

دور الخيال في التعددية الدينية

د. دافيد س. سكوت

تعريب: غسان رملوي

حتى قبل وصول الأوروبيين إلى القارة التي أسموها أميركا كان التنوع الديني قد بات حقيقة هنا. ذلك أن الطرائق الدينية لشعوب البلد الأصليين كانت أساساً متنوعة وحية. والقادمون الأوروبيون جلبوا معهم التقاليد الدينية لأوروبا. صحيح أنه في بعض الحالات أنشأ هؤلاء المهاجرون مستعمرات لم يسمحوا فيها إلا بإحدى هذه التقاليد، ولكن في مستعمرات أخرى نشأت طوائف يهودية صغيرة في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. كذلك، فإنه في وقت مبكر من تاريخنا أحضر العبيد إلى هذه الشواطئ ومعهم جاء الإسلام والتقاليد الدينية الأفريقية، وذلك على الرغم من أن نظام الرق قضى على ممارسة هذه التقاليد الدينية كجزء من نزع الصفة الإنسانية للذين بيعوا واشتروا من أجل العمل أو التكاثر. وهكذا فإنه، وقبل أن ن فكر كشعب بإنشاء الحقيقة السياسية المسماة الولايات المتحدة الأميركية، وحتى قبل أن نبدأ بالتجربة الاجتماعية المستمرة والتي لا نزال نعيشها، كان التنوع الديني يشكّل واحداً من الخيوط التي لا نزال نحوِّك نسيجها الاجتماعي. فلم يعد المرء مضطراً للسفر إلى الخارج للتعرف على العالم الإسلامي، فديترويت وهيوستن وشيكاغو وكليفلاند وواشنطن وسبرنغفيلد،

إنديانا، وهي بعض النماذج ليس إلا، باتت الآن داخل هذا العالم. إلى ذلك، فإن السيخ هم سائقو سيارات الأجرة والمحاسبون وأطباء الأسنان في بلادنا، في حين أن البوذيين هم مدربو فرقنا لكرة السلة، كما هم أيضاً مستشارونا الماليون وبقالونا. والهنود هم أطباؤنا، ومبرمجو حواسيبنا وباحثونا في حقل الطيران.

لقد باتت تعددية أميركا الدينية بادية للعيان أكثر من أي وقت مضى، وبات من الشائع أن ترى أناساً يرتدون لباسهم الديني المميز أو أن تقرأ مقالات في الصحف عن الاحتفالات الدينية لمجموعة من الطوائف المختلفة. ولعل الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو تنامي المؤشرات على التنوع الديني في المباني العامة. ففي أحياء الطبقة العاملة والوسطى في نيويورك ومن حولها وفي بوسطن ولوس أنجلوس وغيرها من المدن، يمر المرء بالقرب من مبانٍ تبدو عادية في شكلها الخارجي، ولكنها كناية عن معابد صغيرة للسيخ أو أديرة متواضعة تضم قاعات للصلاة وغرف لإقامة الكهنة للمجموعات البوذية الصغيرة، سواء تلك السيرلانكية أم الفيتنامية أم اللاوية أم التيببتية.

وهناك في بيتسبرغ معبد هندوسي جميل يتربع على إحدى التلال، وهو في شموخه دليل واضح قد لا يضاهاى على تنوعنا الديني. إلى ذلك، هنالك المسجد المقرب الذي يرتفع وسط حقول الذرة على الأوتوستراد الذي يربط بين الولايات في ضواحي مدينة توليدو. ولعل الصورة الأوضح لتنوعنا هي تلك التي يمكن أن يشاهدها المرء وهو يقود سيارته على مدى بضعة أميال في شارع نيو هامشير في سيلفرسبرنغ، ماريلاند، في ضواحي العاصمة. هناك يجد المرء معبداً للبوذيين، ومسجداً ومركزاً إسلامياً كبيراً وجديداً، وكنيسة أرثوذكسية أوكرانية، وكنيسة لحواريي المسيح، ومركزاً لإرسالية الشمنايا الهندوسية، وكنيسة كاثوليكية أوكرانية ومعبداً هندوسياً جوجراتياً، هذا فضلاً عن وجود بعض الإسبانين من أتباع مذهب العنصرة والكاثوليك الفيتناميين والإنجيليين الكوريين الذين يتشاركون المباني نفسها مع كنائس أكثر تقليدية من روم كاثوليك ومشدويين وميشيخانين^(٢)، ولم يعد يقتصر الأمر على الظهور المادي بل بات جزءاً من نسيجنا وحياتنا اليومية، إلى حد أنه بات من الغريب أن الجيل السابق لم يعيش هذا التنوع، فلقد عاش الكثير من الناس، وخصوصاً البيض في الماضي في ظل تجانس ديني وثقافي. والآن فقط بتنا نواجه بهذا التنوع الديني والثقافي الذي صار من المستحيل تجاهله. وكما قال

كبير الكهنة في كنيسة ريفر سايد في مدينة نيويورك، جايمس فوريز، مذكراً بـ «القمة الدولية للرؤساء الروحيين» الذين اجتمعوا في أوائل أيلول ٢٠٠٠؛ كنا في الماضي غرباء، ولكننا بتنا جيراناً في القرية الكونية، ولكن ماذا يعني ذلك على المستوى الإنساني؟ الجواب عن هذا السؤال يتعلق بكلمة واحدة: نحن.

