

A critical study of Kant's views on the relativity of religious knowledge

Muhammad al-Khalidi

PhD student in Islamic philosophy, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: mohammed10069@gmail.com

Mohammad Ali Mohiti Ardakan

Iran, Assistant Professor of Islamic Philosophy and member of the Scientific Board in Imam Khomeini Foundation for Education and Research.

Summary

One of the important studies on religious epistemology is the study of the relativity of religious knowledge; for it requires many serious consequences, such as religious pluralism, Hermeneutics, multi-interpretations, transcendent unity of religions, and other results, in which epistemological approach has turned to another orientation. We have tried to show the foundations and premises on which relativity can be based, focusing on the theses of the German philosopher Immanuel Kant with analyzing and criticizing them. The study has concluded that all the attempts, on which relativism has been based from the analysis of perception according to the Kantian views, or according to materialism or subjective relativity. However, all of this cannot be acceptable; because it brings science out of its and methodology state to its state of generation of perceptions. And this leads to a complete rupture between perception and objective reality of perceived facts. Hence, all the results that have been based on relativity would collapse; for it has been claimed that relativism is not compatible with the denial of realism, but it rather makes each person have a share of the truth.

Keywords: relativity of religious knowledge, religious pluralism, hermeneutics, multi-interpretations, transcendental unity of religions, Kant.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 1, PP.83-116

Received: 20/3/2022; Accepted: 16/4/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



دراسة نقدية لآراء كانط في نسبية المعرفة الدينية

محمد الخالدي

طالب الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: mohammed10069@gmail.com

محمد علي محيطي أردكان

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

الخلاصة

من المباحث المهمة في نظرية المعرفة الدينية البحث عن نسبية المعرفة الدينية؛ إذ تترتب عليها عدة نتائج خطيرة كالتعددية الدينية والهيرمينوطيقا (Hermeneutic) وتعدد القراءات والوحدة المتعالية للأديان، وغيرها من النتائج التي تحوّل المنهج المعرفي فيها إلى اتجاه آخر، وقد حاولنا عرض الأسس والمباني التي يمكن أن يرتكز عليها القول بالنسبية، مع التركيز على أطروحات الفيلسوف الألماني إمانويل كانط بالتحليل والنقد، وقد انتهى البحث إلى أنّ جميع المحاولات التي بنيت عليها النسبية من تحليل الإدراك على أساس المقولات الكانطية أو تحليله على أساس المادية أو النسبية الذاتية، كلّ ذلك لا يمكن أن يكون مقبولا؛ لأنه يُخرج العلم من حالته الكاشفية والطريقة إلى حالته التوليدية للمدركات، ممّا يؤدي إلى القطيعة التامة بين الإدراك والواقع الموضوعي للمدرك، ومن هنا ينهدم ما رتبوا على النسبية من النتائج؛ إذ إنهم يدّعون أنّ النسبية لا تساوق إنكار الواقعية، بل تجعل من كلّ شخص يملك قسطا من الحقيقة.

الكلمات المفتاحية: نسبية المعرفة الدينية، التعددية الدينية، الهيرمينوطيقا، تعدد القراءات، الوحدة المتعالية للأديان، كانط.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد الأول، صص. 83-116

استلام: 2022/3/20 ، القبول: 2022/4/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

يعدّ بحث نسبية المعرفة بصورة عامّة ونسبية المعرفة الدينية بصورة خاصّة من المباحث المهمّة في نظرية المعرفة الغربية، وبالأخص بعد الثورة الصناعية؛ فقد حاول الفلاسفة الغربيون أن يهجرُوا النظرة الأرسطية الفلسفية القائلة بإطلاق الحقيقة وثباتها؛ ليشيّدوا أركان نسبيتهم من خلال عدّة محاولات وأطروحات فلسفية جديدة.

في هذا الميدان ومن بين هؤلاء الفلاسفة الغربيين يعدّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804) صاحب الحظ الأوفر والعمق الأكبر في بحوثه المعرفية، فقد قام بثورة كوبرنيكوسية في العلم - على حدّ تعبيره - بدّلت مراكز الثبات والتغيير في المعرفة الإنسانية عامّةً، كما أثّر كثيراً في حقيقة المعارف الدينية خاصّةً، فلم يبق معنى لدى كانط لإدراك الحقائق العينية على نحو المطابقة المطلقة؛ إذ قد وضع كانط حدّاً فاصلاً بين الشيء في نفسه والشيء كما يبدو لنا.

لقد حاول الباحثون في المعرفة الدينية أن يستعيدوا الثنائية الكانطية (الشيء في نفسه - الشيء كما يبدو لنا) في تصوير النسبية في المعارف الدينية، فقد حاول جون هيك (John Hick) (1922-2012) أن يحوّل النظرة الكانطية في حقول الميتافيزيقا والطبيعيات إلى أساس جديد لبيان كيفية ظهور المعارف الدينية وتجليّ الإله لنا، ففرّق بين الحقيقة الإلهية الثابتة المتعالية التي لا يمكن الوصول إليها، وبين الحقائق المتجلّية لنا في تجربةٍ روحيةٍ للنبي أو في فهمه للدين. [انظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 179] وكانط وإن خالف سابقيه ولاحقيه في كون إثبات الإله لا يصل إليه عن طريق العقل النظري بل العملي، ولكن مبانيه الفكرية في المعارف النظرية صارت مادّةً جيّدةً للانطلاق في نسبية معرفية في مجالات الدين ومعارفه كما سنوضح ذلك من خلال طيّات البحث.

لقد مرّت النسبية بمراحل متعدّدة في التاريخ الفلسفي، فأوّل جذور يمكن العثور عليها للمذهب النسبي ما نقل لنا من السوفسطائي اليوناني بروتاغوراس (Protagoras) (500 - 411 ق.م) من أنّ «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس ما لا يوجد» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 142]، فهذه العبارة وإن اختلفت في تفسير المراد من الإنسان فيها، والذي جعله ميزاناً للأشياء، ولكنها تعبّر بوضوح عن النسبية المعرفية التي كان يعيشها ويدعو إليها، وقد حاولوا تطبيق هذا النسبية على الإدراكات الحسيّة أوّلاً، فقد ذكر مثلاً لكلامه أنّ شعور شخص ببرودة الماء وآخر بسخونته يوجب عدم الحكم عليهما بالخطأ، بل يمكن القول إنّ كلّاً منهما مصيب، ولو اعترض على بروتاغوراس أنّ القضايا الهندسية واحدة لدى الجميع، فإنّه يجيب «بأنّ ذلك يحدث لأنّه لا

يوجد في الواقع العيني خطوط أو دوائر هندسية، ومن ثم لا تظهر هذه المشكلة» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 143]، وإذا كان هذا حال الإدراكات الحسّية وأنّ المقياس في معرفتها هو الإنسان فلا بدّ أنّ يمتدّ كذلك إلى الأحكام والقيم الأخلاقية، فقد صورهُ أفلاطون في محاورته تياتيوس على أنّه يقول إنّ الأحكام الأخلاقية نسبية، و«لأنّني أعتقد أنّ العادات التي تبدو صالحةً ومقبولةً بالنسبة لأيّ دولة جزئية، هي كذلك بالنسبة لهذه الدولة، طالما أنّها تأخذ بها»، وبهذه العبارات لا يبقى مجال للسؤال عمّا إذا كانت وجهة أخلاقية صادقة وأخرى كاذبة، بل الصحيح أن نقول إنّ إحداها صحيحة والأخرى أكثر صحّة أو نقول إنّ إحداها نافعة، والأخرى أكثر نفعاً منها. [نظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 142 - 146].

ثمّ توالى المدارس النسبية بصور متعدّدة إلى أن وصلت إلى أوجها على يد كانط الذي ميّز بين الشيء في نفسه والشيء كما يبدو لنا، وقد صارت مقولاته بعد ذلك منبع إلهام لكثير من الأفكار والمدارس التي جاءت بعده.

أولاً: تعريف المفاهيم

1- الحقيقة

تعرف الحقيقة في المنطق الأرسطي والنظرة الفلسفية الإسلامية على أنّها إدراك الشيء على ما هو عليه بلا تعمل وتحوير في ذاته فالحقيقة في اصطلاح الفلسفة ترادف الصدق أو الصّحة [مطهري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، ص 198]، والحقيقة بحسب هذه النظرة تحظى بالإطلاق من حيث المصادقية والدوام والثبات من حيث المطابقة، ولكن النظرة الكانطية حاولت تغيير هذا المعنى للحقيقة بعد أن بنت على امتناع تجلّي الشيء كما هو وفي نفسه لنا فقد قرّر كانط أنّ الحقيقة هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء والناحية الذاتية للفكر المدرك، ولا يمكن فصل تلك الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية لتضحى حقيقةً مطلقةً.

نعم، لقد أخذت الحقيقة في الفلسفات الغربية طابعاً آخر ومعنى مغايراً لما ذكرته الفلسفة الإسلامية وفلسفة كانط، فالنسبية التطورية تعدّ الحقيقة عبارةً عن الإدراك الذي يتّفق مع طبيعة الجهاز العصبي وشروطه، وقد فسر الإدراك عندهم بعملية مادّية مرتبطة بالدماغ، كما أنّ وليم جيمس (William James) صاحب المذهب البراغماتي يعطي لنا تفسيراً آخر عن الحقيقة، فيعتبر الفكرة التي لها حقيقة هي الفكرة القادرة على إنجاز أغراض ومنافع أكثر للإنسان ولو تعارضت الآراء والأفكار فالميزان في حقّانيتها هو ما تنهض التجربة العلمية على فائدته ونفعه، فالأفكار التي لا تتحقّق أيّ قيمة عملية ولا يوجد لها أيّ آثار نافعة فيما تصادف من تجارب الحياة، فليست فكرة ذات

حقيقة، بل هي مجرد ألفاظ جوفاء لا غير. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 210 و211]، إلا أنّ المهمّ في بحثنا هو تعريف الحقيقة عند الفلسفة الإسلامية وفلسفة كانط لا غير.

2- الواقع

يطلق الواقع في التداول الفلسفي وفي المعرفة الإسلامية على ذات الشيء والأمر الثابت منه والمتقرّر في نفس الأمر وهو مطابق الحقيقة بحسب هذا المصطلح، وقد آمنت المدرسة الواقعية بثبوت واقع للأشياء وراء إدراكنا، وبمعزلٍ عن حواسنا، كما أنّ لإدراكنا وذواتنا واقعاً كذلك، ولكنّ مجموعةً من السوفسطائيين والشكّاكين طرحوا الشكّ في التسليم بواقع كهذا، بل بعضهم أنكروه، كما أنّ الآخرين صاروا بصدد بيان عدم القدرة على نفيه أو اثباته، وقد سمّوا هؤلاء باللاأدرية بعد ذلك، ولكنّ النسبيين - ومنهم كانط - قالوا بأنّ الجانب الواقعي إنّما يمثله البعد الموضوعي للأشياء، والذي يمثّل المادّة الخام لإدراكنا والذي عبر عنه كانط بـ (Noumenon) أي الشيء في نفسه.

3- المعرفة الدينية

ونريد من المعرفة الدينية مجموعة المعارف المتعلقة بفهم الدين وتحليله بأبعاده المتعدّدة، ولفظة "الدين" وإن اعتبرها بعض الباحثين من المصطلحات التي يصعب تعريفها [يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 22]، ولكن عرّف الدين بتعريفاتٍ متعدّدةٍ ومختلفةٍ في الأبعاد المقوّمة له [انظر: الماجدي، علم الأديان، ص 25 - 29]، وفي الاتجاهات التي عرّف على أساسها من خلال الاتجاه النفسي والاجتماعي والمادّي والإيماني [انظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 12]، ولكننا نقصد منه هنا مجموعةً من العقائد والأخلاق والشرعية، وأمّا ما ذكر من المقوّمات الأخرى كالأساطير والطقوس فتعدّ من قبيل الوسائل والآليات التي تستعمل في تبليغ الدين وحفظه لا غير، ثمّ إنّ هناك فرقاً بين الدين والتدين، فإنّ التدين يعدّ الجانب العملي في الدين، بينما الدين يشار به إلى تلك المقوّمات الثلاثة المذكور (أي العقائد والأخلاق والأحكام).

4- نسبية المعرفة الدينية

نقصد بها التغيّر والتحوّل في المعرفة الدينية الحاصل من مجموعة من العوامل الإدراكية الذاتية والأخرى الخارجية المرتبطة بتعدّد الشعوب وثقافتهم ومسبقاتهم المعرفية، بل المدّعون للنسبية في المعارف الدينية لا يدّعون النسبية في جانب من جوانبها وحسب، بل يشمل حتّى الإيمانيات المرتبطة بحقائق مثل الله والروح والآخرة.

