

فلسفة الوحدة في التنوع

■ أديب صعب

بُعِيدُ صدور كتابي «الأديان الحية» مع خلاصة بعنوان «ما هو الدين: مقارنة وَصَفِيَّة»، وهو الثاني في مجموعة من خمسة كتب في فلسفة الدين¹ نُشِرَتْها بين 1983 و2015؛ أُجِرت معي جريدة «النهار» البيروتية حواراً قَلْتُ في نهايته: «إذا كان ثمة شعاراً أُطلقه انطلاقاً مما استطعتُ التوصلُ إليه فهو الآتي: لِنَبْحَثْ عن الهويّة الدينية في نقاط الاتّفاق لا في نقاط الاختلاف، وهي هناك وغير قليلة. هذا لا يعني البتة طمس نقاط الاختلاف، وهي هناك أيضاً؛ لكنْ لنبحث أولاً عن الهويّة في نقاط الاتّفاق، وبعد

1 - أديب صعب: الدين والمجتمع، بيروت: دار النهار، 1983؛ طبعة ثانية، بيروت: دار النهار، 1995.

- الأديان الحية، بيروت: دار النهار، 1993؛ طبعة ثانية: بيروت: دار النهار، 1995؛ طبعة ثالثة، بيروت: دار النهار، 2005.

- المقدمّة في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، 1994؛ طبعة ثانية: بيروت: دار النهار، 1995.

- وحدة في التنوع، بيروت: دار النهار، 2003.

- دراسات نقدية في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، 2015.



ذلك - بعد ذلك فقط - لنحاول الانتقال إلى النقاط الأخرى². ثم بعد صدور طبعة جديدة من فاتحة الخماسية، «الدين والمجتمع»، قلتُ في حوار مع ملحق النهار: «الخطّ الفكري الذي أطلقته يعيد القيمة والاهتمام إلى نقاط التلاقي، من غير أن يدعو إلى طمس نقاط الاختلاف. إلا أن نقاط التلاقي بين الأديان هي من الكثرة والجديّة بحيث تشكّل وحدة أو هويّة تجمع الناس في العمق. إنّ عملي كفيلسوف هو البحث عن هذه النقاط وإبرازها والانطلاق منها. وهو لا يلغي عمل اللاهوتي الذي يركّز على نقاط الاختلاف؛ إلا أن اللاهوتي لا يستطيع - بعد تأكيد ما سمّيناه الهوية في الاتفاق - أن يتابع عمله كأن شيئاً لم يكن. ولا بد من أن يأخذ هذه النقاط في الحسبان، وأن يعدّل أفكاره في ضوءها»³.

لقد شغلّني فكرة التنوع والوحدة منذ بداية تفكيري الفلسفي، وإذا شئتُ أن أطلق اسماً على الخطّ الفلسفي الذي أطلقته كتّبي الخمسة في فلسفة الدين - إضافةً إلى كتاب في النقد الثقافي بعنوان «هموم حضارية: في الثقافة والسياسة والنهضة المنشودة»⁴ - فمن الأسماء التي يمكن وصفُ هذه الفلسفة بها: «الوحدة في التعدد» أو «الوحدة وسط التنوع» - وفي رأيي أننا واجدون التعبير الأول عن مفهوم الوحدة في التنوع، وربما عن معظم المفاهيم الفلسفية اللاحقة إن لم نقل: عنها كلها - لدى أفلاطون، الذي دارت فلسفته على هذين المفهومين. ونقع على الفكرة المحورية لديه - أي الميتافيزيق أو النظرة إلى الحقيقة - في نظرية المثل، التي تضع مصدر الكثرة ومآلها في مبدأ مركزي أطلق عليه أسماء مختلفة، لكنها ذات مدلول واحد في نظره، هي: الخير، الجمال، الحقّ، الله.

سأحاول تطبيق فكرتي التنوع والوحدة على النفس البشرية أولاً، ثم على المجتمع، وأخيراً على الدين. بالنسبة إلى النفس، نقع في تجربة كل فرد

2 - جريدة النهار، بيروت، 14 آب / أغسطس 1993.

3 - ملحق النهار، بيروت، 18 آذار / مارس، 1995.

4 - أديب صعب، هموم حضارية: في الثقافة والسياسة والنهضة المنشودة، بيروت: دار النهار، 2006.

على تعددية هائلة، تتعاقب فيها تيارات الزمان والمكان والأشخاص والظروف والحالات والأحداث؛ لكن ما لم يكن هناك عمليةً تنظيميةً تضبط هذا التعدد في وحدات معينة؛ فمن الطبيعي جداً أن يصاب الفرد الذي تحصل له التجارب بالتهافت النفسي. والكثير من الأزمات النفسية التي يعانها بعض الأفراد ترتبط بالعجز عن تبنّيهم أو ابتكارهم قوانين توحيدية، من شأنها حفظ خبراتهم المتنوعة ضمن مبادئ تنظّمها أو توحدّها. أما الذين يطلقون العنان لتجارب الحياة - تتقاذفهم من غير أن يتوقفوا بين الحين والآخر للتأمل فيها والبحث عن معناها - فيشبهون قوماً قال فيهم الشاعر ن. س. إليوت: «كانت لنا التجربة لكنّ فاتنا المعنى»⁵.