إذا نظرنا إلى العالم عن كثب، ولنقل كقرية يسكنها نحو ألف نسمة، سيفرض علينا ذلك أن نواجه ماذا نعني ونحن هذه. وكما كان ويلفرد كانتويل سميث معتاداً على أن يقول: «يشكل معنى كلمة «نحن» إحدى أهم الحقائق المتعلقة بشعبي»^(٣). فهل «نحن» هذه تعني نحن المسيحيين، نحن البروتستانت، نحن الأميركيين، نحن الكهنة، أم نحن البشر؟ فنحن هذه تشمل أناساً مختلفين في أوقات مختلفة، ولا بد من أن نشير إلى ذلك في موعظاتنا وقداديسنا. ولكن إلى أي حد، وبأي وتيرة تضم هذه النحن أناساً من أديان أخرى وأما وأعراقاً أخرى؟ وإلى أي حد هذه النحن تجمع أكثر مما هي تفرق؟ قد تتحرك علاقتنا بالآخر، بحسب التعابير التي نستخدمها، فأحياناً نتحدث «عنهم» (الأخر الموضوعي) وأحياناً نتحدث معهم، أو أحياناً نتخذ هذه العلاقة طابعاً شخصياً أكثر فننتحدث «إليكم»، في حين أنه لتطوير حوار حقيقي يجب أن نتحدث «معكم». وأخيراً، فإننا جميعاً نتحدث «عنا» و «عنا» جميعاً. وهذه هي المرحلة الأساسية التي ينبغي أن يصل إليها الحوار بين الأديان إذا كنا نريد أن نعظ في شكل ملائم لعالم متنوع ومستقل^(٤).

هناك لغة «نحن» لدى كل طائفة دينية، ذلك أن مسألة النحن ليست مجرد مسألة اجتماعية بل هي مسألة ثيولوجية أيضاً، ومرتبطة في شكل لا فكاك منه بقيمتنا الدينية. يتحدث الهندوس عن العالم كله كعائلة واحدة. ويتحدث البوذيون عن جماعة السانغها (Sangha) الكهنوتية ذات الاتجاهات الكونية الأربعة. ويتبنى المسلمون تأويلات للأمة، الجماعة الإسلامية، بحيث تشمل بالمعنى العريض والواسع كل الذين أسلموا حياتهم لله. ويتحدث اليهود عن ميثاق الله مع نوح بوصفه ميثاقاً يشمل كل الذين يلتزمون بالمبادئ الأخلاقية الرئيسية. قد يكون هناك بعض الانعزاليين الذين ينظرون إلى المستقبل كمجال لتوسيع المسافة بين النحن وال «هم»، ولكن هناك في كل طائفة دينية تيارات في التفكير والتخيل تشكل محاولات نحو توسيع ال «نحن»، بحيث تصبح جامعة لا مفرقة، فهناك في المسيحية لغة ال Oikos أو البيت. يخبرنا أنجيل يوحنا ٢: ١٤، على سبيل المثال، عن بيت الله ذي المنازل المتعددة. ومن هذه الكلمة كما هو معروف جاءت كلمات Oikoumene التي تعني «الأرض المسكونة في كليتها»، وبالتالي فإنه ليس من المستغرب أن الحركة

المسكونية المسيحية وجدت أن هذا المصطلح يعبر عن امتداد الكنيسة الكوني، البيت الكوني، ولكن من الواضح أن هذه الأرض المسكونة ليست مسيحية^(٥) أو يهودية أو مسلمة أو هندوسية أو بوذية. ولكن من المؤكد أيضا أن هذا الكلام صحيح وهو: «ثمة، من الحقيقة ما يكفي بالكاد لجعل المجتمعات آمنة ولكن هناك من الأمن ما يكفي لضرب منطق الجماعة». وهذه هي الأحجية التي تعتمد عليها في شكل أساسي حكمة العالم: الأخبار قديمة ولكنها أخبار كل يوم^(٦). وكما رأينا، فإن العادات المكتسبة منذ قرون هي أيضاً قديمة بما فيه الكفاية. وتقف الحضارات والثقافات في موقف المدافع إزاء بقية الإنسانية، فهي مقتنعة بأن هويتها هي عين الحقيقة، وهو إيمان يبعد في الوقت نفسه المنتسبين إليها عن الكل البشري الذي تنتمي إليهم حقيقتهم. والحال أن نزوعهم إلى الحفاظ على أنفسهم يجعلهم يدفعون الضغوط نحو انتماء أكبر. ولكن لا يمكننا بالتأكيد أن تكون لنا إنسانيتنا ما لم نعترف بها للجميع، ففي النهاية، يشكل رفض الإنسانية المشتركة طعنة لإنسانيتنا الخاصة. وكما أن الطبيعة لا تترك خصوصيات محددة، فإن التاريخ بدأ يؤكد بعناد الدرس نفسه.

ففي إطار عالمنا المتعدد، وذي الاعتماد المتبادل في آن، يرى بيندكت أندرسون أن الخيال يلعب دوراً حاسماً^(٧). بل إن أندرسون يحتاج أن الطريقة الأقوى لرسم الحدود في العالم ليست تلك التي يعتمدها الماسحون الجغرافيون أو الجيوش، بل هي ناتجة من القدرة على التخيل التي تنشئ لنا حساً بـ «النحن» ربما كان قومياً أو دينياً أو ثقافياً أو متعدد الثقافات. والحال أن التقاليد الدينية أكثر قدماً وتأثيراً في المجتمعات المتخيلة من الدول -الأمم الحديثة.