حاول كانط أن يجعل من المعارف الأساسية للدين (الله - الإرادة الحرّة - خلود النفس في الآخرة)

من الأمور التي تقتضيها الأفكار الأخلاقية كفكرة السعادة والفضيلة، وليست من الأمور التي يثبتها العقل، فلا يمكن عزلها عن المثال الأعلى في الحياة ومفهوم الخير، فقد ذكر كانط أنَّ في ضميرنا ثمة أحكاماً أخلاقيةً توجب علينا العمل ونشعر بنداؤها الداخلي من خلال ضميرنا، بحيث لا يمكن إنكارها، وهذه الأحكام تحتاج في إنفاذها إلى شرط لازم هو الإرادة الحرة التي تعمل على طبق تلك النداءات الباطنية في الضمير، فيعبر عن ذلك العمل بالفضيلة التي تترتب عليها نتيجة ضرورية هي السعادة، ولما كانت السعادة لا تتاح في هذا العالم الطبيعي لجميع أصحاب الفضائل كما هو مشهود لنا، فلا بد من ضمانها في عالم آخر لنا نسبيته الآخرة. ولما كان ضمانها يحتاج إلى شخص يقوم بإجرائها وضمنائها فلا بد «أن نفترض وجود علّة للطبيعة كلّها تكون متميزةً منفصلةً عن الطبيعة وتحتوي على أساس هذه العلاقة، أي الانسجام والتوافق الدقيق بين السعادة والفضيلة» [انظر: كانط، نقد العقل العملي، ص 218 و219].

وكانط وإن اعتقد بأن لهذه الحقائق الثلاثة (الله - النفس - الإرادة الحرة) واقعاً موضوعياً بمعزل عن إدراكنا، ولكنه سدّ الباب لتعرّف العقل النظري عليها بإنكاره القيمة المعرفية للمعارف الميتافيزيقية الباحثة عن (الإله - النفس - العالم).

نعم، هناك خلاف في تصنيف كانط في الأخلاق من كونها واقعيةً أو غير واقعية، ومرادنا من الواقعية ما يتناول أمراً ثابتاً بمعزل عن ميول الجماعة والفرد والإملاءات الخارجية، وعدم الواقعية هو ما تكون متشكّلة من الإملاءات الخارجية، وعلى أساسها اختلفوا في إمكانية معرفة الأخلاق وعدمها بصورة واضحة، فكانط يعتقد أنَّ العقل العملي المدرك للمعارف العملية يختلف عن إدراكات المعارف النظرية؛ إذ يعتقد أنَّ القضايا الأخلاقية تختلف في طريقة التعرّف عليها، وهي خارجة عن إطار الزمان والمكان، ويعتقد بمبدأ أخلاقي مطلق وبدهي يعبر عنه «لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكّنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً» [كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 89]، ويترتب عليه جميع الأحكام الأخلاقية عنده، وسيُتضح موقفه أكثر في أثناء الدخول في البحث.

ثانياً: معيار الحقيقة الدينية بين النسبية والإطلاق

ونريد من المعيار الميزان الذي يعرف من خلاله قيمة المعرفة الدينية من حيث الصوابية والخطأ أو الواقعية وعدمها، وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن المعيار الذي نبحت عنه يشمل جميع المعارف الدينية، سواءً الشهودية منها كالوحي الذي يحصل مع الأنبياء أو الشهود العرفاني الذي يحصل مع العرفاء، وسواء العلوم الحسولية التي تحصل لنا أو لغيرنا بالفكر والتحليل أو بمتابعة النصّ وأهل الكشف.

وتختلف طريقة معرفة قيمة المعرفة الحسولية عن الشهودية، ذلك أنَّ المعارف الحسولية تعتمد على

الإدراكات والصور الإدراكية الحاصلة لنا من الواقعيات العينية، فيكون معنى قيمتها المعرفية هو إصابتها وعدم إصابتها للواقع العيني، بينما في المعرفة الشهودية نحتاج إلى ميزان يميز بين واقعية الحالة الإدراكية وعدم واقعيتهما، وليس البحث عن صوابيتها وعدم صوابيتها لأن العلوم الشهودية تدور بين الواقعية وعدمها، لا بين الصواب والخطأ، وقد يعبر عن الشهود الواقعي بالشهود الحقيقي وعن غير الواقعي بالشهود الخيالي.

لقد اتخذت الفلسفة الإسلامية لنفسها طريقاً واضحةً في الاعتقاد بإطلاق الحقيقة وعدم نسبيتها، وإن كانت متعددة المراتب والشؤون، ولكن تكون للمعرفة المتعلقة بكل مرتبة من تلك المراتب من الإطلاق والثبات ما يميزها عن غيرها من الحقائق، فلا نسبية في المعرفة، وإنما التعدد المعرفي يكشف عن التعدد الواقعي لتلك المراتب، ولكن المهم في الأمر هو السؤال عن المعيار الذي من خلاله نتعرف على حقانية المعارف الدينية بأقسامها الثلاثة من العقائد والأخلاق والأحكام.

قد يتصور أن الجواب عن السؤال المذكور عند الفلسفة الإسلامية يرجع في حقيقته إلى المنهج العقلي القائم على أساس البنائية، والذي يعني ابتناء جميع المعارف في حقولها الثلاثة (المتافيزيقي - الطبيعي - الرياضي) على بدهيات عقلية تحكم ذهن البشري، ويرجع إليها جميع معارف الإنسان، وهي المبادئ البديهية العامة (التصديق بالواقعية - قاعدة الهوية - قاعدة العلية - قاعدة السخية - قاعدة التناقض)، وبتطبيقها على المعارف الدينية بأقسامها الثلاثة ننتهي إلى معرفة تامة مبنية على البدهيات الواضحة، إلا أن هذا الجواب فيه نوع من الإجمال، ومجافاة الخصوصيات المأخوذة في كل قسم من الأقسام من المعارف الدينية، فالمعارف العقدية الباحثة عن الله وصفاته وأفعاله وعن مصير الإنسان ومعهده وعن كيفية ارتباطه بالحق وتلقيه البناء القانوني الذي يصلحه من خلال ما يعبر عنه بالنبي والوصي، هذه المعارف تحتاج في وزنها ومعيارياتها إلى موازين مختلفة عن موازين المعارف الأخلاقية والأحكام، بل في المباحث العقدية نفسها تتعدد الموازين، ولبيان هذا الكلام لا بد من الدخول في كل واحد من هذه المعارف على حدة؛ لمعرفة النظرة الحاكمة فيها:

1. المعارف العقدية: وهي الباحثة عن إثبات وجود الله تعالى وصفاته وأسمائه وأفعاله المتعلقة بالنبوة والإمامة - عند الإمامية - والمعاد: ففي هذا المضمار يمكن تقسيم هذه المسائل إلى مسائل أصلية كأصل إثبات وجوده تعالى وصفاته، وأصل إثبات النبوة والإمامة والمعاد، فإن هذه المسائل - خصوصاً المسألة الأولى - يكون المنهج العقلي هو المنهج الحاكم فيها بلا أيّ منازع له، ويعدّ ما يقدمه النصّ الديني أو الكشف العرفاني مجرّد مؤيّد وساند له، بينما في المسائل الفرعية التي تتعلق بحقيقة الصفات الإلهية وكيفية سريانها في عالم الخلق، ورابطة الحقّ بخلقه من المباشرة أو المراتبية أو

التشكيك، وكذا كيفية التعرّف على صفاته وحكومة بعض الصفات على بعض وتفرّعها عنها، وكيفية البحث عن الملائكة وجنان الآخرة ونعيمها الجسماني من كونه نعيمًا ماديًا أو معنويًا وحقيقة العرش والكرسي والقلم الأعلى وغيرها من الحقائق التي تحدّثت عنها النصوص الدينية، فإنّ معرفتها والكشف عنها وإن كان من صميم عمل العقل البرهاني، ولكنّه بمساعدة إرشاد النصّ إلى ذلك. فالعقل الفلسفي لوحده لن يستطيع أن يكشف حقيقة تلك المعارف الشريفة. نعم، نسبتها إلى العقل نسبة الأدوات الحسيّة المزوّدة له للموادّ إلى الحاكم المطلق المميّز لها.

2. المنظومة الأخلاقية: وهنا وإن كان المعروف أنّ أحكام العقل العملي هي الحاكمة، ولكنّا نجد أنّ المقتنّ الأقدس تدخل في عدّة أمور في تصحيح مساراتها، فالعقل العملي يدفع الإنسان إلى كسب الفضائل لأجل تحصيل الكمال الإنساني الموجب للسعادة الدنيوية والأخروية بالوصول إلى التجردّ العقلي، ولكنّ الخطاب الإلهي يرى أنّ الغايات في التهذيب تختلف بين الوصول إلى لقاء الله تعالى وبين ترتّب الثواب الأخروي الذي لا يترتّب إلّا بواسطة الجعل الإلهي أو تجسّم الأعمال، كما أنّه يتدخّل في بيان التطبيقات الصحيحة لتلك الكمالات بعد عجز العقل عن معرفة العلل التفصيلية للتكميل، سواء في الدنيا أو الآخرة، فإنّ العقل العملي قاصر عن بيان مثل هذه الأمور، خصوصًا بناءً على رأي الشيخ الرئيس الذي يعتقد أنّها من المشهورات العقلانيّة المبنية على مصالح النظم الاجتماعي والفردية، كما أنّ الشارع الأقدس يتدخّل أيضًا في حاكمية بعض الملاكات على بعض عند التزام [انظر: ابن سينا، المقالة العاشرة، الفصل الثالث والرابع].

3. المنظومة الأحكامية للدين: وفي هذا المقام يستقلّ النصّ في بيان الأحكام وتقنينها، وبيان النسب بينها وحاكمية بعضها على بعض، ويتوقّف العقل البرهاني تمامًا عن الدخول في هذه الساحة لأنّه إنّما يحكم في القضايا البرهانية التي تكون محمولاتها ذاتيةً ومناسبةً مناسبةً واقعيةً لموضوعاتها الحقيقية، ولا حكم له في ساحة الأحكام الاعتبارية التي تخفى ملاكاتها عليه ولا يمكنه اكتشافها؛ ولأجل التزامات الحاصلة بينها، كما أنّه يعجز عن معرفة الماهيات المحقّقة لموضوعاتها خارجًا، بل يحتاج إلى الشرع في كلّ ذلك، هذه هي النظرة الإسلامية بحسب النظرة المشهورة للإمامية الاثني عشرية.

وأما بالنسبة إلى النظرة الكانطية فسنركّز على بعض النماذج من الحقول الثلاثة، ولن نتوسّع في إطار البحث عن أركان فلسفته الدينية الثلاثة (العقائد - الأخلاق - الأحكام)، وسنقدّم البحث عن الأخلاق؛ لأنّها الأساس للفرعين الآخرين عند كانط.

ثالثاً: الأخلاق عند كانط

عاصر كانط مدرستين متنازعتين في الاوساط العلمية في زمانه، المدرسة العقلية بنزعتها الميتافيزيقية المثالية للأشياء والنزعة التجريبية المتمحورة حول التجربة واخضاع كل الحقائق الى الفحص التجريبي، فالاولى رأت من الأخلاق انتماءها الى البعد النظري المعتمد على المبادئ الفطرية والبديهية السابقة في التحليل، وبهذا علل هذا المذهب القانون الأخلاقي بامور خارجة عن إرادة الإنسان كربطه بامور استعلائية خارجة عن إرادة الانسان كالإرادة الالهية، بينما افرز المذهب التجريبي مذهباً نسبياً في الأخلاق والذي يعتبر القضايا الأخلاقية قضايا تجريبية تتغير وتتحول بحسب الظروف الموجبة لتحول المجتمعات من الأوضاع البيئية والجغرافية للفرد والمجتمع، كما إنها تخضع لحالة من الحركة في الكينونة التاريخية والوراثية إضافة لتأثرها الكبير بعوامل غريزية متغيرة هي الأخرى.

وفي نظر البعض حصر كانط المصادر الرائجة للمعرفة الأخلاقية في زمانه باربعة مصادر أساسية (مذهب اللذة، مذهب النزعة الأخلاقية الناشئة من النفعية، الكمال العقلي، إرادة الله) [انظر: العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج3، ص29]، وقد رفض كل هذه المصادر المطروحة في زمانه وبين أن العقل وديعة الهية لدى الإنسان الغرض الاساسي منه هو اىصال الانسان الى الكرامة اللائقة به وعلى هذا الاساس لابد أن تكون له وظائف راقية تسمو على الغرائز الحيوانية وخدمتها، وبما أن الأخلاق المتعارفة مرتكزة على مصادر مشوبة بالنزوات والرغبات فلا يمكنها أن توصل الإنسان الى كرامته المنشودة فلا بد من طرحها والرجوع الى العقل العملي المحض الخالص عن كل تجربة متغيرة، ويعبر كانط عن هذا العقل بأنه القدرة على الادراك المرتبطة بالإرادة الحرة للإنسان والتي تقوم باقرار الواجبات الأخلاقية دون الارتكاز الى بديهيات مسبقة، ولا فرق بين العقل العملي والعقل النظري، في جوهر وظيفتهما بل يقوم كل منهما بسن القوانين غاية مافي الامر العقل النظري يقوم بسنّها للتعرف على بعض المواضيع التي يمكن التعرف عليها فهو مرتبط بطبيعة الاشياء، بينما العقل العملي يقوم بسن القوانين المطلقة الملزمة لإرادة الإنسان فهو مرتبط بالتكاليف والالزامات الأخلاقية [انظر: العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج1 ص28]، كما ان كانط لايعتبر الأخلاق ناشئة من الكمال الأخلاقي المبني على الكمال العقلي المتعالي فإن هذا الكمال العقلي لاسبيل لنا لاثباته بحسب العقل النظري كي يكون قبلةً ومقصوداً للعقل العملي، كما انه لايرى العقل العملي مجرد عبد لإنفاذ إرادة الرب على الارض بل الرب عليه ان يؤمن في نهاية المطاف الكمال الإنساني التي تبعث نحوه إرادة الإنسان الحرة.