**إنّ الذين يطلقون العنان
لتجارب الحياة - تتقاذفهم
من غير أن يتوقفوا بين
الحين والآخر للتأمل فيها
والبحث عن معناها -
فيشبهون قوماً قال فيهم
الشاعر ن. س. إليوت:
«كانت لنا التجربة
لكنّ فاتنا المعنى».**

هذا المعنى هو بالذات ما نقصده بالوحدة أو المبدأ التوحيدي. وتتنوع مصادره بتنوع الأفراد: فبعضهم يستمدّه من انتمائه الديني، وبعضهم من انتمائه السياسي، وبعضهم من انتمائه الفكري، فيما يستمدّه آخرون من تأملاتهم ومواقفهم وتجاربهم الشخصية. حتى الذين ينادون بالعبث - كما نجد في كتابات ألبير كامو الروائية والمسرحية - يرون في هذه العبثية أو اللامعنى نوعاً من المعنى. وبعض من يجد

معاني عظيمة للحياة مستمدة من مصدر ديني أو اجتماعي أو إنساني قد يفقد المعنى على أثر خبرات معينة؛ مثل الموت أو خيبة الأمل. وإذ يجد الفرد نفسه متروكاً وسط تعددية هائلة من التجارب لا ينظّمها أو يربطها أيّ رابط معنوي، فهو قد يلجأ إلى الانتحار هرباً من مأزق أوصلته إليه التعددية الممزّقة، ولم يجد القدرة على احتماله. وفي علمي النفس والاجتماع والعلوم السلوكية عموماً دراسات كثيرة لظاهرة الانتحار، حدّدت أحياناً دوافع هذه الظاهرة في فقد المعنى أكثر من تحديدها في اللامعنى.

5 - We had the experience but missed the meaning", T. S. Eliot, "The Dry Salvages" (verse 93), in *Four Quartets*, London: Faber, p. 39.

نأتي إلى المجتمع بما يخص مفهومي التنوع والوحدة؛ في كل مجتمع أنواع من التنوع أو التعدد؛ هناك - مثلاً - تنوع في العلم والمستوى التربوي، وتنوع في الطبقات الاجتماعية - مثل طبقة الأرسقراطيين أو البورجوازيين، والطبقة الوسطى، والطبقة الدنيا، وقديماً طبقة العبيد - وتنوع في العرق - كالعربي والكردي والتركماني والأمازيغي والسرياني والأرمني في العالم العربي، مع لغة خاصة بكل من هذه الأعراق - وتنوع ديني ومذهبي - كالمسيحي والمسلم والبوذي والهندوسي والسيخي والكاثوليكي والبروتستانتية - وتنوع سياسي يتجلى في الأحزاب وسواها من التنظيمات. لكن هب أن بعض أنواع التعددية كانت عديمة الوجود في مجتمع أو آخر، هب أن أفراد مجتمع معين كانوا كلهم من عرق واحد، وهذا شبه مستحيل علمياً إلا إذا انحرفنا بمفهوم المجتمع عن معناه المقبول، هب أنهم كانوا كلهم على دين واحد أو مذهب واحد، وهذا ممكن إذا أخذنا الانتماء بمدلوله الاسمي؛ فلا يتوهمن أحد أن التعددية تزول إذ ذاك من المجتمع؛ لأنه مع هذا كله يبقى للتعددية معنى راسخ لا يمكن أن يزيله شيء، هو المعنى العددي. هكذا، كل مجتمع تعددي، شاء أم أبى، وسوف يبقى على الدوام وتحت كل الظروف تعددياً شاء أم أبى، بمعنى تكوُّنه من أفراد؛ أي من عدد. قد يكون هذا المجتمع عربياً خالصاً أو كردياً خالصاً، مسيحياً خالصاً أو مسلماً خالصاً، سنياً خالصاً أو شيعياً خالصاً؛ لكن هذا «النقاء» العرقي أو الديني لن يزيل عنه البتة سمة التعددية.

طرحْتُ هذا المفهوم الجديد للتعددية وعالجته بدءاً من كتابي الأول في فلسفة الدين، وهو «الدين والمجتمع» (1983)؛ قلتُ: إن التعددية - بهذا المعنى العددي - هي واقع كل مجتمع⁶. وهذا هو المعنى الأصيل والأقوى لمفهوم التعددية الاجتماعية؛ حيث تبقى التعددية قائمة تحت كل الظروف، ويتعدّر محوها أو تبديلها أو تعديلها. إنه المعنى الوحيد للتعددية الذي يصون القيم الاجتماعية، وفي رأسها الحرية والعدالة والمساواة واحترام

6 - أديب صعب، الدين والمجتمع، الطبعة الأولى، ص 8.

كرامة الإنسان. ويجدر بكل المنظرين في الاجتماع والسياسة والفلسفة والدين إدراك هذه الحقيقة البديهية. وهذا الإدراك يستتبع أخذ الحقيقة المذكورة في الحسبان من جانب المخططين والمنفذين وكل العاملين في إدارة شؤون المجتمع.