يرسم الهندوس صورة للعالم كزهرة لوتس من أربع تويجات، تشكل الهند التويجة الجنوبية منها. أما المسلمون فلديهم إحساس قوي بالمركز الروحي وليس الكنسي يتمحور حول جماعة دينية عالمية. أما الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فلديها بدورها إحساس قوي بالمركز إنما في شكل مختلف تماماً عن المسلمين، بحيث تعكس «روما» و «الفاتيكان» نظاماً وسلطة كنسيين متكاملين. في حين أن التقليد البوذي لامركزي جداً، وبالتالي فإن جماعاته المتخيلة أكثر إثنية مما هي كونية. أما الإوجالا من سكان السهول العظيمة، فينظرون إلى أنفسهم كشعب واحد ضمن «المواقد السبعة» في السيوكس Siouxs. ويربط الأبورجينال في أستراليا، جماعتهم المتخيلة بالأرض والزمن الذي يسمونها اللحم «The Dreaming». ويشكل الجسد صورة مشتركة للعلاقة المتبادلة في المجتمع المتخيل. فلدى

كل من المسيحيين والهندوس يمثل الجسد صورة الكل ذي الاعتماد المتبادل. ففي التقليد المسيحي «جسد المسيح» هو الكنيسة، جسد واحد ذو أعضاء كثيرة لا يمكن أن تقول العين لليد ولا الرأس للأقدام: «لست في حاجة إليكم». كذلك تعتبر الترنيمة الفيداوية المشهورة (Purusha Sukta) أن النظام المخلوق كله، الزماني والأخلاقي - الاجتماعي، هو جسد الإنسان الكوني المنقسم في الأضحية الأولى التي تسببت بالخلق.

ولئن كان الجسد هو الصورة الكلية للمجتمع، وهو في هذا المعنى شيء إيجابي، فهو أيضاً يمثل صورة تراتبية. فهناك رأس وهناك أقدام، ومهما كانت الأقدام مهمة فإن التراتبية تبقى قائمة. وبالتالي، فإن الصورة التراتبية لا تتناسب مع فكرتنا المتخيلة عن علاقاتنا كجماعات عقيدية في عالم ذي اعتماد متبادل. ففي تطويرنا للإحساس بـ «نحن» أكثر اتساعاً من «نحن» الدينية، أو الثقافية، يبدو من الأهمية في مكان تحديد نوع العلاقات الإنسانية المتبادلة التي نود أن ننشئها. ولدى أتباع كل تقليد ديني أحلام للعالم المثالي ولكيفية ارتباطنا بعضنا ببعض على الرغم من اختلافنا. وفي هذا الإطار، يشكل النظر إلى أحلام بعضنا بعضاً خطوة مهمة في البدء بتخيل «النحن». فهل إننا نتخيل أفقنا كجماعات منفصلة، مهتمة أساساً بحماية حقوق بعضنا في علاقة مدنية البناء أو كأسر دينية متعددة؟ أم أننا نتخيل أنفسنا كجماعات دينية تتنافس في الخير والصلاح، كما يقول القرآن. وإلى ذلك، فإن تخيل «نحن» أكثر اتساعاً لا يعني التخلي عن جماعاتنا المنفصلة، بل إنه يعني إيجاد وسائل من العيش سوياً كمجتمع المجتمعات. ولكي نفعل ذلك لا بد من أن نتخيل معاً من نحن.

هناك للعديد من التقاليد الدينية رؤى محددة للمجتمع المتخيل المؤلف من الأمم المختلفة. فالصورة السائدة في التقليد المسيحي للجماعة التي ستقوم هي مملكة الله - المملكة التي يريدنا الله، والتي لا بد من أن نكون شركاء في صنعها. والعهد الجديد مليء بصور هذه المملكة. والجماعة المتخيلة لن تكون الجماعة المسيحية بل جماعة كل الأرض المسكونة. أما تعبیر المملكة فيتعين أن يُحمَل، سواء في زمن المسيح أم في زمننا الحالي، على معنى مختلف. فلقد قلب المسيح من فهمنا وتوقعنا لما هي عليه المملكة، إذ باتت على صورة لا تشبه أي مملكة على الأرض. فلن تعرّف الجماعة المتخيلة أو تحكم من فوق، بل هي ستتمو من أصغر البذور كما تنمو الدغل الكبيرة من بذور الخردل الصغيرة. وهي مملكة لن يرثها الأغنياء والأقوياء بل الفقراء والأرامل والمشردون والغرباء. وهذه الجماعة لن تثبت هويتها بالسيطرة أو بالإقصاء، ولكنها ستكون، كما هو متخيل، بيتاً مفتوحاً لكل أمم الأرض الآتين

من كل الجهات الأربع، الشرق والغرب والشمال والجنوب، ليأكلوا من المائدة نفسها. والجماعة المتخيلة نفسها ليست متروكة إلى زمان ومكان إلهيين في المستقبل. إنها معنا الآن في عالمنا هذا وفي داخلنا. كما أنها ليست في مكان آخر، بل في هذا المكان الذي ستسوده العدالة وسيملاه السلام حتى الثمالة.

