التعددية الدينية واللاهوت العولمى

فى فلسفة الدين عند جون هيك

دراسة نقدية مقارنة

د. أحمد محمد جاد عبد الرازق(*)

مدخل تمهيدى: مفهوم التعددية الدينية

يستخدم مصطلح التعددية الدينية فى معان متعددة، ومن الممكن أن يكون معناه العام بسيطًا، باعتباره مصطلحًا وصفيًا، يتناول جنبًا إلى جنب المواقف المتناقضة والمتنوعة فى المجتمع، ثقافية كانت أم دينية. كما أنه قد يعنى ببساطة التسامح تجاه هذا التنوع والاختلاف؛ فالإنسان يعيش فى مجتمع تعددى بثقافات وأعراق وديانات مختلفة توجد معًا، ولا بد أن يكون الإنسان متسامحًا تجاه الآخرين المخالفين له، إنها لا تعنى نفى الآخر المخالف، بل تعنى الاعتراف بوجود التنوع والاختلاف الدينى، كما أنها تعنى وجوب التسامح والتعايش مع هذا التنوع والاختلاف.

ويشير جون هيك إلى أن العلاقة بين الخلاص أو التحرير والتقاليد الدينية المتراكمة، يمكن أن تعرف التعددية على أنها: هى وجهة النظر التى ترى أن تحول الوجود الإنسانى من مركزية الذات self-centerdness إلى مركزية الحقيقة Reality-centredness يأخذ مكانه بطرق مختلفة فى سياق التقاليد الدينية الكبرى، ومعنى هذا أنه لا يوجد طريق واحد، بل هناك تعددية فى طرق الخلاص أو التحرير، وبلغة لاهوتية: هناك تعددية فى

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

الوحى الإلهى، تجعل من الممكن أن تكون هناك أشكال تعددية لإنقاذ الاستجابة الإنسانية وحفظها[١]. ولكن بالمعنى اللاهوتى الفلسفى تشير التعددية إلى أيديولوجية محددة؛ إذ هى اعتقاد بأن الاختلافات بين العقائد والأديان، ليست موضوعًا للصواب أو الخطأ، أو للصدق أو البطلان، فهى، أى الديانات، اختلافات وتنوعات فى إدراك الحقيقة الواحدة، وبالتالى فإن تناول الأديان بمعيار الصحة أو الخطأ، يعد أمرًا غير مقبول لدى أصحاب هذه النزعة[٢]، وهو أمر يمكن استخدامه أيضًا داخل التفسيرات المتنوعة داخل الدين الواحد، وهو هنا يستخدم استخدامًا أيديولوجيًّا، بحيث يمكن أن يشير إلى أيديولوجية التعددية الدينية اللاهوتية[٣].

وهؤلاء التعدديون يعتنقون بتعاطف ما يشرح ذلك، عن طريق تلك الحكاية الأخلاقية البوذية القديمة؛ فلقد أخبر بوذا الملك الذى جمع الرجال العميان حول الفيل، وقام كل واحدٍ منهم بلمس جزء مختلف من الحيوان الضخم، وقرر ما أحس به، فالذى أمسك رأس الفيل قال للملك: إنه يشبه الرجل. والذى لمس أذنه، قال: إنه يشبه المجرف. والذى لمس ساقه، قال إنه عمود محراث. وأخذ كل واحد من هؤلاء العميان فى مهاجمة صاحبه، مبينًا أن الفيل يشبه هذا، ولا يشبه هذا[٤].

إن مثل هذه الحكاية مفيد شريطة أن لا تشير إلى أكثر مما هو مقصود، فعلى سبيل المثال فإن العميان أمسكوا أجزاء مختلفة للفيل، ولكن المسلم عندما يتحدث عن الله تعالى، والهندى عندما يتحدث عن براهمان، فإنهما معًا لا يحيلان إلىَ جزئين للحقيقة، ولكن إلى طريقين فى إدراك الحقيقة الإلهية، التى تدرك بواسطة الخبرة والفكر، عن طريق الذهنيات

الإنسانية المختلفة، التى صيغت بإطارات فكرية مختلفة[٥].

إن الرسالة التى تقدمها هذه الحكاية الأخلاقية للتعدديين: أنه لا يوجد حقيقة كونية كاملة تامة، وكل فرد أو ديانة أو كنيسة، إنما يملك فحسب قبضة منها، وليس بإمكان أحدٍ أن يقول إن فهمه صحيح، وإن الآخرين على باطل. إن الذين يضعون معيارًا للحقيقة ملامون على أساس أنهم من مثيرى الخلافات والانشقاقات، ورفض التعددية هنا ينظر إليه على أنه موقف غير متسامح، أو موقف فيه قصر معرفة الحقيقة على بعض الناس دون غيرهم[٦]، والهدف الأساسى هنا لدى هيك صياغة الفهم الدينى للدين[٧].

وبالجملة فالتعددية الدينية، كما سوف أوضح بعد ذلك بالتفصيل، تفسير معاصر للدين، يضع نظرية أن "الحق" The Real واحد، ولكن الإدراكات البشرية له متعددة ومتنوعة، وهذا هو الأساس فى فرضية اختلاف التجربة الدينية التى تقدم إدراكات متنوعة لنفس الحقيقة المتعالية اللامحدودة، والتى تلاحظ فى السبل المختلفة السمات بالعقول الإنسانية المختلفة التى صاغتها من خلال اختلاف التاريخ الثقافى، ومن هنا فإن ديانات العالم مفاهيم وإدراكات مختلفة، وبالتالى استجابات مختلفة "للحق" The Real من خلال أكبر الطرق المتنوعة للوجود الإنسانى، فالحقيقة واحدة ولكن فهم هذه الحقيقة هو الذى يتنوع وفقًا للظروف التاريخية والثقافية التى تحيط بتلك العقول الإنسانية التى استجابت "للحق".

وعلى نحو به قدر من السخرية، فالتعددية هى التسامح مع كل وجهات النظر اللاهوتية المتنوعة، ما عدا تلك التى ترفض التعددية، فالعقيدة التامة الكاملة هى عقيدة التعددية، والتعدديون لا يتسامحون مع كل

من يرفض هذه العقيدة، ويصرون على أن اللغة ظرفيـــة ثقافيـــة، وبالتالى لا يمكن أن تنقل الحقيقة الكاملة التامة[٨].

ومن أجل فهم أفضل لمدلول التعددية الدينية، فهناك عدة مصطلحات مرتبطة بها، فالتعددية اعتقاد بأن كل الديانات صحيحة، وكل منها يبرهن على لقاء حقيقى مع النهائى Ultimate، وربما تكون واحدة منها أفضل من الآخر، ولكنها جميعًا وافية بالغرض. أما النسبية Relativism فهى تذهب إلى أنه لا يوجد معيار يمكن به لأى إنســـان أن يحـــدد أى ديـــن صحيح أو أفضل، فليس هناك حقيقة موضوعية فى الدين، وكل دين صحيح بالنسبة لمعتنقيه. أما الشمولية Inclusivisim فهى تعنى أنه توجد ديانة واحدة صحيحة بوضوح، والأخرى التى تعارضها باطلة[٩].

وعلى الجملة فالتعددية فى تعريفها المعتمد عند أصحابها، هى تلك الوجهة من النظر التى ترى أن ديانات العالم الكبرى تجسد مفاهيم وإدراكات مختلفة، وبالتالى استجابات مختلفة للحق The Real أو النهائى Ultimate من داخل أغلب الطرق الثقافية المختلفة للوجود الإنسانى، وفى داخل كل منها يأخذ تحول الوجود الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مكانه بوضوح[١٠].

فالتعددية فى تعريفها المعتمد عند أصحابها اعتقاد بأن هناك إمكانية للتغلب على الاختلافات والتناقضات بين الديانات المتنوعة، والصراعات الطائفية الملية داخل الدين الواحد، وهى تركز بصفة جوهرية على الرؤية اللاحرفية للتقاليد الدينية، وبالتالى تسمح بوجود الاحترام والتقدير بين التقاليد المختلفة والديانات المتنوعة، على أساس المبادئ الجوهرية الأساسية

التى تشكل اللب أو القلب، دون اعتماد على المسائل الهامشية، ومن هنا تركز التعددية الدينية على رفض وضع الخلافات اللامادية فى بؤرة الاهتمام[١١]. وهنا لا يكون ملائمًا عند هيك تناول أى دين على أنه حقيقى أو باطل، أو الحديث عن حضارة حقيقية أو فاسدة[١٢].

والتعددية الدينية لا تدعى، على جهة العموم، أن الأديان كلها حقيقية كاملة وتامة، فالديانات المختلفة لديها ما تُناقض به كل واحدة منها الأخرى من ادعاءات، وهو بوجه من الوجوه تناقض منطقى. فعلى سبيل المثال يعتقد المسيحيون أن المسيح، عليه السلام، كان إلهًا متجسدًا، وأنه جزء من التثليث، ولكن المسلمين واليهود يناقضون ذلك الادعاء على أساس أنه من غير الممكن أن يكون الإنسان إلهًا متجسدًا، وبالتالى فلا وجود للتثليث فى المسيحية. والمسيحيون يعتقدون أن المسيح، عليه السلام، قد صلب، بينما ينكر المسلمون ذلك، وعلى الجملة فثمة تناقض منطقى بين أصحاب الديانات[١٣]؛ إذ يدعى أصحاب كل دين امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة التامة، وينفى ذلك عن الآخرين، وهو أمر سوف أشير إليه على نحو مفصل فيما بعد.

ويعتقد جون هيك أن التعددية الهدف النهائى، فمن خلال التفاعل والتقارب المشترك تتجه الديانات إلى الوحدة التى تزيل، على الأرجح، الحدود الموجودة بين الديانات، والتعددية من هذه الناحية ذات دلالة أيديولوجية، إنها القدْر النهائى لكل الديانات، عندما تأتى الديانات كلها معًا، وتحتفل بالسلام بينها، عندما تحرر من الاختلافات العقائدية بينها، وتتخلص منها. وبعبارة أخرى فإن التعددية لا بد أن توجد، ولا بد أن تُحور الدين

وأن تغيره[١٤]. كما أن هيك يرى أن تعدديته الدينية يمكن لها أن تقنع أى شخص، سواء كان مؤمناً أم غير مؤمن، ويمكن أن يفهمها أى شخص، فهى تحليل عقلى فلسفى لتنوع الأديان واختلافها، كما أنها تدعو كل مفكر أن يهتم بمسائلها، وأن يفكر فى قضاياها [١٥]. ومن هنا ترشد، كما يرى هيك، الناس المتدينين إلى أن يوجدوا التسامح والسلام والحوار، ونتيجة لذلك فلا بد أن تؤثر فى حياتهم الوجودية[١٦]، إن هناك حاجة عاجلة وضرورية، من وجهة نظر التعددين، لتطوير منهج يوفق بين التقاليد الكبيرة الموجودة، وبالتالى يمكنها من تشجيع السلام والهدوء بينها، فالمفكرون من التقاليد المختلفـــة، لا بد أن يأتوا معًا من أجل إيجاد عالم دينى أفضل، والأفكار التعددية مفيدة فى مثل هذا الغرض[١٧].

ومن الواضح هنا أن المسألة مرتبطة بالعلمانية، وما ترتب عليها من فقدان لسلطة المقدس فى الغرب، والسؤال الذى يطرح نفسه: ما هى العلاقة بين مشكلة التعددية الدينية وعمليات العولمة فى الغرب؟ وفى الحقيقة ليس هناك رابطة مباشرة يمكن اكتشافها، ويمكن القول أن عمليات العولمة كانت إلى درجة مؤكدة مؤثرة على نحو غير مباشر على صياغة نظرية أيديولوجية التعددية الدينية عند هيك[١٨].

وتعد التعددية الدينية فى حقيقة الأمر نتاج لليبرالية التى كان من بين نتائجها الأولى فى الفكر الأوربى النزعة العلمانية، ويمكن أن تحدد الليبرالية البروتستانتية على النحو التالى:

١- التوجه نحو تفسير غير أورثوذكسى للنصوص المسيحية المقدسة وكذلك العقيدة المسيحية، وقبول مثل هذا التفسير بعقل منفتح، وبصفة

خاصة عندما يُعلم بالعلوم الطبيعية والتاريخ.

٢- ونزعة شكية عامة تجاه التأمل العقلى فى اللاهوت.

٣- والتأكيد على الدعم الدينى للمبادئ الأخلاقية الحديثة، والإصلاح الاجتماعى الذى ينسجم مع مثل هذه المبادئ.

٤- والمذهب الذى يلزم جوهر الدين، يكون فى التجربة الدينية الشخصية من العقيدة أو القانون أو الشعائر.

وفى حين أن الليبرالية تحددت هويتها مع الحداثة، فإن الليبرالية البروتستانتية تفهم على نحو أفضل باعتبارها شكلاً مؤثرًا للحداثة، عند استخدام مصطلح الحداثة لكل حركات الإصلاح الدينى، التى تركز على الحاجة للدين لكى يلائم بذاته حقائق العالم الحديث، ومن هنا فإن التعددية الدينية نتيجة لليبرالية البروتستانتية التى تستلزم:

١- تفسيرًا غير أورثوذكسى للنصوص المسيحية المقدسة والعقائد المسيحية، من أجل جعل الخلاص متاحًا بمسالك أخرى غير المسيحية.

٢- ونزعة شكية تجاه الحجج العقلانية التى تقدم لإثبات تفرد العقائد المسيحية.

٣- والتوجه ناحية المبادئ الأخلاقية الحديثة فى التسامح ورفض إلحاق الضرر والأذى بالآخرين.

٤- والتأكيد على العناصر المشتركة فى الإيمان الدينى الشخصى، وعلى وجه الخصوص، ذلك التحول الجوهرى نحو " النهائى"، حيث تكون التعبيرات الخارجية للإيمان فى القانون الدينى، والشعائر، والمذهب اللاهوتى عناصر ثانوية.

obeikandl.com

ومن هنا فإن التعددية الدينية حركة لاهوتية أساسها روح الليبرالية الحديثة، وهى نتيجة مباشرة لليبرالية البروتستانتية[١٩]، ومعبرة عن الثقافة الأوربية العلمانية فى موقفها من المسيحية، فهى برمتها تدور فى فلك المركزية الأوربية، والاستجابات التى قامت بها المسيحية لمتطلبات النزعة العلمانية الغربية.

وفى الحقيقة يعتقد هيك أن هناك انبعاثًا دينيًا فى القرن القادم، وسوف يأخذ الانبعاث مكانه عبر التحول فى الديانات وعبر التقارب أو التفاعل المتبادل بين الديانات بعضها بالبعض الآخر، وأخيرًا إزالة الحواجز بينها، ويشير هيك إلى أن الحق The Real سوف يظهر حضوره على نحو أكثر تأثيرًا من قبل بوساطة التحول الدينى الأكثر أهمية وبريقًا من مركزية الذات Self-centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality centerednes، الأفضل من صراع العقائد بين الأديان، فمستقبل الأديان الممكن إنما يكون فى تحقيق فرضية التعددية[٢٠]. وذلك عبر ثورته الكوبرنيقية فى اللاهوت التى يحدث فيها التحول من مركزية المسيحية إلى مركزية الله تعالى، وهو أمر يراه هيك مطلوبًا بحقائق التجربة الإنسانية الدينية[٢١].

إن التعددية الدينية عند هيك لا تعنى وجود طريق واحد للخلاص فحسب، عبر المسيح عليه السلام، ولكنها تعنى أن هناك تعددية اتصالات صالحة مستقلة، وعوالم أصلية مستقلة للخلاص، تشمل كل من المسيحية والأديان الكبرى فى العالم[٢٢].

وسوف يطبق هيكَ هذا فيما بعد عند حديثه عن الكريستولوجيا المسيحية الجديدة، وهو ما سوف أتناوله بالتفصيل فيما بعد.

١ــ ضرورة المنهج التعددى فى دراسة الأديان

هناك مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية التى تشير إلى ضرورة الأخذ بالمقاربة التعددية فى فهم الأديان فى العالم المعاصر، بعض هذه العوامل يعود إلى بنية الأديان ذاتها، والبعض الآخر يعود إلى الظروف الخارجية التى أوجبها الواقع المعاصر على أصحاب الديانات المعاصرة، من جهة أنه لن يكون سلام بين الشعوب إلا إذا كان هناك تسامح وسلام بين الأديان المختلفة المتنوعة، وسوف أشير إلى هذه المجموعة من العوامل على نحو تفصيلى فيما يلى:

أ ــ الدين وظاهرة العولمة:

لقد أضحت العولمة وعلاقتها بالدين أحد الموضوعات الأساسية فى علم الاجتماع الدينى فى الوقت الحاضر[٢٣]. فآثار العولمة فى حياة الناس متنوعة ومعقدة؛ فالعولمة فى بعض الحالات تقوض القيم الثقافية والهوية، وفى أحيان أخرى تسهم فى تنشيط القيم الموروثة والهوية الدينية، وفى بعض الأحوال اعتمادًا على الظروف يؤدى الدين دورًا فى مقاومة سيادة النظام العولمى[٢٤].

وهناك أمران أساسيان يشيران إلى ضرورة بناء الاعتقاد المسيحى عند هيك: أحدهما، قوة التطورات العلمية والتكنولوجية فى العصر الحديث. وثانيهما، وهو ليس أقل أهمية من الأسبق، إن عالم الديانات الفسيح الذى يشتمل على ديانات الإنسانية المتنوعة المتعددة، يتصل بعضها بالبعض الآخر على نحو سريع وبقوة، وسوف أعود إلى تناول هذين العاملين بالتفصيل عند هيك، فيما بعد[٢٥]. وعلى أية حال يمكن القول بأن العولمة

ستولد استجابتين متناقضتين فيما يتصل بمجال الدين وعالمه، فالديانات من الممكن لها أن تتقبل النظام العولمى، ومن الممكن لها كذلك أن ترفضه وتقاومه[٢٦].

ويمكن القول بأن هناك ثلاثة أوجه واضحة ومميزة من تأثير العولمة على الدين، سوف أشير إليها على نحو موجز فيما يلى:

أولاً، أن العولمة يمكن لها أن تسبّب تغييرًا فى داخل الدين نفسه، وفى هذا السياق تأتى استجابات الأديان لهذه الظاهرة مختلفة ومتنوعة وفقًا لخصائصها المذهبية واللاهوتية. ويؤكد جون هيك على هذا الأثر ببيان أن التطورات التاريخية والعولمة من الممكن أن تحدث تغييرًا فى الدساتير اللاهوتية للأديان المسلم بها؛ لأن الحياة الدينية للأديان مجال مستمر للعلاقة بالحقيقة الإلهية[٢٧]. ولكن علينا أن نلاحظ أن العولمة أو التيارات التاريخية لا يمكن أن تحدث تغييرًا فى المدونات أو القواعد اللاهوتية المسلم به، بسبب أنه مؤسس على الوحى السماوى، وتجدر الإشارة هنا إلى أن التفاعل الثقافى وتكنولوجيا الاتصالات من الممكن أن يكونا سياقًا لتفسير جديد لمذهب الديانة المسلم بها[٢٨].

وثانيًا، أن العولمة يمكن لها أن تسبّب تفاعلاً بين الدين والمجتمعات الدينية، وعبر هذه التفاعلات فإن بعض الأديان مثل المسيحية والهندوسية سوف تبدأ من جديد فى تعيين بعض مذاهبها أو عقائدها التقليدية، بينما البعض الآخر مثل الإسلام أو اليهودية سوف يأخذ العولمة باعتبارها حافزًا عبر التوجه إلى مراجعة الهوية التاريخية[٢٩].

وثالثًا، أن العولمة سوف توجد سياقًا جديدًا لنظريات فى التعددية

الدينية، وهو أمر يأتى نتيجة للتفاعلات بين الديانات، فهيك يحاول أن يبرهن على أنه عبر أثر العولمة سوف تكون الديانات قريب بعضها من البعض الآخر، وفى المستقبل ربما لا يكون من الضرورى المحافظة على الحدود الثقافية والتاريخية للأديان، وبالتالى فإن اللاهوتيين فى هذا العصر، يجب عليهم إعداد أنفسهم للاهوت عولمى Global Theology يناسب مجتمع العالم. ومن هنا فإنه يجب تحوير ادعاءات الأديان فى شمولها للحقيقة التامة الكاملة، ونفى ذلك عن الآخريـــن[٣٠]، وعلى حد تعبير هيك: " فإنه حتى الوقت الحاضر فإن التقاليد الدينية المختلفة تنزع إلى خطابات منفصلة، فكل واحد من هذه الديانات، على نحو فيه تفاوت بين القلة والكثرة، يتجاهل الآخرين فى بناء معتقداته، ولقد كان ذلك ملائمًا فى قرون ما قبل أن يبدأ التاريخ الإنسانى فى الاندماج فى تاريخ عالمى موحد. ولكننا الآن أمام موقف جديد، وجد بوساطة التوحيد الفعلى للعالم باعتباره نظامًا اتصاليًا، ومع أن هذا حتى الآن معقول مقبول لتطوير لاهوتنا بالتغاضى عن تناول الله لغير المسيحيين، فإنه الآن يجب التوقف فى معقولية هذا، ويجب أن نعد أنفسنا للاستجابة للموقف الجديد بالبدء بمهمة طويلة لتأكيد اللاهوت الكونى أو الإنسانى، ويجب ملاحظة أن اللاهوت الكونى سوف يكون منسجمًا مع الوجود المستمر لتعددية الأديان، باعتبارها أشكالاً واقعية للحياة الدينية"[٣١].

وهنا يشير هيك إلى أهمية الاستفادة مما تقدمه الديانات الشرقية، فيما يعرف بلا شخصانية الإله، والتى يمكن أن تدخل إلى الفكر الغربى والخبرة الغربية مع شخصانية الإله فى بناء اللاهوت العولمى أو اللاهوت الإنسانى[٣٢].

ومعنى هذا أنه ليس من الواجب عند هيك على الأديان أن تناهض العولمة، بل على العكس من ذلك؛ إذ لا بد أن يشيروا إلى إمكانية اللاهوت الكونى أو العولمى، حيث يمكن لهم فيه أن يقتسموا ليس فحسب السمات والصفات العامة المشتركة، مثل العقائد والشعائر والنظام الأخلاقى، بل كذلك الموضوعية المشتركة، مثل التفاؤلية الكونية، والخلاص، والقديسية، والصفات الأخلاقية. وتسهم الديانات من خلال هذا المفهوم فى تقدم عملية العولمة(٣٣).

ويقرر هيك أن التقاليد الدينية، على نحو قل أو كثر، يتجاهل كل واحد منه الآخر فى بناء اعتقاداته، ولقد كان ذلك ملائمًا فى القرون السالفة قبل أن يبدأ التاريخ الإنسانى فى الالتحام فى تاريخ كونى واحد، ولكن الآن هناك موقف جديد، وجد بوساطة التوحيد الفعلى للعالم، باعتباره نظاما اتصاليا مترابطا، إنه لمن الضرورى أن يطور اللاهوت المسيحى فى عدم نظر تناول الله تعالى لغير المسيحيين، إنه لمن المعقول أن يحدث ذلك الآن، ويجب الاستعداد لمهمة جديدة، تتمثل فى صياغة لاهوت عولمى أو إنسانى(٣٤).

وهنا من الواجب أن يلاحظ أن اللاهوت العولمى، سوف يكون منسجمًا مع استمرارية وجود التعددية الدينية، باعتبارها صيغًا أو أشكالاً حية للحياة الدينية، فالديانات، على أساس أنها وجودات استقرائية تجريبية، أشكال ثقافية إنسانية، تعكس الذهنيات البشرية المختلفة وجدائل التاريخ فى الطرق المختلفة التى يعبّد الله تعالى فيها، وتحت نماذج مفاهيم دينية مختلفة(٣٥).

وفى الحقيقة فإن العولمة عند هيك تتطلب على نحو ضرورى إما لاهوتًا كونيًا أو تعددية دينية أيديولوجية من تلك النوعية الموجودة فى نتاج فكره. ومثل هذا الشكل من التعددية الدينية له عيوبه. وعلى العكس من ذلك فإنه من الممكن أن تطور الاستجابة الدينية لتعددية الأديان دون الحاجة إلى إزالة الحدود الدينية والثقافية للأديان المسلم بها، بل من الممكن أن تقدم بديلاً مساويًا بتأسيس ما يمكن أن يسمى فوق التقليدى Supra-Traditiona، وذلك دون اعتبار لتحوير وتغيير الحقيقة التى تطالب بها الأديان(٣٦).

وثمة مشكلة أخرى تواجه رؤية هيك فى اللاهوت العولمى، تظهر فى تلك العلاقة التبادلية الضمنية بين خطاب اللاهوت العولمى والتعددية الدينية، والسمات الخاصة بالتاريخ الأوربى، ففى عصر التوسع الإمبريالى الغربى، كان المفكرون المسيحيون يدعون إلى خطاب كمال المسيحية التام، والمسيحية التى تقصر الحقيقة على نفسها، وترفض الحوار مع الآخرين. بينما فى عصر ما بعد الاستعمار بدأ الحديث عن التعددية الدينية، وعدم امتلاك المسيحية للحقيقة الكاملة التامة، بالإضافة إلى الدعوة إلى الحوار، ومن هنا يخلص أحد الباحثين إلى القول بأن العالم عند هيك، فيما يظهر، موضوع جديد واحد هو الكونية أو الشمولية، بنفس الطريقة التى أصبح بها طعام هامبورجر ماكدونالد طعامًا كونيًا وعالميًا(٣٧).

أيضًا مما ينبغى ملاحظته هنا أن فكرة هيك عن ضرورة استجابة الديانات للعولمة، ونشأة اللاهوت الكونى العولمى تعود جذورها إلى فهمه للتطورات التاريخية للمسيحية، فهيك يعتقد أن المسيحية كانت على الدوام تستجيب لمقتضيات العصر بإيجابية، تطور فى الاتحاد بالثقافة التى نشأت

داخلها، فهى ليست سكونية وجودها فردى، بل إنها عملية ديناميكية للخبرة الدينية التى تكثف فى نظام عقدى واحد، مثل هذا الافتراض هو نتيجة لخبرة هيك بالمسيحية، جعله يعتقد أن كل الديانات يمكن أن تستجيب للعولمة، بقدر كثير أو قليل، بنفس الطريق الذى وجد فى المسيحية، ومن هنا فهو يرى أن الإسلام لا بد أن يستجيب للعولمة، على نحو جوهرى، كما استجابت المسيحية. ولكن المعرفة الحقيقة بالإسلام، والتطورات الثقافية فيه فى العصر الحديث، تشير إلى النقيض مما يدعيه هيك، ولو كانت التعددية هى إحدى نتائج العولمة فإن الإسلام يستجيب لها بطريقته الخاصة، من خلال إيجاد صيغة للتعددية الدينية يمكن له أن يأخذ بها[٣٨]. ولكن ذلك لن يكون على نفس النظام الذى قال به هيك وغيره من التعددين، بل من خلال مصادر الإسلام نفسه، والتجربة التاريخية التى مر بها المسلمون إبان عصورهم التاريخية الزاهرة.

وفيما يتصل بالخطاب الإسلامى، فهناك خوف من أن تؤدى العولمة إلى تيارين كلاهما أشد خطرًا من الآخر على المجتمعات الإسلامية:

١- تيار الغلو والتشدد، الذى يريد أن يضيق على الأمة ما وسع الله، ويعسر عليها ما يسر الله، وأن يعادى العالم كله، ويقاتل الناس جميعًا، ولو سالموا المسلمين، ولا يتسامح مع مخالف له مسلمًا كان أو غير مسلم.

٢- وتيار الانفلات والتسيب، الذى اتخذ إلهه هواه، فلا يرجع إلى أصل، ولا يتقيد بنص، ولا يستند إلى إمام معتبر، إنه يرفض اتباع أئمة الإسلام، ويرضى بتقليد الغربيين، فمنهم يستمد وعليهم يعتمد[٣٩].

وعلى الجملة فالعولمة من الممكن أن تؤدى إما إلى تيار الجمود والانغلاق حفاظًا على الهوية والخصوصية الثقافية والدينية. وإما تيار التغريب الراديكالى على نحو جذرى، ذلك التيار الذى يذوب فيه الأنا فى الآخر، وتغلب فيه سيطرة المركز على الأطراف، بحيث تتلاشى هوية الأطراف لصالح المركزية الأوربية، من أجل فرض نموذج غربى، ليس سياسيًا فحسب، وإنما ثقافيًا أيضًا[٤٠].

وفى الحقيقة فإنه لا خوف على الإسلام من العولمة، فالإسلام يمتلك قدرة هائلة على الحفاظ على وجوده، كما يمتلك القدرة على النزال التاريخى، وقد طوى بين جنباته حضارات راسخة، وواجه مشكلات عظمى، وكانت له القدرة على اجتذاب خصومه إلى رحابه[٤١].

وفى واقع الأمر فإنه لا يمكن تجاهل واقع العولمة وتأثيراتها السياسية، والثقافية، والاقتصادية، والدينية، فالمسلمون مطالبون بالتفاعل مع الأحداث التى تقع من حولهم، وأن يكونوا فى بؤرة الحدث فاعلين مؤثرين فى ضوء الخصوصية الثقافية والدينية للعالم الإسلامى، من خلال طرح البديل الإسلامى لفكرة العولمة، وما يرتبط بها من دعوة غربية مركزية إلى تعددية الأديان، وذلك من خلال الحديث عن التعددية الدينية فى الإسلام، كما جاءت فى القرآن الكريم والسنة النبويـــة الشريفة، وطبقها الرسول صلى الله عليه وسلم، وشهدها التاريخ الإسلامى عبر عصوره المختلفة، من خلال شيوع قيم التسامح والسلام فى التعامل مع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، وبعبارة أخرى تعددية دينية تنبع من داخل الإسلام ذاته، لا من خارجه، وتفرض عليه فرضًا من واقع المركزية الأوربية.

