي تناسب طبيعتها المزدوجة الأقطاب، والمتأرجحة بين الروح والجسد، والمادة والمعنى، والدنيا

والأخرة. لكن وبالنظر إلى الاجتهادات التأويلية التي قادها رواد وفلاسفة اللاهوت المسيحيين ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين تبين لنا أنه اجتهاد يحق أن يُسمى بامتياز لاهوت الأزمات. فيها نقف على أنماط من الحضور الأزموي الذي يغلف حاجة المتأله المسيحي إلى بلورة لاهوت كتابي متماسك من الداخل، ومتوافق من النصّ الكتابي المقدس ومعاني الروحية، وفي الوقت نفسه الحاجة إلى لاهوت مسيحي معاصر مليء بالحركية والتغيير والتجديد، وقادر على تجاوز أزمات التاريخ التي نتجت عن حركة التمرکز حول الذات واحتكار المسيح والهداية في جهة واحدة دون غيرها.

لقد عملت المدارس اللاهوتية الجديدة على تجاوز أزمة التمرکز وتوسيع هداية نور يسوع المسيح على كل العالم، حتى العالم الذي لم يسمع به من قبل في أقاصي الأرض وأبعدها شقة، من خلال نظرية الضمير البشري المتضمن للإيمان باللاهوت المسيحي من خلال الفطرة ومبدأ الولادة.

لقد وعى اللاهوتيون الجدد - إن صح تسميتهم بهذا - طبيعة التاريخ المسيحي في نسخته المتعالية، وما نتج عن أسلوب التأويل الكلاسيكي الذي انتهجه القديسون المسيحيون الأوائل في الخمسة عشر قرناً الماضية. وهو وإن انطلق من فلسفات الانفتاح اليونانية كالأفلاطونية الحديثة والهيلينية الرومانية الوثنية؛ فإنه قولها من قواعد اللاهوت اليهودية؛ ليلور منهجاً كنسياً احترايياً تجاه كل المخالفين، سواء في المذهب (داخل الدين) أو في أساس اللاهوت والعقيدة (خارج الدين). وقد عملت المدارس اللاهوتية الجديدة على تجاوز أزمة التمرکز وتوسيع هداية

نور يسوع المسيح على كل العالم، حتى العالم الذي لم يسمع به من قبل في أقاصي الأرض وأبعدها شقة، من خلال نظرية الضمير البشري المتضمن للإيمان باللاهوت المسيحي من خلال الفطرة ومبدأ الولادة. وقد أريد من هذا الاستيعاب الخلاصي ادعاء عالمية المسيحية وإلهياته، من خلال عالمية المسيح نفسه بوصفه الله الذي وسع كل شيء رحمة وعلماً ورهبة. وهو نمط من التقريب الديني من خلال إصلاح المونوتارية اللاهوتية وإحلال البوليتارية اللاهوتية مكانها. وهذا التعدد الألوهي طرح مشاكل أخرى في مدى تطابقه مع



اللاهوت المسيحي والكتاب المقدس، الذي يحرم عبادة الأصنام وتناول الأيقونات وكل تشريع ارتبط بهما. ومن خلال هذا التساؤل خلصنا إلى أن هذه الاجتهادات على ما فيها من ابتكار لا تصلح أن تؤسس كنيسة عالمية مقدسة. لأنها تتعامل مع لاهوت المسيحي من خلال أزماته العابرة، وليس من خلال حقيقة اللاهوت في الكتاب المقدس التي يجب أن تتجاوز الزمان والمكان بوصفه كلمة الله. وهذا ما لم تستطع هذه المدارس إثباته؛ نظراً لكونه لاهوتاً ظرفياً منذ أول وهلة نزل فيها إلى الأرض، مع ما اعتراه من تطاول أيدي البشر عليه، وما مسّته به من تبديلٍ وتحريفٍ أسهم في تعقيد عملية التأويل، وفوّض عملية الاستيعاب الزمني للغة الكتاب وتعاليمه السميحة.

لقد أنتجت هذه اللاهوتيات الحديثة المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي أسس لقضية الحوار بين الأديان والحضارات، والتقارب بين الأديان السماوية المختلفة (يهودية - مسيحية وإسلام)؛ لكن ومع التجربة تبين أنه تقارب حوارى ملغوم من أجل «استرجاع المسيحي المجهول إلى حظيرة أبيه»؛ وذلك عن طريق تنصير المسلمين واليهود، ورد أتباع المذاهب المسيحية الأخرى (المهرطقين) إلى الكنيسة الجامعة الأم (الكاثوليكية). وهي أيضاً تعبير عن أزمة فشل هذه الاجتهادات في تحقيق المراد منها ما يعني الرجوع إلى اللاهوت الكلاسيكي الذي تأسس قبل عملية الإصلاح ومن ثمّ إحياء نزعات التاريخ وإعادته للمشهد التدافعي الديني المعاصر.