ومملكة الله أوسع بكثير من الكنيسة المسيحية. أما دور التابعين المباشرين للمسيح في تحقيق هذا العالم فليس معبراً عنه بلغة ضخمة جزلة بل بأبسط الكلمات وأكثرها تواضعاً. إذ يفترض أن نقوم نحن - كل رجال العقيدة - بلعب دور الخميرة للعجين، والملح للطعام والنور للطريق. وتوحي صورة البيت للمهاتما غاندي ومارتن لوتر كينغ جونيور ولكتيرين غيرهم بعلاقتنا (بني البشر) البينية الوثيقة. فيبدأ كينغ، على سبيل المثال، حديثه عن «البيت العالمي»، بالكلمات الآتية: قبل سنوات توفي كاتب روائي شهير، ووجدت بين أوراقه اقتراحات عدة لحبكات روائية مستقبلية لعل أهمها هي هذه: «ترث أسرة مشتتة إلى حد بعيد بيتاً عليها أن تعيش معاً فيه». وهذه هي المشكلة العظمى الجديدة للبشرية (هكذا في الأصل)، لقد ورثنا بيتاً كبيراً. بيتاً عالمياً «علينا أن نعيش فيه معاً، بيضاً وسوداً، شرقيين وغربيين، يهوداً وأحباراً، كاثوليكين وبروتستانت، مسلمين وهندوس، أسرة منقسمة من غير داعٍ في الأفكار والثقافة والمصلحة. وبما أنه لم يعد يسعنا أن نعيش منفصلين فإن علينا أن نتعلم كيف نعيش معاً في سلام»^(٨). ويجمع البيت عادةً أسرة كبيرة ومعقدة تحوي على كل التنوعات في المزاج والشخصية التي يملكها البشر. ومجتمع البيت هو مجتمع يتميز بالضيافة والتعاون في آن. وقد يحتوي البيت أيضاً على بعض التراتبية ولكنها ليست تراتبية تكوينية كتراتبية الجسد. بل هي قابلة للتحدي والمفاوضة. وكذلك فإنه ليس هناك بيت من دون مشاحنات، ولكن قاعدة هذه المشاحنات هي الحب ولغتها هي الحوار.

هل يمكننا تخيل العالم محلياً ودولياً على مثال هذا البيت. هل يمكننا تصوّر تنوع الأديان والعقائد على مثل هذا النحو؟ إن تخيل الجماعة على مثال البيت يجعلنا نرى عن قرب أكثر التميزات في القرية الكونية ذات الألف نسمة. فالأغنياء سيرون بؤس الفقراء وجوعهم في غرف البيت نفسه. ذلك أن العيش في بيت واحد سيجعلنا نقر، وبتعبير كينغ: «إن الحياة مترابطة في شكل جد واقعي، فعذاب الفقراء يفقر الأغنياء، ونحن مسؤولون بالضرورة عن إخوتنا لأننا إخوة لهم. وما يؤثّر في أحدها بشكل مباشر يؤثر في الآخرين في شكل غير مباشر»^(٩). ويتطلب إمكان تخيل مثل هذا البيت ما سماه كينغ «ثورة في القيم»:

«ذلك أن ثورة حقيقية في القيم؛ تعني في التحليل الأخير أنه يتعين على ولاءتنا أن تكون كونية وليست فئوية. وعلى كل أمة أن تكون ولاءً طاغياً للإنسانية (هكذا في النص) لكي تحتفظ بما هو أفضل في مجتمعاتها»^(١٠).

وتشمل ثورة القيم هذه أنماط السلوك وعلى رأسها السلوك الديني، ذلك أنه لا يمكن لأي منزل أن يعمل على قاعدة الإقصاء والتمييز على رغم تميز كل جماعة في هذا البيت في بعض الأمور، كما في الطقوس المركزية. كذلك فإنه لا يمكن للبيت أن يعمل على قاعدة الاشتغال أيضاً. ذلك أنه سيكون بيتاً لنا بصفة كوننا بشراً وليس مسيحيين ومسلمين أو بوذيين، رغم أن الجميع مرحب بهم. ولا يمكن لأي جماعة أن تضع القواعد التي يتعين على الآخرين الالتزام بها. وبالتالي، فإن القاعدة النهائية التي تشكل أساس هذا البيت هي التعددية. ففي المنزل الواحد يعيش الناس بعضهم مع بعض عن قرب بحيث يعرف الهندوسي والمسيحي المسلم والبوذي اللذين يصحون في الفجر للصلاة أو للتأمل. ولسوف تسمع كل جماعة صلوات وعضات وأغنيات وحتى صمت الجماعات الأخرى، وكل جماعة تحترم الحياة الخاصة للجماعات الأخرى. وأحياناً هناك دعوات للدخول و احتفالات مشتركة. وكذلك فإن كل جماعة تسمع وترى نفاقات الجماعات الأخرى. وكما في كل بيت، فإننا سنرى بعضنا في أحسن حالاتنا وفي أسوأها. ولا يمكن أن نتظاهر بالكمال. وسواء على الصعيد المحلي أو الكوني، فإن البيت يوفر البيئة لكي نفهم بعضنا بعضاً ليس كأغراب، بل كجيران. وربما أدى الفهم المشترك إلى تحول مشترك، وذلك عندما يأخذ كل منا يرى العظمة التي ينظر بها جاره إلى نفسه. وفوق ذلك كله، يوفر البيت الإطار الذي يجعلنا نقوم بما تفرضه علينا التزامات أدياننا من أن نتعاون معاً لحل مشاكل عالمنا المشترك.

ولكن هل هذا ممكن في إطار الأديان المتعددة؟ عن هذا السؤال يجيب توماس مرتون (أحد أهم المفكرين المؤمنين بالروحانية المشتركة للأديان)، بالإيجاب، وذلك في إطار ملاحظات أعدها لمحاضرة قبل وفاته المفاجئة يقول: «أنا مقتنع بأن التواصل في العمق عبر الخطوط التي كانت حتى الآن تفصلنا دينياً لم يعد أمراً ممكناً ومرغوباً فيه فحسب، بل هو مهم جداً لمصائر رجل القرن العشرين»^(١١) (هكذا في الأصل). أما جون ديون، وهو بدوره أحد المبرزين في هذا المجال، فيعبر عن اقتناع مماثل وإن بشكل أكثر تصويراً: «إن رجل الدين في زمننا لا يشبه جواتما أو المسيح أو محمد في قدرته على تأسيس دين عالمي، ولكنه يشبه شخصاً مثل غاندي، ينتقل من دينه إلى أديان الآخرين عبر التفهم المتعاطف ثم يعود

وقد اكتسب رؤية جديدة لدينه. وهكذا يبدو أن الذهاب إلى الأديان الأخرى والعودة هو مغامرة هذا العصر الروحية»^(١٢).