إلا أن هذه التعددية الهائلة على صعيد المجتمع يلزمها التنظيم أو التوحيد كما رأينا على صعيد الفرد. وكما في حال النفس البشرية، لا بد من أن يؤدي التعدد المطلق - أي ذلك الذي لا توحد مبادئ معينة - إلى فوضى أو تهاؤ في النطاق الاجتماعي. وهذا واقع بعض المجتمعات، حيث

في كل مجتمع أنواع من التنوع أو التعدد؛ هناك - مثلاً - تنوع في العلم والمستوى التربوي، وتنوع في الطبقات الاجتماعية - مثل طبقة الأرسقراطيين أو البورجوازيين، والطبقة الوسطى، والطبقة الدنيا، وقديماً طبقة العبيد - وتنوع في العرق.

الأعراق المختلفة أو الأديان المختلفة أو المذاهب المختلفة أو الأحزاب والتكتلات السياسية المختلفة أقوى من الدولة. وطالما حاولت إحدى هذه الفئات أن تكون «دولة في قلب الدولة»، أحياناً بهدف فرض المبدأ التوحيدي الذي يلائمها، وطالما حصل - باسم الديمقراطية أو مفهوم الأكثرية - تغليب عرق على بقية الأعراق، أو دين على بقية الأديان، أو مذهب على بقية المذاهب، بهدف بثّ الوحدة في مجتمع معين. وليس من النادر تحقيق التوحيد السياسي عبر اعتماد نظام الحزب

الواحد - أي حزب السلطة - وحظر كل حزب آخر، مع ما يستتبعه ذلك من هيمنة «رسمية» على الإعلام والتعليم والجمعيات الأهلية وكل المرافق الاجتماعية.

نَمَطان للوحدة

يمكن أن تتحقق الوحدة الاجتماعية؛ إذاً وفق نمطين رئيسيين، يقوم أحدهما على اقتطاع عنصر معين من عناصر التعددية الاجتماعية وبناء قاعدة الحكم عليه، وغالباً ما يحصل هذا الاقتطاع على أساس أغلبية ما: عرقية أو



دينية أو مذهبية أو سياسية. لكن إحدى الأقليات قد تتولى السلطة أحياناً وتُفرض إرادتها على الأكثرية. ولئن كان هذا النوع من التوحيد - خصوصاً ذلك الذي تبادر إليه إحدى تعدديات المجتمع بحكم تفوقها الرقمي عرقياً أو دينياً أو سياسياً - أبسط الأنواع وأكثرها مباشرة؛ فإنه ليس أفضل أنواع التوحيد على الإطلاق؛ فهو يبقى بعيداً عن هدف تحقيق العدالة، مهما حاولت الفئة «الغالبة» وضع الفئات الأخرى «في ذمتها»، وادّعت «التسامح» في معاملتها؛ فالتسامح - في مفهوم كهذا - ناقص جداً بل مشوّه؛ إذ يركز إلى أن صاحب القوة أو الغلبة أو السلطة وحده في الحق أو في الحق الكامل، وأنه يتساهل مع غيره ممن هم في بعض الحق أو حتى في انحراف عنه؛ لأن مبادئه - الدينية أو سواها - تملي عليه الشهامة تجاه الآخرين أو أخذهم بمبدأ «العفو عند المقدرة»⁷.

النمط الآخر من التوحيد هو ذلك الذي تتحقق فيه الوحدة الاجتماعية لا على حساب التنوع أو عبر طمس التنوع أو إضعافه، بل وسط التنوع أو ضمن التنوع. هذا يستبعد أن تكون أداة التوحيد واحدة من عناصر التنوع. وظيفة الدولة أن تستوعب تعددية المجتمع من غير أن تطمسها، أو تُبرز فئة - مهما بلغت رقمياً - على سواها، هذا النمط التوحيدي يقضي بأن تكون الدولة آلة إدارية لا داعية عقيدة، دينية أو قومية أو سياسية أو غير ذلك.

هذا النمط من الوحدة الاجتماعية أو من النظام السياسي الذي نزّغيه إذاً - وهو الوحدة في التنوع - يهدف إلى بث النظام والانسجام في الجسم الاجتماعي، وفي غيابه تتناظر تعدديات المجتمع وتتصارع، ويغيب السلام والأمن الاجتماعيان، لتبرز الفوضى والحروب الأهلية، الدينية والعرقية وسواها. ولعل من الصعوبة القبض على هذا النوع من الوحدة ومحاولة تحديده وتسميته؛ فهو نوعٌ من وحدة الجوهر أو الروح وسط تنوع المظاهر

7 - أديب صعب، وحدة في التنوع، ص 27 - 33. أيضاً، أديب صعب، «فلسفة للحوار الديني»، صحيفة الحياة، السبت 3 تموز / يوليو 2004.