ب ــ الهوية الدينية ولحظة الميلاد:

يشير هيك إلى أن لحظة الميلاد تلعب دورًا جوهريًا فى تحديد الهوية الدينية للفرد، بمعنى أن انتساب الفرد إلى ديانة معينة، تحدده البيئة التى ولد فيها، فانتساب الفرد الشخصى إلى ديانة معينة مخصوصة، غالبا ما تحدده لحظة الميلاد. ومن الحقيقة الواضحة فى رأيه أن الناس العاديين فى غالبيتهم، يعتمد انتسابهم للديانة التى يعتنقونها ويناصرونها على مكان الميلاد. فعلى سبيل المثال لو أن شخصًا ولد لعائلة مسلمة فى مصر أو فى باكستان، فإن هذا الشخص على الأرجح سوف يكون مسلمًا. ولو أن شخصًا ما ولد لعائلة بوذية فى سرى لانكا، فإن هذا الشخص على الأرجح سوف يكون بوذيا، ولو أنه ولد لعائلة هندية فى الهند، فإنه على الأرجح سوف يكون هندوسيا، ولو أنه ولد لعائلة مسيحية فى أوربا أو أمريكا، فإن هذا الشخص على الأرجح سوف يكون مسيحيا[٤٢]. ومن الواضح أن هيك هنا يريد أن يصل إلى أن التنوع فى الديانات ليس أصليا جوهريا، وإنما قد يعود فى بعض جوانبه إلى أسباب عرضية خارجية.

إن حادثة الميلاد، فى رأى هيك، ظاهرة كونية تمده بأساس فرضيته فى التعددية الدينية، فهو يحاول أن يبرهن على أنه لو كانت الأغلبية، تعتمد فى انتسابها إلى دين معين على مكان ولادتها أو على عائلتها، فإن القصرية الدينية، جعلت معرفة الحقيقة الدينية من نصيب الدين الذى ينتمى إليه، والحكم على الديانات الأخرى المخالفة له بالبطلان، التى تدعى امتلاك الحقيقة الدينية الكاملة، لا يمكن أن تكون مقنعة على الإطلاق. ويمكن أن يوضح هذا بمثال يبسط رؤية هيك، فيما يتصل بالشخص المتدين، فالمسلم

يؤكد أن الإسلام هو الطريق الوحيد للحقيقة والخلاص، والسبب فى هذا أنه ولد لعائلة مسلمة. ومعنى هذا أن حادثة الميلاد الدينية للشخص فى العائلة التى ولد فيها، أعطته حق امتلاك الحقيقة الفائقة المتميزة، وهذا يعنى أن الحقيقة تأتى عبر الميلاد، الذى يعد غير معقول على نحو عميق. والخلاصة هنا أن القصرية الدينية تمثل عقبة أمام شمولية نظرية التعددية الدينية[٤٣].

وهذه الديانات فى النهاية، كما يقرر هيك، كلها يمكن أن تكون حقيقية[٤٤]، وكل واحد منها يعلن أنه حقيقى، فهل من الممكن القول بأن إحداها صحيح حقيقى، والآخر باطل فاسد، سواء كان باطلاً تمامًا أو بدرجات مختلفة، أو أن كلاً منها ذاتى بالنسبة لأنصاره، مع تضمنه لأى موضوعية حقيقية[٤٥].

وهناك عامل آخر يشير إليه هيك، وهو ما يمكن أن نسميه: الميل الفطرى للتدين عند الإنسان؛ فالإنسان من الممكن أن يعرف من هذه الزاوية بأنه حيوان متدين، مع ميل إلى عادات راسخة تفسر عالمه الدينى، هذه النزعة الدينية الفطرية عند الإنسان يرى هيك أنها حادثة كونية دينية فى كل عصر، وهنا يوضح أن التحيز الدينى يعمل باعتباره سببًا مقنعًا للشخص الحديث، وسببًا مُحددًا لدى الشخص البدائى فى صياغة هويته الدينية[٤٦].

وهنا يظهر سؤال مهم حول طبيعة العلاقة بين الميل الفطرى نحو التدين وبين مشكلة التعددية الدينية. إن الإجابة هنا تظهر من خلال أن الوجود الكونى للدين، فى كل عصر وفى كل مكان هو نتيجة لفطرية

التدين، ولو كان كل شخص يملك بطبيعته نفس التدين المشترك، فإن تنوع الأديان واختلافها وتباينها ليس أمرًا جوهريًّا، ولكنه عرضى. وبعبارة أخرى فإن المقاربة التعددية اللأديان، والتى تعزز الوحدة جذورها المصممة، توجد فى المشترك الطبيعى، ونزعة الميل الفطرى نحو التدين[٤٧].

ج ــ التعددية الدينية ودعوى امتلاك الحقيقة التامة فى الأديان:

لا تمثل مسألة تنوع الأديان مشكلة بالنسبة لمن عندهم قناعة قوية بأن ديانتهم، هى الحقيقية وأن بقية الأديان الأخرى باطل. ولا لأولئك الذين يرون الدين على أنه إسقاطات إنسانية متنوعة أو تأملات تجاه شىء ما غامض وسرى، يُفسر لهم باعتبار أنه الله تعالى. وفى تعددية الأديان مشكلة عندما يؤمن الشخص بأن هناك حقيقة متعالية واحدة Transcendent Reality، ومع ذلك وفى نفس الوقت، يراعى مكان الديانات الأخرى فى المطلب الإنسانى للحقيقة والخلاص[٤٨]. ولقد أشار هيك إلى أن كل ديانات العالم، ينبغى النظر إليها باعتبارها استجابة إنسانية مختلفة لحقيقة إلهية واحدة[٤٩]. ولكنه أوضح بعد ذلك نظريته الشاملة التى يحاول بها تفسير كل ما يتصل بالظاهرة الدينية، مشيرًا إلى نظريته على أنها الفرض التعددى، وفرضيته تقوم على النظر إلى كل الأديان باعتبارها استجابة إنسانية مشروطة لنفس الحقيقة اللانهائية[٥٠].

إن هيك يتناول الحقيقة الإلهية النهائية باعتبارها الموحية أو الملهمة بذاتها فى كل مكان للموَجودات الإنسانية، هذا الوجود الوحىّ مدرك ومستجاب له داخل الطرق الثقافية المختلفة للوجود الإنسانى[٥١].

إن أحد الصعوبات التى تواجه فرضية التعددية الدينية عند هيك، أن يسوى بين تناقضات أنظمة الاعتقاد فى التقاليد الدينية المتنوعة، ويؤكد هيك أن تناقضات دعوى امتلاك الحقيقة التامة فى ديانات العالم المتنوعة، يمثل مشكلة واضحة لفرضية التعددية الدينية[٥٢].

وعلى الرغم من أن كل الديانات تجربة أصلية " للحق" فإن كل تقليد دينى به من الاعتقادات ما يناقض اعتقادات التقاليد الأخرى، مثل هذه المشكلة لا تؤدى عند هيك إلى أن تكون التعددية الدينية بديلاً غير مقبول، كما أنها لا تؤدى إلى بطلان نظريته[٥٣].

ومثل هذه النظرية التى تدعى أن كل الديانات تجليات أو ظهورات لنفس الحقيقة اللامتناهية تواجه صعوبة فورية: تناقض ادعاءات امتلاك الحقيقة فى الديانات المختلفة، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تكون الديانات تجليات لنفس الحقيقة، عندما يناقض بعضها البعض الآخر؟

ولقد أشار هيك إلى أن هناك أنواعًا ثلاثة من التناقضات فى دعوى الأديان امتلاك الحقيقة التامة، وضرب أمثلة لكل منها:

١ــ التناقضات فيما يتصل بالحقيقة التاريخية.

٢ــ والتناقضات فيما يتصل بما وراء الحقيقة التاريخية.

٣ــ والتناقضات فيما يتصل باختلاف المفاهيم حول "الحق"[٥٤].

لقد كان هيك مدركًا لهذه الصعوبة، وحاول أن يجد لها حلاً لأجل أن تكون رؤيته التعددية مقبولة، ومن هنا كان عليه أن يوضح أن فرضيته يمكن أن تقدم تفسيرًا كافيًا، لكيفية أن التقاليد الدينية تتعارض فى دعوى امتلاك الحقيقة الكاملة المطلقة، بينما هى فى نفس الوقت تجليات

أو ظهورات أصلية لنفس الحقيقة اللانهائية، وعلى نحو أبعد فإن فرضية هيك لا بد أن تكون عارية عن أى تناقض داخلى، وأن يمسك بالظاهرة الدينية على نحو دقيق دون تشويه أو تحريف[٥٥]. وبعبارة أخرى كيف يمكن حل وجود التناقضات بين الأديان فى أن كل دين منها يدعى أن لديه الحقيقة المطلقة الكاملة فحسب، وأن غيره على فساد وباطل، على الرغم من أن كل الديانات كما يرى هيك، ظهورات لحقيقة لا نهائية واحدة؟

إن القصرية الدينية، وجعل الحق يقتصر على دين معين دون غيره من الأديان أمر متناقض تناقضًا ذاتيًا. ولو أن المسيحى أعطى لنفسه حق القصرية، فإنه فى مثل هذه الحالة، لا بد أن يقبل على نحو متساوٍ نظرة المسلم التى يلتزم فيها أيضًا بالقصرية الإسلامية؛ والسبب الذى يجعل المسلم يؤمن بالقصرية الإسلامية يعود إلى دعوى الإسلام امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة، وإقناع أتباعه بالإيمان بها، وهذا السبب نفسه حقيقى بالنسبة للمسيحى، وهذا الذى يؤدى بنا إلى قبول موقف المسلم والإقرار به، لا بد معه أيضًا أن يقر بحق المسيحى فى أن يملك الحقيقة المطلقة الكاملة أو بتعبير آخر القصرية المسيحية، وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة حقيقية: إن القصرية الدينية فى دين ما من الأديان تبطل القصرية الدينية فى أديان أخرى، وتنكر عليها نفس الحق، ومن هنا يبطل تعريف أى قصرية دينية، وهذا فى حد ذاته تناقض ذاتى[٥٦].

والحقيقة أن فرضية هيك التعددية تحاول أن تفسر أربعة عوامل نقدية:

١ــ إن البشر متدينين بالطَبع.

٢ــ وملاحظة أن هناك تنوعًا حقيقيًا فى المحتوى الحقيقى للمعتقد الدينى.

٣ــ وافتراض أن المعتقد الدينى ليس خداعًا أو مضللاً.

٤ــ والإقرار بأن معظم التقليد الدينى يغير على نحو إيجابى حياة أتباعه.

ومن الواضح هنا أن العاملين الأولين واضحين بذاتهما لدى معظم الناس، ومن هنا فإن هيك يبدأ دراسته ابتداء من العامل الثالث: افتراض، على نحو مفروغ منه، أن المعتقد الدينى ليس خداعًا أو مضللاً، وعند هذه النقطة يفحص هيك منهجين فى تناول الظاهــرة الدينية، ووجد أن المنهجين معًا غير مقبولين فى فهــم الدين: المذهب الطبيعى المادى والمذهب المطلق.

ويؤكد المذهب الأول على أن كل القضايا الدينية حول الحقيقة اللانهائية باطلة، فالطبيعة هى كل الموجودات. وعلى الرغم من أن هيك يعترف بأن العالم من الممكن أن يفسر من منظور طبيعى، فإنه يجده غير مقبول فى موقفه من أن كل الاعتقادات الدينية خداع وهم. ومن الملاحظ أن هيك هنا لا يرفض المذهب الطبيعى المادى فحسب، بل يرفض كذلك ابن العم القريب له، أى أنه يرفض اللاواقعية الدينية[٥٧]، التى تقرر أنه على الرغم من أن المعتقدات الدينية ربما تكون مفيدة ونافعة، فإنها لا تشير إلى أشياء مدركة موجودة مستقلة عن إدراك الشخص. وبعبارة أخرى فإن المسلم عندما يصلى خمس صلوات فى اليوم لله تعالى، فإنه لا يصل إلى شىء ما يوجد فعليًا مستقلاً فى إدراكهم، وعلى النقيض من ذلك فإن الواقعيين يقررون وجود الأشياء المادية خارجنا واستقلالها عن إدراكنا له[٥٨]. وهيك هنا أيضًا يواصل نقد الرؤية الواقعية للظاهرة الدينية؛ إذ يرى أن كل موضوعــات الاعتقاد الدينى بعدد من صفاتها توجد مستقلة عن

إدراك الشخص[٥٩].

والمنهج الثانى الذى يفحصه هيك هو المذهب المطلق الذى يرى، على النقيض من المذهب الطبيعى المادى، أنهم يعتنقون الرؤية الواقعية للظاهرة الدينية؛ إذ إن هذه الرؤية تقرر أن نظامًا واحدًا فحسب للاعتقاد الدينى صحيح حرفيًا، والأنظمة الأخرى التى لا تتفق معه أنظمة باطلة، ومن الملاحظ هنا أيضًا أن هيك يرفض هذا المنهج، فعلى الرغم من أن المذهب المطلق من الممكن أن يقدم حلا مقبولا، عندما يركز شخص ما على تقليده هو فحسب، فإن العالم الحقيقى ينقله على أنه غير قابل للتصديق، ولو كان المذهب المطلق صحيحًا، فإن هيك يتوقع دليلاً واحدًا يؤكده. وعلى سبيل المثال فإن الديانة الحقيقية لا بد أن تملك القدرة على نحو أكثر فعالية فى تقديم القديسين، ولكن وفقًا لرؤية هيك، فإن هذا ليس هو القضية، فكل تقليد دينى يظهر أنه يحدث تحولاً أخلاقيًا فى حياة أتباعه[٦٠].

وإذ يرفض هيك هذين المنهجين فى التعامل مع الظاهرة الدينية، فإنه يقدم منهجه الذى يعتمد على تقرير أن وراء الأديان الكبرى تتكون طرقًا مختلفة للخبرة مقنعة وحية فى علاقتها بالحقيقة الإلهية النهائية المتعالية، فوق كل رؤانا التى يسميها هيك الحق The Real أساس كل الخبرة الدينية. ولكن كيف يمكن أن تكون الأديان جميعًا تعود إلى الخبرة بالحق، على حين أن مفاهيمها متنوعة ومتناقضة؟ وهو سؤال سوف نعود إلى الإجابة عنه بعد ذلك عند هيك.

ومن الواضح هنا أن القصرية الدينية لا بد أن تصاغ بطريقة تبطل

وجودها نهائيًا، ومن هنا فإن ادعاءات الأديان امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة ليس حلا للمشكلة، بل المصدر الأساسى لها. وبجانب ذلك فإن ادعاءات الأديان امتلاك الحقيقة الكاملة المطلقة قوة محفزة تؤدى إلى تأسيس سماحة المنهج التعددى أو المقاربة التعددية[٦١].

وعلى الجملة فإن فرضية التعددية الدينية عند هيك تعتمد على أربع أسس:

١ــ هناك حقيقة إلهية واحدة " الحق" هى المصدر النهائى التام لكل التجربة الدينية.

٢ــ ليس هناك تقليد دينى أدرك على نحو مباشر " الحق".

٣ــ كل تقليد دينى يمثل طريقًا أصيلاً، يُفهم الحق فيه ويكتشف.

٤ــ إن " الحق" يتعالى عن كل الصفات الإيجابية والسلبية[٦٢].

إن الذى يلاحظ هنا أن هيك يتبنى حلا أيديولوجيًا للمسألة، من خلال وضعه لمجموعة من العراقيل أمام الحل الدينى لها، وهو ما سوف أشير إليه على نحو مفصل فى هذا البحث، وذلك من خلال تقريره أن القصرية الدينية شاملة بين الديانات: "إن توجيه النظر إلى ديانات العالم فى تعددها، يقدم لنا تنافسها فى ادعاء امتلاك الحقيقة والمحافظة عليها، فكل مجتمع يعتقد أن إنجيله حقيقى، وأن الأناجيل الأخرى فاسدة باطلة، وبالتالى يختلفون عنه، وكل واحد منهم يؤمن بأن طريق الخلاص التى يشهد لها هى الطريقة الأصلية، والسبيل المؤكد للقداسة، فاليهود يدعون أن الله تعالى أظهر نفسه عبر التاريخ اليهودى على النحو الذى فسر به فى إيمان الأنبياء، والمسلمون يعتقدون أن الله تعالى قد أظهر الحقيقة وكشفها عبر النبى محمد، صلى الله عليه وسلم، فى القرآن الكريم[٦٣]". ولكن يظهر أن

الأمر على العكس مما يفترضه هيك، فإن القصرية الدينية، ليست ظاهرة كونية، فكل ديانة لها وجهة مختلفة تجاه الديانات الأخرى، وعلى سبيل المثال فإن الإسلام يعترف باليهودية والمسيحية باعتبارهما ديانتين تتعلقان بالعائلة الإبراهيمية، بينما يتجاهل ديانات أخرى مثل الهندوسية والبوذية(٦٤).

إن ما يفترضه هيك هنا من النظرية القصريـــة للديانات المسلم بها، لا يمكن أن يتحد مع فكرة الخلاص الكونى، ويظهر أن هيك فى هذه النقطة كان على حق: المسيحى يقرر أن المسيحيين يرون أن الله تعالى إله المحبة، وأب كل الإنسانية الذى عنده الخير اللانهائى، والخلاص لكل البشر. ولكنه فى نفس الوقت، ومن زاوية تقليدية يقرر أن الطريق الوحيد للخلاص هو طريق المسيحية، وعندما نتوقف لنفكر فى هذا نجد أن أغلبية واسعة من الجنس البشرى الذين عاشوا وماتوا فى اللحظة الحاضرة، عاشوا إما قبل المسيح، عليه السلام، أو خارج المسيحية. فهل يمكن فى النهاية أن نقبل أن إله المحبة الذى يخلص الإنسانية كلها، ومع ذلك يقضى بأن الناس لا بد أن ينقذوا بسلوك طريق الأقلية الصغيرة، حتى يجدوا الخلاص(٦٥).

وعلى أية حال فمن الناحية التاريخية كانت القصرية الدينية المنهج الوحيد، بقدر ما كان الأمر يتعلق بالمسيحية؛ فتعاليم الكاثوليكية الرومانية التى صيغت فى جملة عقائدية: خارج الكنيسة لا يوجد الخلاص. ولقد كانت هناك محاولات من قبل إعلان الفاتيكان الثانى، وكذلك فكرة كارل راهنير Karl Rahner للتخفيف من هذه العقيدة الأصلية، ولكنها لم تلق النجاح(٦٦). فمعظم المسيحيين يدينون بما يقول به اللاهوت التقليدى من أنه لا توجد إلا

طريقة واحدة للخلاص، والتى ينبغى أن يتبعها البشر جميعًا[٦٧].

وهنا تظهر دعوة هيك فى تقديم لاهوت مسيحى جديد، يمكن من خلاله أن يجد حلا لهذه المشكلة، بعيدًا عن النظرة التقليدية المسيحية، بصياغة إطار نظرى جديد، يشبه فرضيته فى التعددية الدينية، إذ يقدم بديلاً مقنعًا للقصرية الدينية، والحل من وجهة نظره بإيجاد ثورة كوبرنيقية داخل اللاهوت Copernican Revolution، والثورة الكوبرنيقية فى الفلك تكمن فى التحول من الطريق التى كان الناس يرون بها العالم وموقعهم فيه؛ إذ هى تستلزم التحول الذى يزحزح هذه العقيدة من أن الأرض هى المركز الذى يدور حوله الكون، لتحقيق أن الشمس هى المركز لكل الكواكب، بما فى ذلك كوكب الأرض التى تدور حولها، وذلك بديلاً مقبولاً لنظرية بطليموس[٦٨].

وهنا يستخدم هيك مصطلح اللاهوت البطلمى، بمعنى ذلك اللاهوت الذى يرى أنه لا خلاص خارج الكنيسة، وهو لاهوت يعتمد على حادثة الميلاد، فلو أن شخصًا ولد لعائلة مسلمة، فإنه يأخذ باللاهوت البطلمى الإسلامى، وإن ولد لعائلة يهودية فإنه يأخذ باللاهوت البطلمى اليهودى، وإن ولد لعائلة مسيحية فإنه يأخذ باللاهوت البطلمى المسيحى، والأمر مثل ذلك فى البوذية والهندوسية وغير ذلك من ديانات الإنسانية[٦٩]، فى مقابل ما يدعو إليه من ثورة كوبرنيقية فى لاهوت الأديان[٧٠]. فالمسيحية ترى نفسها، كما يقرر هيك، منذ البداية أنها طريق الحياة والخلاص، وهذا يستدعى بدوره طرح سؤال: هل ينظر للمسيحية باعتبارها الطريق الوحيد للخلاص، ولا وجود للخلاص خارج حدودها، أو ينظر إلى الديانات

الأخرى للإنسانية، باعتبارها طرقاً أخرى للحياة والخلاص[٧١]. والحاجة إلى ثورة كوبرنيقية فى حقل اللاهوت يستلزم تحولاً راديكاليًّا متساويًا فى مفهومنا لعالم الأديان ومكان الديانة المسيحية فيه، إنه يستلزم تحولاً من العقيدة التى ترى أن المسيحية هى المركز، لتحقيق أن الله تعالى هو فى المركز، وكل ديانات الإنسانية، بما فى ذلك المسيحية تدور حوله[٧٢].

أى أن هيك هنا يدعو إلى الانتقال من جعل الدين هو المحور الأساسى، إلى جعل الله تعالى هو ذلك المحور، أو بعبارة هيك نفسه من مركزية الكنيسة إلى مركزية الله تعالى فى فهم الأديان[٧٣]، وهنا تظهر نقطة أساسية فى فرضية التعددية الدينية عند هيك؛ بالانتقال من تعددية الأديان إلى محور وحدة الألوهية، ولكن يجب أن نلحظ أنه يضع ذلك فى إطار المسيحية، وفى إطار ثقافة علمانية لا يمكن لها أن تنسجم مع الدين، ومن منظور المركزية الأوربية المهيمنة، التى ترى الآخرين من خلال ذاتها. وبعبارة أخرى فإن الأديان تتمركز فى الحقيقة الإلهية، والمسيحية ترى باعتبارها واحدة من ديانات العالم التى تدور حول هذه الحقيقة [٧٤].

وعلى الرغم من أن الثورة الكوبرنيقية فى اللاهوت، كانت الشكل المبكر لفرضيته فى التعددية الدينية، فإنها قد استرعت انتباه العديد من المفكرين، فبعضهم أعرب عن القلق من الخطر المتضمن فيها على المجرى العام للكريستولوجيا المسيحية. والبعض الآخر رأى أنها مشروع نافع ومجدٍ، يمكن أن يساعد فى تأسيس إطار جديد للفكر اللاهوتى المسيحى الموجود[٧٥].

ولعل أعنف نقد وجه إلى هذه الفكرة نجده عند جافين دكوستا Gavin

D'costa الذى ارتأى أن دمج هيك للثورة الكوبرنيقية فى اللاهوت المسيحى للدين مقدمًا صيغـــة من الشمولية المسيحيـــة باعتبارها بديلاً، ولقد كانت حجته الأساسية تتمثل فى مقدماته الجوهرية مثل التأكيد على محبة الله تعالى، الذى يريد الخلاص لكل البشر، وهى بوضوح عقيدة مسيحية، ونتيجة لذلك، كما يشير جافين دكوستا، بدلاً من أن يضع الله تعالى فى المركز الكونى للأديان، من أجل إنجاز تحقيق كامل لثورته، وضع هيك إله المسيحية فى المركز الكونى للأديان، ولذلك كانت ثورته تدور فى فلك آخر(٧٦).

كما يوضح جافين دكوستا أن مقدمات هيك فى الثورة الكوبرنيقية للأديان، فيما يتصل بالمسيحية القصرية مشكوك فيها، فالمسيحية فى مقدمات هيك فى ثورته الكوبرنيقية ليست عنصرًا جوهريًا ولكن عرضيًا، وربما كان سبب ذلك كونه مفكرًا مسيحيًا تطورت أفكاره داخل الثقافة المسيحية، ولذلك كان طبيعيًا بالنسبة له أن يستخدم المسيحية فى بناء فرضيته. ونفس الحجة هنا من الممكن أن تستخدم فى إعادة البناء خارج إطار المسيحية، على سبيل المثال فى اللاهوت الطبيعى أو الإسلام أو أى ديانة إيمانية أخرى(٧٧).

لقد كان من الضرورى لدى هيك تعديل قصرية امتلاك الحقيقة الكاملة على ديانة بعينها، ليس فقط لأنها تتناقض مع فكرة المحبة الإلهية، ولكن بسبب أنها تنشأ عن المذهب الذاتى الإنسانى الذى يقيم المعتقدات على أساس من الخبرة الذاتية، وبالتالى لا يكون مقنعًا تمامًا أن فكرة الحقيقة الإلهية المكشوفة مقبولة فى العصر الحديث(٧٨). وفى معارضة وجهة نظر

هيك يمكن القول: إنه لو ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة فى كل ديانة لم يأت من عملية الشرعية الذاتية، بل جاء من المطلق التام نفسه، فحينئذ فإن فرضية هيك فى التعددية الدينية تكون بحاجة إلى إعادة صياغة. والنظرة التقليدية هنا تركز على أن الأصول المذهبية للديانات، بما فى ذلك دعوى امتلاك الحقيقة من الله تعالى نفسه، وإن ذلك يجب أن يحترم باعتباره مقدسًا[٧٩]. والحقيقة أن هيك لم ينجح فى أن يقدم حلا مرضيا لمشكلة تعارض امتلاك الحقيقة التامة بين الأديان[٨٠].

د ــ تنوع الأديان واختلافها:

إن أحد أكثر العوامل أهمية فى الحاجة إلى "ما وراء التقليدى" فى النظر إلى الأديان، يتمثل فى الوجود المتعدد للأديان ذاتها، فلو كان هناك تقليد دينى واحد أو عدد من التقاليد الدينية التى تشير إلى نفس الحقيقة دون إلغاء لشرعية الأديان الأخرى، فلن يكون فى هذه الحالة حاجة إلى أى شكل تعددى أو إلى تعارضات قصرية، ولكن الحقيقة أن كل دين يعارض الآخر، وكل واحد من هذه الأديان المتنوعة يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة، ومن هنا يظهر أن "ما وراء التقليدى" له أهمية ضرورية[٨١].

وهيك يشير إلى أن تعدد الأديان فى حياة البشرية، ليس فحسب حافزًا لصياغة فرضيته التعددية، ولكن باعتباره سببًا يتطلبه عدم القدرة على وصف الحق The Real، وقد أوضح ذلك قائلاً:" ولكن لو كان الحق فى ذاته The Real In It Self لا يكون ولا يمكن أن يكون موضوعًا للخبرة البشرية، فلم يتطلب أن يكّون غير معروف أو لا يمكن معرفته فى ذاته؟ إن الإجابة هنا تكمن فى أن مفهوم الإلهى فى ذاته شرط ضرورى لتعددية

الأديان فى حياة البشرية[٨٢]". وبعبارة أخرى فإن عدم القدرة على معرفة الحق فى ذاته شرط أساسى من شروط تنوع الأديان فى حياة البشر، وسبب جوهرى من أسباب دعوى كل منها امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة التامة، ونفى ذلك عن الأديان الأخرى.

وإذا كانت تعددية التقاليد الدينية تشير إلى ضرورة المقاربة التعددية والمنهج التعددى فى دراسة الأديان، فإن ذلك لا يؤدى بالضرورة إلى ما يتطلبه عدم القدرة على وصف الحقيقة الإلهية، وبعبارة أخرى الحق فى ذاته The Real an sich. فهيك يؤمن بأنه لا توجد علاقة متبادلة ضرورية بين تعددية الأديان وتنوع موضوعات العبادة أو التأمل، فهو يثبت بأنه لو لم يكن هناك إيمان بما يتطلبه الحق فى ذاته، مع فرضية التعددية الدينية، ففى هذه الحالة لا يكون هناك سوى خيارين: إقرار تعددية أفراد العبادة أو موضوعاتها أو بعبارة أخرى الشرك وتعدد الآلهة، أو العودة إلى اللغة القصرية التقليدية التى تقول: إن ما عندى هو الحق والبقية هى الباطل[٨٣].