ومثل هذه المغامرة لا تشكّل إمكانية جديدة فحسب، بل هي ضرورة جديدة أيضاً. وذلك إذا أردنا أن نكون جيراناً في هذا التنوع الديني لقريتنا الكونية. ولهذه المغامرة تأثير في عبادتنا وتأويلنا لكتبتنا المقدسة ومواعظنا، وذلك ناجم عن رؤيتنا المشتركة للتجاور ضمن التنوع الديني في قريتنا الكونية. والحال أن ما نتحدث عنه ذو علاقة مباشرة بالحوار بين الأديان. ولكن السؤال العملي لم نسأله بعد، ناهيك بالإجابة عنه: كيف نمضي بهذا الحوار. وخصوصاً أن ذلك يتطلب أن يدخل المرء في تجربة الآخر؟ ولعل التخيل الديني يمكن أن يوفر باب الدخول إلى قلب عقيدة الآخر. ولقد جرت في السنوات الأخيرة أحداث كثيرة بين الثيولوجيين وأساتذة الدين حول ضرورة تخيل ديني خصب وفاعل. ولقد أدركنا أن نور الوحي يمر بواسطة قناة المخيلة، بحيث يلعب التخيل دوراً حيوياً في وجود كل دين وفي استمراره. فإن باتت مخيلتنا الدينية باهتة وجافة، لا بد من أن تفقد حياتنا الدينية الخاصة، فضلاً عن ممارستنا الدينية المؤسسية، أي معنى حيوي لها^(١٣).

ويسع التخيل الديني، إضافةً إلى أهميته في روحانية الفرد والجماعة، أن يشكل نقطة الانطلاق التي نقوم من خلالها بإسقاط أنفسنا في عالم الآخر الديني. ومن أهم الدراسات الأكاديمية والمقنعة حول الدور المركزي للتخيل في محاولة التواصل مع دين وتقليد غريب عنا، هي دراسة دافيد ترايسي بعنوان: **التخيل التشابهي**^(١٤). اعتبر ترايسي أن الجهد لتأويل نص كلاسيكي سواء من التراث الديني للفرد أم من تراث الغير هو في شكل أساسي مماثل تماماً لما نختبره أمام عمل فني حقيقي. فعند ذلك لا بد لنا من أن نغامر بأن نلعب «لعبة»^(١٥). لعبة ستكون فيها الحقيقية على المحك، حقيقة معرفة واقعنا وآمالنا؛ لعبة يتعين علينا فيها أن نتخلى عن انضباطنا كمتقنين وعن وعينا بذواتنا، وأن ندع القيادة لمشاعرنا وتخيلنا. لكن ما الذي يمكن أن يبدو أقل جدية وأكثر خصوصية أكثر من الناتج الذاتي للعب؟ بيد أن فهم ما نختبره فعلياً لدى لعب لعبة ما، قد يسفر عن نتائج مذهلة. فإذا ما أصررت عندما أدخل لعبة على أن أتحكم بكل خطوة أخطوها، آنذاك لا أكون ألعب للعبة نفسها بل أكون ألعب لعبة أخرى يكون فيها الوعي بالذات هو القاعدة الوحيدة، في حين أن قابليتي للتأثر وقدرتي على تجاوز ذاتي هما خطوات ممنوعة. فالذاتية الصرفة ربما تكون مسؤولة أحياناً عن عدم القدرة على اللعب وعلى رفض التفاعل، وعلى استحالة الدخول في أي لعبة باستثناء الدور الذي رسمه المرء لنفسه، إنها اللعبة النرجسية التي يقوم بها

المرء بالدور الوحيد وهو أيضاً المتفرج الوحيد. إلا أن الذاتية المحضّة لا يمكن أن تحل محل الخبرة الفعلية التي يكتسبها المرء من لعب أي لعبة.

ذلك أن لعب أي لعبة يجعل المرء يفقد الوعي بالذات ومركزيتها. فخلال اللعب يفترض أن أفقد نفسي ولكن ليس في شكل سلبي، بل إنني في الحقيقة أكسب نفساً أخرى من خلال سماحي لنفسي بالدخول فعلياً في اللعبة. وبالتالي، فإنني أسمح لنفسي بأن تلعب لعبة، فأنتقل إلى القبول بـ «قوانين» اللعبة وحركتها إلى الأمام وإلى الخلف؛ أي إلى العلاقات الداخلية للعبة نفسها.

وهكذا لا تعود اللعبة موضوعاً لذات واعية بذاتها، بل شكلاً من أشكال الانطلاق العلائقي الناتج من الوجود في العالم والمختلف عن الوجود العادي غير اللاعب. فأنا في كل لعبة أدخل إلى العالم حيث ألعب في شكل كامل إلى حد أن اللعبة نفسها تلعبني^(٦). وفي هذا الإطار، إذا لعبنا لعبة التواصل مع دين آخر، في شكل جدّي، فسوف يقود ذلك إلى تجربة نجد فيها أنفسنا وقد حصلنا على واقع ربما لم نكن ندرك من قبل أنه موجود. والحال أن التجربة الدينية الحقيقية تبدو وفقاً لكل الذين خاضوها وكأنها شعور ببروز قوة لا يمكن إنكارها. وهي ليست قوة المرء، ولا يعبر عنها بلغة اليقين، بل بلغة الفضيحة والغموض، فالإنسان الديني لا يدعي أنه امتلك ناصية الحقيقة، بل هو يتحدث عن فقدان للضوابط التي كان يملكها وأنه يختبر شعوراً بالتححرر يوصله إلى حال من عدم الفهم، وإلى غموض فعلي مذهل ومخيف في آن. وهذا بالتأكيد هو لب التعبّد الديني.