واختلاف الأسماء. وعندما حاول الفيلسوف البريطاني جون لوك تحديد هذا العنصر، قال: إن «الجوهر شيء غامض يحمل الأعراض»⁸. ولئن أثر كبير التجريبيين البريطانيين ديفيد هيوم الاكتفاء بالأعراض - أي التعددية المطلقة، والاستغناء عن الجوهر الذي يوحدّها وعن غموضه، خصوصاً لأن هذا الجوهر لا يتكشف للحواس، وهي السبيل الوحيد إلى المعرفة - فقد انبرى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط ليعترف بفضل هيوم عليه في إيقاظه من «سباته العقائدي»، لجهة عدم القدرة على البرهان التجريبي الحسّي عن حقائق من نوع الجوهر وقانون السببية والانتظام الطبيعي،

لكنّ ليشدّد في الوقت نفسه على استحالة قيام أي علم - وحتى أي سلوك عملي - بعيداً عن هذه المفاهيم التي لا بد من افتراضها أو فرضها - باسم البديهة العقلية - على الوجود.

**وظيفة الدولة أن تستوعب
تعددية المجتمع من غير
أن تطمسها، أو تُبرز
فئة - مهما بلغت رقمياً -
على سواها، هذا النمط
التوحيدي يقضي بأن تكون
الدولة آلة إدارية لا داعية
عقيدة، دينية أو قومية
أو سياسية أو غير ذلك.**

تكون قد رأينا أن أي تعدد من دون وحدة هو اختلال في طبيعة الأشياء، وأن أي وحدة من دون تعدد هي هكذا أيضاً، كما رأينا أن الوحدة التي تحصل على حساب التعدد هي وحدة تعسفية، تجافي - على صعيد الاجتماع البشري - المبادئ والقيم الأساسية لهذا الاجتماع، وهي الحرية

والعدالة والمساواة واحترام كرامة الانسان. أما الوحدة المنشودة فهي الوحدة في التعدد. وهذا أشبه بوحدة الجوهر أو الروح أو المعنى وسط تعدد المظاهر والأسماء. وإذا كان التوصل إلى هذا النوع من الوحدة أشبه بتحقيق «المدينة الفاضلة» أو الدولة المثالية؛ فلا شك أن رقي الأنظمة السياسية يقاس باقترابها من هذا المثال. في هذا الجزء من العالم لا بد من أن تدور وحدة الجوهر التي نتكلم عنها على مفهوم «العروبة»، وهو

8 - للاطلاع على آراء لوك وهيوم وكانط في هذا المجال، انظر الفصول 2 و 4 و 8 من: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين.

مفهوم يحتاج دائماً إلى إيضاح، خصوصاً وسط انحسارٍ تشهده دعوات العروبة حالياً حول العالم العربي باسم تجمعات مذهبية أو عرقية أو سواها. من هنا أرى لزماً على المفكرين الاجتماعيين والسياسيين وعلى المثقفين عموماً العمل من أجل إعادة تحديد مفهوم العروبة، وهو وحده الكفيل بإقامة الوحدة السليمة وسط التنوع في العالم العربي، وتأسيس كيان عربي قوي، يتخذ شكلاً أو آخر من أشكال الاتحاد الاقتصادي - الثقافي - السياسي. والمعنى المنشود للعروبة يتجاوز العرقية، بحيث يكون أكراد العراق وسورية عرباً لا أقل من سواهم، وأمازيغ المغرب عرباً لا أقل من سواهم، والسريان والأرمن في بلاد الشام عرباً لا أقل من سواهم، ويهود فلسطين عرباً لا أقل من سواهم، كما يتجاوز الطائفية ليكون السُّنة والشيعية والمسيحيون بمختلف مذاهبهم وكل الفئات الدينية فوق الأرض العربية عرباً بالتساوي.

الدين والدولة

هذا يعني أن نظرنا القائلة بالوحدة في التعدد على كل الصعد تدعو أيضاً إلى الفصل بين الدين والدولة أو الدين والسياسة. إن المسيحية والاسلام، وكذلك اليهودية والهندوسية والبوذية والزرادشتية والكونفوشيوسية، وكل دين بلا استثناء هي - بمعنى عميق جداً - «دين ودولة» في آنٍ واحد؛ فالدين نظرة شاملة إلى الوجود مبنية على الإيمان، نظرة تتناول كل شيء في حياة الإنسان، بما في ذلك المجتمع والسياسة والدولة، ولا تُبقي شيئاً خارجاً. وإذا كانت المسيحية قد أعلنت تمسكها بالسماويات في قولها: «ليس لنا هنا مدينةٌ باقية»⁹؛ فالاسلام يؤكد هذا الإعلان عبر قوله بأن ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾¹⁰، وهذا مصداقٌ لقول المسيح: «مملكتي

9 - رسالة بولس إلى العبرانيين 13: 14 (الكتاب المقدس، العهد الجديد).

10 - سورة الأعلى (87): 17. قارن مع: سورة الأعراف (7): 169، سورة يوسف (12): 57، سورة الرعد (13): 26، سورة النحل (16): 30.