والحقيقة أنه لا توجد علاقة متبادلة ضرورية بين تنوع الأديان وتعدد "الآلهة"، فمن المقبول تمامًا الاعتقاد بأنه يوجد مطلق كامل واحد Absolute وتجليات متعددة فى التقاليد المختلفة، وبعبارة أخرى فإن موضوع العبادة يكون حقيقة واحدة فى لغات مختلفة[٨٤]. والفرق بين هذا وبين ما يقوله هيك فى التعددية الدينية يكمن فى أنه لا حاجة إلى إنكار، على النحو الذى قام به هيك، كل صفات الله تعالى المنسوبة إليه فى الديانات المختلفة، من أجل بلوغ الموقف التعددى الشامل، بل الأمر على العكس، فمن الممكن أن يقبل الشخص كل صفات الله تعالى الموجودة فى تقليده هو، دون أن ينكر وجود

الوحى الإلهى فى التقاليد الأخرى، ومن زاوية إسلامية يمكن للمرء أن يقرر خطأ هيك عندما يقرر أن الأب السماوى الذى يعبده المسيحيون، والسيد الذى يعبده اليهود، والله تعالى الذى يعبده المسلمون مختلفون، فالإسلام يقرر أن المسيحيين واليهود والمسلمين يعبدون نفس الإله تعالى الذى يختلف اسمه عبر اللغات، وهذا لا يعنى أى تغير فى شخصيته. إن تبنى هيك لمثل هذا الموقف الراديكالى المتمثل فى إنكار كل الصفات الإيجابية لله تعالى، من أجل متطلبات فرضية التعددية الدينية كلية غير ضرورية، فلو أننا لم نتمكن من قبول الإلهى فى ذات نفسه، فلن نكون مع تعددية الآلهة، ولكن سوف نكون مع تعددية التقليد الدينى[٨٥].

وعلى أية حال فإنه من الممكن إضافة بعض العوامل الداخلية الأخرى، والتى كانت حاسمة فى صياغة المقاربة التعددية، على رأسها سمات الديانات، فهيك يرى أنه ليس فحسب الموضوعات المشتركة التى تريد أن تنجزها أغلبية التقاليد، مثل وجود التفاؤلية الكونية، والمعايير الأخلاقية للمجتمع، والسمو الدينى بالناس إلى أفضل حالة روحية، ولكن أيضًا الأساس المشترك لكل التجارب الدينية، إنه الحق فى ذات The Real an sich الذى يصوغ تقاليد الإنسانية ناحية الوحدة المشتركة، وبعبارة أخرى من مركزية الذات Self centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality centeredness[٨٦]، أى من مركزية الأديان وتنوعها إلى وحدة الألوهية أو الحق فى ذاته.

إن هيك يحاول أن يثبت أنه بينما كانت مهمة ما قبل المحور Pre-axial الحفاظ على استقرار الموقف فى المجتمع، فإن ديانات ما بعد

المحور Post-axial تهدف إلى توفير التفاؤلية الكونية واللاهوت الخلاصى، وكل تقليد فى عصر ما بعد المحور تظهر فيه بنية اللاهوت الخلاصى المميز لضعف الأخلاق الإنسانية، والتعرض للمهانة، والوعد الذى لا حد له فى حال أفضل. إن هيك يقرر هنا تحول الديانات لفترة واحدة، على سبيل المثال مما قبل المحور إلى ما بعد المحور أو خلفه معًا، مع موضوعية مميزة، يمكن أن ترى على أنها علامة على مركزية فعل الحق The Real[٨٧].

والسؤال الذى يطرح نفسه: كيف يمكن أن نعرف أن التحول الكونى من مركزية الذات Self-centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality centeredness المطمح بوساطة معظم التقاليد قد بدأ فى العمل؟ إن هيك يشير إلى أن ثمة علامات توضح أن هذا التحول بدأ يأخذ مكانه، ومن أهم هذه العلامات على الإطلاق قدرة العقائد على تقديم القديسين والأولياء الذين تحول وجودهم الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، وهذا هو أحد المعايير المتاحة للتعرف على أصلية التقليد الدينى على أساس أنه الاستجابة الإنسانية الخلاصية للحق The Real[٨٨].

وهناك عامل آخر يقود إلى إمكانية موضوع التعددية، وهو القيم الأخلاقية المشتركة بين التقاليد، فكل التقاليد العظيمة تعلم المثال الأخلاقى للكرم، وإرادة الخير، والرحمة، وهذا المبدأ الأخلاقى الكونى الذى يشير إلى: من الخير أن تنفع الآخرين، ومن الشر أن تؤذيهم، مبدأ ضرورى فى أعظم التقاليد التى يمكن أن ترى باعتبارها موضوعية مشتركة لكل الديانات[٨٩].

هـ- الحدود الثقافية لفرضية التعددية الدينية عند هيك:

إن فرضية التعددية الدينية عند هيك نشأت من محتوى ثقافى غير قادر على نحو جوهرى، على التكيف مع التقاليد المقدسة للإنسانية، وهذا سببه بسيط للغاية، فالمحتوى الثقافى الذى يريد فيه هيك أن يطور رؤيته، هو مجتمع علمانى بالدرجة الأولى، ومن هنا كانت فرضية هيك أيديولوجية لا دينية(٩٠).

وهناك أسباب ثلاثة لكون التعددية الدينية عند هيك أيديولوجية:

أولاً، يعتقد هيك أن الديانات نشأت من خلال لقاء الموجودات البشرية مع الحق The Real، وعلى نحو أكثر تحديدًا يبرهن على أن البشر المساهمون الأصليون فى صياغة الدين، وبعبارة أخرى يؤمن هيك بأن خلق " الحقيقة " داخل قدرة البشر، ومن هنا فإنه يعتقد أن بإمكانه أن يقدم فرضيته فى التعددية الدينية، على أساس أنها "الحقيقة" للعالم الدينى بعد المحور أو خلفه. وحقيقته أو فرضيته فى التعددية الدينية لا تحل محل حقائق الأديان، ولكن تضبطها داخل سياق التعددية الدينية، وبالتالى فإن تعددية هيك أيديولوجية، بسبب أنها اعتمدت على التزام وقبول شخصيين، ووضعت " حقيقتها " فوق " حقائق الأديان"(٩١).

والثانى، أيديولوجى، فلقد قدم هيك نفسه باعتباره سلطة رسمية تفرض الحقيقة(٩٢)، ومن الواضح أن فرضية التعددية هنا مرتبطة عند هيك بثقافة الغرب الذى يفرض رؤيته على الآخرين، من منطلق المركزية والهيمنة الغربية، وهو ما تنبه له من وجه النقد إلى هيك، من وجهة نظر ما بعد الحداثة، نجد هذا عند دونوفان Donovan، وسورين Surin(٩٣).

والثالث، أن فرضية التعددية الدينية ذات هدف ومعنى داخل الثقافة المعينة: الثقافة الغربية، إنها ثقافـــة محددة معينة أكثر منها أن تكون ما وراء الثقافى(٩٤).

ومن الواضح أن هيك يحاول هنا استخدام العموميات فى صياغة فرضيته التعددية؛ نتيجة التزامه بالحداثة، وكما أشار سورين Surin إلى أن هيك ومن على شاكلته يستخدمون على الأرجح، فى بحثهم كلمات عامة مثل " التاريخ المشترك"، و" المجتمع العالمى"، و" اللاهوت العولمى "، إنهم يريدون بناء كونية ليس فقط لأنفسهم، ولكن لكل إنسان أيضًا، من خلال جعل الثقافات الأخرى موادا ثانوية، وفى هذا السياق على سبيل المثال، فإن هيك فى فرضيته التعددية يصدر عن ثقافته هو، عندما يأخذ بالفكرة الكانطية عن الشىء فى ذاته، والشىء كما يبدو لنا، وبعد ذلك توجه إلى الثقافة الهندوسية والإسلامية والبوذية من أجل أن يجعلها جذابة للهندوس والبوذيين والمسلمين، وتلك هى المركزية الأوربية او العالم الأول، الذى لا يكون مناسبًا لفرضية ما وراء التقليد(٩٥). وعندما تناول المشكلة المركزية للهوت، كان من خلال ثقافته التى أخذت بالخيار الدينى المسيحى(٩٦).

ووفقًا لما يقوله سورين Surin فإن خطاب التعددية الدينية، لا يختلف اختلافًا جوهريًا عن خطاب الانثولوجيا أو الانثروبولجيا أو الاستشراق؛ فالاستشراق طائفى ومسيطر وقسرى، وأخيرًا يحاول الهيمنة على الحقيقة التاريخية التى تشكل جزءًا من الإنسانية، وذلك على الرغم من أن فرضية هيك التعددية، تظهر على النقيض باعتبارها ذات وظائف جوهرية، وبالتالى فلا يمكن لها أن تفسد القصرية والتفرقة، ومن أجل أن تفعل ذلك فلا بد لها

من تماسك وفهم بيّن للتقاليد، ويشير سورين أيضًا إلى أنه إذ كان الاستشراق يتناول الشرق باعتباره غربًا، الآخر الصامت، فإن التعددية تسلك نفس المسلك فيما يختص بغير الغربيين والديانات الأخرى غير المسيحية(٩٧).

ويشير أبكزنسكى Apczynski إلى أن التزام هيك بالتراث الفكرى الليبرالى للتنوير، الذى يركز على العقلانية الكونية، وعدم الانحياز الدينى أدى دورًا مهمًّا فى صياغة نظريته فى الدين، وأحد علامات مثل هذا الأثر، يمكن أن ترى فى اعتقاده أن معانى العديد من التقاليد الدينية، يعبر عنها فى لغات مناسبة ومحتوى اجتماعى، يمكن نقله إلى إنجليزية معاصرة، فمعنى وقيم التقاليد الأخرى، يمكن أن يكونا ذوا معنى لأولئك الذين يعيشون فى بيئة لغوية واجتماعية مختلفة، وبعبارة أخرى فإن أبكزنسكى يرى أن حيادية منهج هيك تجاه الديانات الأخرى، يأتى من خلفيته الليبرالية التى مكنته من أن يفصل نفسه من كل حجج حقيقة التقاليد(٩٨).

و ــ المفهوم التقليدى للدين:

لدى هيك لى هناك " حقيقة مقدسة" واحدة، بمعنى يمكّن تلك الحقيقة من الإحاطة بكل شىء بما فى ذلك الله تعالى والعالم. والحقيقة الفيزيقية تتمسك بالتغلغل فى العالم الفيزيقى والإنسانى، منظمة للمفهوم الذى يجعل التفسير الدينى ممكنًا. والديانات تعرّف من الناحية الثقافية باعتبارها أنظمة تأتى عبر الاستجابات الإنسانية للمتعالى The Transcendent، ومثل هذه الحقيقة النهائية Ultimate Reality هى أساس التجربة الدينية وسبب التحول الدينى، وهى تقع وراء المفاهيم الإنسانية، ولا يمكن وصفها؛ ولهذا

السبب فإن وصف الديانات لها غير حقيقى، ولكنه على الأحرى أسطورى، وصيغ لإيجاد استجابة دينية مباشرة[٩٩].

وبالجملة فإن هيك يعرف الدين بأنه محاولة لفهم الكون بطريق ملائم للعيش فيه، تستدعى الإحالة إلى ما وراء العالم الطبيعى إلى الله تعالى أو "الآلهة" أو المتعالى، ومثل هذا التعريف يتضمن الديانات المؤمنة بوجود الله تعالى، مثل اليهودية، والمسيحية، والسيخية، والإسلام، والبهاجافاد جيتا Bhagavad Gita الإيمانية الهندوسية، وشبه الإيمانية بوجود الله تعالى مثل الماهايانا البوذية، والأديان اللإيمانية مثل Theravada البوذية، والإيمانية الهندوسية، ولا يشمل هذا التعريف على أية حال الأنظمة الطبيعية للاعتقاد، مثل الماركسية والإنسانية[١٠٠].

إن الديانات، عند هيك، من خلال مفهوم التيارات الثقافية الدينية المميزة داخل تاريخ الإنسان، تعبيرات لتنوع النماذج الإنسانية وتعددها، وأشكال الفكر والطباع والسجايا، ونفس الاختلاف بين العقل الشرقى والعقل الغربى، على سبيل المثال، يعبر عنه فى أشكال فنية، وسياسية، ولغوية، واجتماعية، وكذلك الأسس المفترضة للتعارض بين الأشكال الشرقية والغربية للدين[١٠١].

ومعنى هذا أن الدين عند هيك استجابة إنسانية للمتعالى The Transcendent، وليس اختلاف المواجهات مع المقدس أو الإلهى، هو الذى يصنع أساس الاستجابات الموجودة فى التقاليد المختلفة لأجزاء مختلفة للإلهى، بل على الأحرى فإن هذه المواجهات إنما تكون من وجهات نظر تاريخية وثقافية مختلفة، مع نفس الحقيقة الإلهية اللانهائية، والتى تؤدى إلى

بؤر إدراكية مختلفة للحقيقة[١٠٢]، وهذا واضح فى العبادة والصلاة، فهناك اختلاف فى التناولات اللاهوتية باختلاف الأديان، فيما يتصل بالله تعالى، والخلاف واسع بالفعل إلا فى الصلاة، إذ يوجد فيها ما يسميه هيك ملتقى الأديان[١٠٣]، وأن العقائد الدينية من الممكن أن تحور وتغير؛ وفقا لمقتضيات العصر الحاضر ومتطلباته، والتعبيرات الدينية أسطورية، ومتحيزة حقيقية[١٠٤]، فعلى سبيل المثال يشير هيك إلى أن عقيدة التجسد مثلاً فى المسيحية، من الأفضل أن تفهم على أنها رمزية أو مجازية أو أسطورية من أن تفهم بدلالتها الحرفية[١٠٥]، مقررًا أن فهم " عقيدة التجسد " على نحو مجازى، يجعل المسيحيين يقبلون التعددية الدينية[١٠٦].

٢ ـ الله تعالى والتعددية الدينية عند هيك

أ ــ نفى الصفات عن الله تعالى، وعدم القدرة على وصفه

تعد مشكلة المصطلح إحدى المشكلات المباشرة، فيما يتعلق بفرضية ما فوق الدينية Supra-religious، ولأجل هذا الغرض لا بد من تمييز بعض المصطلحات المشتركة من بين معظم المصطلحات، مثل الله تعالى، والمتعالى، والحقيقة النهائية، والمبدأ الفائق، والمقدس، والواحد، والأزلى. وهنا نلحظ أن هيك يفضل استخدام مصطلح The Real، لكى يصف الحقيقة المتعالية المجمع عليها عند العموم، وهو يحاول أن يثبت أن مصطلح الله تعالى God من الممكن استخدامه، ولكنه ليس مفضلاً لعدة أسباب:

أولاً، إنه ليس واضحًا ما إذا كان مصطلح الله تعالى God يدل على شخصية أو لا شخصية النهائى، أو تتضمن السمتين معًا.

وثانيًا، المعانى المتداعية لهذا المصطلح قوية جدا؛ لدرجة أن استخدامه لا يمكن أن يوفق فى المفاهيم اللاشخصية للألوهية فى ديانات مثل البوذية والطاوية، والكونفوشوسية، والفيدانتا الهندوسية Advaitic. ومصطلح الحق The Real مناسب إلى حد كبير جدا، وأفضليته تعود إلى أنه لا يدعى أى تقليد ملكيته له وقصره عليه فحسب، مع أنه الوجود المعروف لهم جميعًا. وهناك سبب آخر يجعل هيك ينزع إلى استخدام هذا المصطلح، وهو أن معظم التقاليد لها مصطلح محدد تستخدمه، وهو على ارتباط – سواء كان قليلاً أم كثيرًا – بمصطلح الحق، وعلى سبيل المثال فإن هذا المصطلح من الممكن أن يعين فى المسيحية بالله تعالى God، والحق The Real فى الإسلام واحد من أسماء الله تعالى، وفى عائلة الإيمان الهندوسية يستخدم مصطلح Sat أو Satya للإشارة إلى براهما باعتباره الحقيقة النهائية، وفى الماهيانا البوذية يستخدم مصطلح Tattva للدلالة على Dharmakaya أو Sungate. على حين أنه فى الفكر الصينى يستخدم مصطلح Zhen " الحق" للإشارة إلى النهائى(١٠٧).

وعلى الجملة فإن هيك هنا يفضل أن يستخدم كلمة الحق The Real وأن يميز بين الخبرة الإنسانية " بالحق" باعتباره شخصيًا، كما فى الأشكال الحية ليهوا، وشيفا، وفشنو، والأب السماوى، " والحق" باعتباره لا شخصيًا، مثل براهمان، وطاو، ودارما Dharma ، ونيرفانا(١٠٨).

ويؤكد بول بادهام Paul Badham أن استخدام هيك لمصطلح The

Real، يتضمن دلالة علمانية، بل وحتى طبيعية مادية، تنذر بشئوم للناس المتدينين العاديين، على الرغم من أنه ذو دلالة بالنسبة إلى المفكرين، وهو يقترح هنا أنه من الأكثر معقولية ومناسبة استخدام الكلمات السائدة فى المجال الدينى، مثل الله تعالى God، والله تعالى Allah وبراهما، و Dharmakaya، وذلك على الرغم من أن كلمة الله تعالى God مفضلة، على أساس أن هذا المصطلح معترف به على نحو واسع، ومناسب لكل من الفهم الشخصى أو اللاشخصى للحقيقة النهائية Ultimate Reality[١٠٩].

ويوضح هيك أنه قد اكتشف إمكانية شمول المفهوم فى وصف موضوع العبادة فى التقاليد الكبيرة، وهو يشير إلى أنه حتى فى المجتمع المؤمن بدين واحد، فإن صورة الله تعالى واسعة جدًا، وتختلف من شخص إلى آخر، ولو كان ممكنًا فحص صور الله تعالى فى حشد من المصلين فى الكنيسة المسيحية، فإننا سوف نجد دون شك، كما يقول هيك، اختلافات واسعة فى الصور تتراوح ما بين القاضى الصارم القاسى إلى الأب السماوى الرحيم، ومن الله تعالى المشخص غير المرئى القادر على ملاحظتنا كل يوم عبر أفعاله، إلى الله تعالى الذى يعيش الأزلية. ولكن فى الحقيقة هناك ثلاث صور متنوعة لله تعالى لا تخول إحداها المطالبة بأن ذاتية التقاليد المسيحية أو فرديتها متضمنة أى عبادة آلهة مختلفة، بل إن الأمر على النقيض من ذلك، كما يقول هيك، فإن المسيحيين يعبدون نفس الإله تعالى، ولكن كل تركيز على جانب للطبيعة الإلهية مرتبط بالاحتياجات الروحية لهذا الشخص فىّ ذلك الوقت، ولو أننا وسعنا هذه الرؤية لتشمل الاختلافات المميزة، والتى لا تزال ممتدة لمفاهيم الله تعالى المتصورة عند

اليهود، والمسيحيين، والمسلمين، فإننا نستطيع أن نفهم الاختلافات، بالإضافة إلى السمات المشتركة المبطنة لمفهوم الله تعالى، ومن الممكن أن تمتد هذه الفكرة لتشمل مفاهيم الألوهية الموجودة فى الهندية، مثل فشنو Vishnu، وشيفا Shiva، وكالى Kali، ودورجا Durga[١١٠].

إن مبدأ عرض مفهوم واحد للألوهية، يمكن أن يكون مفهومًا فى التقاليد المختلفة، أمر يثير إشكالية كبيرة؛ لأسباب منها: أولاً، مع أن الحقل الذى تعمل فيه " آلهة" الأديان دينى، فهيك يحول" الإلوهيات الحية" إلى مفاهيم فلسفية. وثانيًا، إن الصور المختلفة لدى المسيحيين الفرديين لله تعالى، لا يمكن أن تحسب باعتبارها قابلة للمقارنة بالصور المختلفة لله تعالى أو " الآلهة" الموجودة فى أديان العالم. وثالثًا، إن السبب الجوهرى الذى يقف وراء صياغة هيك لمفهوم " الحق" The Real افتراضه على نحو مفروغ منه أن صور " آلهة" الأديان مع صورها قد صيغت عبر الخبرة الدينية، داخل الأحداث الدينية الماضية المميزة، وبعبارة أخرى فإن هيك يريد أن يثبت: بما أن الوجود الإنسانى قد صاغ صور " الآلهة" بصورة جوهرية، فإنه من الممكن دائمًا لأى إنسان أن يقوم بصياغة مفهوم الله تعالى[١١١].

إن هيك يعتقد أن بإمكانه أن يقلل أو ربما يمحو العداوات والصراعات الدينية، بأن يقنع الناس المتدينين بأن " الآلهة" التى يعبدونها تجليات " للواحد "، الحق فحسب The only Real، وبعبارة أخرى فإن صور الله تعالى God مثل الله تعالى Allah عند المسلمين، وسيدى أو الرب Adonai عند اليهود، والرب السماوى The Heavenly Father

عند المسيحيين، وشيفا Shiva وفشنو Vishnu عند الهندوس، هى وسائل من خلالها يعبد الحق The Real ويميز، وهذا ما يسميه هيك الشخصى Personal واللاشخصى Impersonal للحق. وبالتالى فإن كل الديانات تحدث استجابة للواحد والحق فحسب. إن العقائد والأصول سبب العداوات والصراعات الدينية عرضية، وليست مظهرًا جوهريًا فى معظم الديانات، ومن هنا يمكن، كما يقول هيك، أن يأتى الناس معًا تحت مظلة الحقيقى The Real عبر الإقرار بالسبل الروحية الأخرى باعتبارها صالحة، وعبر هذا يمكن أن يلغى الصراع الدينى والعداوات، ويشجع السلام والتسامح الدينى فى العالم(١١٢).

إن قوة حجة هيك ترتكز أولاً، على التبرير الدينى للتمييز بين الحق فى ذاته The Real an sich وبين تجلياته، أعنى شخصيته ولا شخصيته. وثانيًا، صحة الترابط المفترض بين الحق The Real وبين " آلهة الأديان " Gods. وهاتان الفرضيتان تجعلان فرضيته التعددية عرضة للانتقاد والهجوم(١١٣).

إن هيك يعتقد أنه يمكن له أن يبرر على نحو معقول هذا التمييز، بين الحق فى ذاته وبين تجلياته؛ بإثبات أن التقاليد نفسها تضع مثل هذا التمييز، فعلى سبيل المثال فى التقليد المسيحى: الله تعالى فى ذاته اللانهائى والموجود بذاته يتميز عن الله تعالى Pro nobis باعتباره خالقًا وخلصًا. وفى الإسلام الله تعالى باعتباره الحقيقة النهائية، الحق، وإله الجحيم، يتميز عن الله تعالى الذى أوحىَ القرآن إلى الإنسانية. وفى اليهودية عين سوف Eyn soph الحقيقة الإلهية التى تقع وراء الوصف البشرى، تتميز عن

جسمانية الكتاب المقدس. وفى الماهيانا البوذية الدرماكايا Dharmakaya النهائية الأزلية تتميز عن سامبهاجا كايا Sambhage Kaya. وفى الفكر الهندى نجد نيرجونا براهما Nirguna Brahman، وبراهما بدون صفات يتميز عن ساجونا براهما Saguna Brahman، وبراهما بصفاته المعروفة داخل الخبرة الدينية البشرية مثل شيفا [١١٤]، ومثل هذا التفكير يضع هيك فى قلب فرضية التعددية الدينية التى يقترحها[١١٥].

والمسألة الأساسية هنا تكمن فى كيف يمكن أن تكون الديانات كلها خبرة "بالحق" أو اكتشاف له، عندما تكون مفاهيمها متنوعة ومتناقضة؟ إن الإجابة تأتى هنا من خلال تمييز كانط بين الشىء فى ذاته والشىء كما يظهر للحواس[١١٦] وهو نتاج مرتبط بالحضور الإلهى الكونى، والخصوصية التاريخية التى صاغت نموذج الخيال الدينى، وبالتالى فإن العقائد الدينية تأتى جزئيًا من خلال الخبرة بالحق، وجزئيًا من خيال الإنسان[١١٧]، وسوف أشرح هذه النقطة على نحو مفصل فى ثنايا هذا البحث.

إن الاعتراض الأساسى هنا على حجة هيك، يتمثل فى أن هذا التمييز الذى تحدثه الديانات، لا ينكر صفات الله تعالى الدينية، بينما تمييز هيك يفعل ذلك، ومن أجل بيان هذه النقطة، لا بد من الإشارة، هنا على سبيل المثال، إلى أن التقليد الإسلامى، لا يوجد فيه مثل هذا التمييز الذى وضعه هيك عند المتكلمين المسلمين، كما أنه لا يستخدم بإطلاق عند المسلمين، وحتى ولو من أجل هذه الحجة قبل شخص هذا التمييز، بين الله تعالى باعتباره الحق، وبين الله تعالى الذى أوحى القرآن فى التقليد الإسلامى، فإن هذا لا يغير من طبيعة الله تعالى فى الإسلام، فالمسلمون يعتقدون بأن الله

تعالى ذات، وأن الله تعالى له صفات، وكل صفة تؤكد جانبًا لله تعالى، وبعبارة أخرى فإن المسلمين يعتقدون أن الله تعالى باعتباره الحق، هو نفسه تعالى الذى أوحى القرآن، الواحد المستحق للعبادة[١١٨].

وعلى أية حال فإن الاختلاف فى فرضية هيك بين الحق The Real وبين شخصيته ولا شخصيته، لا يمكن التغلب عليه، فإن الحق يختلف على نحو أساسى عن تجلياته، وما قام به هيك هنا لكى يتغلب على المخاصمة الدينية حول الله تعالى بالفعل من الله تعالى المستحق للعبادة إلى الله تعالى الوجود الذى لا يمكن الوصول إليه ولا وصفه، ومن إله الأنبياء إلى إله الفلاسفة[١١٩].

ويدعى هيك أن التمييز بين" الحق" وشخصيته ولا شخصيته صحيح ومبرر، ليس فحسب لأن التقاليد أحدثت مثل هذا التمييز، ولكن أيضًا لأن النموذج المعرفى الكانطى قدم إطارًا فلسفيًا يجعل هذا التمييز مفهومًا، فمن المعروف أن المعرفة الكانطية تقرر أن العقل يفسر المعلومات الحسية فى علاقات مفاهيم متبادلة، تكون مصدره الأساسى، وعندما يعين الإيمان باعتباره عناصر تفسيرية داخل التجربة الدينية. وهنا فى صياغة هيك لمفهوم " الحق " يؤدى كانط دورًا مهمًا، فتمييز كانط بين الشىء فى ذاته Noumenon والشىء كما يبدو لنا Phenomenon يعين باعتباره أداة مناسبة، من خلالها يستطيع هيك أن يقدم مفهومه " للحق" الذى يتجه إلى ملائمة " آلهة " التقاليد[١٢٠].

ويعتقد هيك أن اختلاف المفاهيم حول " الحق " باعتباره شخصيًا أو لا شخصيًا، يشبه طريقين لتصور وفهم الضوء على أنه مثل الموجات

وجسيماتها الصغيرة[١٢١]، ولقد كان فى القرن الماضى مدرستان متنافستان فى مذهبهما فيما يتصل بطبيعة الضوء أو النور، أحدهما يشير إلى أن الضوء يتكون من جسيمات أو ذرات صغيرة. والآخر يؤكد على أن الضوء خصائص موجية. وعلى الرغم من كل من النظريتين تناقض إحداهما الأخرى، فإن هيك يقرر أن الضوء من الممكن أن يفهم على أنه خصائص كل من الموجات والجسيمات الدقيقة، ولذا فإن " الحق" يمكن أن يفهم باعتباره شخصيًا ولا شخصيًا[١٢٢].

وهنا يظهر السؤال: ما العلاقة بين " الحق فى ذاته " وبين المفاهيم المختلفة له فى الديانات المتعددة المختلفة؟

يؤكد هيك هنا أن يهوا، والتثليث المسيحى، وشيفا تجليات أصلية للحق، ومن ناحية فإن هيك لا يعتقد أن هذه المفاهيم الفردية للحق فردية شخصية وموجودة موضوعية[١٢٣]، ولغة هيك هنا فى الحديث عن الحق تنزع إلى أن تكون ميثولوجية بطبيعتها، إذ يقرر أن العلاقة بين الحق فى ذاته وتجلياته المتنوعة الظاهرية أو بين المتعالى الذى لا حد له والصور الجزئية له، يمكن أن تكون لغة ميثولوجية حول الحق ومعنى الميثولوجى هنا هو ما لا يمكن أن يكون صحيحًا حرفيًا، ولكنه ينزع إلى أن يصور بطريقة نابضة بالحياة الموقف الملائم لموضوعه، ومن هنا فإن حقيقة الأسطورة الصدق العملى: الأسطورة الحقيقة هى التى تؤدى إلى الحقيقة التى لا يمكن أن نستخدم فيها لغة غير ميثولوجية، وذلك من أجل إيجاد حل للتعارض بين التقاليد الدينية[١٢٤].

ويعتقد هيك أن تمييز كانط بين الشىء فى ذاته، والشىء كما يظهر

فى الوعى الإنسانى، يمكن أن يفسر العالم الذاتى الموجود مستقلاً عن إدراكنا له، والعالم الظاهرى باعتباره ظهورًا لنفس العالم بالنسبة لوعينا. ولكن العالم كما يبدو لنا، وفقًا لمذهب كانط هكذا حقيقى كلية. وهيك يبدأ من حيث يتوقف كانط، فالحقيقى فى ذاته The Noumenal Real خُبر وفُكر فيه بواسطة ذهنيات إنسانية مختلفة، مصاغ ويصاغ بواسطة تقاليد دينية مختلفة على امتداد "الآلهة المطلقة" والتى تصفها ظاهرية الأديان. وهذه الشخصية الإلهية والشخصية الميتافيزيقية، ليست وهمية، ولكنها استقرائية، إنها تجريبية اختبارية، الحق Real باعتباره تجليات أصلية للحق The Real[١٢٥].