تعد طريقة جون ديون في الانتقال والتي تحدثنا عنها أعلاه من أكثر الطرائق شعبية وفاعلية، في التواصل الديني - الاستماع إلى، والتعلم من التقاليد الدينية الأخرى. يصف ديون في شكل عام ما يراه، وأنا أوافق الرأي، فيقول: «الانتقال إلى منطلقات بثقافة أخرى، وطريقة حياة أخرى ودين آخر، تتبعها عملية مساوية ومعاكسة وإلى الخلف يمكن أن نسميها «العودة» تحمل رؤى جديدة لثقافة المرء الخاصة ولطريقة حياته ودينه»^(٧). ويبدو واضحاً من وصفه المفصل لهذه العملية ومن كيفية تطبيقه الفعلي لها في الغوص في حيوات وثقافات وأديان أخرى، أن جهد ديون يتمحور حول التخيل؛ إذ يدخل المرء إلى مشاعر مؤمنين آخرين عبر سماحه لرموزهم وسيرهم وتقاليدهم الدينية أن ترتسم صوراً في مخيلته.

ثم يترك المرء نفسه مع هذه الصور لاحقاً إياها إلى حيث تأخذه. وخلال هذه التجربة الداخلية ثمة أمور يتعين على المرء أن يفكر بها - المعطيات التي تسمح له بالتوصل إلى رؤى

أو «نظريات» جديدة. ثم يعود المرء إلى تقليده الديني بهذه الرؤى الجديدة ويختبرها، بل لعله يتبناها ويدخلها في سياق حياته الخاصة. وهكذا فإن تقنية الانتقال تقوم على الحصول على الصور التي تنتجها مشاعر المرء، ومن ثم تحويل هذه الصور إلى رؤى واعتماد هذه الرؤى كمرشد. وما يفعله المرء في عملية الانتقال هذه هو محاولة الدخول في شكل متعاطف إلى مشاعر شخص آخر. ومن ثم يصبح متلقياً للصور المعبرة عن مشاعره وتحويل هذه الصور إلى رؤى والعودة مغتنياً بها بما يسمح له بفهم حياته وتطورها في المستقبل^(١٨).

ويشير ديون إلى أن إمكان الانتقال إلى التقاليد الدينية الأخرى يقوم على الاعتراف بنسبية كل المعتقدات والمواقف والأسس التي يستند إليها المرء. فهناك مهما تعلم الإنسان أو عرف الكثير مما لم يعرفه بعد ولا يمكن لأي موقف أو وجهة نظر يؤمن بهما أن يكونا نهائيين. إلا أن هذه النسبية، كما يقول ديون، لا تفتح الباب واسعاً للنسبية الدينية. بل على العكس، فإن تجربة الانتقال نفسها تمنعنا من الاستنتاج بأنه ما دام كل معتقد نسبياً فإنه لا يمكن للمرء أن يعرف شيئاً، وينبغي أن يشك في أي معرفة بما فيها المعرفة الدينية. فالانتقال يبرهن أنه رغم عدم تمكن المرء من الوصول إلى جواب نهائي، إلا أنه يصل دائماً إلى أجوبة جديدة، وهي أجوبة فعلية. كذلك، فإنه في هذه العملية التي تنضوي على تحفيز المخيلة وتوسيع أفق المعرفة لا ينظر إلى الانتقال كبحت عصبي عن اليقين، بل كسعي تحريري ومثير للفهم، مثله مثل الحياة نفسها: «إذا أبقيت في ذهني نسبية المواقف والمعتقدات، وأنا أنتقل من موقف إلى آخر، فإنني أفتح بذلك على الغموض»^(١٩)، فعلى الرغم من أن الانتقال هو أساساً عمل تخيلي إلا أنه يتطلب في الوقت نفسه جهداً ذهنياً كبيراً. فتحول رموز وتعاليم دين آخر إلى صور ليس بالأمر السهل كما هو متصور، بل يسبقه في العادة عمل تحضيري يجعل المرء قادراً على استيعاب الديانات الغريبة عنه والتأثر بها. وهذا العمل التحضيري هو كناية عن الدراسة التاريخية والثقافية الاجتماعية والسيمايائية الضرورية لفهم أي شخص، أو عمل كلاسيكي ينتمي إلى ثقافة مختلفة، أو زمن مختلف.

فإذا كنا نتعامل مع أسطورة أو مع عقيدة، فعلياً أولاً أن نحاول فهم معناها عبر موضوعة النص، ومحاولة فهمه في إطار عمل أدبي أوسع وفي عالمه التاريخي والثقافي. ثم نقوم بنقل رؤية هذا الفهم وصوره إلى مخيلتنا، وندع هذه المخيلة تأخذنا إلى حيث تريد - إلى رؤى جديدة، إلى صور جديدة للعالم ولأنفسنا ولله، إلى أشكال جديدة من وجودنا

في هذا العالم، وإلى مقاربات مختلفة لرموز ومعتقدات تقاليدنا الدينية نفسها. والمسار الذي تتخذه هذه المغامرة هو في الحقيقة مسار ملحمي، فهو يبدأ من موطن التقاليد الدينية للفرد ويمضي إلى أرض العجائب؛ أي إلى موطن التقاليد الدينية للآخرين، ومن ثم العودة إلى الموطن الأصلي. وإذا صحّ هذا كله، فإن الكثير يعتمد على الموطن الذي تبدأ منه الرحلة وتنتهي إليه. فقد بدأ غاندي بالتقليد الهندوسي وانتهى إليه، مروراً في شكل خاص بالمسيحية وكذلك أيضاً بالإسلام. ولكنه كان دائماً يعود إلى التقليد الهندوسي.