ليست من هذا العالم»¹¹، الذي يفصله بعضهم عن سياقه ويدعمونه بقول آخر للمسيح: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»¹²، ليستنتجوا خطأً أن المسيحية غير معنية بهذا العالم. والأحرى أن المسيحية والإسلام وكل الأديان «ليست من هذا العالم»، بل هي من السماء أو من الله؛ لكنها وُجِدَت لهذا العالم أو من أجله؛ لكي تحوِّله بل تعيده - كما تستوجب النظرة الإيمانية - إلى ملكوت أو ملك لله، عبر كلِّ الوسائل الممكنة، بما فيها سياسة المجتمع وإدارة شؤون الدولة.

**إذا كانت المسيحية ديناً
ودولة والإسلام ديناً
ودولة واليهودية ديناً
ودولة والهندوسية ديناً
ودولة والبوذية ديناً
ودولة وكل دين
- بمعنى - ديناً ودولة؛
فلأَيِّ دين تحقِّق سلطة
الحكم في مجتمع ما؟ إنَّ
الحكم الديني غير
مستحبِّ، حتى وإنَّ
انتمى المواطنون إلى
مذهب واحد.**

لكن إذا كانت المسيحية ديناً ودولة والإسلام ديناً ودولة واليهودية ديناً ودولة والهندوسية ديناً ودولة والبوذية ديناً ودولة وكل دين - بمعنى - ديناً ودولة؛ فلأَيِّ دين تحقِّق سلطة الحكم في مجتمع ما؟¹³ إنَّ الحكم الديني غير مستحبِّ، حتى وإنَّ انتمى المواطنون إلى مذهب واحد؛ وذلك لتعدُّد التفسيرات والاجتهادات والمذاهب الفقهية، ولأنَّ الإيمان لا يُفرض بقوانين، ولأنَّ الحكم باسم الله يتولاه بشر لهم حدودهم وأهواؤهم ومصالحهم. وفي كل مكان عرّف الحكم الديني - كائناً ما يكون اسم الدين - تزخر صفحات التاريخ بأخبار حكّام رَوَعوا شعوبهم وشعوباً أخرى وقمعوها واضطهدوها باسم الدين وتفسيراته القويمة، وبأخبار حركات «تصححية» انقلب فيها حاكمٌ على آخر انقلاباً

دموياً، وحصلت كلها تحت شعار «الخط القويم». وأتذكر هنا قولاً للفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ: «حيثما أُقيم الحق على السلطة الإلهية، يمكن تبرير

11 - يوحنا 18: 36.

12 - متى 22: 21، مرقس 22: 17، لوقا 20: 25.

13 - أديب صعب، وحدة في التنوع، الفصل الرابع: «الدين والدولة»، ص 41 - 48، والفصل الخامس:

«الدولة الدينية الفعلية»، ص 49 - 54.

أشد الأمور سوءاً وظلماً»¹⁴. وإذا كان الحكم باسم الله ظالماً للبشر؛ فهو بهذا يهزم الدين وقضيته، كما يفترى على الله؛ لأنه يحمله نقائص الحكام وموبقاتهم.

هنا أعود إلى نظرتي القائلة بأن كل مجتمع تحت الشمس تعددي، شاء أم أبى، بالمعنى العددي؛ أي معنى تكوّنه من أفراد، لكل من هؤلاء الأفراد - وإن اختلفوا اسمياً إلى دين واحد أو مذهب واحد - موقفه من الإيمان وفهمه وتفسيره للنصوص الدينية، ونظرته إلى السياسة ونظام الحكم والعدالة الاجتماعية. وهدف الدولة إتاحة أفضل الظروف أمام جميع الأفراد الذين يتكوّن منهم النسيج الاجتماعي؛ لكي يحققوا ذواتهم ويتعاشوا بسعادة وطمأنينة وسلام. في سعي الأفراد والشعوب خلال التاريخ نحو تحقيق هذه المطالب تبين أن أفضل الأنظمة الاجتماعية أو السياسية الكفيلة بتحقيقها هي تلك القائمة على قيم الحرية والعدالة والمساواة واحترام كرامة الإنسان، وهذا عين ما يدعو إليه لا دينٌ بعينه بل كل الأديان، التي تتلاقى على أن أعلى ما في الإنسان كرامته، وهي آتية من كونه - كما في التعبير المسيحي - مخلوقاً على صورة الله ومثاله، وخليفة الله في الأرض كما في التعبير الإسلامي. والدولة التي تنتهج هذه القيم - من دون إعلاء دين على دين آخر، أو مذهب على مذهب آخر، أو موقف إيماني على موقف إيماني آخر، أو تفسير على تفسير آخر - هي ما أسّميه «الدولة الدينية الفعلية». وهذه أقرب إلى جوهر الدين مما أسّميه «الدولة الدينية الاسمية»؛ أي تلك التي تكتفي بالتفاصيل في حين تنتهك مبادئ الحرية والعدالة والمساواة واحترام كرامة الإنسان حفاظاً على أسماء ومظاهر مفرغة من محتواها.