ولقد كان هيك مدركًا للصعوبات المترتبة على تطبيق نموذج كانط المعرفى فى مجال معرفة الله تعالى، والمشكلة الكبرى أن كانط نفسه، لا يمكن أن يقبل وجهة النظر التى ترى أن الله تعالى باعتباره حقيقة يمكن أن تختبر وتكتشف، ولكن الله تعالى بالنسبة له شرط ضرورى للعقل العملى، لجعل الحياة الأخلاقية مفهومة، ووفقًا لكانط فإن افتراض صحة مقولة الإلزام الخلقى يستلزم حقيقة الله تعالى، وبعبارة أخرى فإن الله تعالى شرط ضرورى، وليس خبرة، أو يمكن أن يختبر أو يكتشف[١٢٦].

ويوضح هيك كيف أن مفهومه للحق The Real يصبح على نحو أكثر معنى، عندما يرى من خلال البصيرة المعرفية الكانطية فى الاتفاق العملى، ولكن فى اللاتفاق العملى معه:" إن الحق فى ذاته شرط ضرورى باعتباره يستلزم مسبقًا ليس فحسب الحياة الأخلاقية، ولكن الخبرة الدينية والحياة الدينية، بينما تكون "الآلهة" تجليات ظاهرية للحق، تظهر داخل

مجال الخبرة الدينية، ودمج هاتين فى واحد، يمكن من القول بأن الحق خبرة، ويكتشف بواسطة الموجودات الإنسانية، ولكنه مختبر عن طريق المشابهة والمماثلة، ووفقًا لكانط فإن العالم يختبر بواسطة المعلومات التى يزودنا بها الوجود الخارجى الحقيقى، والتى يفسرها العقل فى مصطلحات وفق تصنيف منهجى مقولى، وهكذا تأتى إلى الوعى باعتبارها خبرة ظاهراتية ذات معنى(١٢٧).

ومن خلال التقدير الاستقرائى للبصيرة الكانطية يعتقد هيك بأن الحقيقة الدينية المتعالية، يمكن أن ينظر إليها باعتبارها ذات وظيفتين: الأولى، وظيفتها باعتبارها أساسًا للخبرة الدينية. والثانية، استخدامها باعتبارها عنصرًا داخل البناء المعرفى للوعى، الذى يستجيب لمعنى وسمة البيئة، بما فى ذلك معناها الدينى وسمتها الخاصة بها. وبعبارة أخرى: إن الحقيقة المتعالية تأتى إلى الوعى عبر العالم المادى الفيزيقى فى مصطلحات مفاهيم ومقولات التقليد الدينى الذى يعيش الشخص فيه، وهنا يؤكد على مقولتين أساسيتين: الله تعالى والمطلق التام عبر امتداد "الآلهة" المخصوصة، والمطلقات التامة المخططة أو التى جعلت مادية حسية داخل الخبرة الدينية المحسوسة(١٢٨).

ويظهر أن إعجاب هيك بالبصيرة النقدية قد سبّب ضررًا أكثر من النفع، فى تصوره "للحق" باعتباره مفهومًا مشتركًا للأديان، فأولاً انتقال هيك من "آلهة" الأديان إلى الحق فى ذاته ليس مبررًا بلغة التزامه المعرفى، فدى كوستا D'costa يرى انتقال هيك مربكًا، فبدلاً من أن يضىء الإدراكات الدينية لله تعالى، جعلها بالفعل غامضة بإدخاله اللغة الكانطية.

ويؤكد روث Roth أنه حتى كانط لم يكن ليتمكن من أن يرضى أولئك الذين يواصلون التماس كيف أن نظريته فى المعرفة، تمكن من أن يتحدث عن الأشياء فى ذاتها، ومن هنا يقرر روث أن هيك فى انتقاله للكانطية كان أقل إقناعًا من معرفية كانط، بسبب تأكيد هيك على أن الحق فى ذاته، ليس حتى شرطًا ضروريًا للخبرة الدينية(١٢٩).

والسؤال الآن: لماذا أعجب هيك بالنموذج الكانطى؟ إن سبب هذا أنه يريد أن يجعل "الحق" شرطًا ضروريًا، ذلك الشرط الذى يمكن أن يكون فكرًا، ولكنه غير معروف على أساس أنه متصور فى معرفية كانط، للحقيقة الظاهرية "للآلهة" المتعددة والنهائيات. وفى هذه الحالة، فإن السؤال: لو كان الحق شرطا ضروريا، فالمحتوى الذى يمكن أن ينسبه هيك إلى الحق فى ذاته، الذى يكون وراء مجال الخبرة؟ إن الإجابة الفعلية لا شىء، ومن هنا فإن هيك فى مأزق، فهو عليه أن يقبل إما أن الحق لا محتوى له، وفى هذه الحالة تكون أهميته الدينية فى مخاطرة. أو أن له بعض المحتوى، وفى هذه الحالة لا يمكن له أن يؤكد أن الحق فى ذاته سر تام، وراء أن تصل إليه مفاهيمنا(١٣٠).

وهناك مشكلة أخرى تتمثل فى أنه إذا كان "الحق"، لا يمكن أن يكون موضوعًا للخبرة المباشرة، فإن هناك صعوبة فى تصور أى نموذج يمكن أن يوضح أن هناك علاقة متبادلة بين "الحق" وتجلياته. وإذا لم يكن هيك قادرًا على ذلك، فكيف يمكن له أن يدعى أن شخصية ولا شخصية الحق، المتأمل والمكتشف بواسطة معظم التقاليد، صور وتجليات للحق فى ذاته(١٣١)؟

والحقيقة أن تقرير هيك أن تعارض الاعتقادات الدينية المختلفة يجب تناوله على أنه ميثولوجى، وذلك فى تناوله للعلاقة بين الحق فى ذاته وشخصيته ولا شخصيته، فمن ناحية يشير إلى أن المفاهيم المتنوعة للحق، وجوه صحيحة له. ومن ناحية أخرى يؤكد هيك أن هذه ليست أوصافًا حرفية حقيقة للحق، وعلى الأحرى ميثولوجية حقيقة، وهنا يظهر أن هيك يريد أن يكون واقعيًا فيما يتعلق "بالحق"، وغير واقعى فيما يتعلق بشخصانية أو لا شخصانية الحق. وبالجملة فإن هيك يستخدم الأسطورة لكى يُضعف التعرض بين التقاليد الدينية، وهو هنا يشبه الطبيب الذى قطع ذراع المريض؛ لكى يوقف نزيف الدم من إصبعه الدامى، ولقد حل المشكلة، ولكن بتكاليف عالية جدًا[١٣٢].

ب ــ هل " للحق " أى صفات عند هيك؟

عندما نلقى نظرة على كتابات هيك الأولى، نلحظ أن مفهوم الله تعالى عنده كان مسيحيًا بصفة أساسية، فهو يدرك الله تعالى بنفس الأسلوب الذى نجده لدى غيره من اللاهوتيين المسيحيين، ففى كتابه فلسفة الدين The Philosophy of Religion، ووفقًا للاتجاه المسيحى التقليدى؛ إذ يصف الله تعالى بأنه شخصى، ولا نهائى، وموجود بذاته، كما يصفه بالمحبة والوجود الذى خلق العالم[١٣٣]. ولكن فى كتابه: الله وديانات العالم God And The Universe of Faiths بدأ هيك يأخذ بمفاهيم الديانات الأخرى لله تعالى فى اعتباره، بما فى ذلك الإسلام، والهندوسية، والبوذية[١٣٤]. وفى تفسير الدين An Interpretation of Religion تحولت فكرة هيك عن الله تعالى من إله المسيحية إلى مجال الحق فى ذاته[١٣٥].

إن فرض الحق فى ذاته باعتباره شرطًا ضروريًا الأساس الوطيد لفرضية هيك التعددية، وبدونه سوف تكون التعددية أقل معقولية، وفعالية تعدديته تعتمد على قدرته على تبرير سمات "الحق" بجانب سمات "آلهة الأديان"، ولكن لسوء الحظ فقد وضع "الحق" فى موضع يمكن المرء من أن يقول القليل عنه، فكل ما يعرف عن "الحق" هو ما لا يكون What it is not وليس ما يكون Not what is it، وعلى سبيل المثال، ووفقًا لما يشير إليه هيك، لا يمكن أن ننسب إلى " الحق فى ذاته" إليه صفات "آلهة الأديان" نهائيا: لا يمكن أن ينطبق على الحق فى ذاته أى تمييزات .... فلا يمكن القول بأنه شخص أو لا شخص، واحد أم كثير، معلوم أو مجهول، خير أو شر، عادل أو غير عادل، ذو غاية أو بدون غاية. إن كل هذه المقولات لا يمكن أن تنطبق عليه، سواء كانت إيجابية أم سلبية بالنسبة إلى كونه فى ذات، ومن هنا فليس صحيحًا القول بأن "الحق" شخص، وكذلك ليس صحيحاً القول بأنه غير شخص، وليس كذلك معًا شخص ولا شخص، وبالجملة فإن مثل هذه المفاهيم التى يكون استخدامها فى علاقة بالتجربة الإنسانية، لا يمكن أن تنطبق حتى ولو وجوديًا على الحق فى ذاته(١٣٦).

ولكن لماذا اشترط هيك على نحو ضرورى أن يكون الحق فى ذاته غير معروف ولا سبيل إلى معرفته؟

إن هيك يحاول أن يثبت أن الله تعالى باعتبار الواحد اللانهائى الأزلى لا سبيل إلى معرفته بالتعريف، لأنه ليس من الممكن أن يختبر اللانهائى، ولا يمكن أن يقال أى شىء عن شىء ما يكون وراء الخبرة. أيضًا فإن هيك يعتقد بأن هناك إطارًا، وهو التمييز الكانطى بين الشىء فى ذاته،

والشيء كما يبدو للحواس، يمكنه من أن يقدم مفهومه " للحق" إلى الثقافة الغربية التى تعد الفلسفة الكانطية عنصرًا أساسيًّا فى ثقافته، وبعبارة أخرى فإن المثقف الغربى يمكن أن يقنع بجدارة فرضيته، عندما يقدمها فى إطار كانطى(١٣٧).

بالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن الحق فى ذاته لا سبيل إلى معرفته، لا يعنى كلية أنه غير مفهوم، لأن معظم التقاليد نفسها تثبت عدم القدرة على وصف الله تعالى، وبعبارة أخرى إن الله تعالى لا يمكن وصفه. ولكن السبب الحقيقى هنا أن هيك مصمم على أن يمحو الجدال بين التقاليد الدينية المختلفة، بأن يجعله فوق الوصف، بنقل الإله الحق Real God إلى مجال لا يمكن للديانات أن تصل إليه. وفى هذا الموضع لا يقبل هيك وصف ديانة مخصوصة لله تعالى، ولا ينكر الأخرى، لأنه يرى أنهم يملكون شرعية متساوية فى قوتهم التحويلية. كما أنه لا يمكن له أن ينكر صفات الله تعالى التى ترجع بواسطة معظم التقاليد معًا، لأنه يريد أن يبقى مؤمنًا. ولا يمكن له أيضًا أن يقر صفات الله تعالى المختلفة التى ترجع إليه بواسطة معظم التقاليد معًا، لأنهم أحيانًا يتعارضون فى وصفهم لله تعالى، وفى مثل هذه الحال يفترض أن الحل المقنع الوحيد أن ينقل الإله الحق The Real God إلى منطقة لا تقبل الجدل، لا مناقشة ولا جدل فيها: إنها منطقة الشيء فى ذاته، بينما يعطى كل إله دين دورًا يؤديه فى إنشاء الاتصال بين الإله الحق وبين المؤمنين(١٣٨).

وعلى الجملة فإن الحق فى ذاته هو الحقيقة النهائية التى تشكل أساس الاعتقادات والتجارب الدينية المختلفة للبشر، وإثبات الحق فى ذاته إثبات أن

التجربة والاعتقاد الدينيين ليس وهمًا بسيطًا، ولكنها مكوّنة إنسانيًا، وبالتالى غير كاملة وجزئية ووصف مشوه لطرق متأثرة بالحضور الكونى للحق. ولكن لا يمكن أن يستخدم الحق فى ذاته أى تمييز، بما يكون فى عالمنا الظاهراتى، بما فى ذلك التدين والخبرة، فلا يمكن القول بأنه شخصى أو لا شخصى، واحد أو كثير، إن مثل هذه المقولات لا يمكن استخدامه لا إيجابا ولا سلبًا فيما يتصل بالحق فى ذاته، ولا يمكن القول بأنه لا شخصى، ولا أنه شخصى ولا شخصى معًا، ولا شخصى ولا لا شخصى، فكل هذه المفاهيم التى تستخدم فى علاقات الخبرة الإنسانية، لا يمكن استخدامها فى الحق فى ذاته، وحتى لو كان ذلك عن طريق المشابهة(١٣٩).

ومن هنا فإن الحق فى ذاته، لا يمكن أن يكون موضوع عبادة أو دين، فلا يمكن أن يعبد أو يتحد معه، فما يعبد هو أحد شخصانيته أو غيرها، وما يتحد به هو أحد شخصانيته أو غيرها، وهذا كله من أجل التحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة. وشكل الديانة أو التوسط الذى يركز فيه، يكوّن الديانة الحقيقة، والإنسان حر فى أن يختار بين التجليات الشخصانية أو اللاشخصانية للحق، فمن بين الشخصانية يمكن له أن يختار الله تعالى أو آلهة أو مجموعات ألوهيات لعبادتها. ومن اللاشخصانية يمكن له أن يتأمل حقيقة براهمان أو النيرفانا(١٤٠).

ولا بد من الإشارة هنا عند هيك إلى أن القول بأن "الحق" غير معروف، لا يعنى القول بأنه غير موجود، وأنه لا وظائف ولا أدوار له، فيمكن أن يوصف عبر النّفى من خلال القول ما الذى لا يكون أفضل من القول ما هو. وعلى سبيل المثال فإن الحق لا يمكن وصفه بأنه واحد أو

كثير، خير أو شـــر، ذكـــر أو أنثى، عـــادل أو غير عـــادل، شخصى أو لا شخصى إلى آخر ذلك، ولكن عبر الإيجاب يمكن إنشاء بعض العبارات الصورية الخالصة، مثل تعريف أنسلم Anselm لله تعالى بأنه لا يوجد أعظم منه يمكن أن يكون مقنعًا، وبنفس الأسلوب فإن هيك يقول عن الحق أنه من الممكن أن تنسب إليه صفتين مهمتين: الأولى، أن الحق أساس الخبرة الدينية. والثانية، أنه سبب التحول الدينى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة(١٤١).

ومن الواضح أن قول هيك بأن "الحق" وجود لا يعرف، ولا سبيل إلى معرفته أكبر إشكالية تواجه فرضية التعددية الدينية، ولقد تعرض موقف هيك لمجموعـــة من أوجـــه النقد، فعلى سبيل المثال يؤكد كيث وارد Keith Ward أن هيك قد أخطأ عندما افترض أن اختلاف روايات التقاليد بشأن عدم القدرة على وصف الحقيقة النهائية، يمكن أن يفسر بما يعنى أنهم جميعًا يتحدثون عن عدم القدرة على وصف نفس الحقيقة، ومن هنا يرى أن حجته غير صحيحة. أضف إلى ذلك أن هيك يريد أن يمسك برؤيتين متعارضتين فى نفس الوقت، فمن ناحية يرى أن "الحق" وراء مجال الفكر الإنسانى والخبرة، بينما يستخدم فى نفس الوقت العديد من المفاهيم الإنسانية مثل الأساس، والحق، والواحد، والسبب بالنسبة إلى الحق The Real(١٤٢). وفى الرد على هذه النقطة فإن الحق ليس وراء مجال هذه الأنواع من المفاهيم، فإنه من الممكن أن تنشأ إفادة صورية خالصة عن الحق، مثل إنه الحقيقة المتعالية، ولكن لا يمكن أن يوصف بأى صفة حسية، مثل إنه حياة أو ليس بحياة، خير أو شر(١٤٣).

ج ــ العلاقة بين "الحق" و "آلهة" الأديان عند هيك:

إن "الحق" ينشئ أثره على نفسية الأفراد الذين يكونون سريعى التأثر، ليس بذاته ولكن عبر أقنعة أو مقولات، وهناك مقولتان: الله تعالى والمطلق التام الكامل، وبواسطة حصول "الحق" على تأثيره مع المؤمنين، وهناك وفقاً للترتيب السابق، الشخصى (الآلهة) تقريبًا الأب السماوى The Heavenly Father، والرب Adonai، والله تعالى Allah، وشيفا Shiva، وفشنو Vishnu. وكذلك اللاشخصى (المطلقات التامة الكاملة) تقريبًا براهما Brahman، وسونياتا Sunyata، ونيرفانا Nirvana، والوجود Being. ويؤكد هيك أنه من الممكن تصور الله تعالى باعتباره إلهيًا مقدسًا، ومن الديانات القديمة المهجورة إلى ديانات الإنسانية العظمى الحاضرة عبر القرون، فإن الله تعالى كان يُفكر فيه باعتباره شخصًا إلهيًا مقدسًا، " فالحق" مكتشف باعتباره مقدسًا فى التقاليد السامية اليهودية، والمسيحية، والإسلام، ولكن فى التقاليد الشرقية "الحق" غالبًا مكتشف باعتباره مطلقات تامة كاملة، ولكن الديانات السامية تقر أيضًا الحقيقة المطلقة للحق، بينما العديد من التقاليد الشرقية تستحسن السمات الشخصية "للحق"(١٤٤).

إن تعددية هيك ترتكز على افتراضه أنه لا يمكن وصف "الحق" الذى يظهر نفسه عبر آلهة الأديان، والشىء التالى الذى يهدف إليه هيك إعادة صياغة مظاهر "آلهة" الأديان التى تعارض الطبيعة المفترضة "للحق"، وعلى سبيل المثال ففى الديانات الإبراهيميـــة الثلاث يميز الله تعالى بأنه كلى الصفات، وهذا يشمل الخير اللانهائى والمحبة، والحكمة اللانهائية والعدل، والقدرة على كل شىء، والعلم بكل شىء، ونسبة هذه الصفات إلى

الله تعالى، يعمل ضد نظرية هيك، فلو أن الله تعالى فى المسيحية والإسلام واليهودية لا نهائى، فحينئذ لا يكون ممكنًا منه أن يكون مسلمة أو مبدأ أساسيًا للانهائى آخر، الحق The Real. وفى مثل هذه الحالة فإن الحل الوحيد المتاح أمامه أن ينقص من قوة الله تعالى النهائى واللانهائى وسلطانه، وحجة هيك ضد هـذا الادعاء التقليدى موجـزة، "فآلهة" الأديان لا يمكن أن تكون لانهائية، بسبب أنه باعتبار إدراك النهائى، لا يمكن أن نختبره مباشرة ونتحقق منه ونلاحظه. إن أبعاد اللانهائى حقيقة لا نهائية. وبعبارة أخرى، فبسبب أن البشر هم الذين يصوغون مفهوم "آلهة" الأديان، فحينئذ يكون من الطبيعى الذى يجب أن يكون مقنعًا للأشخاص، فيما يتصل بالموجودات النائية للأشخاص، أن يشكلوا مثل هذه المفاهيم(١٤٥).

إن أحد الأسئلة المهمة التى تختبر فرضية هيك، فحص الوضع الأنطولوجى "للحق" فى علاقته "بآلهة" الأديان. ولكن يبدو من الغريب أن هيك يتحدث عن الوضع الأنطولوجى لآلهة الأديان، ولا يتناول الوضع الأنطولوجى "للحق"، وربما كان يعتقد أن هذا ليس بسؤال منطقى حتى يُسأل، ولذا فإن الخبرة والمعرفة المسلم بهما غير ممكنة. على أية حال فإن "الحق" يستحق وضعًا أنطولوجيًا لائقًا، لو أن هيك وصفه بأنه أساس الخبرة الدينية، بالإضافة إلى أنه سبب التحول الدينى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة. وبطريقة أخرى يمكن أن تنتهى إلى خاتمة غريبة مميزة، إن الحق بينما يلقى بالغموض والباطنيات، وتجلى ذاته عبر "آلهة" الأديان غير موجود(١٤٦).

وهناك سؤال ثان: لو كان "الحق" بدوره يملك الإمكانية الوحيدة

للوجود، فما الذى يحدث "لآلهة" الأديان. إن هيك يقرر هنا أن الله تعالى، والرب، وشيفا، وفشنو، وغير ذلك بالإضافة إلى "الحق". هذا كله مشترك فى الغموض وفى المدى الحقيقى الوجود المتاح، وفى هذا السياق هناك أمران: الأول، الوضع الأنطولوجى "لآلهة" الأديان. والثانى، العلاقة بين "الحق" وشخصيته أو لا شخصيته[١٤٧].

هنا يحاول هيك أن يثبت أنه داخل سياق أى ديانة موحدة، على وجه الخصوص، لو أن إنسانًا سأل نفسه عن طبيعة الشخص الإلهى الذى توجه صلاته إليه، إن الإجابة هنا سوف تكون مضافة للعديد من المراكز النهائية فى الوعى أو الشعور، هناك ذات إلهية واحدة. بعبارة أخرى إنه يعتقد أن هناك شخصًا إلهيًا واحدًا مبجلاً فحسب، وحالما تدرك موضوعات العبادة الدينية الأخرى، مثل الرب تعالى، والله تعالى، والرب السماوى، وشيفا، وفشنو، فإن هناك العديد من المفاهيم المعقدة الضرورية[١٤٨].

ويشير هيك إلى أنه لحل هذه المشكلة هناك عدة خيارات:

الأول، الخيار الشركى، الإيمان بعدة آلهة وعبادتها، ولأن هذا الخيار يتعارض مع العقائد الأساسية لكل تقليد توحيدى، يقرر أن هناك خالقًا واحدًا للوجود ومصدرًا له، فهو لا يمكن أن يحل المشكلة.

والثانى، يمكن تلخيصه بأنه: واحد فى كثرة، وكذلك كثرة فى واحد. ومثل هذا النموذج يستلزم ضمنًا أن الله تعالى يتكون من يهوه، والأب السماوى، والله تعالى، وفشنو، وما إلى ذلك. ومثل هذا النموذج لا يمكن أن يحسم المسألة عند هيك؛ لأن كل إله God يقصر عليه، كما هو معروف فى التقاليد، أن يكون خالقًا للعالم ومصدرًا له.

والثالث، يمكن أن يُلخص على النحو التالى: هناك إله واحد، ولكن معرفته مختلفة عبر اختلاف علاقاته. فعلى سبيل المثال الله تعالى يصور على أنه يهوه عبر فعله فى علاقته ببنى إسرائيل، ويعرف بأنه الأب السماوى عبر فعله فى علاقته بحوارى المسيح، عليه السلام. ويصور على أنه الله تعالى عبر فعله فى علاقته بالمسلمين. إن هناك من يقر هذا النموذج الذى يقترب جدًا من فرضية التعددية الدينية.

والرابع، إن هناك إلهًا God واحدًا، لكنه يعرف بعدة أسماء، الرب عند اليهود Adonai، والأب السماوى The Heavenly Father، والله تعالى Allah، وشيفا Shiva، وفشنو Vishnu. فهى أسماء مختلفة لنفس الشخص الإلهى. ويرفض هيك أيضًا هذا النموذج على أساس أنه يرى أن كل اسم له سماته المختلفة، التى تشكلت عبر تاريخ مختلف، فإذا قبل مثل هذا النموذج، فسوف تظهر مشكلة كيفية الاتصال بين هذه الوجوه(١٤٩).

وبالإضافة إلى هذه النماذج يشير هيك إلى عدد آخر من النماذج القليلة من التقليد البوذى، الذى يجعل من الممكن أن يتصل الواحد الأزلى بتجلياته المتعددة، ولكنه يخلص إلى أن فرضيته التعددية، يمكن أن تتكيف مع كل هذه النماذج، ولكنها لا تملك الحكم أو الحسم بينها(١٥٠).

ولكن فيما يبدو أن هذا لم يحسم المشكلة، فما زال السؤال قائمًا. كيف يصبح "الحق" الذى يكون مجردًا عن أيــة صفات الله تعالى Allah، والرب Adonai، والأب السماوى The Heavenly Father، وشيفا Shiva، وفشنو Vishnu، وكلهم لهم صفاتهم الدينية المختلفة؟ وعلى نحو أكثر تحديدًا، عندما يكون المسلم فى الصلاة يشعر بأثر روحى، فهل هذا

الأثر الروحى، أثر من "الحق" أم من الله تعالى؟ إن خلاصة حجة هيك هنا أن السمات التى تنسب إلى "آلهة" الأديان، بما فى ذلك وجودهم منتجة بواسطة البشر، عبر علاقتهم مع "الحق"، وبعبارة أخرى عندما تكون نفوس البشر متصلة بالحق عبر العبادة، فإنه من المؤكد هنا أن تكون متصلة بأنفسها عبر بُعدها الظاهراتى المدرك بالحواس، إنه مفهوم الله تعالى المعطى للبشر بواسطة الثقافة التى يعيشون فيها. وبعبارة أخرى فإن هيك يرى أن الإنسان بلا أدنى تفاصيل، يمكن أن يكون على علاقة مباشرة بالحق(١٥١).

ويعتقد هيك أن مثل هذا البحث ينشأ عن البصيرة العميقة، التى يمكن أن تدرك الله تعالى كما ينبغى، بقدر ما يتعلق الأمر بإدراك التمييز بين الله تعالى الأزلى، والله تعالى الذى يكون موضوعًا للخبرة أو التجربة الدينية، وهو يشير إلى أن ابن عربى قد ردد نفس هذه البصيرة قبله بزمن طويل(١٥٢).

والحقيقة أن هناك بونًا شاسعًا بين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود، وبين فرضية هيك فى التعددية الدينية، وهو ما لم يتنبه إليه هيك؛ إذ نقل جزءًا مبتورًا من نص ابن عربى، يخدم فكرته فحسب، دون التنبه إلى ضرورة وضع هذا النص داخل مذهب ابن عربى كله، وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من أوجه الخلاف بينهما، سوف أشير إليها فيما يلى:

أولاً، إن تمييز ابن عربى يمكن أن ينشأ بين التجلى والجوهر أو الذات، على الرغم من أن كلاهما معًا فى وقت واحد جزء لا يتجزأ لنفس

الحقيقة. أما تمييز هيك بين "الحق" و"آلهة" الأديان فهو خال من المعنى، بقدر ما كان ابن عربى مشغولا ومهتما[١٥٣].

وثانيًا، على الرغم من أن وصف هيك، يتشابه مع وصف ابن عربى للكامل المطلق التام، فإنهما يختلفان جوهريًا فى وظيفتهما، فبينما يكون الكامل المطلق التام فى فكر ابن عربى مصدرًا لكل ما فى الوجود، بما فى ذلك العالم. فإن "الحق" فى فرضية هيك مسلمة أساسية للخبرة الدينية المعروفة عبر صور الآلهة، ولكن يجب أن نلاحظ أنهما يتفقان معًا فى عدم القدرة على وصف "الحق" أو التام الكامل المطلق، لأنه فوق الخيال الإنسانى[١٥٤].

وثالثًا، أن ابن عربى عندما يقرر أن "الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهًا، فهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا، فلا يعرف حتى نعرف[١٥٥]". لا يعنى أن الذات قد أصبح إلهًا عبر استعمال المفاهيم الثقافية البشرية، كما يعنى هيك فى فرضيته، وما يعنيه أن الذات باعتباره وجودًا خالصًا أو الذات قبل الفيض، لو كان هناك قبل فى الحقيقة، خالٍ تمامًا من أى صفات بما فى ذلك الألوهية، إلا إذا تجلت صفاته عبر المخلوق، مثل القول بأن الله تعالى لا يمكن أن يسمى خالقًا إلا إذا ظهرت هذه الصفات بخلقه للعالم، إن الله تعالى يعرف نفسه باعتباره مقدسًا، عبر معرفة نفسه من خلال العالم المتجلى[١٥٦].

وعلى الجملة فلدى ابن عربى يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين: الأول، من حيث هى ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية. والثانى، من حيث هى ذات متصفة بصفات.

وهى من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات، وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر، بل منزهة عن المعرفة، ولا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها، كما أنه ليست من هذا الوجه إلهًا على الحقيقة، لأن الإله يقتضى المألوه، أى يقتضى نسبًا وإضافات إلى من هو مألوه له؛ لذا يُخَطئ ابن عربى من يرى أن الله تعالى يُعرف من غير نظر فى العالم(١٥٧).

ولقد أوضح ابن عربى ذلك قائلاً:" فإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره، وجميع نسبه وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما ورد فى الخبر الصحيح، ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهًا، وهذه النسب أحدثتها أعياننا. فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام:" من عرف نفسه عرف ربه"، وهو أعلم الخلق بالله، فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله مـــن غير نظر فى العالم، وهذا غلط. نعم، تعرف ذات قديمـــة أزليـــة، لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه(١٥٨)".

وعلى أية حال فوجود الذات على الوجه الأول مطلق، ووجودهما على الوجه الثانى وجود مقيد أو نسبى؛ لأن وجود الحق متعيناً فى صور أعيان الممكنات أو متعيناً فى هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات. ومن هنا كانت الموجودات ِكلها صفات للحق(١٥٩).

ومن هذا التوضيح المختصر لمذهب ابن عربى، يتضح لنا أن هيك لم

يتمكن من أن يدافـــع عن الوضع الأنطولوجى "لآلهة" الأديان معًا مع الوضع الأنطولوجى للحق، وهذا يجعل آلهة الأديان عنده خلو من أية صفات دينية(١٦٠).