وبحسب هذا السياق، فإن المسيحي يبدأ من التقليد المسيحي، واليهودي من التقليد اليهودي، والمسلم من التقليد الإسلامي، والبوذي من التقليد البوذي. فإذا درسنا المسألة في عمقها نجد أن هناك نقطتي بداية ونهاية حتميتين هما حياة المرء نفسه، فعلى المرء أن ينتقل وأن يغيّر نقطة انطلاقه، حتى ولو كان مسيحياً لكي يدخل في حياة المسيح، ومن ثم هو في حاجة إلى أن يغير نقطة انطلاقه مجدداً ليعود إلى حياته. وبالتالي من وجهة النظر هذه، فإن التقاليد الدينية، حتى تلك التي ينتمي المرء إليها، تصبح جزءاً من أرض العجائب في هذه الملحمة، والوطن في هذه الحالة هو حياة المرء نفسها. والحيوات أيضاً هي جزء من أرض العجائب، وخصوصاً حيوات شخصيات جواتما، والمسيح، ومحمد.

إن الدخول إلى حيوات هؤلاء هو الذي يجعل المرء يدرك المعنى الحقيقي لكلماتهم، فغاندي، على سبيل المثال، سمى مغامرته «تجارب مع الحقيقة». ولننطلق نحن على مغامرتنا الاسم نفسه، رغم أننا قد نصل إلى نتائج مختلفة. وعندما ننتقل إلى حياته سنجد أن التجربة التي خاضها قادتته إلى تحويل العنف إلى قوة خلّاقة للحقيقة Satyagraha. ولكن لكي ننتقل إلى حياة غاندي علينا أن ندرك موقفنا الخاص من العنف. كذلك فإن حياته كانت حياة بسيطة مثلها مثل حياة جواتما وكانت مكرسة لاستنباط الرؤى ومشاركتها مع الآخرين. كذلك فإن ما خبره جواتما في حياته ليس بالأمر غير الشائع - فهو عاش فترة في هذا العالم، ثم انزوى فترة في الجبال والبراري، قبل أن يعود إلى المجتمع. ويكمن الجديد في تجربته في تقويمه ورؤيته لتجربته هذه؛ أي في اضاءته على هذه التجربة.

والانتقال إلى حياة جواتما يفترض بنا أن ندرس حياتنا وعبورنا ومن ثم عودتنا. وإذا كان ذلك حقيقياً، فإنه يفترض أن يكون من الممكن أن نجد في داخلنا ما يجعلنا نفهم حيوات شديدة الغرابة بالنسبة إلينا، كحياة رايموندو بانيكار، وهو أيضاً من المخضرمين في دائرة العلاقات بين الأديان، ذلك أن باطنيته الصعبة الفهم تجعل الرموز الصوفية هي

المعطيات الرئيسية للتفاعل بين الأديان، وهي معطيات لا يمكن إدراكها والشعور بها إلا عبر الخيال. فالطريقة الخلّاقة التي لعب بها خياله وتفاعل وتعلّم من رموز وصور الديانات الأخرى واضحة في كل أعماله، وخصوصاً في عمله الخالد «التجربة الفيداوية» (منترا منجاري)»^(٢٠).

ثمّة نوع آخر من الرؤية التخيلية في الإنجيل المسيحي. وفي المركز من هذه الرؤية مدينة مقدسة لا يوجد فيها ظلام؛ لأن عظمة الرب متمثلة في هذا النور الأزلي. وتنتفتح أبواب هذه المدينة في كل الاتجاهات ولا تنغلق أبداً. ومن خلال هذه الأبواب يأتي الناس من كل مكان في العالم، جالبين معهم إلى هذه المدينة «عظمة الأمم وعزتها». إن رؤية يوحنا هذه مستمدة من الرؤية التخيلية لنبي يهودي هو النبي حزقيل (٤٧ : ٧-٢١). الذي كان قد رأى المدينة والمعبد. وفي رؤية هذا النبي يتدفق نهر من تحت الباب الرئيسي لحرم المعبد تجاه الشرق، ويتحول تدريجياً إلى نهر عظيم، مياه هي مياه الحياة، يتدفق هذا النهر من المعبد جالباً الحياة والوفرة والشفاء حيثما تدفق.

أما يوحنا فقد رأى النهر الذي يحمل ماء الحياة، إلا أنه لم ير معبداً بل الله وحده: «وأراني الملاك نهراً صافياً من ماء حياة لامعاً كبلور خارجاً من عرش الله والحمل، في وسط سوق المدينة وعلى النهر من هنا وهناك شجرة حياة... وورق الشجر لشفاء الأمم»^(٢١).