لقد ركز كانط في دراسته للأخلاق على التمييز بين نوعين من القضايا الأخلاقية:

1. قضايا أخلاقية تترتب على الاحكام العقلية بحيث تكون غير مطلقة بل يراد منها تحقيق

اهداف معينة مرتبطة برغبات الإنسان ومصلحه التي يقررها له عقله النظري او إرادة خارجية الهية تتمثل في إرادة الله.

2. قضايا أخلاقية يتم تقنينها من جانب العقل الخالص بذاته على طبق ارادته الحرة المستعلية على النزعات والاملاءات.

وقد بينّ بأن النوع الاول من القضايا الأخلاقية متغيرة ومتبدلة وتابعة الى عوامل خارجية، لذا لا يمكن أن تكون معياراً للقضايا الأخلاقية بل هي بمثابة النتائج المترتبة عليها عنده، بينما جعل النوع الثاني معياراً للسلوك الأخلاقي لكونه منبثق عن محض العقل وإرادة الإنسان للسلوك نحو الكمال المطلق المحقق للسعادة الابدية، وقد جعل كانط التصرف على طبق هذه الالزامات الذاتية للعقل المحض سلوكاً منبثقاً عن الإرادة بحيث يتصرف الإنسان على طبقه وكأنه قانون من القوانين العامة في الطبيعة.

وبهذه الطريقة تجاهل كانط في فلسفة أخلاقه دور الغرائز والعواطف في الفعل الأخلاقي، كما انه تجاهل المتابعة التي يملئها الدين في سلوكياته الأخلاقية، كما أنه جرد الإنسان عن وسائله الدفاعية أمام التهديدات الشريرة التي تهدده، فالإنسان في نظر كانط حتى يكون سائراً على مقتضى إرادته الحرة في فعله الأخلاقي لا بد أن لا يتردد في قول الحقيقة وعدم الكذب ولو أدى ذلك الى مقتل بريء بشهوة قاتل منتقم منه بإخبارنا عن مكانه [انظر: العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 3، ص 101]، واذا اعترض على كانط بأن هذا القتل صار بسبب ارادتنا النابعة من ذلك القانون الأخلاقي المزعوم لديك فيجب بأن" الصدق أداءٌ للواجب وعمل وفقه، فإن أفرز في حالة خاصة نتيجة سيئة، فهي حصلت بالصدفة وخارج عن إرادتنا، لا كنتيجة منطقية للصدق، إذ نحن مكلفون أخلاقياً أن نعمل طبقاً لتوجيه العقل المطلق، ولاداعي للإحساس بالذنب والتقصير أمام وجداننا والعدل العام عندما يؤدي إتباعه لمواجهة مشاكل وخلقها" [العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 3، ص 104]. وفي المقابل لو خالفنا هذا الواجب الأخلاقي باقترافنا الكذب نكون قد نقضنا واجباتنا وعرضنا أنفسنا لتحمل مسؤولية النتائج غير المحسوبة، وبهذا يخلص كانط الى أنه" ليس للإنسان الحق في الصدق فحسب، بل عليه واجب التزام الصدق بشدة في تصريحاته وشهادته التي لا يحصى له عن أدائها، سواء أكانت تلحق الضرر به أو بالآخرين" [المصدر السابق، ج 3، ص 105].

لقد اعتبر كانط في الفعل الأخلاقي الحقيقي اموراً:

1. أن يكون نابعاً من الإرادة الخيرة: تلك الإرادة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو بما تحزره من نجاح بل ولا بما توصل اليه من هذا الهدف أو ذاك، وإنما تكون خيرة إذا كان الفعل فعلها فقط ونابعا من صميم ذاتها، وليست هذه الإرادة الخيرة وسيلة لتحقيق غاية من الغايات التي يعتبرها العقل

خيرًا ويدفعها إليها، بل هذه الإرادة هي الخير المطلق و الخير الاسمي الذي يحقق للإنسان السعادة المطلقة.

2. إن وظيفة العقل في هذا المقام هو أن يدفع الإنسان نحو ما تمليه عليه إرادته الحرة من واجبات أخلاقية تدفعه نحو أن يحقق السعادة المطلقة، وليس وظيفته أن يحدد للإرادة الحرة الخير المعبر بلحاظ غاية من الغايات، فالعقل يخطأ لو جعل وظيفته تأمين السعادة للإنسان بل له وظيفة تهدف الى تحقيق غاية اسمى هي الإرادة الخيرة الحرة التي بدورها تحقق السعادة المطلقة، وهذا العقل الساعي لتحقيق هكذا إرادة خيرة حرة يحس عند تحقيقها بالرضا النابع عن تحقيق غرض لا يبيعهه الا العقل نفسه، وإن ارتبط ذلك الغرض بشيء من الضرر الذي يلحق أغراض النوازع النفسية.

3. من أجل تحقيق هذه الإرادة الحرة الخيرة لابد ان ندع جانبًا جميع الافعال السلوكية التي عرف عنها انها منافية للواجب وإن جاز ان تكون نافعة باعتبار الغرائز او الاملاءات الأخرى الخارجة عن الشعور بأداء الواجب، وكذلك لابد ان ندع جانبًا الافعال التي تطابق الواجب مطابقة حقة ولكن لا يشعر الناس نحوها بأي ميل مباشر، وإن كانوا يقبلون على ممارستها مدفوعين بميل آخر، ذلك أن من السهل علينا في هذه الحالة أن نتبين إن كانت الأفعال المطابقة للواجب قد تمت عن شعور بالواجب او عن حرص أناني على المصلحة، فالفعل الأخلاقي هو الذي يتم عن إحساس بالواجب لا أرضاءًا للميل الغريزي الى المصلحة.

4. إن الفعل الذي يتم على أساس الإحساس بالواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذي يرجى بلوغه من وراءه، بل من المسلمة التي تقرر القيام به وفقًا لها، فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي اقتضاه بقطع النظر عن جميع المؤثرات، وبهذا يصل كانط الى ان الأهداف التي يمكن ان تكون لدينا عند القيام بأفعالنا والآثار التي تنجم عنها، بوصفها غايات ودوافع محركة للإرادة، لا تستطيع أن تعطي هذه الأفعال أية قيمة مطلقة او قيمة أخلاقية، فالقيمة الأخلاقية توجد في مبدأ الإرادة، لافي البواعث البعدية الدافعة لها الى ذلك الموضوع او الفعل.

5. المبدأ الذي تنطلق منه الإرادة ويكون أساسًا لاتصاف الفعل بالفضيلة الأخلاقية هو ذلك الالتزام والواجب الأخلاقي النابع عن ذات الإنسان بما هو فاعل حر، وذلك الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون.

وبذلك ينهي كانط بناءه الأخلاقي بان الامر الذي يوجب الاحترام له هو نفس ذلك القانون المجرد عن الغايات والذي يصلح ان يوصف بأنه امرٌ أخلاقي [كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ص 37-52].

ومن هنا يتضح ان الميزان الذي على اساسه يقوم البناء الأخلاقي عند كانط هو تلك الإرادة الحرة النابعة عن الواجبات الأخلاقية الذاتية في الوجود الإنساني المختار وبذلك يكون كانط في مقام البناء الأخلاقي من القائلين باطلاقها وثباتها ولكن ليس الثبات الميتافيزيقي الناشيء من الحقيقة العينية للكمال الذي يحققه الفعل كما في النظرة الاسلامية ولا من جهة المصلحة النوعية التي بها قيام الاجتماع الإنساني بل ذلك الاطلاق الذي يجعل من قتل شخصاً نتيجة للصدق أمراً ذا فضيلة أخلاقية وهذا مادعى البعض الى أن يعترض على كلام كانط قائلاً " إن عالمًا يحظر فيه الكذب إنقاذاً لبريء من مجرم يسعى لقتله، ليس بمكان يعتبره الكثيرون آمناً للعيش فيه" [العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج1 ص101].

كما دعا كريستين كورسجارد، إحدى شارحي آراء كانط في العصر الحالي الى القول بأن " من الاشكاليات الكبرى التي تعتور نظرية كانط الأخلاقية، ما يبدوا وكأنه إلقاء والتزاماتنا الأخلاقية بلا حول او قوة أمام الشرور، إذ تضع نظرية كانط نموذجاً لسلوكنا، لتوجهنا نحو العيش طبقاً له، متجاهلين ما يقوم به الآخرون. نعم، قد تكون النتائج بالغة السوء، ولكن القانون في المقابل، كما يقول كانط، يبقى راسخاً يُصدر أحكامه بلا قيد ولا شرط". [العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 3 ص101].

رابعاً: الالهيات عند كانط

يعتقد كانط ان الطريق الميتافيزيقي بواسطة العقل النظري عاجز عن اثبات وجود الله، لأن كل ما نملكه عبر هذا الطريق من قضايا انما هي قضايا تحليلية لا تزيدنا معرفة به بل تزيدنا توضيحاً لتصوره لا غير، ولهذا بعد ان رفض قدرة العقل النظري على اثبات الله تعالى ذهب الى ان اعتقادنا بالله يبقى ضرورة أخلاقية وباطنية تقتضيها الحاجة [العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 3، ص87]، فقد عمد كانط على أساس العقل العملي الى تلخيص الاصول الاعتقادية للدين الحقيقي والعام بالنسبة الى الله تعالى الى الاعتقاد على النحو التالي:

1. بان الله تعالى لا بد ان يكون قادراً مطلقاً وخالقاً للسموات والارض ومشرّع مقدس من ناحية اخرى.
 2. أن الله تعالى وظيفته حفظ النوع الإنساني، وايصاله الى كماله المطلق، فهو الحاكم المريد للخير، والشفيق العطوف على الإنسان من الناحية الأخلاقية.
 3. إن الله تعالى تعالى قاض عادل، وهو المدير والمدير للقوانين والتشريعات المقدسة الخاصة به.
- ومن هنا انطلق كانط ليبين ان العلاقة بين هذه الاصول الاعتقادية العاكسة للسلطات الثلاثة

(التشريعية، التنفيذية، القضائية) وبين الإرادة الحرة الإنسانية التي قررها في بناءه الأخلاقي ليست علاقة الحاكم بمحكومه ولا العبيد بالاله الذي عليهم اطاعته وإنفاذ احكامه بل لابد أن تتسم تلك الاصول بالتناغم التام مع قداسة الإنسان ومحورية إرادته الحرة المطلقة:

1. يجب أن تكون تشريعات الله متناسبة مع قداسة الإنسان.
2. يجب أن لا نفسر رحمة الله بشكل يدفعنا إلى الغفلة عن مسؤولياتنا، لأن المجدي هو الخصلة الأخلاقية وسعي الإنسان نفسه، وإن اتصاف الله بالخيرية ماهو إلا لجبرانه ضعف الإنسان وعدم قدرته الوصول الى سعادته المطلقة التي تدفع اليها إرادته الحرة على طبق الواجبات الأخلاقية المطلقة.
3. إن عدالة الله تعالى ليست من سنخ الخيرية والمعدرية، بل هي محدودة بشروط تناغم الإنسان وانسجامه مع القانون المقدس والأخلاقي.

وعلى أساس هذه الأمور حاول كانط ان يبرر الاعتقاد بالتثليث المسيحي [كانط، الدين ضمن حدود العقل المجرد، ص 141-143].