ويشير هيك إلى نموذجين يعتقد أنهما يوضحان العلاقة بين الحق فى ذاته، وبين شخصيته ولا شخصيته. **الأول**، التمييز الكانطى بين الشىء فى ذاته، والشىء كما يظهر للحواس. وهيك هنا يستخدم المعرفية الكانطية، لكى يوضح كيفية أن الحق فى ذاته يمكن أن يختبر فى المجال الإيمانى بالألوهية وغير الإيمانى بها. وبعبارة أخرى فإن هيك يقرر أنه على الرغم من أن "الحق" لا يمكن أن تتجلى صفاته المعروضة بواسطة تجلياته، مثل الحب والعدل فى المسيحية، والوعى والعادة فى الهندوسية، ومع ذلك فإن الحق فى ذاته هو الأساس فى ذاته لكل هذه الصفات(١٦١).

أما النموذج الثانى فيتصل بالتنبؤ التشابهى، على النحو الذى وجد به عند القديس توما الأكوينى، فعلى سبيل المثال الله تعالى هو الخير، ولكن ليس بالمفهوم الموجود فى الوجود البشرى أنه خير، ولكن بمفهوم أن الله تعالى يملك الخيرية الفائقة التى لا حد لها، والتى فى نفس الوقت تتشابه بالقياس للخيرية البشرية. ومن هنا يريد هيك أن يصل إلى نتيجة أن كل الصفات المعروضة بواسطة أحد تجليات "الحق" ، يمكن أن تنسب إلى "الحق"، ولكن ليس بنفس المفهوم المعروض بوساطة تجلياته، ولكن بالمفهوم الذى يكون فيه "الحق" لا حد له مصدر كل الصفات المعينة(١٦٢). وطبقًا لرأى هيك فإن صفات الله تعالى مثل الخالق، والرحيم، والمعين، يمكن أن تكون على علاقة "بالحق"، ولكن ليس بمفهـــوم أن "الحق" فعليًا

هو الخالــق، والمعين، والرحيم، ولكن بمعنى أن "الحق" الأساس النهائى لكل هذه الصفات، التى تكون ممكنة بالنسبة لله تعالى باعتباره خالقًا، ورحيمًا، ومعينًا(١٦٣).

إن الإجابة التى قدمها هيك تثير إشكاليتين: **الأولى**، إن النموذجين معًا، نموذج التنبؤ التشابهى عند توما الأكوينى، والتمييز الكانطى بين الشىء، والشىء كما يبدو للحواس، قد صيغا لغرض محدد وذى معنى داخل محتوى فلسفة كانط ولاهوت الأكوينى، وعندما يستنتج هيك من هذين النموذجين ربما لا يكون مبررًا، فعلى سبيل المثال ظاهرية كانط تتضمن أن الأشياء التى تكون موضعًا للخبرة المعقولة، تعتمد على الشىء فى ذاته، والشىء فى ذاته يقع وراء مجال الخبرة البشرية. وفى مسلمة هيك " آلهة" الأديان ليست أشياء، بل هى أشكال خارجية، وبالتالى لا يمكن أن تكون تجليات للشىء فى ذاته. وبعبارة أخرى كيف يمكن أن يكون "الحق" على صلة بالعالم، بصرف النظر عن أن هذا المفهوم يساعد على تفسيره دينيًا؟ إن أغلب التقاليد، تقريبًا، اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية، والبوذية نجد فيها أن الله تعالى أو النهائى دائمًا على صلة بالعالم الذى نعيش فيه، باعتباره خالقًا له أو مصدرًا له، وهيك غالبًا ما يصمت عن مسألة كيف يمكن أن يكون "الحق" على صلة بالعالم المادى، وتلك إحدى المسائل التى تسبب مشكلة لهيك، إنه يقرر هنا أنه لا يمكن أن يقر تلك الرؤية التى ترى أن "الحق" مصدر العالم أو خالق له، بسبب أن الحق وراء أية صفات، وليس فى وضع يثبت أن أحد تجلياته مصدر للعالم أو خالق له، وسبب ذلك بسيط، فإن كل واحد من "آلهة" الأديان، يعتقد أنه خالق للعالم

ومصدر لـــه، وفى مثل هــذه الظروف فإن الخيار الوحيد لهيك أن يعتقد أن العالـــم المادى ليس لديـــه ما يفعلـــه مع "الحق" ومع "آلهة" الأديان، وفى مثـــل هـــذه الحال فـــإن تفسير هيك يصبح أقـــل إقناعًا بالنسبـــة للناس المتدينين(١٦٤).

والثانية، أن العلاقة بين "الحق" وبين تجلياته لا يمكن أن تؤسس بسهولة بواسطة هذين النموذجين، بسبب أن الاختلاف بين "آلهة" الأديان أعظم مـــن أن يوحـــد فى مجال واحـــد، ومـــن هنا فإن هذين النموذجين لا يكونان مأمونين "للحق" باعتباره أساس مثل هذا التنوع والظواهر الحسية المتعارضة، باعتبار "آلهة" الأديان؛ فالقول بأن "الحق" لا يمكن وصفه، يجب أن لا يفسر بأنه يعنى أن "الحق" يمكن أن يوفق بين كل التنوعات والاختلافات والصراعات المتعلقة بمفاهيم وأفكار الآلهة(١٦٥).

د ــ الخلاص عبر التحول من مركزية الدين إلى مركزية الألوهية:

إن " الحق " عند هيك له وظيفتان مهمتان: الأولى، باعتباره أساس الخبرة الدينية، أو مصدر "آلهة" ونهائيات الأديان. والثانية، أنه سبب الخلاص أو التحرير، كما هو معروض فى التحول البشرى فى التقاليد الكبرى فى بنية لاهوت الخلاص. ولكن ما هى السمة الأساسية لمثل هذا التحول، وكيف يمكن أن ينجزه الإنسان ويحققه؟ إن هيك يقرر هنا أنه من الممكن أن يكون بالالتزام بالإيمان الذاتى بالمسيح، عليه السلام، باعتباره الرب أو المنقذ، أو بالخضوع الكامل لله تعالى، كما فى الإسلام. أو مع تعالى الذات، مع رغبة شديدة لبلوغ النيرفانا Nirvana أو الموسكا Moska، وتلك التنوعات داخل الأنساق المفاهيمية المختلفة تستند على

موضوع أساسى واحد: إن التغير الفردى الفجائى أو التدريجى من الانشغال الذاتى الذى يستحوذ على الاهتمام، إلى مركز جديد يدعم وحدة الحقيقة وأهميتها، إنه التفكير فى الله تعالى أو براهما، أو درهاما Dharma أو سونياتا Sunyata أو طاو Tao. وهكذا فإن المفهوم النوعى للخلاص أو التحرير الذى اتخذ أشكالاً مختلفة معينة فى التقاليد الكبيرة، هو تحول الوجود الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة(١٦٦).

مثل هذا التحول يمكن الوصول إليه فى التقاليد الهندوسية باتباع ثلاثة مسالك، والتى لا تكون متبادلة على نحو كلى، بل على الأحرى تمثل تأكيدات مختلفة تناسب الشخصيات المختلفة؛ فالتحول يمكن بلوغه عبر مسلك المعرفة Janana-marga أو البصيرة الروحية. والمسلك الثانى هو الفعل Karma-marga، وهذه الطريقة على وجه العموم تكون للناس العاديين، وتتطلب خدمة المجتمع، دون اهتمام بالمنافع المادية. والمسلك الثالث عن طريق التقوى والورع Bhakti للحق The Real، وهى طريقة تقتضى تمركزًا جديدًا ثانيًا جذريًّا فى النظام الدينى(١٦٧).

وفى البوذية فإن الخلاص يفهم عمومًا باعتباره تحررًا من قوى الوهم والخداع للأنا أو الذات، ووفقًا لهذا التقليد فإن عدسة الخبرة بالعالم عبر الأنا أو الذات تشوه التجربة التى تعكس العالم، على نحو مؤكد، فى هيئة فاسدة كاذبة، ولكى يتم تحرير الأنا من هذا الخداع، لا بد من تغيير الأنا المعدية للحرية الممتعة للنيرفانا(١٦٨).

ويحدث التحول فى المسيحية بالتضحية بالنفس فى الإيمان بالله تعالى صاحب السلطة التى لا حد لها والإحسان، الذى يولد روحًا جديدًا للحقيقة

والمتعة التى تحرر المؤمنين من قلق الاهتمام بالنفس، ويجعل ذلك سبيلاً للحب الإلهى للعالم. ويؤكد هيك أن هدف التعليم المسيحى أن يكسر ذلك الوجـــود العـــادى الذى يطوق النفس؛ من أجل أن تصبح جزءًا من الحضور الإلهى ومملكـــة المستقبل. وفى تعاليـــم المسيـــح، عليه السلام، فى الإدراك المسيحى العملى، فإن الخـــلاص تسليم واعتراف مثل التحول من مركزية الذات أو الأنا إلى الحياة التى يكون مركزها الله تعالى، على نحو جذرى(١٦٩).

وفيما يتصل باليهودية فإن هيك يقرر أن ترقب المسيح المخلص أو تمنى مملكة الله تعالى على أساس التحول الأرضى، يمكن أن يفسر من منظور التحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة(١٧٠).

ويؤكد هيك فى فكرته عن التحول الإنسانى فى الإسلام أن القرآن الكريم، يميز على نحو جذرى بين حالتين: حالة الإسلام، أى استسلام النفس الذى يؤدى إلى السلام مع الله تعالى، والحالة النقيضة له التى تشمل أولئك الذين لا تذعن أنفسهم لخالقهم. وحالة الإسلام عند هيك، هى الشكل الإسلامى لفكرته عن التحول، مؤكدًا على أن الإسلام يهدف إلى أن يكون شاملاً لجوانب الحياة، من خلال الصلوات الخمس فى اليوم، والزكاة، والصوم، والحج، والإيمان. تلك التى تكوّن الأركان الخمسة للإسلام، بالإضافة إلى الصيغ المقدسة مثل بسم الله، وإن شاء الله تعالى، والتى تهدف إلى إسباغ السمة الدينية على الحياة اليومية العادية، وكذلك الجانب الصوفى الذى يركز على الذكر، والفناء والبقاء، وهو ما يمكن أن يفسر بأنه تحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة(١٧١).

ولكن يجب أن نلاحظ أنه فى الإسلام، لا يوجد ما يسميه هيك حالة الإسلام، ولكن هناك حالة التقوى التى يمكن لها أن تتصل، كما يقول عدنان أصلان، بفكرة هيك فى التحول البشرى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، والتى تعنى فى الفهم القرآنى الخوف من الله تعالى الذى يفيد الصلاح والورع والسلوك الخير، وكف اللسان والقلب واليد من الشر، والقرآن الكريم يثنى على التقوى، ويمدح المتقين الذين سوف يكافئهم الله تعالى يوم القيامة، أولئك الذين يكونون فى حضور مع الله تعالى، ومصطلح هيك حالة الإسلام، لا يمكن أن تميز حالة المسلم العادى من أولئك الذين يعيشون حياة الأولياء[١٧٢].

إن هناك العديد من الاعتراضات الممكنة على تصور هيك للاهوت الخلاص فى الدين، على أساس أنه تحول بشرى، من بين أن هذا المصطلح اختزالى إلى حد بعيد، وقابل للمناقشة، إذ إنه يهدف إلى التقليل من بنية الاختلافات الدينية المميزة للخلاص فى التحول الإنسانى فحسب، فهل من الممكن أن يكون التبرير البولسى،أو الفهم الهندى للموسكا Moska يرجعان بالفعل إلى التحول الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة[١٧٣]!

وعلاوة على ذلك فإن فكرة هيك عن التحول الإنسانى، ليست فحسب شرحًا خاطئًا لوصف الخلاص فى التقليد، ولكنها أيضًا تفرغه من محتواه الدينى، ويمكن أن ننظر إليه باعتباره الوصف الفلسفى لفكرة الخلاص الدينى من وجهة نظر علمانية، ولو أن هيك قدم للمسلمين فكرة الفلاح أو النجاة على أساس أنها تحول إنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، فإن أى شخص سوف يفشل فى التأكد من أن هيك يتحدث عن

الخلاص، ليس هذا فحسب، بل سوف يكون خائب الأمل بواسطة هذا التقديم، الذى يفقده الحافز الذى يؤدى به حياة الأولياء. وبعبارة أخرى فإن فكرة هيك عن التحول البشرى، فشلت فى أن تقدم شيئًا يدعم التوقع الدينى للمسلم التقى أو اليهودى أو المسيحى، وعلى الأفضل فقد تجاهلت الوصف التقليدى لليوم الآخر، والجنة والنار، التى يكون لهم وظائف مهمة باعتبارها حافزًا يقود إلى حياة الأولياء(١٧٤).

إن هذا يؤدى عند هيك إلى النقطة المحورية فى فلسفة التعددية الدينية عنده: التحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، موضحًا أن هذا هو ما عبر عنه الصوفى المسلم جلال الدين الرومى، عندما قال: المصابيح مختلفة، ولكن نفس الضوء(١٧٥)؛ وذلك على أساس أن ديانات العالم تعبير عن استجابات وإدراكات مختلفة لنفس الحقيقة الإلهية(١٧٦).

أضف إلى ذلك أن مثل هذا التحول البشرى، الذى يسبب حياة الأولياء، ليس هدفًا، ولكنه نتيجة لحياة التقوى والورع، التى يمكن الوصول إليها عن طريق الاعتقاد الثابت، والالتزام بالمبادئ الدينية للتقليد المخصوص، ومن المعروف أن السبب الأساسى الذى قاد هيك للاعتقاد بوجود الحقيقة المتعالية، بالإضافة إلى القيمة الدينية للديانات، محصول الأديان من الأولياء والقديسين، ذلك المحصول الذى يركز عليه، باعتباره أحد المعايير الصحيحة، وفقًا للاستجابة الأصلية للحق، يمكن أن تميز عن الاستجابة غير الأصلية. وكما هو معروف أن الولاية نتيجة للحياة الدينية، التى يرشد إليها فى ضوء أسس الدين، بما فى ذلك الاعتقاد باليوم الآخر، وهنا يظهر الأمر متناقضًا، فمن ناحية يمنح أهمية ذات وزن للولاية،

باعتبارها تقديرًا مهمًا للحياة الدينية. ومن ناحية أخرى يتجاهل المبادئ الدينية التى تسبب إنتاج الأولياء، ففى الإسلام، مثلاً، يعتقد هيك أن وجود الأولياء دليل على صحة استجابتهم للنهائى Ultimate ومن ناحية أخرى بإدخال فكرته فى "الحق"، والتحول البشرى، فإنه يوهن الالتزام الدينى للمسلمين بأسس دينهم أو عقائد الإسلام. وبعبارة أخرى فإن هيك فى موقف لا يقر على اعتقاد المسلمين فى الجنة أو النار إلا الثناء على نتيجة هذا الاعتقاد، تقريبًا، فى حياة الولاية والأولياء(١٧٧).

هـ ـ بعض الملاحظات النقدية على فرضية هيك التعددية:

إن كل أوجه النقد الموجهة إلى فرضية هيك التعددية، يمكن أن تنحصر فى مجال أساسيين: الأول، مسلمة "الحق" وشخصيته ولا شخصيته، فهذا لا يمكن الدفاع عنها فلسفيا، ولا تبريرهـا دينيًا، فمن جهة أنه لا يمكن الدفاع عنها فلسفيًا، لأنها تظهر مفككة متنافـرة، فعندما لا يوصـف "الحق" فإنه يضبط على أنه أساس المفاهيم المختلفة المتعارضة للآلهة. بالإضافة إلى أن هيك قد فشل فى أن يقدم نموذج عمل، يضمن الاتصال بين "الحق" وتجلياته. كما أنه غير مبرر من الناحية الدينية، فسبب عدم وصف "الحق" يبطل كل معرفة تدعيها الأديان، ومن هنا فإن هيك متهم بالأدرية المتعالية التى تتمثل فى مقولات هيك، فى ضرورة التسامح، والعيش مع الاختلافات الدينية، أو لا يمكن الحكم على الديانات فى فهمها للحقيقة الإلهية. أو الاعتقاد فى المذاهب الدينية أنها ليست جوهرية للخلاص أو التحرير. إن هيك أثبت الحقيقة الإلهية المتعالية فوق وضد الوضع الطبيعى، بينما فشل فى إثبات أن الأخرويات يمكن أن تكون إيمانية أفضل

من أن تكون لا إيمانية[١٧٨].

أيضاً فإن فرضية التعددية الدينية عند هيك، يمكن النظر إليها على أنها نظرية فى الديانات غير وافية، بسبب أنها تتطلب تغييرات جذرية فى العقائد التقليدية للأديان، فعلى سبيل المثال ما يسمى " بالحق" هو ما يدعيه الهندوس Nirguna Brahman، وتسميه الماهيانا البوذية Dharmakaya ، ومثل "الحق" عند هيك فإن Dharmakaya و Brahman يتجليان ذاتهما فى سبل عدة، ولا يمكن أن يقر هيك على هذا، فإنه إن فعل ذلك فسوف يتبنى رؤية بعض التقاليد الدينية ضد الأخرى، وهو يحاول أن يكون محايدًا، وبدلاً من أن يقبل أن يكون Nirguna Brahman اسمًا "للحق"، يذهب إلى أنه أحد تجليات "الحق". وهيك يناقض بشكل تام فكرة "الفيدا" عن Nirguna Brahman. ولو أن الفيدا أخبرت هيك أن ما يسميه الحق تسميه Nirguna Brahman، فكيف يمكن لهيك أن يلح على أنه اسم لأحد تجليات الحق[١٧٩].

أضف إلى ذلك أن فرضية هيك لا تستطيع أن تسع حتى بعض العقائد الكبرى، مثل اعتقاد المسيحيين فى التثليث، وفكرة Zen عن Satari، ولأجل أن تناسب هذه المذاهب فرضيته، قام بإعادة تفسيرها على نحو جذرى راديكالى تمامًا، وهى إعادة تفسير تحمل قدرًا ضئيلاً من التشابه مع العقيدة الموجودة فى المذهب المعين، ومثل هذه التفسيرات من الصعوبة أن تكون سمتها الأساسية دينية[١٨٠].

وثمة مشكلة أخرى فى فرضية التعددية الدينية عند هيك، وهى الطبيعة التنقيحية فيها، فلكى تحقق فرضيته ما تصبو إليه، فلا بد من إعادة

تحديد العديد من المفاهيم الدينية، بوسائل وطرق سوف يرفضها أتباع هذه التقاليد المتنوعة، ومثال ذلك مفهوم هيك للخلاص الذى يعنى الانتقال من مركزية الذات أو الدين إلى مركزية الحقيقة او الألوهية[١٨١].

وعلى أية حال فإن هناك نقطتين ضعيفتين فى فرضية التعددية الدينية عند هيك:

١- التضارب الداخلى، إذ لا يستطيع، فى وجود تعارض امتلاك الحقيقة التامة بين الأديان، أن يكون واقعيًا فى نظريته للظاهرة الدينية، وفرضيته التعددية فى نفس الوقت.

٢- إن فرضية التعددية الدينية عند هيك لا تقبل المعطيات الدينية المسلم بها، لكى تكوّن نظريتها، وإعادة التفسير متممة بالاستخدام الواسع للميثولوجيا، التى تكون أفكارًا تكون فى الديانات حقائق منطقية[١٨٢].

٣- من الملاحظ أيضًا أن فرضية التعددية الدينية عند هيك، تتعارض مع الوحى فى الأديان السماوية، كما أنه فشلت فى أن تنقذ محاولة النموذج العقلانى الدينى من تنوع الأديان والخبرات. أيضًا فإنها غير كافية فى تصورها لعدم القدرة على وصف الحقيقة النهائية، بالإضافة إلى أن الديانات أكثر من مجموعة من العقائد، إذ إن الديانات لها أبعاد عملية مهمة، ليس فحسب بسبب القوانين الأخلاقية التى تعرضها، ولكن بسبب الأبعاد الشعائرية، وحتى لو تمكن هيك من إزالة التعارض العقدى، فإنه لن يتمكن من إزالة التعارض العملى الذى سوف يظل مستمرا، على الرغم من ادعائه أنه ليس هناك تعارضًا حقيقيًا. وفى الحقيقة فبينما تكون التعددية الدينية لاهوت التسامح، فإنها تتحول إلى اللاتسامح مع

الاختلافات الدينية الحقيقية[١٨٣].

٤- إن التعددية تعلن عن نفسها بأنها التسامح بين التقاليد الدينية المختلفة، ولكنها فى الحقيقة تقرر تعددية هذه التقاليد من أجل إلغاء الاختلافات الأساسية بينها.

٥- وإنها تركز على الاختلاف الظاهر بين التقاليد الدينية على أنه عقدى أكثر منه عمليا، وبالتالى تتجاهل أهمية القانون الدينى والمجتمع، وبتقليلها من أهمية الاختلافات العقائدية، فإنها تضعف ما يقرره القانون الدينى[١٨٤].

٣ ـ المسيحية والتعددية الدينية

أ ــ موقف المسيحية من الديانات الأخرى:

إن الديانات لا يمكن أن تجرد عن أصولها التاريخية، فبعض الأحداث التاريخية، مثل ميلاد المسيح، عليه السلام، وقيامته، تؤدى على نحو دائم دورا مهما فى صياغة المعتقدات المسيحية، ومن أجل تحديد موقف المسيحية من أى موضوع، فإن هذا يتطلب نظرة عامة إلى تاريخ المسيحية، وبالتالى فمن الضرورى التعرف على موقف المسيحية من الديانات الأخرى عبر تاريخها، أو بعبارة أخرى المختصر التاريخى للتعددية الدينية فى المسيحية[١٨٥].

ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن هيك لم يضع أى إحالات إلى الخلفية اليهودية لتعاليم المسيح، عليه السلام، فالمسيح لم يعش فى فراغ ثقافى، وباعتباره شخصًا ذا أصول يهودية، فإنه وجَّه حديثه إلى

اليهود القريبين له فى عصره، ولذا فتعاليمه على وجه العموم مرتبطة باليهودية، حتى تعاليم العداوة[١٨٦]، والتسامح، وإلى حد ما الرحمة[١٨٧]. وعلى أية حال فإن توجهات العهد القديم تجاه الديانات الأخرى، كان لها بالتأكيد بعض الأثر على تعاليم المسيحية[١٨٨].

ومما هو معروف أن العهد الجديد فى المسيحية، يعد مصدرا أساسيا لتحديد الجوانب الاعتقادية والمسائل الدينية، وتقرير وجهة نظر المسيح، عليه السلام، تجاه اليهودية والديانات الأخرى فى الأناجيل، ربما يعطى بعض الإشارات التى تساعد على فهم موقف المسيحية من الديانات الأخرى، فالمسيح كان على صلة بالديانات السابقة عليه، وعلى نحو أكثر أو أقل قبل لاهوت العهد القديم، فالله تعالى الذى يؤيده بنفسه، والذى يقوم المسيح بالدعوة له، هو إله إبراهيم، وإسحاق، وإسماعيل، ويعقوب عليهم السلام[١٨٩]. ووفقًا للعهد الجديد فقد أخذ على نفسه رعاية الحياة الأخلاقية داخل المجتمع، والحفاظ عليها فى المجتمع الذى يعيش فيه، ويدعو فيه إلى المبادئ الأخلاقية[١٩٠]، ولقد كانت الفكرة الأساسية فى العهد الجديد أن المسيح، عليه السلام، قد جاء ليتم العهد القديم، مما جعل المسيحية فى علاقة مهمة مع اليهودية[١٩١].

وفيما يتصل بموقف المسيح، عليه السلام، من الديانات غير اليهودية، فليس من الممكن الوصول إلى أى نتيجة، وكما أوضح يوحنا أن المسيح كان مدركًا لديانة الساميين، تلك الديانة التى كان ينظر إليها باعتبارها أقل رتبة من الأرثوذكسية اليهودية، وحكاية السامرى الطيب توضح واجب الجوار الطيب بين اليهودى والسامرى، كما أنها تتضمن فى ثناياها مبدأ

أخلاقيا مهما؛ إذ ينبغى أن يعامل كل أفراد الجنس البشرى باعتبارهم جيرانًا[١٩٢]. وعلى أية حال فمن الصعوبة البالغة أن نجد فى الأناجيل أو فى أية مصادر تاريخية أخرى أن المسيح، عليه السلام، قد اتصل على نحو مباشر بالديانات الرومانية أو الإغريقية أو الشرقية[١٩٣].

إن هناك مجموعة من النصوص التى استخدمت تاريخيًا؛ لتبرير القول بأن المسيحية هى السبيل الوحيد للخلاص، على الرغم من أن هذه النصوص يمكن تفسيرها، على نحو مختلف تمامًا، ومنها:" كل شىء سلمه إلى أبى، ولا أحد يعرف الابن إلا الأب، ولا أحد يعرف الأب إلا الابن، ومن أراد الابن أن يعلنه له[١٩٤]"، " فأجابه يسوع أنا هو الطريق والحق والحياة، لا يأتى أحد إلى الأب إلا بى[١٩٥]"، " وليس بأحد غيره الخلاص، إذ ليس تحت السماء اسم آخر قدمه الله للبشر، به يجب أن نخلص[١٩٦]". وعلى أية حال فقد استخدمت هذه النصوص دائمًا باعتبارها أسسًا دينية مقدسة، تؤيد المسيح، عليه السلام، والمسيحية فى البرهنة على أنها الطريق الوحيد للخلاص[١٩٧].

وفى العصر الوسيط كانت علاقة المسيحية بالأديان الأخرى، غالبًا تعيش مناخًا عدوانيًا، فقد دخلت المسيحية فى صراع مع الإسلام امتد إلى أرض المعركة، ولقد كانت الكنيسة تقود الجدل اللاهوتى المتعلق بالعالم الوثنى والهراطقة فى ذلك الوقت، وكان هناك عدد قليل من المفكرين المسيحيين الذين حاولوا أن يوضحوا المبادئ الأساسية، التى تحكم وجهة المسيحية تجاه الديانات الأخرى، وعلى سبيل المثال القديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى، وأضحى الشعار آنذاك: إنه لا خلاص خارج

الكنيسة المبدأ الأساسى للكنيسة الكاثوليكية[١٩٨].

ولقد كان اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى محكومًا بالقصرية Excluivism، التى تعنى أن كل الناس، مهما كان جنسهم أو لونهم أو دينهم، يجب أن يكونوا مسيحيين لو أرادوا الخلاص. وعلى سبيل المثال البيان البابوى الشهير لبونيفاس الثامن Boniface viii فى عام ١٣٠٢ أعلن أنه لا يوجد إلا مقدس واحد: الكنيسة الرسولية الكاثوليكية، وأكد بوضوح أنه لا يوجد خارجها خلاص أو غفران للذنوب والخطايا، كما أعلن أنه من يذعن لبابا روما سوف ينال الخلاص التام[١٩٩].

وفى مجلس فلورنسا ١٤٣٨ــ ١٤٤٥ قرر أنه لا يمكن لأحد خارج الكنيسة الكاثوليكية، ليس فحسب الوثنيين، ولكن كذلك اليهود أو الهراطقة أو من يثير الانشقاق الدينى، أن يشارك فى الحياة الأزلية، ولكنهم سوف يذهبون إلى النار الأبدية التى أعدت للشيطان ومن يدعمه، إلا إذا التحقوا بالكنيسة قبل نهاية حياتهم. وفى العالم البروتستناتى كانت هذه النزعة القصرية هى المسيطرة أيضًا، فمارتن لوثر فى " مجموعة أسئلة وأجوبة عن تعاليم الدين" يؤكد أن أولئك الذين يعيشون خارج المسيحية، الوثنيين، والأتراك، واليهود أو المسيحيين أصحاب العقائد الباطلة، الكاثوليكية الرومانية، فعلى الرغم من أنهم يعتقدون القول بإله واحد حقيقى، فإنهم سوف يستقرون فى النار الأزلية والغضب الأزلى[٢٠٠].

وعلى أية حال فقد انقسم العالم فى العصور الوسطى إلى معسكرات دينية مختلفة، ولقد كانت القوة الحاكمة آنذاك تطلب تبرير نفسها عبر إظهار العداوة تجاه التجمعات الدينية المخالفة، كما كانت طبيعة الكتابات الجدلية

تهدف إلى تقوية المعارضة تجاه النظرة القصرية الموجودة بالفعل، وكانت طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسيحية يحكمها ليس فحسب الحوار الثقافى، بل أيضًا الصراع العسكرى بين هاتين الديانتين[٢٠١].

وفى هذا القرن لم تتغير نظرة المسيحية تجاه الديانات الأخرى، على نحو كاف بالنسبة لأولئك الذين ينشدون المنهج التعددى، وعلى سبيل المثال فى إعلان فرانكفورت عام ١٩٧٠، كان الحديث الموجه إلى العالم غير المسيحى: إن هناك تحديًا على نحو كامل من كل غير المسيحيين، الذين يرتبطون بالمسيحية الذين يرتبطون بالله تعالى على أساس الخلق، والإيمان بالمسيح، عليه السلام، ويتعمدون تحت اسمه، لهم فحسب يكون الخلاص الأزلى الموعود به[٢٠٢].