إذا استطاع نظام الحكم الانسجام مع جوهر الدين بعيداً عن التحجر ضمن تشكيلات نتجت منها ويلات كثيرة خلال التاريخ، ومن ثم خانت قضية الدين؛ فهو إنما يسهم في تحقيق أهداف الدين ضمن نظرة سياسية يمكن وصفها بـ «العلمانية الليتية» أو «المعتدلة»؛ تمييزاً لها عن «العلمانية القاسية» أو «المتطرفة»، التي لا تكتفي بفصل الدين عن الدولة؛ بل تذهب

Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York: Harper, 1957, p. 274.

أبعد كثيراً إلى حدِّ محاربتة في المجتمع ومحاولة إقصائه، كما جرى في بعض أنظمة الحكم الشيوعي. ما يحتاج إليه أي بلد لتحقيق الوحدة في التعدد على الصعيد الاجتماعي هو دولة مركزية قوية، تجسّد مفاهيم الوطن والمواطنة. الإيمان الديني لا يشكّل قضية على هذا الصعيد، وهذا يفسر قول الإنجيل بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وفي القرآن آياتٌ عدّة تشير إلى هذا الأمر، منها: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، و﴿لَا إكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]. وفي إحداها يخاطب الله تعالى نبيّه ورسوله محمّداً بقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

إذا استطاع نظام الحكم الانسجام مع جوهر الدين بعيداً عن التحجر ضمن تشكيلات نتجت منها ويلات كثيرة خلال التاريخ، ومن ثم خانت قضية الدين؛ فهو إنما يسهم في تحقيق أهداف الدين ضمن نظرة سياسية يمكن وصفها بـ«العلمانية اللينة» أو «المعتدلة».

المطلوب - لحسن سير الجسم الاجتماعي - قوانينٌ تضمن القيم الاجتماعية وتردع تعديّات الناس بعضهم على بعض، بصرف النظر تماماً عن تنوعات إيمانهم وتجاربهم الدينية. فما يعني المواطن من مواطنٍ آخر ليس دينه وإيمانه، بل احترام حريته وكرامته وعدم التعدي عليه. لكن إذا كان الإيمان الديني يعزز احترام القوانين المدنية والسلم الاجتماعي بجعله المؤمناً مواطناً صالحاً، يحترم القوانين، ويحفظ الوعود والعهود أكثر من سواه؛ فتريبة هذا النوع من الناس يقع ضمن مسؤولية المؤمنين ورعاتهم.

لاهوت التنوع ولاهوت الوحدة

لا يقف مفهوم التنوع والوحدة - كما أطلقته في فلسفتي - عند الأفكار الاجتماعية والسياسية؛ بل هو في أساس فلسفتي الدينية ونظرتي إلى اللاهوت أو علم الكلام. وقد أعطيتُ الكتاب الرابع في خُماسيتي في فلسفة الدين عنوان «وحدة في التنوع»، الفصل الأخير من هذا الكتاب يحمل عنوان «لاهوت التنوع ولاهوت الوحدة». انطلاقاً من تحديد اللاهوت بأنه الدفاع عن دين معين - كالمسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية، وتفسير عقائده -



قلتُ: إن هناك نوعين كبيرين من الدفاع، سمّيتهما الدفاع السّجالي والدفاع الإيجابي. في الدفاع الإيجابي؛ يَبْسُطُ المُدافع عقائد دينه من غير المفاضلة بينها وبين عقائد الأديان الأخرى. أما الدفاع السّجالي فمبنيٌّ على أفكار من نوع: «نحن خيرُ الأنام»، أو: «نحن خيرُ أُمَّة [جماعة دينية] أُخْرِجَت للناس»، أو: «سوانا في بعض الحقّ ونحن في الحقّ كله»، أو: «نحن في الحقّ وسوانا في الباطل». طالما جَرَّت هذه الأفكار - التي ابتُلِيَ بها الكثير من الفكر اللاهوتي في كل الأديان، وحتى في المذاهب داخل الدين الواحد، خلال قرون طويلة - البغض والعداء والعنف بين الأفراد والجماعات. وهذا يخون قضية الدين القائمة على الخير والمحبة والسلام، علماً أن السلام من أسماء الله أو من صفاته.

هذا من ناحية «لاهوت التنوع». أما «لاهوت الوحدة» فيجب - كما أرى - أن يكون أساساً لكل فكر لاهوتي مختص بهذا الدين أو ذاك؛ إنه الدفاع - والعبارات دائماً لي - عن «الدين من حيث هو دين»؛ أي عن «الدين في الأديان». وهذا يشير إلى العناصر المشتركة بين الأديان، وهي تلك التي تتيح لنا أن نصنّف نظاماً معيناً ضمن الدين. وقد سمّى بعض مؤرخي الدين وفلاسفته - مثل رودولف أوتو¹⁵ ونينيان سمارت¹⁶ - هذه العناصر - كلٌّ بحسب مصطلحه - مع اختلاف في الأسماء واتّفاق عامّ على المحتوى. وفي خلاصة كتابي «الأديان الحيّة»، التي استعملتها مقدمةً لكتابي التالي «المقدمة في فلسفة الدين» توصلتُ - بناءً على دراساتي الشخصية في الموضوع - إلى التعبير عن العناصر المشتركة التي تجعل من نظام معين ديناً على هذا النحو¹⁷:

(1) هذا العالم المادي الظاهر لا كيان له ولا قيمة في ذاته ومن ذاته،

Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, Harmondsworth (UK): Penguin Books, 1959 (first published in German 1917; English translation 1923).