وبهذا يجعل كانط من ضرورة وجود الله تعالى تحقيقَ الخير الأسمى، إذ الفضيلة لما كانت علّة للسعادة - وهي التناغم الطبيعي بين الإرادة ورغبة الإنسان، أو هي حالة الوجود العاقل في العالم الذي يكون كلّ وجوده مطابقاً لرغبته وإرادته الحرة، وحيث إنّ الإنسان لا هو خالق الطبيعة ولا هو قادرٌ على تنظيمها ليجعلها متطابقةً مع رغبته وإرادته الحرة - فلا بدّ من فرض وجود علّة لجميع الطبيعة تكون منفصلةً عنها، ومستقلّةً ومشتمّلةً على القدرة على إيجاد التناغم الدقيق بين الفضيلة والسعادة، وليست تلك العلة إلّا الله تعالى. [انظر: العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج3، ص 87]

يفاجئنا كانط بعد تشييده لدليله الأخلاقي بقوله بأنه لا يحق لاحد منا أن يدعي إثبات معرفة الله تعالى وانما كل ما يؤمن هذا الدليل للشخص من الناحية الأخلاقية أن يقول "إني بوصفي شخصاً أخلاقياً على ثقة من ان الله موجود"، فالإيمان بالله والحياة الخالدة معقودة بالشعور الأخلاقي الدافع للإرادة نحو الفضيلة لتحصيل الخير المطلق والسعادة المطلقة التي يؤمنها الله لنا في الآخرة.

ولو اعترض معترض على كانط بأن هذا المقدار إنما يؤمن الايمان بالله تعالى لمن يؤمن بالاصول الأخلاقية التي أقررتها، يجب بأن هذه الاصول موجودة في فطرة الإنسان ولو انكرها شخص، فمع ذلك عليه ان يؤمن بالله لمجرد احتمال وجود الحياة الخالدة للنفس والتي لا يؤمن فيها السعادة الا الله تعالى، ففي الحد الأدنى للإيمان لابد من الايمان بالله تعالى لاجل دفع الضرر المحتمل من تضييع السعادة الاخرية بعدم متابعة النداءات الأخلاقية [العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج3 ص 86].

خامساً: الاحكام عند كانط

يقول كانط "أنا أقبل باديء ذي بدء بالقضية التالية بوصفها مبدأً أساسياً لا يحتاج إلى أي دليل: كل ما يظن الإنسان انه مازال بإمكانه ان يفعله، خارج السيرة الحسنة من أجل أن يصبح مرضياً عنه عند الله، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة لله" [كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 270].

تكشف لنا هذه العبارة بوضوح عن الأساس الذي يتخذه كانط في نظامه الاحكامي الذي يعتقد به في الدين، فهو لا يرى ان الاحكام منبثقة عن سلطة الله التشريعية بإعتبارها قانوناً لا بد من متابعتها للوصول الى رضا الرب عنه، وانما هي عبارة عن التقنيات الفرعية التي تؤمن لنا الوصول الى إطاعة الواجبات الأخلاقية المطلقة التي زودت بها فطرتنا الإنسانية ودعى العقل اليها إرادتنا الحرة لإمتثالها وتمثلها في حياتنا اليومية، فالقانون المقدس في وجهة نظر كانط هو ذلك القانون الذي يتناغم مع الواجبات الأخلاقية المنبثقة عن الذات والا لن يكون هناك فرق في الجوهر والحقيقة من جهة رضا الرب بين اصناف العبادات الحاصلة من العباد من مسيحي او بوذي او يهودي او غيرهم.

"إن العقل لا يتركنا فيما يخص النقص الكامن في صلب عدالتنا من دون مواساة، بل هو يعين لنا بأن الإنسان الذي ينطلق في نطاق تصرفاته من الواجبات الأخلاقية من حقه ان يأمل في أن مالميس في مقدوره من الكمال سوف يتم استكمالها من قبل الحكمة العليا بأي طريقة كانت، ولكن من دون ان يدعي أنها في أي نوع من العبادات وعلى أي كيفية من الكيفيات يتم سد النقص الحاصل فينا، ولو فرضنا ان الكنيسة تدعي لنفسها معرفة الطريقة التي يسد الله هذا النقص الخلقي فينا بواسطتها، وتحكم باللعنة الابدية على كل الناس الذين لا يعرفون وسيلة تبرئة الذمة او لا يمارسون ما يستوجبها، فعندئذ نقول إن الذي تملؤه الثقة، من دون ان يعرف كيف سيأتي ما يأمل به فيه، أو الذي يصر على ان يعرف هذا النوع من التخليص للإنسان من الشر، ولكنه يتخلى عن كل أمل فيه، ففي حقيقة الأمر إن معرفة اللغز بالنسبة الى هذا الأخير غير مرحب بها كثيراً، لأن عقله علمه أن معرفة امرٍ لا يستطيع أن يفعل به شيئاً، هي بلا فائدة تماماً". [كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 275-276].

فكل ما يوجب أن يحيد بسببه الإنسان عن المسلّمات الأخلاقية المطلقة التي تبعث إليها فطرتة، لن تنفعه عوضاً عنها الإيمان ببعض الخرافات، إذ إن كل شيء في ما وراءها مجرد أمرٍ اعتباطي، بل لا يوجد أي مائز من حيث القيمة وعدم القيمة بين أن يقوم المصلي بمشية الى الكنيسة موافقة لاحكام الشريعة أو أن يقوم بالحج الى المقدسات في لوريتو (هيكل مقدس في وسط إيطاليا) أو في فلسطين او ان ينقل تراتيل صلاته الى السلطة السماوية باللسان ... ومهما كان البديل عن هذه العبادة الخلقية لله فإن كل تلك البدائل واحدة في الصورة، ولن يتمثل لها جوهر واقعي إلا بمقدار انقياد المرء لذلك الامر الأخلاقي

الذاتي في ذاته.

إن نية الفضيلة إنما هي متعلقة بشيء فعلي، وهو مرضي عنه عند الله لذات نفسه، بحيث يعتبر نفسه مطابقاً لفكرة واجبة مقدسة، فإذا وضعنا القيمة العليا في تلك النية فذلك ليس وهماً - كما في تمارين تنسك الكنيسة - بل هو مساهمة خالصة وناجعة في أفضل خير في العالم.

ويعتبر كانط إن من وظيفة الكنيسة إلى جانب الأحكام التنظيمية، أن تتضمن في ذاتها مبدأً لإدخال ونشر دين السيرة الحسنة باعتباره هو الهدف الحقيقي، حتى يمكن الإستغناء تماماً يوماً ما عن تلك الأحكام [المصدر السابق، ص 275-276].

سادساً: انواع النسبية في المعرفة الدينية

يمكن ان نقسم الانواع التي طرحت للنسبية في المعرفة الإنسانية مطلقاً الى عدة اقسام ثم نقوم بتطبيقها على المعرفة الدينية:

القسم الاول: النسبية المعرفية (الإبستمولوجية)

ونعني بها النسبية الناشئة من البعد المعرفي للإنسان، فالواقع وان كان بواقعه الموضوعي ثابت ومستقر ومطلق ولكن تركيب جهازنا الإدراكي هو الذي يجعله يتحول إلى حالة من النسبية أما في جميع المجالات المعرفية أو في بعضها سواء كان السبب لتلك النسبية المعرفية البناء الفلسفي والوظيفي لعملية الإدراك أو البناء العقلي أو المثالي لها، وهذا القسم يمكن ان ندرج تحته مجموعة من المسالك والمناهج في النسبية:

1. النسبية الكانطية المشتركة: اعتبر كانط ان ذهن الإنسان تحكمه مجموعة من القوالب العقلية والحسية التي تتقوّل بها المعارف التجريبية فان ماتحصّلها الحاسة من الخارج تقوم باضافة عنصر ذاتي عليه هو الزمان والمكان و كذلك اضافة المقولات العقلية الكانطية التي تعتبر روابط ذهنية للمواد الحاصلة بالتجربة وبذلك تتحول المعرفة التجريبية عنده الى معرفة تركيبية نسبية، نعم هذه النسبية لها نحو من الاشتراك بين جميع الافراد البشرية اذ ان العنصر الذاتي للإدراك البشري واحد عند الجميع.

لقد حاول كانط ان يجعل من المعارف الرياضية معارف مطلقة وذات قيمة معرفية مطلقة؛ لانها معارف فطرية موضوعاتها ذهنية لا تحصلها النفس من الخارج حتى تقوم بقولبتها بقوالبها الذهنية، كما ان المعرفة الميتافيزيقية معرفة تحليلية محضة لا يتولد لدى النفس منها الا شرح للموضوعات الفلسفية التي لا تقبل الاثبات البرهاني بواسطة العقل النظري. وقد يحاول البعض تصنيف كانط على انه من الواقعيين على اساس ثبات هذه العناصر الذهنية المسببة للمعرفة، اذ ان القوالب الذهنية مادامت

مشتركة وثابتة غير متغيرة فلن تكون المعارف نسبية اصلا، لكن هذا التوهم مبني على ملاحظة النسبية في مقابل الثبات وعدم التغير بينما النسبية قد تطلق في مقابل الواقعية المطلقة اي ادراك الحقائق العينية على ماهي عليه دون اضافة اي بعد ذاتي لها في الذهن، واذا حاولنا تطبيق هذه النسبية على المعارف الدينية فلن نجد لها مجالا وراء المعارف الأخلاقية التي هي الاساس عند كانط لجميع المعارف الدينية الاخرى فكانت بعد ان اثبت الاله والمعاد والقيامة والدينونة وغيرها من خلال العقل العملي القائم على اساس الإرادة الحرة الدافعة الى الفضيلة المحصلة للسعادة صار مركز البحث عنده يرجع في صميمه الى تلك القضايا الأخلاقية التي تشكل حجر الاساس، وبعد التأمل في كلامه في نقد العقل العملي نجد انه وإن كان يؤمن بان الواجبات الأخلاقية التي قامت على أساسها المعرفة الدينية مطلقة وثابتة ولا تقبل التغير ولكنها عاجزة عن تحصيل اليقين الموضوعي بالاعتقاد بالله تعالى بل كل ماتؤمّنه - كما ذكرناه سابقًا - هو الإيمان بالله لاجل ضرورة الحاجة إليه في تأمين السعادة المطلقة في العالم الآخر لاغير، وبهذا كما لا يمكن عد كانط في المعارف الدينية نسبيا بالمعنى المعرفي، كذلك لا يمكن ادراجه في الفلاسفة الواقعيين الذين يؤمنون بواقع موضوعي لحقائق مثل (الله والمعاد)، إذ انه لا طريق للتثبت من وجود هذه الحقائق على نحو القطع واليقن لدى كانط.

2. النسبية الذاتية: وهؤلاء يحاولون التاكيد على الطابع النسبي في جميع المعارف البشرية وذلك بسبب الظروف التي تفرضها طبيعة الادراك وظروفه وشروطه على الحقيقة المدركة، ولما كانت هذه الظروف والشروط تختلف في الأفراد والحالات المتنوعة، كانت الحقيقة في كل مجال حقيقة بالنسبة الى ذلك المجال الخاص بما ينطوي عليه من ظروف وشروط.

والسبب الرئيسي لظهور هذا النمط من النسبية هو التفسير المادي لطبيعة الإدراك واعتباره عملية مادية يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك مع الشيء الموضوعي المدرك.

وتنتهي هذه النسبية بمنشأها المذكور الى اغلاق باب المعرفة بالاله وما وراء الطبيعة، إذ مادامت الحالة الادراكية لاتعبر عن اكثر من تفاعل فيزيائي بين العناصر الذاتية للإدراك والعنصر الموضوعي للمادة المدركة فلا يمكن التعرف على حقائق ميتافيزيقية وراء عالم المادة والحس، نعم انعكس على النظام الأخلاقي والاحكامي النسبية المترتبة على اختلاف الإنسان وامكانياته بحسب التطور الحاصل له في المجتمعات ومن خلال هذا الأمر ولدت النسبية التطورية الآتي ذكرها أيضا [الصدر، فلسفتنا، ص172].

3. النسبية التطورية: حاولت النسبية التطورية ان تطرح نفسها كبديل عن المثالية الفلسفية والنسبية الذاتية القائمة على أساس البعد الذاتي للفكر بما هو ظاهرة مادية، بينما تجعل النسبية التطورية الفكر الإنساني والمعارف الإنسانية عامة جزءا من المجتمع وتطوره التاريخي، ولهذا فهي

تفرض القبول بمجموعة الامور الميتافيزيقية القائمة على اساس ماوراء المادة وتخصر الواقع في الامور المادية وتفسر الحركة الفكرية على اساس التفاعل التاريخي بين الفكر الإنساني بوصفه جزءا من الطبيعة مع الواقع الخارجي وتصف التغيرات الحاصلة على أساس قانون الحركة والتطور في العلوم والأفكار، كما انهم يوجهون كل التطورات والحركة الحاصلة في عالم الطبيعة بالتناقض الداخلي فيها الموجب لتطورها وعلى هذا بنوا فلسفتهم الديالكتية لنظام الوجود الموجبة لتطور الحقيقة وتحولها وابتعدوا بذلك فراسخ عن الايمان بالله فمادامت المادة هي الموجود الاسبق على الفكر البشري ومادام الفكر البشري في حالة تطور واجابة عن جميع الاسباب الموجبة للحركة في المادة فسنصل الى عصر لايبقى مجال فيه لعمل الآلهة ولا لتأثيرها.