وعلى الرغم من سيطرة تلك الوجهة القصرية فى العالم المسيحى، فقد ظهرت تحولات جديرة بالملاحظة من هذه القصرية الدينية إلى اللاقصرية الدينية أو حتى إلى التعددية باعتبارها أثرًا للقيم الليبرالية فى الغرب، ولقد كان هذا أكثر نفعًا لو أن الكنيسة توصلت إلى الشكل اللاقصرى عبر تطوراتها الداخلية أفضل من أن يكون ذلك عبر الضغط الذى مارسته الثقافة العلمانية المسيطرة، ولقد كانت الكنيسة الكاثوليكية حديثًا خير مثال مهم لمثل هذا التحول الذى حدث فى مجلس الفاتيكان الثانى ١٩٦٣ــ ١٩٦٥ على مثل هذه الثقافة الآمرة[٢٠٣].

ففى التأسيس العقائدى للكنيسة الذى نشر عام ١٩٦٤ أعلن المجلس: أيضًا أولئك الذين يبلغون الخلاص فى النهاية عبر عدم مسئوليتهم وخطئهم فى معرفة إنجيل المسيح أو كنيسته، ومع ذلك يطلبون بإخلاص الله تعالى،

ويتنقلون بنعمته، ويناضلون بأعمالهم الصالحة لتنفيذ إرادته المعروفة بالنسبة لهم، عبر ما يمليه عليهم ضميرهم، ولا ينكرون العناية الإلهية، فالمساعدة ضرورية لخلاص هؤلاء الذين لا مسئولية عليهم فيما يتعلق بهم، ولم يصلوا بعد إلى معرفة واضحة محددة لله تعالى، ولكنهم يناضلون فى أن يعيشوا حياة خيرة، شاكرين نعمة الله تعالى عليهم، ومهما يكن فالصدق والخير موجودان فيهما، هؤلاء يعتبرون بالنسبة للكنيسة معدين للإنجيل(٢٠٤).

والبيان الذى كان يهدف إلى وضع المبادئ التى تؤسس العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية، أعد فى نهاية المجلس فى عام ١٩٦٥ معلنًا: أن الكنيسة الكاثوليكية لا ترفض ما يكون حقيقيًا ومقدسًا فى الديانات، وتنظر باحترام إلى أساليب الحياة وطرقها، لأولئك الذين تختلف تعاليمهم وأحكامهم، وعلى الرغم من اختلافها فإن ذلك يعكس أشعة الصدق التى تنور روحيًا كل البشر(٢٠٥).

وعلى أية حال فإن هيك يرى أن الفاتيكان الثانى غير واف، لأنه لم يتعهد بشكل التعددية التى فى فكره، ولقد أعلن عدم رضائه عن أن الفاتيكان الثانى لم يحقق الثورة الكوبرنيقية التى يحتاج إليها فى نظرة المسيحية إلى الديانات الأخرى، وما زال يفترض على نحو مفروغ من صحته، دون أدنى سؤال، أن الخلاص يكون فحسب بالمسيح، عليه السلام، وعبر الاندماج فى جسده الرمزى: الكنيسة. إن الفاتيكان الثانى يرى أن الاندماج ممكن على أساس الجهد المخلص لتتبع النور الموجود داخل التقاليد الدينية المختلفة(٢٠٦).

ويخلص هيك إلى أن المسيحية كانت منذ ألفى عام الطريق الرئيسى للخلاص فى القارات الثلاث، وأيضًا فإن الديانات الأخرى على نفس النمط طرق للخلاص، تزود السبيل الرئيسى للحقيقة الإلهية لقطاع كبير من البشر[٢٠٧].

ب ــ الكريستولوجيا الجديدة عند هيك.

إن هيك يحاول هنا أن يقدم كريستولوجيا جديدة، باقتراحه تفسيرا بديلاً لنفس العقائد التقليدية، مثل التثليث، والتجسد، والولادة البتولية. وفى كتابته الحديثة يؤكد هيك على نحو أكثر على نقد الكريستولوجيا التقليدية أكثر من فرضيته فى التعددية الدينية. ومع ذلك فلا بد من التأكيد هنا على أن بحث هيك عن كريستولوجيا جديدة، له علاقة وثيقة بفكرته عن التعددية، إذ قرر أن يعيد تحديد تلك العقائد التى أخذت مكانة متميزة فى المسيحية، وعلى نحو أكثر دقة يريد أن يجعل فرضيته فى التعددية أكثر معقولية[٢٠٨].

ويشير هيك هنا إلى عاملين أساسيين: أحدهما، قوة المعرفة العلمية والتكنولوجية. وثانيهما، حقيقة اللقاء الجديد بديانات العالم الأخرى[٢٠٩]، فهو يقرر هنا أنه من الممكن، على أساس العلوم الفيزيقية والإنسانية، صياغة صورة كاملة للكون بما فى ذلك الإنسان، ومع ذلك لا تستلزم الإحالة إلى الله تعالى. وبعبارة أخرى من الممكن أن يوجد فهم كامل غير دينى للعالم، ومثل هذه الصورة للعالم الفيزيقى لا حد لها فى الزمان والمكان، إذ ليس لها حالة أولية، وبالتالى لا تتطلب توضيحًا بالإحالة إلى الحقيقة الإلهية المبدعة الأولية[٢١٠].

وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك ضغطًا آخر على المسيحية، ليس أقل

أهمية من الأول، يأتى من العالم الدينى الواسع، والذى أدى إلى وجود سياق جديد سوف ينشط فيه العمل اللاهوتي فى المستقبل، وهذا السياق الجديد يتمثل فى الحياة الدينية المختلفة للإنسان، والتى يكون اتصال بعضها بالبعض الآخر فى ازدياد، ومن هنا فإن العزلة الدينية والفكرية فى الماضى كانت تقيد فحسب مسئولية التفكير[٢١١].

إن تناول هيك لمكانة المسيح، عليه السلام، فى المسيحية، وما نسبته المسيحية إليه، سوف يكون من خلال فهمه الجديد لعلاقات الله تعالى بالإنسانية، وهو يؤكد بداية أن هذه المسألة من أكبر القضايا صعوبة فى اللاهوت المسيحى للديانات[٢١٢].

إن هناك أنواعًا ثلاثة من التعارضات والاختلافات بين ديانات العالم:

الأول، الاختلاف بين الديانات فى أساليب خبرتهم بالحقيقة الإلهية واكتشافهم لها؛ ويتمثل هذا فى التعارض بين الخبرة بالله تعالى من جهة كونه شخصيا، والخبرة بالمقدس باعتباره غير شخصى. وفى التعارض بين الخبرة بالله تعالى باعتباره القاضى القوى الصارم، وباعتباره النصير الرؤوف الكريم.

والثانى، الاختلاف فى النظرية الفلسفية واللاهوتية أو المذهبية التى تتعلق بتلك الحقيقة، وهو صراع فعلى موجود، وإن لم يكن ظاهرًا للعيان.

والثالث، الاختلاف فى بيان وحيية الأحداث وإلهاميتها، وفقًا لأثر تيارات التجربة الدينية فى أصولها، وبوسائلها التى تجعلها بؤرة مركز عبادتها، وهذا الاختلاف يقدم أكبر الصعوبات للاهوت الكوبرنيقى للأديان. وكل ديانة من الديانات عبر النصوص المقدسة الخاصة بها، وكذلك من

خلال مؤسسيها، الفيدا، وبوذا، والتوراة، والمسيح والكتاب المقدس، والقرآن الكريم، تدعى أنه استجابة تامة للإيمان والعبادة، على نحو لا يتوافق مع الاستجابات الأخرى، ولقد ظهرت هذه الاستجابة فى المسيحية من خلال القول بأن المسيح ابن الإله المتجسد(٢١٣).

ففى كتابه "المسيحية فى المركز" Christianity at the center، يصف هيك موقفه بأنه الطريق الوسط بين المحافظين الذين يتعلقون بالبنية التقليدية للاعتقاد، وبين الرافضين على نحو جذرى لكل المحتوى التقليدى، بما فى ذلك المتعالى، ولقد أوضح موقفه بالنظر إلى بعض العقائد المسيحية، فبالنسبة للطريق الوسط لديه، هو رفض راديكالى للكثير من النظام الاعتقادى الأرثوذكسى، ولكنه محافظ فى إثبات المتعالى ــ حقيقة الله تعالى، وألوهية المسيح عليه السلام، والحياة بعد الموت ــ وهكذا يفتح باب النقد من كلا الجانبين: من الوجهة المحافظة لإنكار عصمة إلهام الكتابات المقدسة، أو سقوط الإنسان، أو الولادة البتولية، أو القيامة بالجسد، أو ضد المعجزات الطبيعية أو قداسة الكنيسة، ومن الوجهة الراديكالية فهو عنيد فى إثبات شخصانية الله تعالى المتعالى، الذى يحب بتجل مباشر فى محبة المسيح، والذى هدفه الخير للإنسانية أخيرًا، لكى ينجز وراء نطاق الموت الجسدى، ولكن هذا الطريق الوسط طريق الصدق الذى يروق للعقل المسيحى، سواء كان محافظًا أم راديكاليًا(٢١٤).

ومن المهم أن نلاحظ أن إقراره بالبنية الكانطية فى تفسيره الدينى للأديان، ليس هناك الكثير الذى خلفه فى تناول بنود ثلاثة للإيمان المسيحى التى أثبتها هيك فى تلك الأيام، تقريبًا: حقيقة الله تعالى، وألوهية المسيح،

والحياة بعد الموت ففى مشروعه الكانطى تحولت حقيقة الله تعالى إلى حقيقة التجليات الظاهرة للحق فى ذاته، والحياة بعد الموت تحولت إلى التحول الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، وألوهية المسيح تحولت إلى مجاز يصف تلك العلاقة الفريدة للمسيح بالله تعالى[٢١٥].

لقد وضعت أسطورة الإله المتجسد هيك فى مركز الجدل والنقاش، وفى كتاباته الحديثة فى الكريستولوجيا بينما يكون هناك تأكيد كبير على وضع مسألة عقيدة التجسد، وعقيدة الولادة البتولية، ومن ناحية أخرى يقوم بتهميشها. فلدى هيك أن إعادة تفسير عقيدة التجسد أمر حاسم وضرورى؛ إذ إنها قد استخدمت لادعاء أن المسيحية هى الديانة الوحيدة، التى وجد الإله فيها فى شخص، وبالتالى من الواجب أن تكون فريدة فائقة على كل الديانات الأخرى، بالإضافة إلى سبب آخر له يكمن فى النظر إلى هذه العقيدة على أنها حقيقة مجازية أفضل من أن تكون حقيقة حرفية[٢١٦]. وبعبارة أخرى فإن هيك يخلص إلى أن " التجسد" ينبغى أن يفهم باعتباره رمزًا، أو مجازًا أو سريًا أسطوريًا، من أن يفهم بالمعنى الحرفى[٢١٧]، وبهذا التفسير يمكن للمسيحية أن تصل إلى تعددية دينية مقبولة[٢١٨]، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسير لا يستلزم ما تدعيه المسيحية من امتلاك التميز والتفرد، ذلك الفهم الذى كان يقتضيه الفهم التقليدى[٢١٩].

وفى مثل هذه المسائل المعقدة، فإن هيك كان مدركًا للتمييز بين مسيح الناصرة التاريخى، وتطور ما بعد القيامة فى ذاكرة الكنيسة المختلطة الممتزجة وتفسيراتها له، وفى الحقيقة فإن أى مدخل إلى الأسبق، يكون فحسب ممكنًا عبر المتأخر، وهذا لا يقلل من أهمية مثل هذا التمييز، وهيك

يؤكد أيضًا أهميته فى أى تفسير للكريستولوجيا، لكى يثبت حقيقة أن أقدم وثائق العهد الجديد، وبعض رسائل بولس، وإنجيل لوقا قد كتبت بعد موت المسيح بحوالى عشرين عامًا، وبالتالى فإنه لا أحد من هؤلاء الكتاب شاهد عيان على الأحداث التى يصفها(٢٢٠).

ولقد بدأ هيك كريستولوجيته الجديدة بتقديم تفسير جديد لعقيدة القيامة، وفى البداية ينبه هيك إلى حقيقة أن الناس بدأوا الاعتقاد بقيامة المسيح، عليه السلام، فى الوقت الذى كانت الأناجيل فيه قد كتبت، وذلك بعد جيلين من وفاة المسيح فى الغالب، ويؤكد أنه فى أقدم طور للعهد الجديد، لا نجد أى إشارة إلى خلو القبر أو الرؤية الجسدية للمسيح الذى قام من بين الأموات، وبالتالى فالحاجة هنا ضرورية إلى تفسير جديد، ولقد كانت هناك بعض العناصر المشتركة بين تجربة محادثة القديس بولس للمسيح فى الطريق إلى دمشق، وبين قصص القيامة وأخبارها. وهو يؤكد على أن خبرة النور فوق الطبيعى داخل المسيحية موصوف على أساس أن وجود النور مع المسيح، عليه السلام، كان ظاهرة عامة مشتركة. وبعبارة أخرى يحاول هيك أن يبين أن قيامة المسيح لم تحدث بأسلوب يوثق به عند الاتجاه السائد فى اللاهوت المسيحى، ولكن ربما كانت هيئات القيامة الأصلية ممكنة تمامًا فى الروايات الجوالة المتنقلة لمثل هذا النوع من التجربة(٢٢١).

ويلاحظ هيك أن القيامة ليست هى المعجزة الوحيدة التى تؤكد فى الأناجيل، فعلى سبيل المثال هناك العديد من القصص والروايات مثل القبر الفارغ، وساعات الظلمة الثلاث، والزلزال، وقيامة القديسين من الموت ودخولهم فى القدس وغير ذلك، إن هيك يرى أن الأمر محير متمثلاً فى: لِمَ

يتم التأكيد على القيامة الجسدية للمسيح، فى حين القيامة الجسدية للعديد من القديسين غالبًا منسية. ولكى يقيم الدليل على تفسيره فإن هيك يؤكد أن إنجيل مرقس الذى كان بينه وبين الأحداث المتعلقة بهذه المسألة حقبة أو حقبتين من أى إنجيل آخر، لم يشر إلى هذا الظهور، ولكنه أشار إلى فراغ القبر. والتفكير مليًا فى روايات القديس بولس وعلاقتها بالقيامة، يخلص منه هيك إلى هناك سببًا للتفكير، على نحو ما ينبغى توقعه فى الأسس النفسية العامة، إن التقليد الذى يتكشف من الذاكرة الروحية الخارقة للطبيعة، وتحول التجربة إلى الأحداث النفسية لروايات المعجزات، مثل هذا النموذج المقترح للحادثة الأصلية على الأرجح فى التجربة الروحية الداخلية من مفهوم التجربة الخارجى، ولكن يجب أن يضاف هنا إلى أن أى تأكيدات غير محددة لما حدث فى مثل هذه الأيام، والأسابيع التى تلت موت المسيح عليه السلام وغير ذلك، بلغة المواجهات الروحية أو المعجزات المادية، لا يمكن أن يقام الدليل عليه على نحو تام من زاوية تاريخية[٢٢٢].

وهناك مسألة أخرى فى الكريستولوجيا يهدف هيك إلى تفسيرها، وهى الاعتقاد بأن المسيح عليه السلام ابن الله، أو الابن المتجسد للإله، وهو يؤكد أن المسيح التاريخى لم يعتبر نفســـه، ولم يُفهم منه كذلك اعتباره إلهًا أو الابن المتجسد للإله. وهو يؤكد أن المسيح عليه السلام لو خوطب بهذه اللغة، فسوف يرفضها بالفعل باعتبارها تجديفًا، كما يقرر أن أى عبارة تتعلق بفهم المسيح لنفسه، لا يمكن أن تعد يقينية، ولكن يمكن القول بأن الدليل المتاح يقود مؤرخى هذه الفترة إلى أن يخلصوا بدرجة اتفاق عام مؤثرة إلى أن المسيح عليه السلام لم يدَّع أنه الإله المتجسد، وهو يؤكد أنه

من القرن الخامس إلى أواخر القرن التاسع عشر، يعتقد المسيحيون أن المسيح أعلن نفسه أنه ابن الإله، أو الشخص الثانى فى التثليث الإلهى، ولكن فى القرن العشرين أوضح الدارسون للعهد الجديد، أن هذا الادعاء لم يكن حقيقة واقعة(٢٢٣).

إن عكس تفسير نشوء العقيدة بالنظر إلى شخصية المسيح، عليه السلام، يمكن بالفعل أن يلقى بعض الضوء على جرأة لاهوتية معاصرة، لو تم اصطحاب سياق تحليل الكلام، بالمقارنة على سبيل المثال بين المجتمع الحديث والمجتمع الذى كان يعيش فيه المسيح، ومن هذه الوجهة يجب الأخذ فى الاعتبار بتأثير الظروف الثقافية على الكتابات المقدسة، فهيك يقرر أن لقب الألوهية لقب ابن الله كانا يستخدمان على نحو متكرر للأبطال، والأباطرة، والملوك فى روما وعصر العِهد الجديد، ومن الأرجح تمامًا أن يكون المسيح، عليه السلام، قد نُظر إليه على أنه شخص يتصل بهذه الفئة، ومن هنا فإن رسالة المسيحية النبوية، وشخصيته ربما أسهمتا فى إيجاد مثل هذه اللغة المجازية، ولكن الشىء المهم بالنسبة لهيك أن كلا من ابن الله والألقاب الأخرى التى تنسب إلى شخص ما صفات إلهيـــة، كانت تستخدم على نحو واسع مجازيًا فى العالم الذى عاش فيه المسيح، عليه السلام(٢٢٤).

ولكـــن مجمع نيقية عام ٣٢٥ الذى كان الكنيسة الرسمية الأولى، تبنى ــ كما يقول ــ هيك مفهومًا غير كتابى بإعلانه أن المسيح، عليه السلام، الابن المتجسد للإله، نفس الجوهر مثل الأب، ذلك المصطلح المستعار من الثقافة اليونانية، ومن هيك يؤكد هيك أن المجازية الكتابية

الأصلية التى وصفت المسيح بأنه ابن الله، أضحت ميتافيزيقيا الإله الابن، الشخص الثانى فى التثليث. وفى مجمع خليقدونية عام ٤٥١ قويت هذه العقيدة بإعلان أن المسيح، عليه السلام، فى وقت واحد إله تام، وإنسان تام. إله حقيقى وإنسان حقيقى، مكوناً من نفس عاقلة وجسد، جوهر واحد مع الأب، بالنظر إلى ألوهيته. وفى نفس الوقت جوهر واحد مع البشر بالنظر إلى بشريته[٢٢٥].

إن المسيح، عليه السلام، كما يقرر هيك لم يعلّم أنه ابن الإله المتجسد، وعقيدة التجسد لم تظهر على يد المسيح، ولكنها ظهرت فى فكر الكنيسة المبكرة للتعبير عن أهميتها داخل العالم، تلك التى تحدث من صورة إنسانية عظيمة: ابن الإله. وهذه الفكرة طورت بسرعة لدى المسيحيين فى كتابات بولس، الذى طور مذهب التجسد، الشخص الثانى فى التثليث الإلهى[٢٢٦].

ويؤكد هيك أنه بإثبات عقيدة الإله المتجسد، فإن الثيولوجيا المسيحية خطر فى ذاتها: فمن ناحية تدعى أن المسيح، عليه السلام، وجود إنسانى حقيقى. ومن ناحية أخرى تدعى أيضًا أنه يملك بعض الصفات الإلهية. والسؤال الذى يظهر للعيان، ولا مناص منه: ما هى الصفات الإلهية التى يمكن أن تنسب إلى المسيح، عليه السلام، والتى لا يمكن أن تنسب إليه؟ وعلى سبيل المثال هل يمكن أن يقال عنه إنه القادر على كل شىء، والعالم بكل شىء، وفى نفس الوقت هو وجود إنسانى؟ بالتأكيد لا يمكن قول هذا، والأناجيل واضحة فى أن المسيح التاريخى لا تتوفر فيه مثل هذه الصفات الإلهية، ومن ناحية أخرى يُعتقد أن المسيح كان يمتلك بعض الصفات

الإلهية. وبعبارة أخرى فإن هيك يخلص إلى أن الكريستولوجيا تنتهى إلى تناقض بإثباتها وجودًا هو الله، ومع ذلك لا تتوفر فيه صفات الله تعالى[٢٢٧].

إن الدليل التاريخى والمنطقى الذى يأخذ به هيك، يجعله يضع تفسيرًا جديدًا لعقيدة التجسد، يكون مقنعًا، وهو ينتقل هنا إلى آثار هذا الجانب التاريخى على مثل هذه المعتقدات، مؤكدًا أن عقيدة التجسد التى أثبتتها الكنيسة لا بد من إعادة تفسيرها، ليس فحسب لأنها مشكلة لاهوتية وفلسفية، ولكن بسبب أنها استخدمت لتبرير شر تاريخى عظيم، مثل: ضد السامية، واستغلال العالم الثالث، والنظام الأبوى الغربى، وتفوق المسيحية المعقد، وبالإضافة إلى ذلك كله فقد استخدمت هذه العقيدة لتأكيد تفوق المسيحية على كل الديانات الأخرى[٢٢٨].

ويعتقد هيك أن أحد الطرق التى يمكن للكريستولوجيا أن تهرب بها من هذا المأزق الذى لا مخرج منه، يكمن فى التحليل الحديث للغة اللاهوتية فى المسيحية، واعتمادًا على هذا الافتراض يقترح أنه من الموثوق به دينيًا، أن الوصف التقليدى للتجسد، باعتباره حرفيًا حول الله تعالى، يهدف إلى تأسيس صياغة لاهوتية دقيقة، ولكن هيك ينظر هنا إليه باعتباره تشابها جزئيا أو تعبيرا مجازيا، يهدف إلى استحضار نشوة التكريس الدينى، والتقوى والورع[٢٢٩]. وهو يقرر أن التجسد ليس نظرية لاهوتية، ولكنه أسطورة دينية، وكذلك فإن لغة التجسد لغة أسطورية[٢٣٠].

ويلاحظ هيك أنه قبل مجمع نيقية ومجمع خليقدونية، عندما كان المسيحيون يعزون إلى المسيح، عليه السلام، عبر اللغة ناسبين إليه بعض الصفات الإلهية، فإنهم لم يستخدموا هذه اللغة للنطق أو اللفظ اللاهوتى

لإيمان المسيحيين. وعلى الأحرى فإن اللغة التجسيدية فى المسيحية المبكرة مجازية، وحتى فى اللغة الإنجليزية الحديثة، يستخدم مثل هذا التجسد المجازى، فعلى سبيل المثل يقال: الرجال العظماء تجسيد لروح عصرهم أو جورج واشنطن جسد روح الاستقلال الأمريكى عام ١٧٧٦، أو الصفات المتجسدة فى الأبطال. إن الكلام فى هذا كله لا يكون حرفيًا، وبالتالى يؤكد أن لغة التجسد الإلهى فى اللاهوت المسيحى، يجب أن تفسر لا على نحو حرفى، بل على نحو مجازى، وفى القول بمجازية التجسد الإلهى، يمكن الإشارة هنا، كما يقول هيك، على الأقل إلى ثلاث سبل، كل واحد منه يؤكد فى جانبه أن المسيح، عليه السلام، كان وجودًا بشريًا قابلاً ومستجيبًا للحضور الإلهى:

١ــ إن المسيح ينفذ إرادة الله تعالى، والله تعالى يفعل من خلاله على الأرض، ومن هذه الناحية تجسد فى حياة المسيح، عليه السلام.

٢ــ إن المسيح، عليه السلام، كان ينفذ إرادة الله تعالى، ولقد جسد مثال الحياة الإنسانية التى تعيش منفتحة على الله تعالى ومستجيبة له.

٣ــ إن المسيح عاش حياة عطاء الحب الذاتى أو الدهشة، إنه يجسد الحب المتناهى الذى يعد انعكاسًا للحب الإلهى اللانهائى[٢٣١].

وعلى الجملة فإن هيك يشير إلى أن عقيدة أن المسيح، عليه السلام، قد أعلن أن ابن الإله المتجسد بدون أساس تاريخى كاف، وتمثل عقيدة أنشأتها الكنيسة، وبالتالى لا يمكن أن يستنتج، من الخبرة المسيحية للخلاص عبر المسيح عليه السلام، أن الخلاص لا يمكن أن يكتشف فى أى طريق آخر، إن الإمكانية البديلة هى أن الحقيقة الإلهية النهائية الأساسية، والتى

تعرف فى اللغة المسيحية: الله تعالى، ملحة دائمًا على الروح الإنسانية، ولكن بطرق تجعل الناس أحرارًا فى أن يفتحوا أو يغلقوا أنفسهم للحضور الإلهى، والحياة الإنسانية فى تطور سماتها فى اتجاهات مختلفة فى المناطق الرئيسية للحضارة، وهذه الاختلافات تدخل طبيعيا فى الطرق التى يستجيب بها الناس لله تعالى وفهمه، والصور الدينية عبر خبرة الوحى الإلهى محكومة بالخصوصية التاريخية والثقافية(٢٣٢). وعلى أية حال فإنه من وجهة نظر هيك فإن كل محاولة لبناء الكريستولوجيا، تبدأ بالبرهنة على مفهوم التجسد محاولة محكوم عليها بالفشل(٢٣٣).

ويؤكد هيك أن مذهب التثليث ينبع من عقيدة التثليث، ففكرة أن المسيح، عليه السلام، الإله المتجسد حرفيا، تتضمن فكرة أن الله تعالى ثلاثة أشخاص فى واحد. وبعبارة أخرى لو أن المسيح كان إلهًا على الأرض، فإنه يجب أن يكون هناك إله فى السماء كذلك، وعندما أضيف الروح القدس باعتباره أقنومًا متميزًا للإله أضحى هناك ثلاثة. ويقرر هيك أن الدارسين للعهد الجديد يؤكدون على أن التثليث ليس جزءًا من تعاليم المسيح حول الله تعالى، مؤكدين أن فكر المسيح عن الله تعالى، كان بلغة توحيدية يهودية(٢٣٤).

ويشير هيك إلى أنه لا وجود لعقيدة مسيحية فى التثليث، ولكن هناك سلسلة من النظريات التثليثية التى يمكن أن تصنف إلى قسمين: الأول، ما يمكن أن يسمى بالمفهوم الاجتماعى للتثليث، ذلك التثليث الذى تكون فكرته فى احتوائه على ثلاثة أشخاص بمعنى من المعانى، وبهذا المفهوم فإن الأب الإلهى، والابن والروح يشتركون فى نفس الطبيعة الإلهية. والثانى، إن الله

تعالى يفهم على أنه واحد، ولكنه يعرف بالنسبة للبشر على أنه ذو وظائف أو علاقات؛ فالله تعالى يعرف باعتباره خالقًا " الإله الأب"، والمسيح المخلص " الإله الابن"، والمقدِّس " الله الروح"، وبهذا المعنى يشير هيك إلى أن التثليث فى المبدأ لا يختلف عن وصف الله تعالى فى الإسلام بالأسماء الحسنى التسعة والتسعين(٢٣٥).

وفى الحقيقة فإن ما يقوله هيك عن التماثل بين التثليث وبين أسماء الله الحسنى فى الإسلام مشوش وفيه خلط، إذ إنه بهذا التفسير يريد أن يجعل التثليث مقبولاً فى العالم الإسلامى، ومثل هذا التفسير لا يمكن له أن يفرض النموذج المسيحى للألوهية على الفهم الإسلامى لله تعالى، بالإضافة إلى أن أسماء الله تعالى الحسنى فى الإسلام لا نهائية (٢٣٦).

ويجب أن نلاحظ هنا أن وصف هيك للكريستولوجيا، إلى حد ما، وتطابقه مع الوصف القرآنى للمسيح عليه السلام، مثل هذا الموقف لقى ترحيبًا من قبل بعض الكتاب المسلمين فى العالم الإسلامى(٢٣٧)، والسؤال الذى يطرح نفسه، إنه إذا كان موقف هيك من الكريستولوجيا جزءًا مكملاً لفلسفته فى الدين ككل، فهل يقبل هؤلاء أيضًا لاهوت الدين عند هيك الذى يوصف الله تعالى فيه باعتباره تجليًا ظاهراتيًا للحق فى ذاته؟ هل لهؤلاء أن يوضحوا لِمَ يقرون مذهب هيك فى موقفه من التجسد أو القيامة، بينما يرفضون مذهبه فى الولادة البتولية(٢٣٨)؟

على أية حال فإنه يجب أن نلاحظ أن هيك يرى ضرورة أن يُفهم التجسد باعتباره مجازيا، ليس بسبب أنه غير مقبول كلية، ولكن بسبب وظيفته باعتباره حافزًا للاستعلاء المسيحى على الديانات الأخرى، وهو ما

يتعارض مع الهدف الأساسى لفرضيته فى التعددية الدينية. وهناك سبب آخر يجعل من نقد هيك لعقيدة التثليث أقل من نقده لعقيدة التجسد، وهو أن التجسد يساعد هيك على أن تكون فرضيته فى التعددية ذات معنى، ففى التثليث يمكن أن يتجلى الله نفسه فى ثلاث طرق أو فى ثلاثة أشخاص متميزين. وفى فرضيته فى "الحق فى ذاته" الذى يمكن أن يتجلى فى ذاته شخصيا ولا شخصيا فى العالم الظاهراتى، بالإضافـــة إلى أن هناك سببًا آخر فى نقد هيك للكريستولوجيا، يتمثل فى أن وجهة نظر هيك اللاهوتية ترتكز على الطريق الوسط بين الليبرالية والمحافظة، تمكنه ليس فحسب من أن يقدم نقدًا عميقًا للكريستولوجيا التقليدية، بل أن يفهم هذه القضايا من منظور دينى متقاطع[٢٣٩].