Ninian Smart, *The World's Religions*, second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

17 - أديب صعب، دراسات نقدية في فلسفة الدين، ص 38 - 42.

بل يستمد كيانيته ومعناه وقيّمته من حقيقة روحية مطلقة تقوم وراء الظاهر، وهدف الدين هو وصل ما انفصل؛ أي إعادة هذا العالم النسبي المحدود إلى الحقيقة المطلقة اللامحدودة التي انفصل عنها.

(2) لو اقتصر الدين على هذا الاعتراف اللفظي النظري لما اختلف عن الفلسفة؛ بل هناك وسائل لوصول المحدود باللامحدود، هي ممارسات رمزية تسمّى الطقوس، ومن هذه الطقوس الصلاة والصوم وزيارة الأماكن المقدسة والاحتفالات والأعياد. وما يسمى في المسيحية المناوئة، وفي الإسلام رمي الشيطان بالجمرات.

إنّ هناك نوعين كبيرين من الدفاع، سمّيتهما الدفاع السّجالي والدفاع الإيجابي. في الدفاع الإيجابي؛ يبسط المدافع عقائد دينه من غير المفاضلة بينها وبين عقائد الأديان الأخرى. أما الدفاع السّجالي فمبني على أفكار من نوع: «نحن خير الأنام»، أو: «نحن خير أمة [جماعة دينية] أخرجت للناس».

(3) هناك شرط آخر لتقريب المحدود من اللامحدود، هو الأخلاق؛ كل الأديان تضع مبادئ للحياة الفاضلة، وإذ نجد فلسفات خلقية مستقلة عن الدين، فليس هناك دين من غير قواعد خلقية. لدينا إذاً أخلاق الإنسان العادي وأخلاق الإنسان المؤمن. ولو قارنّا بين النظرتين لوجدنا الأخلاق الدينية قائمة على الجهاد النفسي والسعي إلى الكمال.

(4) في سعيه إلى الكمال، يقتدي المؤمن أولاً بمؤسس دينه؛ ففي المسيحية يسوع المسيح، وفي الإسلام النبي محمّد، وفي البوذية غوتاما، وفي الزرادشتية زرادشت. وفي المسيحية كتابات عن «محاكاة المسيح»، وفي الإسلام كتابات عن النبي محمّد مثلاً للإنسان الكامل.

(5) على مستوى أدنى من المؤسسين تأتي طبقة القديسين في المصطلح المسيحي، والأولياء في المصطلح الإسلامي. وفي كل الأديان، هؤلاء جماعة من الأبرار الذين استطاعوا محاكاة المؤسس إلى أبعد حدّ. لذلك يصبحون قدوة أو مثلاً أعلى يحفز المؤمن في سعيه إلى كمال الحياة الروحية، إذ كانوا أناساً عاديين مثله قبل تحقيقهم أعلى درجات القداسة.



غنيٌّ عن القول أنّ كل دين يعبر بطريقته الخاصة عن كل من العناصر المشتركة التي لاحظناها؛ لكن يبقى أن الشبه الوظيفي بين الأديان الذي تختصره هذه العناصر يشير إلى وحدة قوية، هي ما يسمّى جوهر الدين. هذا يعني أن ما يحاول المؤمن بلوغه عن طريق دينه يحاول كل من ذوي الأديان الأخرى بلوغه عن طريق دينه هو. ونظراً لأن ما سميناه «الدين في الأديان» ليس ديناً بعينه ولا يحاول الحلول مكان أي دين، فهو ليس «الدين الموحى» بل «الدين الفطري»؛ أي دين العقل السليم. ويمكن أن نسمي اللاهوت الذي ينشأ حول هذه العناصر المشتركة «لاهوت الوحدة»؛ تمييزاً له عن «لاهوت التنوع». هكذا نجد أنفسنا أمام ثلاثة نماذج دفاعية، تشكل - في الوقت نفسه - ثلاثة أنماط من اللاهوت:

(1) النمط السّجالي يرى أن تحديد الهوية الدينية لجماعة معينة لا يقوم إلا بإقامة التحديات في وجه الأديان والمذاهب الأخرى أو مواجهة هذه التحديات.

(2) النمط الإيجابي يحاول تحديد الهوية الدينية عبر عرض مبادئ دينه وتفسيرها وتبريرها بعيداً عن نزعة المفاضلة أو النزعة الإلغائية حيال الأديان الأخرى.

(3) النمط الفلسفي يذهب إلى أن ثمة شرطاً ضرورياً للدفاع عن أي دين بعينه، هو الدفاع عن المفهوم الديني المحوري؛ أي عن فكرة الألوهة أو الحقيقة المطلقة. في غياب هذا النوع من الدفاع من السهل جداً النظر إلى مؤسسي الأديان كما لو كانوا محض معلّمي أخلاق ومصالحين اجتماعيين، فيغدو المسيح مثل سقراط، والنبي محمّد مثل كارل ماركس، وتُنزَع عن الدين سيمته الأساسية عبر خفضه إلى أخلاقٍ خالصة.