كما يمكن ان نفرع على ذلك أن المحورية في قيمة الاشياء وبناءها القانوني على اساس الاقتصاد الذي يبني الحياة الإنسانية ويطورها فليس هناك قيمة للأخلاق وراء العمل المحقق لتطور البشرية، واستفادتها من كل طاقات وامكانيات الحياة الاقتصادية.

4. النسبية السلوكية: وهذه النسبية تبنتها المدرسة السلوكية والتي تفسر جميع الاشياء على اساس سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية، حيث رفضت الاعتراف بوجود موضوعات غير تجريبية كالعقل والشعور وغيرها وحاولت ان تفسر سيكولوجية الإنسان وحياته النفسية والشعورية على أساس البعد السلوكي له من دون أن تفترض وجود امور ميتافيزيقية وراء ماتناله التجربة لأن الباحث في علم السلوك لايجد عند فحصه لهذه الظواهر إلا سلوك الافراد وحركاتهم الفيزيائية، وبناءا على ذلك لن يكون هناك قيمة ثابتة للمعرفة الإنسانية، لأن كل فكرة مهما كان طابعها أو مجالها العلمي أو الفلسفي أو الاجتماعي لاتعبر عن شيء سوى حالات خاصة تحدث في أجسام أصحاب الفكرة أنفسهم.

ومن هنا لايمكن الوصول إلى معارف دينية إلا على أساس المنبهات الشرطية التي تفسر تلك السلوكيات الفكرية للدماغات الدينية فيكون لاعتقادهم بوجود قوى خارقة يعبر عنها بالآله وغيرها إنما هي ناشئة من بعض المنبهات الشرطية التي تولد تلك الأفكار دون ان يكون لها واقع خارجي أصلاً.

5. نسبية الفهم: وتعني النسبية القائمة على المسبوقات المعرفية للإنسان فإن كل إنسان يتأثر في فهمه للواقع بمسبوقاته المعرفية التي يبني عليها ويعتبرها حقائق مسلمة، بينما ستسبب هذه العلوم والمعارف القبلية تأثيرا ذاتيا في قبوله الحقيقة بحسبها وبهذا يكون الفهم للحقيقة نسبيا وإن كانت الحقيقة في ذاتها خالية عن أي نسبية.

وقد يحاول أنصار هذا المذهب تطبيقه على كل فروع المعارف الدينية فأوجدوا وحدة متعالية للإله تجتمع فيها جميع الأديان سماوية او أرضية مع أختلافها في طريقة الفهم لتلك الوحدة المتعالية بل وصل

بهم الأمر الى إدعاء أن التوحيد الذي يؤمن به الموحدون وخصوصا المسلمون متعدد بحسب المباني التي يفسر على أساسها التوحيد، كما أن الأخلاق هي الأخرى ليست أحسن حالاً من المعارف العقدية إذ أنها قضايا خارجية كما تتأثر بالزمان والمكان تتأثر بالثقافة والمباني الفكرية والعقدية التي يبني عليها الشخص، وهكذا منظومة الأحكام والقوانين المنظمة لحياة الإنسان في عباداته ومعاملاته، فصار المعيار في صوابية الفكرة هو مطابقتها للمسبوقات المعرفية والدليل الذي يستدل به الإنسان عليها وليس المعير في صدقها المطابقة للواقع أو غيره، بل على أساس هذا التفسير- الذي سمعته من احد المعاصرين- لا يبقى فرق بين ساحات الحق والباطل والهدى والظلال بل المدار على الدليل والمطابقة لتلك المسبوقات المعرفية التي تبني عليها البشرية فالكمل على هدى مادام يعمل على طبق دليله والكل على حق مادام يسلك على طبق معارفه ومسبوقاته المعرفية.

القسم الثاني: النسبية الانطولوجية

ونعني بها النسبية الحاصلة من التعدد الانطولوجي لوجود الشيء سواء ببعده الذاتاني أو ببعده الموضوعي الواقعي، فإن الشيء كما يتعدد لعوامل ذاتانية في العالم والتي تعتبر استعداداته الذاتية للفهم كذلك يتعدد في نفسه لتعدد مراتبه وهذا المذهب يفهم من كلمات العرفاء، حيث يصرحون بأن الحقيقة متعددة بحسب ذوات الاشخاص واستعداداتهم كما انها تتعدد بحسب مظاهرها الظاهرة فيها، "فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلقات مداركهم ومنتهاهما من ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كنهه والمعرفة إياه والمميزة له عن غيره عندهم، فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك الطائفة الأخرى كما ولما" [القنوي، الرسالة المفصحة، ص 35]، وكما ان المعرفة تتعدد بالبعد الذاتي للعالم كذلك تتعدد بحسب تنزل الحقيقة وتلونها بمظاهرها، فتظهر في كل منزل ومقام ومظهر بصورة تختلف فيها عن ظهورها في منزل آخر ومقام ومظهر.

والعارف والصوفي وإن كان يعتقد بهذا النوع من النسبية ولكنه لا يدعي أنه لا ميزان لها بل قد صح عندهم ان لها "بحسب كل مرتبة نوعاً مضبوطاً من العلم بتعيناته وبالإستناد الى علم أسم من الأسماء الإلهية قدرًا مخصوصًا من تجلياته، وبالنسبة الى كل فرد وموطن من السماويات والأرضيات وحال من الحالات المتلونة ومقام من المقامات المتمكنة ووقت من الاوقات المتجددة وشخص من الأشخاص المتعدد قوانين مضبوطة الحصول محفوظة الأصول متمايزة الفصول" [الفناري، مصباح الأنس، ص 49].

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، المقدمة، ص 12] ان يطبق هذه النظرية من النسبية على قراءة الدين وتفسيره معلنا ان الدين وإن كان واحدًا في جوهره ولكن لدينا تجارب دينية وتفسيرات دينية متعددة فليس هناك صواب وخطأ، بل هناك عدة اشخاص يتبارون في

ميدان واحد لفهم الحقيقة من زوايا متعددة ومن هنا لا يصح حصر الحق بقراءة رسمية واحدة وجعل البقية من قبيل القراءات الباطلة بل لا بد من الإذعان بأن الأديان إنما تختلف في النظرة التي بها تنظر إلى ذلك الأمر المتعالي، وبذلك يكون جوهر الدين مع وحدته ولكنه متغير متبدل في تفسيراته.

وقد يرجع هذه النوع من النسبية إلى النسبية المعرفية الناشئة من نسبية الفهم ولكن يمكن التمييز بينهما من جهتين مهمتين:

1. إن القائلين بالنسبية في الفهم يؤمنون أن الحقيقة في نفسها ثابتة ومطلقة ولكن مسبوقاتهم المعرفية هي المانعة من إدراكهم لها كما هي، ولكن النسبية الأنطولوجية تنشأ في واحدة من أنواعها - وهي الموضوعية - من تعدد الواقع وقبوله للتغير بحسب مظاهره التي يظهر بها ويتحرك فيها، كما أنها في نوعها الآخر لا تعني تأثير العلوم المسبقة على الفاهمة بل البعد الذاتي للفاهمة من درجة استعدادها ومقامها وحالاتها وغير ذلك هو الدخيل في تعدد المظهر الذي تظهر فيه الحقيقة وتتنوعه على أساسه.

2. إن القائلين بالنسبية المعرفية في الفهم لا يجدون حاجة لوجود ميزان منضبط توزن به علومهم بينما النسبية الأنطولوجية تنطلق من وجود موازين وأن تعددت لضبط الحق والباطل والهدى والضلال. نعم يبقى أن تطبيق بعض الباحثين المعاصرين لهذه النظرية في مقام بحثهم محل نظر، إذ يمكن إرجاع كلامه إلى الخلط بين النسبية المعرفية والنسبية الأنطولوجية.

والمهم في المقام أن بحثنا إنما يدور حول النسبية المعرفية بشق انحائها وتياراتها فمهما أوغل أصحابها في دعوى النسبية فلن يجدوا مفراً من الاعتقاد بحقيقة مطلقة في البين ولو حقيقة القضية القائلة " أن المعرفة لدينا نسبية لأي سبب كان " فإن هذه القضية لو لم تكن مطلقة لأبطلت نفسها ولكانت خير دليل على بطلان النسبية، ونحن وأن لم ننكر التأثيرات الكبيرة للفهم والمعارف القبلية وغيرها من الأسباب في عملية الفهم للحقيقة ولكن يبقى الإنسان قادراً بمازود من قابلية في التعقل من استخلاص الشيء في نفسه عن الأمور الذاتية اللاحقة له من جهة استعداداتنا أو معارفنا وغير ذلك.

نعم النسبية الذاتية والتطورية لا يمكن قبولهما مطلقاً لأنهما بنيا على تحليل الفكر الإنساني على أساس مادي يخضع لما تخضع له الحركة من التطورية والتبدل والتغير أو يخضع للبعد الذاتي للجهاز الإدراكي، أقول كلا المبنيين ينافي ما نستشعره بوضوح من أن للعلم مرآتية عن الخارج فلو فقد العلم مرآتيته المذكورة لما أصبح علماً أصلاً.

سابعاً: الفضاءات المقترحة لتطبيق النسبية

اتضح من البحوث السابقة أن القائلين بالنسبية يتفاوتون في الفضاءات التي يمكن تطبيقها فيها،

فكانط - الذي جعلناه موضع البحث - وإن كان قد يتوهم من مبانيه أن تكون النسبية مختصة بالموضوعات التجريبية ولا يمكن تطبيقها على المعرفة الدينية بشقي فروعها، إذ انه يصرح بأن المعرفة الأخلاقية مطلقة [انظر: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص26] وهي اساس المعارف الدينية الاخرى عنده من العقدية والاحكامية ولكن هذا التوهم فاسد كما اتضح سابقاً، لأن كانط بعد ان رفض - كما قلنا - أي امكانية للنفي والاثبات في القضايا الميتافيزيقية، فانسد بذلك باب المعرفة النظرية بالله تعالى وما يترتب على معرفته من خلود النفس وسعادتها وإنما سلك برهاناً مختلفاً في اثبات الواجب سمي البرهان الأخلاقي ولكنه ابتعد عن تحصيل اليقين على أساسه؛ لهذا لم يعتقد كانط أبداً بأن ضرورة وجود الله تعالى في معادلة الوجود ضرورة أنطولوجية، بل أكثر ما تمثل ضرورة أخلاقية من باب احتياج الإنسان إلى من يؤمن له السعادة المطلقة لا غير، ونحن لا نود أن نكرر ما ذكرناه سابقاً، وإنما نود التنويه على ان كانط وإن ادعى انه أقام صرح فلسفته الأخلاقية واللاهوتية على اساس يؤمن له الاطلاق والدوام ولكنه مع ذلك لم يستطع ان يبرهن مدعياته بل جعل من هذه المدعيات أشبه بالأمور الوجدانية منها بالأمور البرهانية، وهذه الوجدانيات وإن كانت عامة - بحسب زعم كانط - ولكنها لا يمكن ان تكون أساساً للمعرفة الإنسانية لا مكان ان يشكك بها وتعصف بها عواصف التردد مادامت لم تقم على برهان واضح يجعل منها ضرورة عقلية تخضع لها جميع العقول.

كما ان النسبية الذاتية ومن وراءها التطورية أيضاً حاولت إخراج المعرفة الاعتقادية اللاهوتية من معادلتها بانكار أمكانية المعرفة فيها، إذ بعد فسرت الإدراك بقضية مادية وربطت حقيقته بالحس والتجربة او بالمادة المتغيرة المتطورة لم يبق مكان للثبات الذي يستكشف من خلاله العلة الاولى، كما انها حاربت الميتافيزيقا كون موضوعاتها ليست موضوعات علمية قابلة للتجربة والفحص التجريبي، واما في الحقل الأخلاقي والقانوني فقد آمنوا بأن المدار فيها على المنفعة التي تترتب عليها وعلى التطور التاريخي الذي تعيشه الحضارة البشرية وهذا إنما يمثل بعداً ضاغظاً لتطورها وتغييرها بصورة تتناسب مع الحضارة الإنسانية ومتطلباتها العصرية، وقد حاول البعض ان يجد تعددية دينية ونسبية معرفية للتوحيد بين جميع الإنسانية في البعد اللاهوتي .

نعم النسبية الانطولوجية التي صارت اساساً لنظريات بعض الباحثين تولد منها نسبية عامة في جميع حقول المعارف الدينية بحيث لم يبق مجال لاستثناء شيء منها فليست المعرفة اللاهوتية إلا قراءات متناسبة مع استعدادات القاري وثقافته الاجتماعية والإنسانية، كما ان القضايا الأخلاقية لن تكون احسن حالا من المعرفة اللاهوتية، إذ أنها هي الأخرى تتعرض لقراءات مختلفة من حيث البناءات الفلسفية لها، كما ان الاحكام الشرعية لا تعبر في أحسن حالتها إلا عن صفات مقطعية تحتاج الى

تطوير وتحوير بما يناسب الحداثة وما بعد الحداثة من الحياة الإنسانية المدنية.