ج ــ الإسلام فى فرضية التعددية الدينية عند هيك:

يأخذ الإسلام فى كتابات هيك مكانًا بين خمس تقاليد كبرى، اعتبرها هيك استجابة أصلية "للنهائى"، وبالتالى يراه واحدًا من موضوعات فرضيته فى التعددية الدينية[٢٤٠]. ويعد الجانب الصوفى فى الإسلام بالنسبة لهيك الجانب الأكثر جاذبية من غيره، ذلك أن الولاية مهمة جدًّا فى تفسير هيك للدين، ولقد كانت قراءاته فى التصوف وبصفة خاصة ابن عربى وجلال الدين الرومى التى تثبت شكلاً من التعددية فى الإسلام، تلك التى تشبه تمامًا ما ينادى به، بالإضافة إلى لقاءاته بالمسلمين[٢٤١].

ويقرر هيك أنه عندما يقارن بين المسيحية واليهودية، يجد أن الإسلام له وجهة تعددية أفضل، ولكن لا يمكن له أن يندمج على نحو تام فى بنيته

التعددية لسببين: الأول، إن الإسلام، وفقًا لما يقوله هيك، لم يتمكن بعد من أن يطور أسلوبًا يمكنه من التكيف مع معايير الثقافة المعاصرة، والنظرة العالمية المسكونية مثل المسيحية، فالإسلام لم توجد به الحاجة إلى تبنى المعايير العلمانية بالنسبة للمجتمع المسلم، وثمة شيء مؤكد: إن بسط تطور الإسلام فى القرن الحادى والعشرين، سوف لا يقدم نفس الإسلام الذى عرفناه فى العصر الوسيط. وثانيًا، إن الوحى القرآنى يصور بذاته باعتباره إتمامًا لكل الوحى الأسبق، وإنجازًا له، والقائم بعمله، وبالتالى يطلب وضعًا فريدًا متميزًا[٢٤٢]، وسوف أشير فيما بعد إلى موقف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من تعددية الأديان، وموقف الإسلام من غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى.

إن مثل هذا الأمر، من وجهة نظر هيك، واحد من أكبر العوائق التى تمنع الإسلام من أن يندمج فى فرضية التعددية الدينية. والحقيقة إن هيك على خطأ فى افتراضه أن هناك علاقة متبادلة ضرورية بين ادعاء امتلاك الحقيقة التامة الكاملة للدين، وإمكانية تأسيس المقاربة التعددية. وبعبارة أخرى فإن هيك يفترض أن الإقرار بالدين باعتباره فريدًا، يستبعد على نحو ضرورى أى فرضية لمسلمة التعددية الدينية، ولكن هذا ليس ضروريا[٢٤٣].

إن أحد الأشياء التى تمثل معضلة لهيك: كيف أصبح النبى، صلى الله عليه وسلم، باعتباره نبيًا، يتصرف باعتباره قائدًا سياسيًا؟ ولكى يفهم هذه الظاهرة، فإن هيك يقارن الظرف الاجتماعى والسياسى للمجتمع الذى عمل فيه المسيح، عليه السلام، باعتباره رسولاً، بالظرف الاجتماعى والسياسى الذى بنى فيه الرسول صلى الله عليه وسلم مجتمعه. وهو يناقش أن

المسيح، عليه السلام، ولد فى طبقة من أصحاب الحرف الذين كانوا خاضعين للحكم الرومانى، وبالتالى لم تكن لديهم أى قوة سياسية أو تأثير على نحو كامل. ويؤكد هيك أن فكرة الإصلاح أو النقد الاجتماعى باسم الله تعالى، سوف يُعلن أنه غير وارد؛ بإدانته الرُّوْيوية للحياة فى نهاية العصر. أما محمد صلى الله عليه وسلم، كما يُقرر هيك، فقد ولد فى قبيلة عربية مسيطرة، فى مجتمع تعنى فيه حركة دينية جديدة كينونة سياسية جديدة، وقوة جديدة بين القبائل العربية، وهيك يشير إلى أنه من الممكن تبرير عناية النبى محمد صلى الله عليه وسلم بالتفكير السياسى والاستخدام المؤثر للقوة التى استخدمها من أجل حماية مجتمعه فى هذه الظروف التى عاش فيها[٢٤٤].

إن المنطق الذى يقف وراء حجة هيك: إن الجانب السياسى فى الإسلام نتيجة للظروف التاريخية، وبالتالى فهو شرط عرضى وسياسى للمجتمع الذى تأسس فيه الإسلام، ومن هنا فمن منظور دينى ليس جوهريًا ولا مهمًا[٢٤٥].

وفى الحقيقة فإن القرآن الكريم نفسه يشير إلى الجانب السياسى للإسلام، وأن السياسة جزء أساسى منه، وأن الأمر ليس على ما يقرر هيك أنه نتيجة لسياق اجتماعى وسياسى، فإرادة الله تعالى هى التى قررت هذا البعد السياسى فى الإسلام، وبالتالى أعدت هذه الشروط لظهور الإسلام[٢٤٦].

وثمة سؤال فى غاية الأهمية يطرحه هيك، عما إذا كان اليهود والنصارى والمسلمون يعبدون نفس الله تعالى؟ إن السؤال وتضمنه الدينى

للأديان الإبراهيمية الثلاثة له أهمية حاسمة، فهيك يقرر أن المسلمين والمسيحيين واليهود جميعًا يعبدون نفس الإله تعالى، لأنه الواحد فحسب. بالإضافة إلى ذلك فإن النصوص المقدسة لهذه التقاليد الثلاثة تدفع إلى أن أتباع كل كتاب مقدس، يفترضون على نحو مفروغ منه أن الإله تعالى الذى يتحدثون عنه، هو نفس الإله تعالى المعروف فى الوحى الأسبق، فلقد تحدث القرآن الكريم عن رسالة الله تعالى إلى بنى إسرائيل، ثم بعد ذلك عن المسيح، عليه السلام، ومجتمعه، ووفقًا لما يقرره القرآن الكريم، فإن الله تعالى الذى أوحى القرآن الكريم هو الذى أنزل التوراة إلى موسى عليه السلام، وقضى بأن يكون عيسى عليه السلام نبيًا. والعهد الجديد ملىء بالإشارات إلى التوراة، ويفترض على نحو مفروغ منه أن الله تعالى الذى كلم المسيح عليه السلام، هو نفسه إله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب عليهم السلام. ويؤكد هيك أنه على الرغم من أن التوراة لا تشير إلى يهوا باعتباره وجودًا، وكذلك إله العهد الجديد، والقرآن الكريم؛ فبالنظر إلى يهودية المسيح، عليه السلام، والالتزام الإسلامى المباشر بالتوحيد، فمن القول بأن المسلمين، والمسيحيين، على الأقل فى نواياهم، يعبدون نفس الإله الذى يعبده اليهود(٢٤٧).

ويشير هيك إلى أن كل تقليد يظهر الله تعالى بسمتين متميزتين: **الأولى**، الكونية. **والثانية**، الخصوصية. فلو نظر شخص ما إلى المظهر الكونى فى الله تعالى، مثل الوجود الخالق للكون، أو الوسيلة الأخلاقية المطلوبة للعدل، أو الصلاح المنشود داخل هذه الديانات الثلاث، من هذا يخلص هيك إلى أن أهل هذه التقاليد الثلاث يعبدون نفس الإله. ولكن من

الناحية الثانية، ناحية الخصوصية، خصوصية الله تعالى، فإن الذى يظهر هنا مختلف باختلاف التقاليد الثلاث، ومن هنا يقرر هيك أنه لا يمكن القول بسهولة أنهم يعبدون نفس الإله. فعلى سبيل المثال فإن الله تعالى فى اليهودية يتجلى فى الكتاب المقدس، باعتباره إلها مميزا لليهود الذين يكونون فى علاقة فريدة به، باعتبارهم شعب الله المختار. أما الله تعالى فى المسيحية، فيظهر باعتباره ثلاثى الوجود، فى علاقته مع البشرية عبر المسيح، ابن الإله المتجسد. أما فى الإسلام فإن هيك يقرر أن الله تعالى فى الإسلام يختلف، بالنظر إلى خصوصيته، عن يهوا فى اليهودية، وعن التثليث المقدس فى المسيحية (٢٤٨).

ويقرر هيك أن النظر إلى هذه المسألة من خلال بؤرة المظاهر الخصوصية لله تعالى، التى تعرف فى التقاليد المخصوصة، لا يمكن معه ادعاء على نحو صريح وبحرية، أن المسيحيين، واليهود والمسلمين، يعبدون نفس الإله تعالى، وإجابة هيك عن السؤال هنا بما يتطلب وضعه فى فرضية التعددية الدينية لديه: إن كل شخصية إلهية تاريخية محسوسة، يهوا، الأب السماوى، الله تعالى فى القرآن، نتاج مرتبط بالحضور الكونى الإلهى، والخصوصية التاريخية مصاغًا بأسلوب بناء الخيال الدينى، فهناك عناصر للخيال البشرى تبرز أو تسقط على الدين، وهذا يعنى بدوره أن " يهوا الكتاب المقدس" قد صيغ فى السطح البينى بين الله تعالى المتعالى الكونى، وبين ظروف وعقليات بنى إسرائيل المخصوصة، وبعد ذلك اتخذ سمة أكثر كونية، فى حين استبقى، على كل حال، استمراريته مع الماضى القبلى فى اليهودية عند الأحبار. ومع ظهور المسيحية وانشقاقها عن اليهودية، يشير

هيك إلى أن هذه الشخصية الإلهية قد انقسمت إلى اثنين: الأول من التطور فى مفهوم الرب Adonai فى الربانية اليهودية. والثانى فى الأب السماوى، وأخيرًا فصل وطور فى التثليث الإلهى فى المسيحية، مع كل من السمات الكونية والخصوصية التاريخية المرتبطة بمسيح الناصرة والكنيسة المسيحية. وأخيرًا فإن الحضور الإلهى الذى صيغ من التفاعل مع اليهود، اتخذ اسمًا آخر وشكلاً آخر، مثل الله تعالى فى القرآن الكريم. ومرة أخرى مع كل من الارتباط التاريخى المخصوص بالنبى محمد صلى الله عليه وسلم، وحياة القرن السابع الميلادى فى الجزيرة العربية، والسمات الكونية التى أضحت جلية على نحو متزايد، على النحو الذى وضحها الإسلام فيه بالتفصيل فى عالم الأديان(٢٤٩).

وعلى الجملة فإن الإشارات المتكررة إلى أنبياء العهد القديم، وإلى المسيح عليه السلام، وإلى الأناجيل فى القرآن الكريم، كافية لأن تقنع المسلمين بأن إله القرآن الكريم، هو إله إبراهيم وموسى وإسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم السلام(٢٥٠).

د ــ الإسلام والتعددية الدينية:

يشير أحد الباحثين إلى أنه لا توجد بين المسلمين المعاصرين، أى محاولات جديرة بالملاحظة تهدف إلى استكشاف إمكانيات الثقافة الإسلامية الكامنة فيها، من أجل تقديم تفسير شامل يتعامل مع مشكلة التعددية الدينية(٢٥١). ومن الملاحظ هنا أن المسلمين قد تناولوا هذا الموضوع داخل الكتابات الفقهية، ولقد كانت دراسة وضع هؤلاء داخل البلاد الإسلامية مشكلة عملية تتعلق بوضعهم الإدارى، دون تركيز على مسألة إيمان هذه

الأقلية من الناس، لأن الله تعالى هو الذى يعرف الإيمان الحقيقى، وبالتالى من يستحق النجاة.

وعند النظر فى كتب التراث الإسلامى فى الفقه والحديث وعلم الكلام والتفسير، لا نجد أن مسألة التعددية تتناول فيها على نحو مستقل وشامل، ولا يعنى هذا أن الإسلام لا يأخذ هذه المسألة فى اعتباره تمامًا بل الأمر على العكس فلقد أعطى الإسلام الكثير من الاهتمام لمسألة تعددية الأديان، وبالتالى نجد أن المبادئ الأساسية التى عرضها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تقدم تفسيرًا واقعيًا للاهوت الأديان، بالإضافة إلى ذلك فسوف نجد التنفيذ الفعلى لهذه المبادئ فى المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ الإسلامى(٢٥٢). وسوف أشير هنا إلى بعض المبادئ الأساسية التى تحكم موقف الإسلام من التعددية الدينية، وذلك من خلال موقفه من أصحاب الديانات المخالفة، ونظرة الإسلام إليها.

١ــ عموم الوحى الإلهى لكل الأمم والبشر وشموليته:

إن القرآن الكريم يقر على نحو واضح كونية الوحى الإلهى وعموميته وشموليته، مما يؤدى دورًا فى غاية الأهمية فى الفهم الإسلامى للديانات الأخرى، فالقرآن الكريم يقرر أن الله تعالى رب العالمين جميعًا، وإله البشر جميعًا، قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾(٢٥٣)، وإله العالمين لم يترك أى أمة فى ظلام، بل أرسل إليهم الأنبياء والمرسلين لهدايتهم، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلاَلَةُ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾(٢٥٤)،

وقولـــه تعالى: ﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ ﴾[٢٥٥]. والسبب فى إرسال الرسل إلى كل أمة أن لا يبرر أحد منهم رفض الإيمان بالله تعالى، بحجة أن الله تعالى لم يرسل إليه رسولاً، قال تعالى: ﴿ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾[٢٥٦]، ومعنى هذا أن الله تعالى لا يعذب الناس إلا بعد أن يرسل إليهم الرسول، قـــال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[٢٥٧]، وعلى الرغم من أن الله تعالى قد أرسل رســـولاً إلى كل أمة، فإنه تعالى لم يشـــر إليهم جميعًا فى القـــرآن الكريـــم، قـــال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاء أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ ﴾[٢٥٨].

ويحاول عدنان أصلان أن يستخلص من هذا أن المسلمين تلقوا موافقة قرآنية، تمكنهم من نشر التفسير الإسلامى للنبوة، بأسلوب يمكن أن يشمل أولئك الرسل الذين لم يشر إليهم القرآن الكريم[٢٥٩]، وعلى الرغم من أن كل الرسل تحدثوا عن نفس الحقيقة، وبلغوها، فإن رسالاتهم التى جاءوا بها لا تتماثل فى صيغها اللاهوتية، وهذا بسبب أن كل رسالة عُبر عنها فى أشكال محددة تجعلها مفهومة فى ثقافة من أُرسِل الرسول إليهم، ومن هنا فإن الرسول يتحدث داخل محتوى ثقافة المجتمع الذى أرسل إليه، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[٢٦٠].

إن ما تتضمنه رؤية التاريخ على أنه موضوع الرسالات السماوية أن

كل الأديان، بشكل أو بآخر مترابطة، وبالتالى يجمعها غرض واحد مشترك. والإسلام من هذه الزاوية اسم لآخر الرسالات السماوية التى ظهرت عبر التاريخ، مما يعنى أن الأديان ليس بينها تنافس، بل هناك تقارب، ومن هنا فإن فكرة كونية الوحى فى الإسلام، تؤدى على الدوام دورًا أساسيًا فى اللاهوت الإسلامى للأديان، وبالتالى فالمسلمون يمكن لهم أن يشاركوا على نحو جوهرى فى التقارب والحوار الدينيين فى التقاليد الأخرى(٢٦١).

٢ــ تنوع الأديان بمشيئة الله تعالى:

إن تعددية الأديان وتنوعها، واختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى وإرادتــه، قــال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾(٢٦٢)، والتعددية أمر طبيعى، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(٢٦٣)، ولقد أوضح القرآن الكريــم أن الاختلاف أمــر طبيعى، وقد جعل الله تعالى الناس أممًا، ولم يجعلهم أمة واحدة، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾(٢٦٤)، وكذلك فقد تحدث القرآن الكريم عن اختــلاف الناس فى الشرائــع، قــال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾(٢٦٥)، أضف إلى ذلك أن المسلم ليس بواجب عليه أن يحاسب الكافرين على كفرهم، فحسابهم على الله تعالى يــوم القيامة، قــال تعالى:

﴿ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۞ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[٢٦٦].

٣ ــ حرية الاعتقاد الدينى:

إن أحد المبادئ المتميزة الفريدة فى الإسلام حرية الاعتقاد، فكل صاحب دين لا يجبر على ترك دينــه، لكى يعتنق الإســلام، قــال تعالى: ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[٢٦٧]. وهذه الآية قانون حماية حرية الاعتقاد الدينى عبر التاريخ الإسلامى، كما كانت الأساس المنطقى للتسامح الدينى الذى كان سمة التاريخ الإسلامى[٢٦٨].

ولقد أشار برنارد لويس إلى أن الاضطهاد الدينى لأصحاب الأديان الأخرى كان فى الغالب نادرًا، فلم يكن المسيحيون أو اليهود تحت الحكم الإسلامى خاضعين للنفى أو الارتداد عن الدين أو الموت، ذلك الخيار الذى قدم للمسلمين أو اليهود فى حروب الاسترداد فى أسبانيا. ولم يكن اليهود والمسيحيون خاضعين لأى قيود إقليمية أو احتلالية، مثل تلك التى كانت شائعة فى أوربا قبل العصر الحديث[٢٦٩]. فالممارسة الإسلاميــة المستقلة لا تسمح بفرض أى قيد غير مبرر على غير المسلمين، كما تمنع أى تدخل فى حريتهم الدينية، وممارسة شعائرهم الدينية[٢٧٠].

٤- الديانات الموحى بها إســلام باعتبارها خضوعًا لله تعالى: دين الأنبياء واحد.

إن دين الأنبياء واحد، وهو دين الإسلام "لأن بعض الشرائع تتنوع، قد يشرع فى وقت ما أمرًا لحكمة، كما شرع فى أول الإسلام الصلاة إلى

بيت المقـدس، ثم نسـخ ذلك، وأمـر بالصلاة إلى الكعبة، فتنوعت الشريعـة والدين واحـد، وكان استقبال الشام من ذلك الوقت من دين الإسلام، وكذلك السبت لموسى، ثم لما صار دين الإسلام هو الناسخ، وهو الصلاة إلى الكعبة، فمن تمسك بالمنسوخ فليس من دين الإسلام، ولا هو من الأنبياء"[٢٧١].

ولقد أشار القرآن الكريـم إلى ذلك بقولـه تعالى: ﴿ يَأَيُهَا الرُسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيبات واعْمَلُوا صَالحًا إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ وإِنَّ هَـذِهِ أُمَّتُكُم أُمَّـةً وَاحِـدَةً وَأَنَا رَبُكُم فَاتَّقُونِ ﴾[٢٧٢]، وقولـه تعـالى: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُهْتَدُونَ ۞ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾[٢٧٣]، وقوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾[٢٧٤]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "**إنا أولى الناس بعيسى ابن مريم فى الأولى والآخرة. قالـوا: كيف يا رسول الله؟ قال: الأنبياء أخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد**"[٢٧٥].

ومـن هنا نجد أن ابن تيمية يقرر كفر اليهود والنصارى؛ لأنهم تمسكوا بشرع منسوخ، مقررًا أن الله تعالى أوجـب على جميـع الخلق أن يؤمنوا بجميع كتبـه ورسله، ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل، فعلى جميع الخلق اتباعه واتباع ما شرعه من الدين، وهو ما أتى به من الكتاب والسنة[٢٧٦].

إن التوسع فى مفهوم "الإسلام" لكى يشمل كل الديانات الموحى بها،

لا يمكن أن يكون متعارضًا مع المقاربة التعددية؛ فالقرآن الكريم يقرر أن كل أنواع الوحى جزء لا يتجزأ من الخطة الإلهية، و"الإسلام" اسم للإذعان لكل الرسل عبر التاريخ، فالإسلام، دون التفات إلى كل الممارسات الدينية، سمة مميزة للخضوع لله تعالى والإذعان له، والاستسلام لإرادته، فالله تعالى خالق البشر، وربهم ومليكهم، فكلمة "مسلم" تمتد إلى أى نقطة فى الماضى، وأى نقطة فى المستقبل، فنوح عليه السلام، وموسى عليه السلام، وعيسى عليه السلام كلهم مسلمون[٢٧٧]. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۞ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾[٢٧٨]، وقال تعالى: ﴿ وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۞ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾[٢٧٩]، وقال تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[٢٨٠]. ومن هذه الزاوية فالإسلام ليس اسمًا لدين معين أو إيمان محدد، ولكنه اسم للخضوع للإرادة الإلهية، وكل من أذعن لهذه الإرادة فهو مسلم، سواء كان الخضوع عن إرادة أو غير إرادة، والموجودات الإنسانية فحسب بما منحت من حرية هى تملك معارضة أو رفض إرادة الله تعالى، ومعنى هذا أنها ترفض الإسلام، بينما غيرها من المخلوقات ليس كذلك[٢٨١].

٥ ــ الدين عند الله تعالى الإسلام:

إن الإسلام فى لغة القرآن ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذى هتف به كل الأنبياء، وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء، فهو شعار عام يدور فى القرآن على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن الكريم يجمع كل هذه القضايا كلها، ثم يوجهها إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم، مبينًا أنه لم يشرع لهم دينًا جديدًا، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم[٢٨٢]. قال تعالى:

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾.[٢٨٣]

فالدين المشترك الذى اسمه الإسلام هو التوجه إلى الله رب العالمين فى خضوع خالص، لا يشوبه شرك، وإيمان واثق مطمئن بكل ما جاء من عنده، على أى لسان، وفى أى زمان ومكان، دون تمرد على حكمه، ودون تمييز شخصى أو طائفى أو عنصرى بين كتاب من كتبه أو بين رسول ورسول من رسله[٢٨٤].

وهنا نجد فى القرآن الكريم ما يشير إلى أن الإسلام بمعناه الخاص، هو الدين المعتمد المقبول عند الله تعالى. قال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾[٢٨٥]. وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[٢٨٦] ومن الواضح هنا أن هاتين الآيتين تشيران إلى أن الإسلام هو الدين الصحيح المعتمد

المقبول عند الله تعالى، ويشير عدنان أصلان إلى أن هاتين الآيتين يمكن تفسيرهما، بالإضافة إلى الوجهة القصرية، تفسيرًا تعدديًا، ومن هذه الوجهة فالإسلام يعنى الخضوع لله تعالى، وبالتالى فالأمر لا يعنى الوحى القرآنى على نحو محدد[٢٨٧]. ويحاول أن يدعم رأيه بما ينقله عن الشيخ المراغى من أن الإسلام يعنى الاستسلام والطاعة، وبالتالى فالإسلام يساوى الإيمان، أو الاعتقاد الدينى على وجه العموم، كما أن المسلم أى شخص لا توجد لديه أى آثار وثنية ومخلص فى أعماله، بغض النظر عن المجتمع الذى يرتبط به أو العصر الذى عاش فيه. كما ينقل عن يوسف على فى أن موقف المسلم واضح، وهو فى رأيه يفسر الآيتين تفسيرًا تعدديًا، فالإسلام ليس دينًا خاصًا بالمسلمين فحسب، فالمسلم لا يدعى أن الإسلام ديانته فحسب، إذ الإسلام ليس نحلة أو ديانة عرقية أو طائفية، ففى رؤية الإسلام الأديان كلها واحدة، ولقد كان الدين الذى دعا إليه الأنبياء السابقون، وهو الحقيقة التى أوحت بها الكتب السابقة فى جوهرها، إنه الخضوع لإرادة الله تعالى، ولو أراد أحد دينًا غيره، فذلك لفساد طبيعته[٢٨٨].

وعلى الجملة فإن الإسلام يغرس فى نفس المسلم الاعتزاز بعقيدته الإسلامية، كما أنه يغرس فيه روح التسامح مع المخالفين، فلا ينبغى التعصب ضدهم أو التنكر لحقوقهم، أو إضمار البغض والعداء لهم، فالإسلام يقرر وجود الأديان الأخرى، قال تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾[٢٨٩]"، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ ﴾[٢٩٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا ﴾[٢٩١] ثم إن المسلم مأمور بالحوار دينًا، قال تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [٢٩٢]، فكل إنسان

له دينه الذى يتدين به أمام الله تعالى وأمام الناس، ويتحمل مسئوليته فى الدنيا والآخرة[٢٩٣].

فدين الإســـلام هــو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [٢٩٤] فهذا عام فى كل زمان ومكان، فنوح، وإبراهيم، ويعقوب، والأسباط، وموسى، وعيسى والحواريون كلهم دينهم الإسلام، الذى هو عبادة الله تعالى وحده لا شريك له[٢٩٥]، فدين الأنبياء واحد وإن تنوعت شرائعهم[٢٩٦].

وهناك سؤال فى غاية الأهمية: هل من الممكن أن يتحقق الخلاص والنجاة لغير المسلمين؟

إن الإجابة عن السؤال فى غاية الأهمية، ويحاول عدنان أصلان أن يوضح أنه لا يوجد فى الإسلام تلك الوجهة القصرية، التى وجدناها فى المسيحية: لا خلاص خارج الكنيسة، وبعبارة أخرى يرى أن القصرية Exclusivism ليست طريقة رسمية للإسلام، فلو أن الإسلام قَبِلَ على نحو دائم إمكانية الخلاص خارج حدوده، فإنه يثبت الحقيقة الدينية لليهودية والمسيحية[٢٩٧]. وهو يشير إلى أن فكرة الخلاص فى الإسلام لا يمكن أن تتساوى مع الخلاص فى المسيحية، أو عند الليبراليين التنويريين، أو حتى تتصل بفكرة هيك فى التحول الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، ففكرة الإسلام فى الخلاص فكرة بسيطة وغير معقدة، إذ إن البشر فى الإسلام ولدوا بلا خطيئة، ولكن بطبيعية دينية مغروسة فيهم، الفطرة. ولقد عرّف الله تعالى لنا إرادته عبر الرسل، ولو اتبع الإنسان فطرته، وقد

الرسالة، وعمل الصالحات فإن النجاة سوف تتحقق له يوم القيامة، وأى إنسان فعل الشر أو الخير فسوف يعاقب أو يثاب وفقًا لذلك، قال تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[٢٩٨].

ويقرر عدنان أصلان أنه على العكس مما هو مفترض فإن الإسلام يثبت أن اليهود والمسيحيين والصابئين سوف ينالون الخلاص[٢٩٩]، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[٣٠٠]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[٣٠١]، وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[٣٠٢]. وهو يخلص من فهمه لهذه الآيات من أنه على الرغم من القرآن الكريم واضح فى أن اليهود والنصارى والصابئين الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات سوف ينالون الخلاص والنجاة، فإن علماء المسلمين يقررون أن هذا يرتبط بالإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بها، وذلك من خلال النظر إلى القرآن ككل فى نظرته إلى غير المسلمين. ولكن عدنان أصلان على الرغم من إدراكه هذا يحاول أن يقرر أن الخلاص أيضًا ما يزال ممكنًا خارج حدود الإسلام، وذلك من خلال النقل عن الإمام الغزالى فى كتابه " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" فيما يتصل بأولئك الذين لم تصل إليهم الدعوة[٣٠٣].

وبعد أن يتناول أن القرآن الكريم يحجم عن إصدار أى حكم على

جماعة مخصوصة من الناس، ويتناول مضمون الإيمان، يخلص إلى نتيجة أنه من وجهة النظر الإسلامية من الممكن البرهنة على أن هؤلاء الناس الذين هم خارج الدين الإسلامى، من الممكن أن يتحقق لهم الخلاص لو أنهم أنجزوا المتطلبات الدينية والأخلاقية لتقاليدهم، وعندما تظهر الحقيقة لوجودهم الداخلى لا يجحدونها عن عمد وإدراك، ويغطون تلك الحقيقة بسبب الضغوط الاجتماعية والاقتصادية فى بيئاتهم، بل ويضيف عدنان أصلان إلى أن كل شخص أخذ بروح القرآن، فسوف يدخل تحت هذا التفسير(٣٠٤).

والحقيقة أن هذا كله لا بد فيه من الإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولقد حاول عدنان أصلان هنا أن يفهم الآيات على غير الوجه الصحيح، ذلك أن إيمان اليهود والنصارى والصابئين، إنما يكون بالتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به، وباليوم الآخر، وعمل صالحًا، ولم يغير ولم يبدل حتى توفى على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه(٣٠٥).

ومن هنا فإيمان اليهود من تمسك بالتوراة وسنة موسى عليه السلام، حتى جاء عيسى عليه السلام، فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة، وأخذ بسنة موسى ولم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكًا. وإيمان النصارى أن من تمسك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى عليه السلام، كان مؤمناً مقبولاً منه، حتى جاء محمد صلى الله عليه وسلم، فمن لم يتبع محمدًا، ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل، كان هالكًا(٣٠٦).