إلى ذلك، فإن مياه الحياة مجانية، يمكن لكل من يريد أن يأخذ ماء الحياة كهدية... إنها صورة جميلة: لا يوجد معبد بل نهر ماء الحياة والشفاء المتدفق من وجود الله نفسه. ومآ له دلالة أن ديانا إيك تعترف بأنها بعدما عبرت من بيتها في بورمان، مونتانا، إلى بنارس الهندوسية، فإنها لا تستطيع أن تقرأ الفصول الأخيرة من رؤية يوحنا التخيلية من دون أن ترى نهر Ganga Mai «الأم-الغانج» في عقلها. فهو بالنسبة إلى الأخوات والاخوة الهندوس نهر السماء المحيط بمدينة براهما المقدسة المتدفق من قدم فيشنو Vishnu غاسلاً مدار القمر والمندفعة مياهه إلى رأس الإله شيفا Shiva، وتلمس الأرض في أعلى قممها، جبل ميرو Meru، وتنقسم بعد ذلك بكرم إلى أربع أقنية تتدفق في الجهات وتسقي جميع أنحاء الأرض بأنهار البركة. تقول إيك: ويمضي نهر السماء الذي أعرفه جيداً جنوباً إلى الهند، وهو لا يزال إلى اليوم يعانق مدينة بنارس المقدسة حيث يأتي الحجاج ليستحموا في الفجر. والأكيد أن نهر الأردن هو أحد جداول نهر السماء - وكذلك نهر «جياتن».

الهوامش:

- ١- أستاذ كرسي الدين والثقافة في كلية United theological College في بنغالور - الهند.
 - ٢- أرى أن تمييز ويلفرد كانتويل سميث في كتابه، معنى الدين وغايته، في «التقليد الديني» و «الإيمان الشخصي» عنصرين مهمين في تكوين ما ندعوه بالدين.
 - ٣- جمعت ديانا إيك التي تعمل مع طلابها على مشروع للتعددية الدينية في جامعة هارفرد هذه الأمثلة وغيرها الكثير. من كموايد مكتوبة أو محصور للمظاهر المادية للتنوع الديني الجديد في الولايات المتحدة. والوسيلة الأكثر سهولة للحصول عليها تتمثل في الحصول على:
CD-Rom On Common Ground (New York: Columbia University Press, 1997)
 - ٤ W.C. Smith, "Objectivity and the Human Sciences", in Religious Diversity: Essays. ed. E.G. Oxtoby (New York: Harner and Row, 1976), and P.178.
 - ٥- المرجع نفسه.
 - ٦- في مكتب العلاقات الدولية في مقر WCC في جنيف. تذكر إحدى المصقات أن المسكونة هي كل الأرض المسكونة وليس القسم المسيحي منها».
 - ٧- مسرحية ولیم شكسبير، العقاب، المشهد الأول، السطر ٢٤٢.
 - ٨- يبحث بيوكت أندرسون في المجتمعات المتخيلة (London, Verso, 1983) في العملية التي يتم من خلالها تفعيل الأم لنفسها وللآخرين. ويرى أن هذه العملية هي التي تقوم عليها الأمم.
 - ٩- Martin Luther King, Jr., Where Do we Go from here: Chaos or Community? (Boston: Bacon Press, 1967), p 167.
 - ١٠- Thomas Merton, The Asian Journal of Thomas Merton (New York: New Direction, 1973), p 313.
 - ١١- John Dunne, The Way of all the Earth (New York: Macmillan, 1972).
 - ١٢- أنظر على سبيل المثال:
Ricoeur, Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination, David Pellauer, Trans. (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1995) Paul D. Avis, God and the Creative
William Lynch, Images of Faith (London: Routledge, 2000) of Notre Dame Press, 1997), University Dayton Review, Fall, 1980
 - ١٣- David Tracy, "The Analogical Imagination (New York: Crossword). The Classic" and "Interpreting the Religious Classic" وأنظر الفصول التي يمكن عدّها دليلك لكيفية الحوار مع التقاليد الدينية الأخرى، وهي تظهر الدور المحوري للتخيل في هكذا حوار.
 - ١٤- إن دراسة جوهان هوزينغا: Johan Huizinga, Homo Ludens (Boston: Beacon Press, 1955).
- هي الدراسة الكلاسيكية الحديثة حول الطبيعة اللعبية للوجود الإنساني. أما غادامر فهو يستخدم التجربة الفنية لفهم عملية التخيل. ومن الجدير بالملاحظة أنه في هذا النوع من اللعب، لا بد من وجود المشاهد للعبة.
- ١٥- Tracy, The Analogical Imagination حتى ص ١١٣-١١٥. يشدد ترايسي في تحليله

- لتصرفات اللاعبين . وهو تصرّف، كما يصير غادامر عن حق، مرتبط أنطولوجياً بظاهر اللعبة نفسها. وهي التي تحدد تصرف اللاعبين وليس الوعي.
- ١٦ - Dunne, Way of All Earth
- ١٧ - المرجع نفسه، ص ٥٣، في هذا الكتاب، يحاول ذلك مع حيوات غاندي وجوانما والمسيح والدراسات الأخرى التي يستخدم فيها ديون منهجيته في الانتقال أو العبور هي:
- A search for God in Time and Memory (University of Notre Dame Press, 1977). The City of the Gods (University of Notre Dame Press, 1987).
- ١٨ - المرجع نفسه.
- ١٩ - Raimundo Panikkar, The Vedic Experience (Berkeley: University of California Press, 1977)
- ٢٠ - أنظر سابقاً كيف تعمل مخيلته الخلاقة مع رموز الهندوس من البراهما والإيفارا في: The Unknow Christ of Hinduism (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p.p., 97 - 162, 21, Diana Eck, Encountering God: A spiritual Journey from Bozeman to Benares Boston: Beacon Press, 1993), P.231 Bozeman Viewed 108 times.
- ٢١ - رؤيا يوحنا اللاهوتي، ٢١ - ٢٢.