ثامناً: مناشيء القول بكون المعرفة الدينية نسبية

لعلنا نجد عدة مناشيء دفعت الى القول بنسبية المعرفة الدينية بعضها ترجع الى الايمان بنسبية المعارف مطلقاً فانعكست على المعرفة الدينية، وبعضها تختص بلغة الدين وكيفية تلقي الخطاب الديني والبعض الآخر يتعلق بطبيعة المعارف الدينية وكونها معارف غير قابلة للفحص التجريبي، وعلى كل حال يمكن ذكر المناشيء التالية:

1. كيفية بناء الجهاز العصبي والادراكي للإنسان: إن للجهاز العصبي دوراً عظيماً في تبلور الصور العلمية بصور خاصة، فالأشياء الخارجية تظهر لدى مدارك الإنسان بألوان مختلفة وما هذا إلا لأن للجهاز تأثيراً في تبلور الخارج في الذهن، بل الإنسان الواحد يدرك الشيء الواحد، في حالات مختلفة، بصورتين مختلفتين. فترى أن الإنسان في حال سلامته يلتذ بالطعام دون حالة سقمه، والرائحة الواحدة تكون طيبة له في حالة دون أخرى، وغير ذلك، وهكذا فالصور الذهنية ليست سوى إشارات إلى الخارج ورموز عنه، وليست كاشفة عنه كشفاً تاماً، لأن كيويتها متوقفة على مدى تأثير العاملين الماضيين فيها، اللذين يخرجانها عن الإطلاق ويضيفان عليها الشوائب، فالقائلون بالنسبية المعرفية يؤكّدون الطابع النسبي لجميع الحقائق التي تبدو للإنسان، سواء أكانت في مجال التصور والإدراك المفرد، أو في مجال التصديق والإدراك المركب، وذلك باعتبار الدور الذي يلعبه حسّ كلّ فرد وعقله في عملية اكتسابه للحقائق المفردة أو المركبة. فليست الحقيقة في هذه النظرية إلا الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشروطه. ولما كانت الظروف والشروط تختلف في الأشخاص، والحالات المتنوعة، كانت الحقيقة في كل مجال، حقيقةً بالنسبة إلى ذلك المجال الخاص، بما ينطوي عليه من ظروف وشروط. وليست الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع، لتكون مطلقة بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص [السبحاني، نظرية المعرفة، ص 111-112].

وهذا المعنى انسحب على المعارف الدينية، فالتركيب الادراكي لكل شخص معتقد يصوغ له بحسب ظروفه وشروطه أموراً إعتقادية تختلف عن ما يصوغه أذهان الآخرين وتصوراتهم، كما ان الأخلاق تختلف بحسب الابعاد الباطنية لكل فرد من الافراد ومايميل إليه وما يكرهه من امور، فيعتبر مايميل إليه فضائل وما يكرهه رذائل، نعم يبقى المجال القانوني يبنى على أساس البناءات المعرفية للإنسان في كل حقبة من الزمان ويتبدل بحسب التبدل المعرفي في ابعاده الاخرى بما يتناسب مع تلك الابعاد.

2. القوالب الذهنية الكانطية: يعتبر كانط ان جميع الحقائق الخارجية حينما تتجلى للفاهمة فإنها

تأخذ طابعا وقالبا ذهنيا يجعلها تظهر بمظهر كما تبدوا لنا لا على ماهي عليه في الخارج، وهذه القوالب وإن لم يطبقها كانط على المعارف الدينية ولكن من جاء بعده سحب الثنائية الكانطي- الشيء كما هو والشيء كما يبدو لنا- الى حيز المعارف الدينية وبين ان المعرفة اللاهوتية إنما تصاغ أيضا وتتأثر تصويرا بتلك القوالب، فنحن حتى لو قبلنا الطريقة الكانطية في البرهان الأخلاقي على الله تعالى، ولكن مدى المعرفة التصورية التي تبني عندنا مختلفة تماما عما عليه الواقع في نفسه لتلك الحقيقة المتعالية، فمهما حاولنا ان نرسم صورة لتلك الذاتية المتعالية على انها موجودة غير متناهية وذات قدرة وعلم ورحمة غير متناهية ولكن تبقى هذه المفاهيم تتجلى لنا في صور إدراكاتنا وقوالبنا الذهنية التي تتحكم فينا، كما ان الأخلاق وإن كانت ببعدها الذاتاني مطلقة وعامة بالنسبة للجميع ولكنها تأخذ بسبب بعدها التجريبي الخارجي طابعا من النسبية والتغير متأثرة بالحاسة الأخلاقية التي تصورنا بصورة فضيلة جزئية او سيئة جزئية فاطلاقها الذاتي لن يرفع من نسبية تطبيقاتها وتفرعاتها المتأثرة بغرائزنا وميولاتنا الراجعة في النهاية الى تجربتنا الأخلاقية الباطنية، ولهذا ميز كانط نفسه بين الميولات الأخلاقية الحاصلة من المناشئ غير الذاتية للشيء وبين الميولات التي تحصل من إملاءات خارجية أو غريزية وجعل الأخلاق الناشئة من الإرادة الحرة هي المدار الوحيد في ميدان العقل العملي.

3. المعارف والثقافات القبلية للإنسان: من اهم الحجج التي يتمسك بها النسبيون في اثبات نسبية المعرفة الدينية هو المعارف والإعتقادات القبلية التي تحكم ذهن الأفراد والجماعات وتشكل لهم منظومتهم المعرفية تجاه المعارف الدينية فالإنسان المسلم واليهودي والمسيحي والهندوسي والبوذي وغيرهم إنما تتشكل عندهم المعرفة على اساس ماتربوا عليه من مسبقات معرفية وثقافات تحكم أذهانهم بل حتى التجربة الروحية التي يمر بها الانبياء مع الحقيقة المطلقة إنما تنعكس في صورة نصية وسياقات معرفية تتناسب مع ثقافتهم البدوية او الحضرية وغير ذلك من الأمور التي تؤثر عليهم عند توليد التجربة الروحية بصورة معرفة ونصوص دينية، فهم وإن اتصلوا بالبحر المطلق للحقيقة اللاهوتية ولكنهم يعبرون عن ذلك الاتصال ويعبرون الى تلك الحقيقة بحسب ذواتهم وماتتمثل فيهم من ثقافات ومعارف قبلية [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، ص12-33].

وهذا الكلام كما ينطبق على المعرفة الدينية في حيز الاعتقادات، كذلك ينطبق على المعرفة الدينية في حيز الأخلاق والاحكام فهي مجرد قناعات وبناءات خلقية تحكمها المعارف والثقافات السابقة ولهذا ترى أن ماتتخذ بعض الشعوب من نظم أخلاقية خاصة تختلف بحسب الثقافات والديانات التي تحكم تلك المجتمعات. نعم يبقى الاشتراك في التسميات الفوقانية مع الاختلاف التام في الجوهر الديني في كل زمان ومكان كلما تطورت البشرية وتبدلت بناءاتها المعرفية.

4. التفسير الديالكتيكي للعلم والمعرفة: ظهرت في القرن التاسع الميلادي مجموعة من الفلاسفة الماديين الذين يمحسون عالم الوجود بالمادة ويعتقدون بأن الحركة فيها ذاتية لاتنفك عنها أبدا وهم يفسرون الإدراك والمعرفة بتفاعل الذهن مع المادة المتحركة، وحيث ان الخارج في حركة وتبدل دائم سيكون القدر الحتمي للمعرفة هو التبدل والتغير، فلا معنى ان تكون فكرة من الأفكار صائبة وحققة على نحو الاطلاق والدوام، بل قد تكون صائبة في زمان ومكان دون آخر، بل يمكن ان يدعى صوابيتها بالنسبة الى جماعة او فرد دون أخرى، وهم وإن أنكروا الموجودات وراء المادة واستعاضوا عنها بالمادة وادعوا ازيلتها وابديتها في الحركة بحيث اشتغنت عن العلة الأولى، ولكن من جاء بعدهم حاول سحب نظريتهم الى حيز المعارف الدينية بأن نؤمن بحقيقة متبدلة وتاريخية لتلك المعارف تتبدل من زمان الى زمان ومن مكان الى مكان متأثرة بالنتاج المعرفي الإنساني، فكلما زادت فرص التجربة في الكشف عن الحقيقة انكمشت وتضاءلت فرص الحقائق الميتافيزيقية وحل محلها الدين اللاهوت المادي القائم على أساس المادة وحركتها.

5. تعدد المنظر: من المباني المهمة التي تمسك بها القائلون بالنسبية الدينية وخصوصاً في مقام رفضهم للقراءة الرسمية الحصرية للدين، هو أن الوجود المتعالي، وإن كان ذو وحدة متعالية عن الإدراك ولكنه لايمكن ان يحصل الاتصال معه إلا من خلال المنظر الذي ينظر من خلاله الإنسان والمستوى الذي يرى من خلاله تلك الحقيقة [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، ص 23]، فالإله الواقعي وإن كان واحداً ولكن الإله الاعتقادي يتعدد بتعدد القراءات والنظرات المعرفية التي من خلالها ينظر إليه، وقد مثلوا لاختلاف التفسيرات المتعددة للحقيقة الدينية بالمثل المعروف لدى العرفاء من أن جماعة ادخلوا فيلاً في غرفة مظلمة، ثم مدّ كل واحد من الناس يده الى جزء منه ليعرف مافي الغرفة، فمن وقعت يده على خرطومهم قال افعى ومن وقعت يده على قدمه قال شجرة وهكذا فالواقع وإن كان واحداً ولكن القراءة له مختلفة، ولهذا الصحيح عدم حصر القراءة الصحيحة بقراءة دون اخرى بل هناك قرب وبعد من تلك الحقيقة وتوصيفها.

تاسعاً: النتائج المترتبة على القول بنسبية المعرفة الدينية

توجد عدة نتائج وثمرات إدعى النسبيون ترتبها على القول بالنسبية بعضها يترتب على النسبية المعرفية بفروعها وبعضها يترتب على النسبية الإنطولوجية ونحاول في المقام العرض لمايرتبط بالمعرفة الدينية:

النتيجة الأولى: الهيرمينوطيقا

من الفروع الفلسفية المهمة والتي هي من ثمرات القول بالنسبية وخصوصاً النسبية المعرفية هي

(الهيرمينوطيقا) وبالمخصوص الفلسفية منها حيث أنها مبنية كما سيتضح على النسبية بصورة مباشرة.

لقد كان أول ظهور للفظ (هيرمينوطيقا- Hermeneutics) في العصر اليوناني حيث أشتقت هذه الكلمة من الفعل اليوناني (hermeneuein) بمعنى التأويل أو التفسير [ريتشارد بالمر، علم هرموتيك، ص19]، ولقد اهتم الفلاسفة اليونان بموضوع التأويل والتفسير وضمّنوا كتبهم شرحاً للعبارات وتفسيرها، فقد ضمّن أرسطو في كتابه القانون (الأورغانون) مقالة بعنوان (بار أرمينياس) عن التأويل والتفسير، كما أننا نجد لهذه الكلمة حضوراً واضحاً في كتب أفلاطون.

وتوجد علاقة وثيقة بين لفظة (هيرمينوطيقا- Hermeneutics) ولفظة (هرمس- hermes) التي فسرت تارة بملك عند اليونان يعني بنقل الرسائل من الآله إلى الناس نُسبت إليه وظيفة تبديل المفاهيم التي وراء فهم البشر إلى مفاهيم قابلة للفهم والإدراك [انظر: صندر إلهي راد، الهيرمينوطيقا، ص14]، كما يمكن أن يكون المراد منه هرمس والد الحكماء وأب الآباء في الحكمة اليونانية وقد قيل بأنه "إدريس النبي، وكان عظيم القدر عندهم معروفاً بإطلاعه على الملكوت وقد اتفقوا على أنه من أصحاب المعارج وأنه صعد بنفسه إلى السماء، وأنه قال: إنّ ذاتاً روحانية القت إلى المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة" [انظر: شيخ الاشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج1، ص113]، وكان يرمز في كلامه وقد "أُعطي النبوة وخطّ بالقلم، وأول من نظر في علوم النجوم والحساب" [ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج1، ص64]، ولعل هذا انسب في تفسير أساس الهيرمينوطيقا إذ الرجل مع تلقيه المعارف من السماء ورمزية كلامه المشابه لكلام السماء أولى أن يكون أساساً لعلم التأويل خصوصاً مع اعترافهم أنه أول من خط بالقلم كناية عن سرحه لتلك المعارف التي تلقاها في المعارج.