والحقيقة فإن المعنى، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية، أن المؤمنين

بمحمد صلى الله عليه وسلم، والذين هادوا الذين اتبعوا موسى عليه السلام، وهم الذين كانوا على شرعه قبل النسخ والتبديل، والنصارى الذين اتبعوا المسيح عليه السلام، وكانوا على شرعه قبل النسخ والتبديل، والصابئين الحنفاء الذين كانوا على دين إبراهيم وإسماعيل وإسحاق عليهم السلام قبل النسخ والتبديل، وأهل الكتاب بعد النسخ والتبديل ليسوا ممن آمن بالله وباليوم الآخر وعمل صالحًا[٣٠٧]، قال تعالى: ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[٣٠٨]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۞ لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۞ وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۞ وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۞ وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۞ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾[٣٠٩]، فهذا أمر لجميع الكافرين من المشركين وأهل الكتاب، فإن أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما أنزل إليه من ربه كافرون، وقد شهد عليهم بالكفر، وأمر بجهادهم وكفر من لم يكفرهم، ويوجب جهادهم[٣١٠]، قال تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ والْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ [٣١١] وقال تعالى: ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[٣١٢] ومن هنا لبيان جنس المتقدم، وإن كان ما قبلها يدخل فى جميع الجنس الذى بعدها، بخلاف ما إذا كانت للتبعيض، مثل قوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾[٣١٣] فإنه يدخل فى الذين كفروا بعد مبعث النبى صلى الله عليه وسلم جميع المشركين وأهل الكتاب، ودخل الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون

ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق جميع أهل الكتاب الذين بلغتهم الدعوة، ولم يؤمنوا به[٣١٤].

ولقد أخذ الله تعالى الميثاق على النبيين وأممهم، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَآ آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ۞ فَمَن تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۞ أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ۞ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ۞ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٣١٥]، فالله تعالى قد أخذ الميثاق على النبيين، وهذا يشمل كل أهل كتاب إذا جاءهم رسول ثان أن يؤمنوا به وينصرونه، وإن كان عندهم من الكتاب والحكمة مهما كان، ولا يقولون نحن مستغنون بما عندنا من الكتاب والحكمة، ولا نؤمن بالرسول الذى جاءنا. والرسول صلى الله عليه وسلم آخر رسول جاء مصدقًا لما بين يديه من الكتاب، فوجب على من جاءه أن يؤمن به وينصره، فهذا هو الميثاق الذى أخذه الله تعالى على الأنبياء وعلى أممهم، وهذا هو الإسلام الذى أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، فمن ابتغى غيره، فقد ابتغى غير دين الله[٣١٦].

ولقد دلت الآيات القرآنية على عموم رسالته إلى البشر أجمعين، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [٣١٧] وقول

تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾[٣١٨]، فالنجاة لن تكون إلا بالإسلام، وليس كما يزعم عدنان أصلان من خلال فهمه للقرآن الكريم من إمكانية الخلاص خارج حدود الإسلام.

ولقد أشارت الأحاديث النبوية الشريفة أيضًا إلى ذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك فقد عصموا منى دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله**)[٣١٩] وقوله صلى الله عليه وسلم: (**والذى نفس محمد بيده لا يسمه بى أحد من هذه الأمة يهودى ولا نصرانى ثم يموت، ولم يؤمن بالذى أرسلت إليه إلا كان من أصحاب النار**)[٣٢٠].

إن الإسلام يقيم العلاقة بين المسلمين وبين غير المسلمين على أساس التسامح، والبر، والعدل، والرحمة، وحسن الجوار، وأساس هذا قوله تعالى: ﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٣٢١]. ولقد كان التاريخ الإسلامى منذ بدايته على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تطبيقًا للمبادئ القرآنية فى التعامل مع غير المسلمين، فعندما وصل الرسول إلى المدينة لتأسيس مجتمع جديد، قام بوضع ميثاق جديد ينظم شئون أهل المدينة، بما فى ذلك اليهود والنصارى، والوثيقة فى حد ذاتها تعطى مثالاً محسوسًا للطريقة التى طبقت بها التعددية الدينية من منظور إسلامى[٣٢٢]. فلقد اشتمل عهد النبى صلى الله عليه وسلم إلى أهل نجران أن لهم جوار الله تعالى

وذمة رسوله على أموالهم وملتهم وبيعهم[٣٢٣].

ولقد جرت الكتابات الإسلامية على تسمية غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى "بأهل الذمة" وعقد الذمة يمنح اليهود والمسيحيين حقوقهم المقررة لهم فى المجتمع الإسلامى وفقًا لقاعدة: إن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين إلا فى أمور مستثناة، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات إلا ما استثنى، فهناك إقرار على دينهم، وتمتعهم بحماية الدولة الإسلامية من كل عدوان خارجى أو ظلم داخلى، فى مقابل دفع الجزية والخراج، والضريبة التجارية، وهذه هى واجباتهم المالية، والتزام أحكام القانون الإسلامى فى المعاملات المالية ونحوها، واحترام شعائر المسلمين وشعائرهم[٣٢٤].

ويشير بركات أحمد إلى أن القصد من الصحيفة، كان بناء أمة متعددة الثقافات ومتعددة الديانات، يكون المسلمون فيها دائمًا الفئة الغالبة، ولقد قررت الصحيفة مجموعة من الحقوق لغير المسلمين الذين تضمهم الأمة، على النحو التالى:

١- ذمة الله تعالى واحدة بالنسبة للمجموعات كافة.

٢- أعضاء الأمة من غير المسلمين يتمتعون بحقوق سياسية وثقافية، على قدم المساواة مع المسلمين، وحرية الديانة مكفولة للجميع، وكل المجموعات تتمتع بالاستقلال الذاتى.

٣- غير المسلمين والمسلمين ينتضون السلاح ضد عدو الأمة، ويشتركون فى تحمل نفقات الحرب، وغير المسلمين والمسلمين أصدقاء صادقون بالبر دون الإثم.

٤- لا التزام على غير المسلمين بالاشتراك فى حروب

المسلميـــن الدينية[٣٢٥].

ومن هنا فالأمة مجتمع متعدد الديانات، أساسها ليس إقليميًا ولا قبليًا، والشرط الأساسى لعضوية الأمة، هو الإيمان بالله تعالى، ولم يكن فى المدينة آنذاك نصارى، وبالتالى فإنهم لم ينضموا إلى الأمة، ولكن حدث عندما جاء وفد نصارى نجران إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، دعاهم الرسول للانضمام إليه على أساس وحدانية الله تعالى[٣٢٦].

وفى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين بقيت القواعد التى أقرها القرآن الكريم والسنة النبوية فى معاملة غير المسلمين، وعلى سبيل المثال فعندما فتح المسلمون القدس، وأصبحت تحت الحكم الإسلامى، وقع الخليفة الثانى عمر بن الخطاب معاهدة مع أهلها منحتهم الأمن على أملاكهم، وأقرت اليهود والمسيحيين على ممارسة حقوقهم الدينية بحرية، وأن كنائسهم ومعابدهم تحترم ولا تصاب بأذى[٣٢٧]. ولقد كان التسامح الدينى أيضًا لدى الحكام المسلمين فى أسبانيا، فالمسلمون واليهود والمسيحيون كانوا فى تعايش سلمى، وكانت المجتمعات المسيحية لها قضاتها الذين يحكمون بينهم فى الخصومات، وفقًا للقانون القوطى، ولقد أدى المسيحيون الأسبان دورًا مهمًا فى نقل الثقافة المسيحية إلى العالم الإسلامى، وكذلك نقل الحضارة الإسلامية إلى العالم المسيحى[٣٢٨].

وفى العصر الوسيط كانت الخلافـــة العثمانيـــة تضم فى البلاد التابعة لها عددًا ضخمًا من اليهود والمسيحيين، وعلى سبيل المثال فعندما غُزيت أسبانيا بوساطة المسيحيين عام ١٤٩٢ سمح السلطان العثمانى بازيد ، بل وحتى شجع الكثير من اليهود فى أسبانيا والبرتغال الذين طردوا من

أرضهم وأوطانهم، بأن يسكنوا فى المملكة العثمانية، معتمدًا فى ذلك على أوامر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بالإضافة إلى التقاليد التى تلقاها عن أسلافه[٣٢٩].

وعلى أية حال فقد وجدنا لأول مرة فى التاريخ أن دولة تقرر أن من حق الشعوب التى تحكمها أن تحافظ على معتقداتها وشعائرها، على أساس أن التنوع فى الأديان أمر حادث بمشيئة الله تعالى، وأن حرية الاعتقاد الدينى مكفولة للجميع، وأن هناك وحدة فى الدين السماوى، وعموم لرسالة الله تعالى ووحيه لكل البشر، كما أن من أصول الإيمان فى الإسلام الإيمان بالكتب السماوية السابقة، وبكل رسل الله تعالى، هذا كله شكل مجموعة من المبادئ الأساسية التى صاغت نظرية التعددية الدينية فى الإسلام، فى إطار التسامح الدينى، والعيش فى سلام مع الآخرين، وعدم نفيهم فى ظل قاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا، إلا ما استثنى من هذه القاعدة مما يتصل بالمسائل الدينية.

الهوامـــش

(1) See, John Hick, problems of religious pluralism, The Macmillan press, London, 1985, P. 34, " Religious freedom, tolerance, and intolerance" in " http:// www.apologeticsindex.org/r04.html, 21/7/2004, PP. 3-4.

(2) See, John Hick, problems of religious pluralism, P, 34, God and the universe of faiths, oneworld publications LTD, Oxford, England, 1993, P. 16, Legie Newbig, The Gospel in pluralist society, Grand Rapiad, MI: Eedmams, 1989, p. 14, Mehmet s.Aydin, "Islam and challenge of pluralism" in http://www.flwi.ugent.be/cie/maydinen/htm, 21/7/2004, P.1.

(3) See, global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm. " the myth of pluralism, john8:32,14:16., P. 2, Kennth R. Samples, "he challenge of religious pluralism in 'http://www.www/uthersepiphany.Com/1uthersepiphany htm, 016 21/7/2004, P. 2, "Religious pluralism" in " http://brian/hoffert.faculty-noctrl.edu/REL100/religious pluralism.htm, 21/7/2004, PP. 1-3, Ol "Riss, Mdes of religious pluralism under the condition of globalization "n" http://unesco.org/most/v11n/ri.htm.21/7/2004, PP. 12-13.

(4) See, global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm. " the myth of pluralism, john8:32,14:16., P, 2.

(5) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 96.

(6) See, global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm. " the myth of pluralism , john8:32,14:16., P. 2.

(7) See, John Hick, problems of religious pluralism, p. 97.

(8) See, global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm. " the myth of pluralism , john8:32,14:16., P, 3.

(9) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 38. http://churches.net/churches/religioussectlists/pluralism.htm,15/11/2004,p.1.

(10) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 36.

(11) See, http://en.wikipedia.org/wik/religious- pluralism, religious pluralism, 21/4/2004, p.1, Ole Riis, Modes of religious pluralism under the condition of globalization, P. 5.

(12) See, John Hick, God and the universe of faiths , P. 102.

(13) See, John Hick, problems of religious pluralism, PP. 89-90.

(14) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 140 Adnan Aslan, Religious pluralism P. 115.

(15) See, Adnan Aslan, Religious pluralism PP. 115-116.

(16) See, See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 147, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 116.

(17) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 116.

(18) Ibid, PP. 118-119..
(19) See, Dr. Muhammad Legenhasuen," Islam and religious pluralism "in" Al-Tawhid" Vol, iv, No3 in http://www.al-islam.org/al-tawhid/pluralism.htm, 21/7/2004, PP. 3-4.
(20) See, See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 146-147, Adnan Aslan, Religious pluralism P, 123..
(21) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 148.
(22) See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 4.
(23) See, Lester R. Kurtz, God in the global village, the world's religions in sociological perspective, pine forg press, London, pp. 3-5, Ole Riis, modes of religious pluralism under the conditions of globalization, PP. 5-8, Roland Robert, "globalization , politics and religion" in" the changing face of religion" edited by James A. Beckford and Thomas Lackmnn., SAGE publication, LTD, London, 1989, PP. 10-20.
(24) See, Adnan Aslan, Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy, thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr, London, Curzon press, 1998, P. 98.
(25) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 94-100.
(26) See, James V. Spickard, "Human rights and religious conflict and globalization: ultimate values in a new world order "in" htpp://www.unesco.org/most/v11n/spi.htm, 21/7/2004, P. 13.
(27) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 103.
(28) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P.100.
(29) See, John Hick, problems of religious pluralism, P, 34, God and the universe of faiths, pp, 105-106, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 99.
(30) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 106.
(31) Ibid.
(32) Ibid, P. 105.
(33) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 9-100.
(34) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 106.
(35) Ibid.
(36) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 100.
(37) Ibid.
(38) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 106, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 100 -101, Mohmet S. Aydin, "Islam and challenge of pluralism" in"http://www.flwi.ugent.be/cie/maydinen1.htm", 21/07/2004, PP. 1-12.

(٣٩) انظر، د. يوسف القرضاوى، خطابنا الإسلامى فى عصر العولمة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ١١.

(٤٠) انظر، د. حسن حنفى، " الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: الإشكال النظرى "فى" الإسلام فى عصر العولمة"، المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الإسلامية، مايو ١٩٩٩، ص ٣٤٧.

(٤١) انظر، د. عبد الحميد مدكور، " الإسلام والغرب فى عصر العولمة "فى" الإسلام فى عصر العولمة"، كتاب المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الإسلامية، مايو ١٩٩٩، ص ٤٤٣.

(42) See, John Hick, God has many names, P, 44, problems of religious pluralism, PP. 71-72, God and the universe of faiths, P. 16, P.100, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 1.

(43) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 73, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 101-102.

(44) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 16.

(45) Ibid.

(46) See, John Hick, Faith and knowledge, PP. 136-137, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 102.

(47) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 102.

(48) Ibid, P. 103.

(49) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 6.

(50) See, John Hick, An interpretation of religion, human responses to the transcendental, Yale university press, 1989, P. 15.

(51) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 97.

(52) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 362.

(53) Ibid, P. 373.

(54) Ibid, PP. 364-376.

(55) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis and the problem of conflicting truth claim, www.leaderu-com/theology/hick/html 23/07/2004, P. 2.

(56) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 103.

(57) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 190.

(58) Ibid, P. 127.

(59) Ibid.

(60) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 307.

(61) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 103 .

(62) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, P, 4.

(63) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 175, problems of religious pluralism, PP, 48-49.

(64) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 104.

(65) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 122.
(66) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 104 , John Hick, problems of religious pluralism, P. 33
(67) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 10.
(68) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 125.
(69) See, John Hick, God and the universe of faiths, P,.132, death and the eternal life, Harper &Row publications, London, 1977, PP. 30-33.
(70) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 125.
(71) Ibid, P. 120.
(72) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 130-131, problems of religious pluralism, P. 53.
(73) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 131.
(74) John Hick, problems of religious pluralism, P. 53.
(75) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 105.
(76) Ibid.
(77) Ibid, P. 106.
(78) See, John Hick, God and the universal of faiths, P. 92.
(79) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 107.
(80) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, P. 15.
(81) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 301-307.
(82) Ibid, P. 249.
(83) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 108.
(84) Ibid, P. 108.
(85) Ibid, PP. 108-109.
(86) Ibid, P. 109..
(87) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 56-57.
(88) Ibid, PP. 301-307.
(89) Ibid, P. 313.
(90) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 110.
(91) See, John Hick, the metaphor of God incarnate, P. 120 , Adnan Aslan, Religious pluralism P. 110-111.
(92) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 111.
(93) Ibid.
(94) Ibid.
(95) Ibid, P. 111-112.
(96) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 1-17.
(97) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 112.
(98) Ibid, P. 113.
(99) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 114-115.

(100) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 133, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 5.
(101) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 102.
(102) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 141.
(103) Ibid, PP. 141-143.
(104) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 115.
(105) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 11.
(106) Ibid, P. 12.
(107) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 9-11.
(108) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 98.
(109) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 131.
(110) See, John Hick, Disputed Questions, PP. 166-168.
(111) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 92, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 132.
(112) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 236-237. See, John Hick, problems of religious pluralism, PP. 40-42, The Real and its personae impersonea, P. 2.
(113) See, John Hick, problems of religious pluralism, PP. 39-40. Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 13.
(114) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 236-237, problems of religious pluralism, P. 40.
(115) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 40.
(116) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 241.
(117) See, John Hick, disputed questions, 159.
(118) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 133.
(119) Ibid.
(120) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 240-24, problems of religious pluralism, P. 92, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 5.
(121) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 245.
(122) bid.
(123) Ibid, P. 273.
(124) Ibid, P. 248.
(125) Ibid, P. 242. problems of religious pluralism, P. 40, David Sedivy, 'Kant's Epistemological and religious pluralism" in http://mv-sedivy.tripod.com/enlite3.html, 21/7/2004, P. 2. Jim Leffel, " Christian witness in a pluralistic age" inhttp://www.xeenon.org/essay/pluarlism.htm,

21/7/2004, PP. 6-7.

(126) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 134.

(127) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 243.

(128) Ibid, PP. 244-245.

(129) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 135.

(130) See, Ibid.

(131) Ibid, PP. 135-136.

(132) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, P. 10.

(133) See, John Hick, the philosophy of religion, Perntice-Hall, INC, U.S.A, second printing, 1964, PP. 4-14.

(134) See, John Hick, God and the universe of faiths, oneworld publication LTD, London, 1993, P. 133 ff.

(135) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 233 .ff

(136) See, John Hick, disputed questions, P.177, The Real and its personae and impersonea, P. 7.

(137) See, John Hick, The Real and its personae and impersonea, P. 7. Adnan Aslan, Religious pluralism P. 137.

(138) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 137.

(139) See, John Hick, "The Real and its personae and impersonea " in http://www.John Hick.org.uk/article10.shtm1, 15/11/2004, P. 7.

(140 Ibid, P. 7.

(141) See, John Hick, disputed questions, p,172. An interpretation of religion, P. 242.

(142) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 138.

(143) Ibid, P.138.

(144) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 245-252.

(145) Ibid, PP. 259.

(146) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 140.

(147) Ibid, p, 141.

(148) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 269.

(149) Ibid, PP. 169-171.

(150) Ibid, P. 275.

(151) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 142.

(152) Ibid, P. 142.

(153) Ibid, P. 144.

(154) Ibid.

(١٥٥) ابن عربى، فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ١/٨١.

(156) See, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 144.

(١٥٧) انظر، د. أبو العلا عفيفى، مقدمة فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى والتعليقات عليه، دار الكتاب العربى، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ١/٢٩.

(١٥٨) ابن عربى، فصوص الحكم، ١/٨١.

(١٥٩) انظر، د. أبو العلا عفيفى، مقدمة فصوص الحكم ، ١/ ٢٩.

(160) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 145.

(161) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 240-247, problems of religious pluralism, P. 102.

(162) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 240-247. David Sedivy, Kant's epistemological model and religious pluralism, 2.

(163) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 145

(164) Ibid.

(165) Ibid.

(166) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 36, problems of religious pluralism, p,69, Dr. Muhammad Legenhausen, Islam and religious pluralism, P. 6.

(167) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 37-41.

(168) Ibid, PP. 41-43.

(169) Ibid, P. 44.

(170) Ibid, P. 45.

(171) Ibid, PP. 48-49.

(172) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 148.

(173) Ibid, P. 148.

(174) Ibid, P. 149.

(175) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 108.

(176) Ibid, P. 144.

(177) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 149-150.

(178) Ibid, P. 150, Dr. Muhammad Legenhausen, Islam and religious pluralism, P. 13..

(179) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 150, Brian Hebble, "modern theology" in " http://formington-virtuals1te.co.uk/Documents/mt8.html, 21/7/2004, P. 4.

(180) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 96, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 151.

(181) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, PP. 10-11.

(182) Ibid, P. 11.

(183) See, Mohammad Legenhausen, Islam and religious pluralism, P.11.

(184) Ibid, PP. 15-16.

(185) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 10, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 171.

(١٨٦) انظر، سفر الخروج ١٢:١٢

(١٨٧) انظر، سفر اشعياء ٥٦:٦.

(188) See, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 171.

(١٨٩) انظر، مرقس ١٢:٢٧.

(١٩٠) انظر، متى ٥: ٣٨ ــ ٤٨، ٦: ٢٥ــ ٣٤.

(١٩١) انظر، متى ٥: ١٧ ـ ٢٠.

(١٩٢) انظر، يوحنا ٨ : ٤٨ ــ ٥٠.

(193) See, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 172.

(١٩٤) متى ١١:٢٧.

(١٩٥) يوحنا ١٤:٦.

(١٩٦) سفر أعمال الرسل ٤:١٢.

(197) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 31. P. 51, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 172, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 1, Jim Leffel, Christian witness in a pluralistic age, P. 1.

(198) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 172-173

(199) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 120, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 2.

(200) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 120, problems of religious pluralism, P. 51.

(201) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 173.

(202) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 121.

(203) See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 2, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 174.

(204) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 125-126.

(205) Ibid, P. 126.

(206) Ibid, P. 126.

(207) bid, P. 145..

(208) See, John Hick, disputed questions.

(209) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 94.

(210) Ibid, P. 94.

(211) Ibid, P. 100..

(212) Ibid, P. 148..
(213) Ibid, PP. 148-149.
(214) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 176.
(215) Ibid, P. 176.
(216) See, John Hick, problems in the religious pluralism, P. 34, God and the universe of faiths, p, viii. the metaphor of God incarnated, P. ix, Keith E. Johnson, to the same destination? Answering pluralism, in http://churches.net/churches/utmiss/religionsectists/ pluralism, P. 16.
(217) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 11.
(218) Ibid, P. 12.
(219) Ibid, P. 62.
(220) Ibid, PP.11-12.
(221) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 323-324.
(222) Ibid, P. 25.
(223) Ibid, P. 27. problems of religious pluralism, P. 11-12, God and the universe of faiths, PP. 115-116, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 1-2.
(224) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 41-42, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 2, Keith E. Johnson, to the same destination? Answering pluralism, P. 12.
(225) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 44-45, P. 47, problems of religious pluralism, P. 12.
(226) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 169..
(227) Ibid, p, 170, the metaphor of God incarnated, P. 62.
(228) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, P. 80, P 87.
(229) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 180.
(230) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 170-171.
(231) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 104-105, problems of religious pluralism, P. 35, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, P. 2.
(232) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 145..
(233) Ibid, P. 171.
(234) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, P. 152..
(235) See, John Hick, Three faiths, one god, Trinity and incarnated, PP. 192-193, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 181.
(236) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 181.

(237) See, Dan Cohn Sherobk," Incarnation and Trialogue "in" Islam in a world of diverse faiths, edited by, Dan Cohn- Sherbok, Macmillan press LTD, London, 1997, PP. 18-19.
(238) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 182.
(239) Ibid, PP. 181-182.
(240) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, P. 80, P. 87.
(241) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 182.
(242) See, John Hick, problems in religious pluralism, P. 48.
(243) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 183.
(244) See, John Hick, "Jesus and Mohammad" in " Islam in a world of diverse faiths", PP. 114-118.
(245) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 183..
(246) Ibid, PP. 183-184.
(247) See, John Hick, disputed questions, PP. 146-147.
(248) Ibid, PP. 146-176, See, John Hick, Is Christianity the only true religion. or one among others, in' http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml', 15/11/2004, PP. 4-6.
(249) See, John Hick, disputed questions, PP. 159-161.
(250) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 185.
(251) Ibid, P. 186.
(252) Ibid, P. 186.

(٢٥٣) سورة البقرة، آية ١١٥.
(٢٥٤) سورة النحل، آية ٣٦.
(٢٥٥) سورة فاطر، آية ٤.
(٢٥٦) سورة المائدة، آية ١٦٥.
(٢٥٧) سورة الإسراء، آية ١٥.
(٢٥٨) سورة غافر، آية ٧٨.

(259) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 186.

(٢٦٠) سورة إبراهيم، آية ٤.

(261) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 188.

(٢٦٢) سورة يونس، آية ٩٩.
(٢٦٣) سورة الحجرات، آية ١٣.
(٢٦٤) سورة هود، آية ١١٨، ١١٩.
(٢٦٥) سورة المائدة، آية ٤٨.
(٢٦٦) سورة الحج، آية ٦٨، ٦٩.

obeikandl.com

(٢٦٧) سورة البقرة، آية ٢٥٦.

(268) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 191.

(269) See, Bernard Lewis, the Jews of Islam, P. 8.

(٢٧٠) انظر، د. محمود شريف بسيونى، مصادر الشريعة الإسلامية وحماية حقوق الإنسان فى إطار العدالة الجنائية فى الإسلام" فى" حقوق الإنسان، ٣/٣٢.

(٢٧١) ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدنى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ١/٢٨٣ــ٢٨٤.

(٢٧٢) سورة المؤمنون، آية ٥١، ٥٢.

(٢٧٣) سورة الزخرف، آية ٢٢، ٢٣.

(٢٧٤) سورة الشورى، آية ١٣.

(٢٧٥) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، حديث رقم ١٤٥، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ١٥/١١٩.

(٢٧٦) انظر، جامع الرسائل ١/٢٨٣ــ٢٨٤.

(277) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 190.

(٢٧٨) سورة البقرة، آية ١٢٧، ١٢٨.

(٢٧٩) سورة البقرة، آية ١٣٢، ١٣٣.

(٢٨٠) سورة آل عمران، آية ٦٧.

(281) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 190.

(٢٨٢) انظر، د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، المطبعة العالمية، ١٩٥٢، ص ١٨٣.

(٢٨٣) سورة الشورى، آية ١٣.

(٢٨٤) انظر، د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص ١٨٤، وابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطبعة المدنى، القاهرة، بدون تاريخ، ٤٢؟٢.

(٢٨٥) سورة آل عمران، آية ١٩.

(٢٨٦) سورة آل عمران، آية ٨٥.

(287) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 192.

(288) Ibid.

(٢٨٩) سورة الكافرون، آية ٦.

(٢٩٠) سورة المائدة، آية ٧٧.

(٢٩١) سورة آل عمران، آية ٨٥.

(٢٩٢) سورة النحل، آية ١٢٥.

(٢٩٣) انظر، د. يوسف القرضاوى، خطابنا الإسلامى فى عصر العولمة، ص ١٠٢.

(٢٩٤) سورة آل عمران، آية ٨٥.

(٢٩٥) انظر، سورة يونس، آية ٧١، ٧٢، وآية ٨٤، وسورة البقرة، آية ١٣٠ ــ ١٣٢، وسورة الأعراف آية ١٢٦، وسورة النمل آية ٤٤، وسورة آل عمران، آية ٥٢.

(٢٩٦) انظر، ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق أحمد حمدى إمام، مطبعة المدنى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٢ ــ ٦٣. واقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د. ناصر عبد الكريم، بدون تاريخ، ٨٣٨/٢ وما بعدها، والرد على المنطقيين، تحقيق د. رفيق العجم، دار الفكر اللبنانى، بيروت، بدون تاريخ، ١٧٦/٢.

(297) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 193.

(٢٩٨) سورة الزلزلة، آية ٧، ٨.

(299) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 192.

(٣٠٠) سورة البقرة، آية ٦٢.

(٣٠١) سورة المائدة، آية ٦٩.

(٣٠٢) سورة النحل، آية ٩٧.

(303) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 194.

(304) Ibid, PP. 195-196.

(٣٠٥) انظر، الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق د. بشار عواد معروف وعصام قاسى الخرسانى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ١/ ٢٣٢.

(٣٠٦) انظر، الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، ١/ ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٣٠٧) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٦٣/٢.

(٣٠٨) سورة التوبة، آية ٢٩.

(٣٠٩) سورة الكافرون، آية ١ــ ٦.

(٣١٠) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٦٣/٢.

(٣١١) سورة البينة، آية ١.

(٣١٢) سورة التوبة، آية ٢٩.

(٣١٣) سورة البينة، آية ١.

(٣١٤) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٣٢/٢-٣٣.

(٣١٥) سورة آل عمران، آية ٨١ــ٨٥.

obeikandl.com

(٣١٦) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح ٤٢/٢.

(٣١٧) سورة سبأ، آية ٢٨.

(٣١٨) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(٣١٩) البخارى، صحيح البخارى، كتاب الإيمان، باب" فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم" (التوبة، آية ٥)، بيت الأفكار الدولية، الرياض ،١٩٩٨حديث رقم ٢٥، ص ٢٨.

(٣٢٠) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٥، حديث رقم ٢٤٠، ١٣٤/١.

(٣٢١) سورة الممتحنة، آية ٨، ٩.

(322) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 196.

(٣٢٣) انظر، ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق د. مصطفى السقا، وإبراهيم الابيارى، وعبد الحفيظ شلبى، دار ابن كثير، بدون تاريخ، ق ١/ ٥٠١ــ ٥٠٤.

(٣٢٤) انظر، د. يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٤، ص ٧، ٣١، ود. أحمد صدقى الدجانى، مسلمون ومسيحيون فى الحضارة العربية الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٩، ص ٣٦.

(٣٢٥) انظر، د. بركات أحمد، محمد واليهود، نظرة جديدة، ترجمة محمود على مراد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٩٢ ــ ٩٣.

(٣٢٦) انظر، د. بركات أحمد، محمد واليهود، نظرة جديدة، ص ٩٣، ود. أحمد صدقى الدجانى، مسلمون ومسيحيون فى الحضارة العربية الإسلامية، ص ٣٦.

(٣٢٧) انظر، الطبرى، تاريخ الطبرى، ٦٠٩/٣، ود. أحمد صدقى الدجانى، مسلمون ومسيحيون فى الحضارة العربية الإسلامية، ١٩٩٩، ص ٣٨، و د. ناريمان عبد الكريم احمد، معاملة غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٨ وما بعدها

(328) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 199.

و د. أحمد صدقى الدجانى، مسلمون ومسيحيون، ص ٤٣.

(329) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 199, Mehmet S. Aydin, Islam and the challenge of pluralism, P. 5.

و د. أحمد صدقى الدجانى، مسلمون ومسيحيون، ص ٥٦ - ٥٧.