إنّ دعوتنا إلى ما سميناه لاهوت وحدة ليست سعيّاً إلى تأسيس دين مصطنع، أو إقامة وحدة تعسفية عبر فرض أحد الأديان على الناس، وإنّ أمكن هذا الفرض، فهو لن يتحقق إلا بالعنف، ولن يدوم طويلاً؛ إذ سرعان ما سينقسم الدين المفروض عنوةً إلى مذاهب. وقد توزّع المؤمنون على

الأديان والمذاهب المختلفة. وما دعونا إليه من لاهوتٍ وحدةٍ ليس محاولة لإبطال لاهوت التنوع؛ لكنه تحذير من انحدار هذا اللاهوت إلى لاهوت خلاف بدلاً من أن يكون لاهوت اختلاف. وطالما حصل هذا الأمر، مع ما يستتبعه من تناؤذ على الصعيدين النفسي والاجتماعي، يخون قضية الدين التي هي قضية محبة وعدل وسلام.

الهوية الخاصة التي يحاول لاهوت التنوع الدفاع عنها تتقاطع مع هويّات أخرى، تشكّل معاً هوية واحدة كبرى، وكما أن كون الشاعر كلاسيكياً أو رومنتيقياً أو رمزياً قائمٌ على كونه شاعراً، وكون المرء لبنانياً أو سورياً أو مصرياً أو مغربياً لا يلغي كونه عربياً أو واحداً من الجنس البشري، هكذا لا يلغي انتماء المؤمن إلى المسيحية أو إلى الإسلام أو إلى الهندوسية وجود جوهر واحد في العمق بين الأديان، يتجلى في نقاط التلاقي أو العناصر المشتركة التي تكلمنا عنها. لاهوت التنوع كما ندعو إليه يتخذ من لاهوت الوحدة أحد مرتكزاته الأساسية. ولاهوت الوحدة كما ندعو إليه ليس لاهوت وحدة تعسفية تقضي على التنوع؛ لكنه لاهوت وحدة في التنوع.

**إنّ دعوتنا إلى ما سمّيناه
لاهوت وحدة ليست
سعيّاً إلى تأسيس دين
مصطنع، أو إقامة وحدة
تعسفية عبّر فرض أحد
الأديان على الناس، وإنّ
أمكن هذا الفرض، فهو
لن يتحقق إلا بالعنف،
ولن يدوم طويلاً.**

ولئن كان لاهوت التنوع يركز إلى ما سمّيناه النمط الإيجابي من الدفاع؛ فهذا يلتمس النمط الفلسفي الذي يميّز لاهوت الوحدة. باعتماد هذين النمطين من الدفاع يمكن تصحيح المغالطة التي بُني عليها مقدار كبير من اللاهوت التقليدي، وهي الاقتصار على الدفاع السجالي بالمعنى الإلغائي. إن التصحيح المنشود في الفكر الديني يحصل بتبني نظرة متكاملة إلى الدفاع، تبدأ بالنمط الفلسفي، وتنتقل منه إلى النمط الإيجابي محاولة الاكتفاء به، ولا تلجأ إلى النمط السجالي إلا إذا أساء الآخرون فهمنا أو تجنّوا علينا.



هكذا تنتقل من اللاهوت السجالي - الذي ساد طويلاً بين الأديان المختلفة وداخل المذاهب أو الفرَق في الدين الواحد - إلى اللاهوت الفلسفي والإيجابي؛ من لاهوت يقول بأن ديني وحده هو الدين الصحيح أو الأصح، ويجعل هدف الحوار الديني تحويل الآخر من دينه إلى ديني، ويفهم بالتسامح نوعاً من العفو عند المقدرة، ويمارس الطقوس أشكالاً جامدة مفرغة من محتواها، ويركز على اسم جماعته مستخدماً كل وسيلة لطمس الأسماء الأخرى، بما في ذلك العنف ضد الأفراد والحروب الأهلية والقومية... إلى لاهوتٍ يقول بأن احتواء ديني على الحق والخير والجمال لا يعني خلوّ دين الآخر من الحق والخير والجمال، ويجعل هدف الحوار فهم الآخر في العمق انطلاقاً من الجوهر الواحد؛ أي الفهم القائل بأن ما أحاول تحقيقه بواسطة ديني يحاول الآخر تحقيقه بواسطة دينه هو، وينظر إلى التسامح بمعنى المساواة الدينية؛ أي بمعنى أن المؤمنين يعملون - كلٌّ عبّر دينه - من أجل أهداف أخيرة متشابهة، ويمارس الطقوس قاصداً جوهرها، الذي هو إعادة الذات - وإعادة كل النظام المخلوق إلى الحقيقة التي انبثقت منها كل شيء، والسعي في كل حين إلى السلام. والسلام - تبارك الله - من أسمائه تعالى.