وعلم التأويل أو الهيرمينوطيقا مرّ بعدة مراحل فمن الهيرمينوطيقا الكلاسيكية التي ظهرت على يدي دان هاور ومارتن كلادينوس (Chladenius) (1710-1759م) والتي كانت تهتم بتفسير النص المقدس تفسيراً صحيحاً إلى الهيرمينوطيقا الرومانسية على يدي شلايرماخر (Schleiermacher) (1768-1843م) ودلتاي (Dilthey) (1833-1911م) اللذان حولاهما إلى نظرية للفهم وصارت على يد الثاني تشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم جاء الدور الأكبر على يدي مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889-1976م) وهانس جورج غادامر (Hans-Georg Gadamer) (1900-2002م) اللذان حولا الهيرمينوطيقا من علم تفسير النصوص أو العلوم الإنسانية والاجتماعي علم تفسير الوجود والموجود فصارت بذلك نظرية متكاملة في المقام لبيان وتفسير الوجود [انظر: صندر إلهي راد، الهيرمينوطيقا، ص37].

والمهم في المقام هو بيان ماهو الاصل الذي اثر في وجود الآخر، هل الهيرمينوطيقا - وخصوصاً الفلسفية منها- اثرت في ظهور النسبية ام الامر بالعكس؟ مال البعض الى ان الهيرمينوطيقا الفلسفية لهايدرغر وغادامر هي التي ولدت النسبية، كما ولدت التعددية الدينية وتعدد القراءات [انظر: المصدر السابق، ص 42]، ولكن الظاهر ان العكس هو الصحيح خصوصاً مع كون النسبية أقدم في ظهورها و تطورها بل يمكن القول ان النسبية الانطولوجية من اهم الأسس التي قامت على اساسها الهيرمينوطيقا الفلسفية إذ انهما بعد ان توجهتا الى الوجود وتفسيره تأثرا وتأثراً كبيراً بالقرآت الكانطية للحقيقة وحتى الهيرمينوطيقا الرومانسية فإنها هي الأخرى وإن إنطلق اصحابها من الشعر لتأسيس نظرية لتصحيح الفهم ولكنها ترجع في جذورها في الواقع الى الفلسفة الرومانسية التي نشأت وترعرت قبله وانما حاول ان يخرج من عدم إنضباطها وسوء الفهم فيها الى نظرية لتصحيح الفهم، كما ان النسبية الانطولوجية ببعدها الذاتاني يمكن ان تكون أيضاً أساساً مهما لظهور الهيرمينوطيقا الرومانسية المعتمدة على التجربة الروحية للعرفاء، كما يمكن ان تكون نسبية كانط أساساً للهيرمينوطيقا النصية التي تحولت بعد ذلك الى نظرية لتفسير التجربة الدينية مطلقاً على يدي جون هيك.

النتيجة الثانية: التعددية الدينية

تعتبر التعددية الدينية من أهم النتائج الحاصلة من القول بالنسبية وكلمة (البيلوراليزم الديني) من كلمتين، والكلمة الثانية واضحة، وإنما المهم في المقام بيان الكلمة الأولى، فكلية (بيلوراليزم) (Pluralism) تعني في أصل معناها اللغوي مذهب التعددية أو الكثرة [سبحاني، معجم طبقات المتكلمين، ج1، ص 162] وقد طبقت في مجالات متعددة كما في توصيف المجتمع المتشكل من أصول متعددة بانه مجتمع بيلوراليزمي، كما قد استخدمت في التيارات التعددية أعم من الدينية، الفلسفية، الأخلاقية، الحقوقية والسياسية، والتي تقبل جميع القراءات والأديان والأخلاق والحقوق والسياسات بلا ان تكون لاحدها الرسمية دون الأخرى. فمثلاً: (البيلوراليزم السياسي) نوع من المرجعية السياسية المتعددة التي تحكم البلد على نحو التوافق، كما تشير إلى تعدد الأحزاب والتشكيلات. و المهم في المقام هو بيان المقصود من «التعددية الدينية» وهو ما يقابل الوحدةانية والتفرد، أو ما يصطلح عليه «الانحصارية في الدين» في مقابل «الشمولية».

أول ما استعملت هذه اللفظة في الاشخاص الذين يشغلون مناصب ومشاغل متعددة في الكنيسة، وقيل إن أول من استعمل هذا المصطلح في الفلسفة على يد الفيلسوف البريطاني جون هيك المعروف بنزعه التعددية التي دعا اليها لدفع التعصب الديني الذي شاهده في اثناء دراسته في جامعة بيرمنغهام في بريطانيا، وفي غيرها من اماكن تدريسه، فحاول ان يطرح حلاً فلسفياً لمشكلة التعصب

قائم على اساس الثنائية التي أقترحها كانط [انظر: هيك، جون، فلسفة الدين، مقدمة المترجم طارق عسيلي ص1-7]، فقد وفرَّ كانط من دون قصد لذلك إطاراً فلسفياً يمكن تصوير التعددية الدينية من خلاله، حيث ميّزَ - كما ذكرنا - بين العالم كما هو في ذاته، والعالم كما يتبدى للوعي الإنساني، فحاول هيك تطبيق هذه الثنائية على العلاقة بين الحقيقة المطلقة والإدراك البشري المتفات لها، فالأله الموجود في ذاته وإن كان واحداً ولكن الأله كما يتبدى لنا متعدد ومختلف، فكل واحد من الأديان إنما يمثل سلسلة من التصورات الجزئية للإله المطلق، وقد تشكلت هذه الصور للإله خلال تواريخ الأديان، فـ(يهوى) مثلاً الذي تتحدث عنه النصوص العبرية موجود في حالة تفاعل مع اليهود ويشكل جزءاً من تأريخهم كما انهم يشكلون جزءاً من تأريخه، ولا يمكن تجريده عن هذه الروابط الجزئية التاريخية الواقعية، كما انه من جهة دينية أخرى وبالنسبة إلى جماعة دينية أخرى، فإن (كريشنا) صورة إلهية مختلفة تماماً، لها منظومتها الدينية المختلفة والمميزة، وهكذا (شيفا) و(الله أب يسوع المسيح)، فهؤلاء أشخاص مختلفون بالنسبة لمن تختبر فيه الحقيقة الإلهية ولما يفكر فيه ضمن مجريات حياة دينية مختلفة، ويمثل هؤلاء الأشخاص المختلفون إسقاطات جزئية للوعي الإنساني ذاته كما شكلتها الثقافات التاريخية الجزئية، فمن الجانب الإنساني هي تصوراتنا المختلفة للإله؛ أما من الجانب الإلهي فهي الشخص الإلهي في علاقته بتواريخ الإيمان المختلفة، وبهذا جعل جون هيك من جميع المعتقدات الدينية والآلهة المتعددة الصور شخصيات متعددة للحقيقة الإلهية المطلقة، وجعل من هذه الفرضية الفرضية الممكنة والأكثر جاذبية كبديل لكل انواع الشك وانتج من ذلك مقولته بـ"أن المعتقدات الدينية الكبرى في العالم يمثل كل منها فهمًا مختلفًا واستجابة لنفس الحقيقة الإلهية" [جون هيك، فلسفة الدين، ص177-181]، ثم جاء بعده مجموعة من الباحثين الذين حاولوا توسعة تطبيق نظريته الى جميع المذاهب حتى في داخل الدين الواحد بل الى جميع القراءات في داخل المذهب الواحد فصار التعدد الحاصل لكل تلك القراءات والشخصيات في داخل الاطار الواحد ماهي الا تجارب دينية تفرز قراءات دينية متعددة [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، ص14]، وكلهم في ذلك يستندون الى واحدة من المقولات في تفسير النسبية فلسفية كانت او معرفية وخصوصاً نسبية الفهم القائمة على اساس التعدد في التجربة الروحية او الثقافية او التفسيرية للحقيقة المتعالية او للنصوص الدينية، وقد استند الباحثون عن التعددية وقبولها في البحث الإسلامي الى قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة:62]، فقد إدعى أن الآية في صدد تقرير قبول جميع القراءات دون ردِّ عليها بل ترتب على ذلك قبول الإيمان وترتيب الثواب عليه، وقد ناقش في ذلك علماءنا وردوا الاستدلال المذكور بعدة وجوه. [انظر: السبحاني، مفاهيم القرآن، ج3، ص200]، وتوجد انواع ثلاثة في التعددية الدينية [انظر: يوسفان،

دراسات في علم الكلام الجديد، ص 344]، لا بد من التمييز بينها وعدم خلط بعضها ببعض الآخر:

1. التعددية في السلوك: وتعني التعايش السلمي بين الأديان وتجنب أتباع كل دين إثارة العصبية المذهبية والطائفية بينهم، ومثل هذا المعنى من التعددية لا أشكال فيه ويتناغم كلياً مع إطلاق الحقيقة الدينية وعدم نسبيتها فالاسلام وإن آمن ببطلان العقائد المخالفة له ولكنه فرض على المسلمين التعايش السلمي مع اتباع الديانات الاخرى كما في قوله تعالى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة: 8] فإن الآية تدل دلالة واضحة على التعايش السلمي بين جميع الأديان.

2. التعددية في سبيل النجاة: ويقصد بها ان الحد الأدنى للنجاة والخلاص من العقاب الابدي يشمل جميع أصحاب الأديان من البشر.

3. التعددية في الحق: وهذا المعنى هو المفهوم من لفظ التعددية بل المقصود لإصحابها، فالتعدد ليس بلحاظ النجاة، وإنما التعدد في طريق النجاة مبني على نقطة اعظم هو التعدد في الحسانية وعدم الحصرية لها في دين خاص .

النتيجة الثالثة: تعدد القراءات عن الدين

من النتائج التي تعتبر ايضا من فروع النسبية وكذلك من فروع الهيرمينوطيقا النصية هي قبول القراءات المتعددة للدين الواحد وعدم القول بالقراءة الحصرية للدين وذلك لأن كل مفسر للنص إنما يقوم بتفسيره على أساس مسبوقاته المعرفية ومقدار إدراكاته ومبانيه الاعتقادية التي يعتقد بها ولن يستطيع الدخول إلى النص إلا من خلالها ولهذا لا يمكن حصر القراءة الرسمية بقراءة واحدة.

ومن الفوارق المهمة بين التعددية الدينية وتعدد القراءات في الدين الواحد ان منشأ التعدد في الأديان انما هو التجربة الروحية التي يعيشها مؤسسو تلك الديانات من الأنبياء وغيرهم، بينما التعدد في القراءات ضمن الدين الواحد ينشأ من اختلاف أتباع ذلك الدين في بناءاتهم المعرفية وقيودهم البشرية التي تجعلهم يقدموا أكثر من قراءة للدين الواحد وللنص الواحد، كما ان عدم تناسب بعض النصوص مع الوضع المعرفي المتطور في كل عصر جعل البعض يعيد النظر في قراءته الدينية للنص .

نعم لا بد ان يكون لكل قراءة معتبرة بناءات وأسس للدخول في تلك النصوص الشرعية المقدسة للدين .

النتيجة الرابعة: الوحدة المتعالية للأديان

ظهرت في الأونة الأخيرة تفسيرات متعددة لهذا المصطلح:

- منها ما يرتبط بالوحدة الغائية للأديان من جهة أنها جميعاً تدعو إلى إحلال السلام العالمي بين أتباعها
- منها ما يرتبط بالوصول إلى السلام النفسي والصفاء الروحي للإنسان، و(اتحاد) الإنسان مع معبوده، ولكن بأشكال مختلفة، ووفق طقوس وطرق عبادة مختلفة، وليس لدين من الأديان أن يدعي احتكار الحقيقة الدينية دون بقية الأديان. يقول فريجوف شوان (Frithjof Schuon): "فمن الممكن أن نمثل للفضاء بواسطة دائرة، كما يمكن أن نمثل له بواسطة متقاطع (صليب)، أو لولب، أو نجمة، أو مربع؛ ومثلما أنه غير ممكن أو محال أن يستغرق شكل واحد فقط تمثيل طبيعة الفضاء أو الامتداد، فمن غير الممكن أو من المحال أن تستهلك عقيدة واحدة فقط تفسير المطلق. بعبارة أخرى: إن الاعتقاد في عقيدة صحيحة واحدة يشبه إنكار تعددية الأشكال الممكنة التي تُستخدم لرصد خصائص الفضاء" [مقال: الدين الخالد، ص73، مجلة أديان، العدد (صفر)]، إذا تجاوزنا أشكال (العبادات الظاهرية) وطقوسها، والقواعد والأنظمة التشريعية في كل دين، فإن جميع الأديان تحتوي على أسرار ومعاني روحية خفية وغامضة، تعمل على التسامي نحو (ارتقاء باطني)، يهدف إلى الوصول إلى (الحقيقة الإلهية) التي هي واحدة عند جميع الأديان السماوية، وتمثل هذه الحقيقة: الحقيقة المركزية في الأديان جميعاً، وهي وجهة الرحلة الروحية في كل دين وإن اختلفت الطقوس والنظم والممارسات، وبهذا يكون (التوحيد) وسيلة للوصول إلى الوحدة، وهذه النظرية كما هو واضح مبنية بوضوح على نسبية الفهم من أقسام النسبية المعرفية، إذ لو لم يكن الفهم نسبياً فلن تكون هناك مظاهر متعددة ولا أشكال متنوعة للحقيقة الواحدة، كما أن الوحدة بين الأديان الحاصلة من الارتقاء الروحي لن تحصل إلا على أساس تفسير الأديان على أنها منصات روحية لذلك الاتصال والاتحاد المقدس مع الحقيقة المطلقة.

عاشراً: نقد أسس نسبية المعرفة الدينية:

لعل المهم في بحثنا هذا هو توجيه اصابع النقد والتمحيص لمناشئ النسبية وأسسها التي قامت على أساسها، لأن تلك الأسس إذا اتضح بطلانها سيتهوى الصرح الذي بُني على أساسها، ويمكن أرجاع الأسس التي قامت عليها النسبية من البحوث السابقة إلى عدة أساسيات:

الأساس الأول: تفسير عملية الإدراك

من الأخطاء المهمة التي وقع فيها النسبيون هي تفسيراتهم الخاطئة لعملية الإدراك، فقد فسروا العلم بطريقة أخرجته عن حقيقته الشاملة والكشفة عن الواقع، بل تحول إلى حالة من القلبية الذهنية

القائمة على أساس القوالب الكانطية تارة وعلى أساس المثالية أخرى، وعلى أساس المادية المتحولة ثالثة، مع ان كل هذه التفسيرات يواجهها اشكال مشترك وهي رجوعها الى السفسطة وعدم معرفة الواقع إذ من أين علم كانط بوجود الشيء في نفسه مادام الاشياء تلبس مظهرها ذهنيًا تبدو لنا من خلاله، كما ان العلم ليس خلأً ومُنشئًا لمتعلقه وإنما هو كاشف عما هو خارج حدود الذهن، كما ان كانط يخطأ حينما يحول القوانين المتصلة في الذهن البشري الى قوانين للفكر والربط بين الأفكار بدلا من ان تكون انعكاسًا موضوعيًا للقوانين الطبيعة والخارج، فإذا كان مبدا العلية مثلاً مجرد قالب ذهني عند كانط فكيف نثبت ان هناك واقعا موضوعيًا خارجيًا إذ مادامت الحاسة تكشف لنا بواسطة الانفعال عن الواقع على أساس العلية فلو أصبحت العلية مجرد رباط ذهني لافكارنا فمن أين سنستكشف الواقع الموضوعي للاشياء عن طريق الإحساس بها.

الاساس الثاني: الثقافات والمعارف القبلية للإنسان

من الاسس التي تمسك بها النسييون هو تأثير المخزون المعرفي والثقافي على فهم الحقيقة وإدراكها والاتصال بها معرفيًا او تجربتها روحياً، وهذا الكلام صار شماعة للكثيرين ممن تبنا التعددية الدينية ايضاً وذهبوا الى ضرورة إلغاء القراءة الحصرية والقول بتعدد القراءات بل ذهبوا الى لزوم تجدد القراءات في الدين خصوصاً مع تأثر القراءة في كل زمان بثقافة عصرها.

ونحن وإن كنا لاننكر تاثر الأذهان بالمعرفة القبلية لها ولكن ماننكره على هؤلاء ان تتحول تلك المعارف القبلية الى جزء ذاتي من قراءة الإنسان وتلقيه للمعارف الدينية فإن المتلقي للمعارف الدينية أما ان يتلقاها بالوحي والإلهام والشهود العرفاني وهنا لا يكون له دور الا دور القابل لتلك المعارف لاغير، كما اننا حتى لو قبلنا تأطر المعرفة النازلة عليه بالثقافة واللغة والمعارف القبلية له ولكن لانقبل تضيق محتواها بنطاقها الضيق الموجب لإنقطاع كاشفيتها عن الحقائق المتعالية التي نزلت منها، كما ان العلوم الحضورية لاتقبل الخطأ خصوصاً الوحيانية فيها المتعالية عن عنصر الزمان والمكان، على ان هذا التغيير بواسطة المعارف القبلية يعد خطأ واضحاً في تلقي الأمور الوحيانية وعدم عصمتها من التغيير فكيف يترتب على ذلك لزوم إبلاغها بل عموم حجيتها وهدايتها الى الناس أجمعين كما في القرآن الكريم، على ان القرآن بنفسه يشهد للنبي أن مايتلقاه من الامور انما هي وحي يوحى وليس للنبي فيه تصرف أصلاً واما لو كان المتلقي للمعارف الدينية قد تلقاها بمتابعة النصوص الدينية وتفسيرها بإدواتها المعينة فنحن نقبل الخطأ في فهم تلك النصوص في بعض الاحيان وعدم الوصول الى مغزى ومراد الملقى لها، ولكن لابد من التفريق بين تفسير النصوص بقواعد الفهم المشتركة بين الجميع بحيث تعتبر طريقاً لفهم كل خطاب وكلام، وبين التفسير المعتمد على امور ذاتية للمفسر لايمكن إعتما

كأساس للتفسير لدى العموم، ولهذا فصلوا في علم الاصول بين الظهور الموضوعي الناشيء من ملابسات موضوعية عامة لدى العقلاء وبين الظهور الذاتي الذي ينشأ من ملابسات ذاتية لدى المفسر والمستظهر دون غيره فأعتبروا الاول حجة في فهم المراد دون الآخر، وأما حديث شلايرماخر من إتحاد أفق النص مع أفق القاريء في تشكيل المعنى ولو لم يكن مراد فهذا الكلاك خلاف وظيفة الكلام لدى العقلاء التي تشكل عملية ابراز لمقاصد المتكلم في قوالب لفظية ولهذا لا بد أن يكون الكلام ممثلاً رسمياً لمراد المتكلم، والمفسر لا بد ان يبحث عن الطرق الموصلة لمراده لا ان يقترح مراداً جديداً عليه.

الاساس الثالث: تعدد المنظر أم تعدد التجليات

لعل من الأمور التي أُسيء فهمها كثيراً في عبارة المتصوفة والعرفاء هو التجليات المتعدد للحقيقة المطلقة فقد تمسك بها كثير من القائلين بالنسبية المعرفية او الانطولوجية على اختلاف أفهامهم ورتبوا عليها كثيراً من النتائج الخطيرة منها مامرّ بيانه، ولكن الصحيح ان التجليات المتعددة لا تعني النسبية في المعرفة بل غاية ماتعطي هو تعدد التجلي بحسب تنوع المجالي مع انخفاض الواقعية والاطلاق بلحاظ كل مجلى من المجالي واذا حصل تعدد فيه فانما بحسب الدرجات المتعددة شدة وضعفا مع انخفاض الحقيقة الواحدة لا مع تعددها ولو فهما.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

انتهينا في بحثنا هذا الى عدة نتائج لابد من تلخيصها:

1. إن التمييز الكانطي بين الشيء في نفسه والمظهر- الشيء كما يبدو لنا- مجرد سفسطة مبطنة وإنكارٍ للواقع - وإن زعم انه يدرك الواقع- إذ مادام الإنسان حبيس أفكاره فمن أين عرف وجود شيء مطلق وفي نفسه.
2. إن كانط وإن أوهمت مبانيه عدم قوله بالنسبية في المعارف الدينية ولكنها صارت أساساً لكثير من النتائج التي تبني على النسبية، كالتعددية الدينية والوحدة المتعالية للأديان وغيرها.
3. إن الالتزام بالمباني الكانطية في الأخلاق تنتهي بنا الى ان نلتزم بفضيلة الصدق حتى لو ادت الى قتل بريء وأن نمضي قدما فيه ولا نلوم انفسنا على ما يترتب عليه من مآسي للآخرين مادامت إرادتنا الحرة تبعث إلى ذلك.
4. إن المعرفة الكانطية لله تجعل منه في غاية الضعف بحيث يكون عليه الامثال للقوانين الأخلاقية التي تدفعنا نحو العمل، فهو مجرد وسيلة لتحقيق الغايات الأخلاقية ولو استعاض الإنسان لتحقيق غاياته الأخلاقية بشيء آخر لم يبق مجال لفرض وجود الأله في المعادلة الوجودية.
5. إن جميع الاسس التي فرضت للنسبية بشتى صورها وأنواعها لاتصمد أمام النقد لأنها جميعاً قائمة على نقطة واحدة وهي تحويل العلم من حالته الطريقية الى حالته الموضوعية في صناعة الفكر والادراك، وهذا ما لا يمكن قبوله في حقيقة العلم.
6. إن النسبية المعرفية حتى لو سلمت بجميع مبانيها فإنها لن تنتج لنا إلا الفوضى المعرفية الفاقدة للميزان إذ ليس هناك حق لأي شخص ان يحذف من المعادلة بعض المباني مادام صاحب المبنى يتمتع بشيء من الدليل والحجة ولو وصلت الى حالة من التناقض في نتائجها، مع اننا نرى في جميع المجتمعات أن نظامها وقوامها في قبول بعض المباني وتطبيقها ليصل المجتمع الى غاية الكمال والا فمن غير المعقول أن نقبل فلسفة شوبنهاور المبنية على قتل المرأة للوصول الى المجتمع الطاهر وفلسفة الحداثيين القائمة على ترك العنان لها لتفعل ماتشاء بنفسها بحجة الحرية الشخصية.
7. إن نظرية المتصوفة والعرفاء وقولهم بتعدد التجليات لا يمكن ان يكون اساسا للنسبية والتعددية، إذ ان كل من هذه التجليات حقيقة مطلقة لاتقبل التعدد في الحقيقة بل تقبل الشدة والضعف في الدرجة، فشدة الحلاوة وضعفها للسُّكَّر لن تتحول الى مرارة في الواقع أبداً إلا لدى المريض الذي انحرف مزاج ذائقته.

8. إننا وإن قبلنا بالتعدد في فهم المعارف الدينية وفهم النصوص المقدسة ولكننا لا نرى امكانية القبول بإصابة الجميع مع تناقضها وتقابلها بل نرى الإيمان بها مصادم مع البديهة العقلية لعموم الناس وإنما ما يمكن قبوله في الحقيقة تصوير الإصابة في الأمور غير المتناقضة من جهة النتيجة مع قرب بعضها وبعدها من تصوير الحقيقة.

التوصيات: لا بد من إعادة فرز الشواهد والمباني التي استشهد بها القائلين بالنسبية والتعددية واعتمدوا عليها في بناء النسبية لبيان الخلل الحاصل في فهم.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط1407، 1هـ.ق.
- الطائي، بن عربي، محي الدين بن علي، ترجمان الأشواق، بيروت-لبنان، دار المعرفة، ط1425، 1هـ.ق.
- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، قم-إيران، انتشارات دار الصدر (مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر)، ط4، 1436هـ.ق.
- جون هيك، فلسفة الدين، بيروت-لبنان، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010م.
- السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم-إيران، مؤسسة لإمام الصادق، ط4، 1421هـ.ق.
- السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، قم-إيران، مؤسسة الإمام الصادق.
- شيخ الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تهران-إيران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ط2، 1375هـ.ش.
- سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجي، بيروت-لبنان، دار الانتشار العربي، ط1، 2009م.
- العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، إيمانويل كانط، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، قم-إيران، ط1، 2019م.
- الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الانس في شرح مفتاح الغيب، تهران-إيران، انتشارات مولانا، ط2، 1384هـ.ش.
- القنوي، صدر الدين، الرسالة المفصحة، (النشريات الإسلامية)، بيروت - لبنان، إصدار لجنة المستشرقين الألماني، ط1، 1995م.
- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، طهران، شركت انتشارات علمی و فرهنگی، 1375هـ.ش.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم وهبة، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008م.
- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت-لبنان، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012م.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة د.عبد الغفار مكاوي، كولونيا-المانيا، منشورات الجمل، ط1، 2003م.
- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة (إمام عبد الفتاح-محمود السيد-حبيب الشاروني)، القاهرة-مصر، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010م.
- الماجدي، خزعل، علم الأديان، الرباط-المغرب، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016م.

- مطهري، مرتضى، اصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ترجمة عمار ابورغيف، قم-إيران، دار زين العابدين، 2017م.
- يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقط، بيروت-لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2016م.
- إلهي راد، صفدر، الهيرمينوطيقا، ترجمة حسنين الجمال، بيروت-لبنان، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة)، ط1، 2019م.
- مقال: الدين الخالد، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، الدوحة، قطر، العدد (صفر)، خريف 2009م.

Refrence

- Al-Ta'i, Ibn Arabi, Muhyiddeen Ibn Ali, *Tarjumanul-Ashwaq*, Beirut - Lebanon, Dar al-Ma'rifa, first edition, 1425 AH.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Our Philosophy*, Qom - Iran, Darul-Sadr Publications, 4th Edition, 1436 AH.
- John Heck, *The Philosophy of Religion*, Beirut - Lebanon, Darul Ma'arif al-Hikamiyya, first edition, 2010 AD.
- Al-Subhani, Ja'far, *Theory of Knowledge*, Qom - Iran, Imam Sadiq Foundation.
- Kant, Emmanuel, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, translated by: Fathi al-Miskini, Beirut - Lebanon, Jadawil for publication and distribution, first edition, 2012 AD.