أندراوس بشتة
عادل تيودور خوري

الإسلام يسائل المسيحية

في شؤون اللاهوت والفلسفة

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة أسّسها ويُشرف عليها

عادل تيودور خوري - مشير باسيل عون

وينشرها

مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ
C.E.R.D.I.C.
حريصا ✧ لبنان

١٣

أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري ،
الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة .
المكتبة البولسيّة (جونية - لبنان) ، ٢٠٠٠ ، ٥٣٢ ص .

أندراوس بشْتِه　　عادل تيودور خوري

الإسلام يسائل المسيحيّة

في شؤون اللاهوت والفلسفة

بالإشتراك مع
لُود فيغ هاغيمان　　عادل تيُودور خُوري
أنّماري شيمل　　رُوتراوت فيلانت
هانس تسركر

المكتبة البولسيّة
جونيه - لبنان
٢٠٠٠

النصّ الأصليّ:

A. Bsteh (Hrsg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie ; 1), Mödling 1994.

نقله إلى العربيّة : المطران كيرلس سليم بسترس، علم الياس علم وعادل تيودور خوري.

جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولسيّة ٢٠٠٠

المكتبة البولسيّة : جونية – لبنان ، ص.ب ١٢٥
هاتف ٩١١٥٦١-٩
فاكس (٩٦١)-٩-٩١٨٤٤٧

لذكرى المرحوم الأب
جورج قنواتي
الدومينكانيّ الذي بحكمة
وإيمان دَأَب في إعداد
الطريق لحوار مسيحيّ
إسلاميّ نصوح ،
بمناسبة وفاته في ٢٨
كانون الثاني ١٩٩٤

مقدّمة عامّة

أندراوس بشته

١ – قضيّة حياتيّة للإيمان المسيحيّ اليوم

إنّ السؤال الذي يواجه اليوم الإيمان المسيحيّ نظرًا إلى تعدّد الثقافات وبالتالي أيضًا إلى تعدّد الأديان ، هو بغاية الإلحاح . وأساسًا ليس هو بالجديد . هذا ما حدث في فجر المسيحيّة ، في العصر التاريخيّ الذي نشأت فيه المسيحيّة واضطُرّت إلى أن تثبت كيانها : من أوّل نشأتها في إطار اليهوديّة ، ثم مواجهتها للعالم اليونانيّ الشرقيّ الذي يسمّى بالهلّينيّة ، وللعِرفانيّة ، وللشعائر السرّيّة الشرقيّة ، ولجماعة الآلهة الرومانيّة . فمطلع تاريخ المسيحيّة هذا بلغ ذروة أولى في عراك الجماعة الأولى حول مستقبل الكنيسة وفي قرارات مجمع الرسل المصيريّة (راجع أعمال الرسل ١٥) ، وكان عليه أن يحاول مجابهة التحدّيات والصمود أمامها . فأسفار العهد الجديد حتّى رؤيا يوحنّا ، وجميع المؤلّفات التي كتبت في العصر الأوّل ، مثل رسائل إغناطيوس الأنطاكيّ وبوليكربوس ، ومؤلّفات المدافعين عن الإيمان ، وإيريناوس أسقف ليون ، والروايات عن الشهداء ، وأعمال إكليمنضوس الإسكندريّ وأوريجينس ، والمناقشات حول الآريوسيّة المتّصلة بنوع خاصّ بمجمع نيقية (سنة ٣٢٥) ، كلّها شواهد على ذلك .

ألا نرى أنّ هناك شَبَهًا كبيرًا بين الوضع الحاليّ بما فيه من مواجهة للمواقف والممارسات الدينيّة (والدينيّة المزيّفة) ، والأوضاع التي كانت سائدة في العصر الأوّل للمسيحيّة في وسط عالم متنوّع الأديان ؟ ومع

ذلك فإنّ عناصر كثيرة توضح أنّ شدّة اللقاء والمواجهة هي اليوم أكبر ممّا كانت عليه في ذلك الزمن . وقد يتأتّى ذلك ، من جهة ، من أنّ المسيحيّة في أيّامنا تحيا ليس فقط في إقليم ثقافيّ معيّن ، بل مبدئيًّا وسط جميع التقاليد الثقافيّة في العالم . ولذلك فوضع اللقاء والتواجه يتّسم اليوم بطابع تنوّع أوسع للنظرات والممارسات الدينيّة . ثمّ إنّه في واقع اللقاء اليوم لا ينكشف وجه معيّن فقط ، بل كلّ غنى الثقافات الدينيّة الأخرى وعمقها الروحيّ . وهذا يقود بنوع متزايد إلى تقصّي اللقاء من قِبَل الطرفين ، أي إلى حوار من قلب الطرف الواحد وصُلبه إلى قلب الطرف الآخر وصُلبه [1] .

٢- الإسلام ، والهندوسيّة والبوذيّة
تسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة

إنّ هذا الكتاب ، وهو فاتحة سلسلة " دراسات في لاهوت الأديان " يريد أن يُسهم في الإكباب على المهمّة التي تواجه الإيمان المسيحيّ في عالم اليوم والتي تقوم بتطوير اللاهوت المسيحيّ نظرًا إلى الأسئلة التي توجّهها إليه الأديان الأخرى . والبادرة هذه تدور حول الوضع الروحيّ في لقاء الإيمان المسيحيّ مع التراث الدينيّ الكبير في الهندوسيّة والبوذيّة والإسلام . وليس الغرض من هذا تفضيل تراث هذه الأديان في علاقتها بالمسيحيّة

[1] لقد طالب بيرس بحقّ بالنسبة إلى الحوار مع البوذيّة انطلاقًا من قلب اللاهوت المسيحيّ وصلبه ، " بأنّ مثل هذا الحوار يجب أن يكون حوارًا مع قلب التراث البوذيّ وصلبه . إذ إنّ حوارًا كهذا وحده يحقّ له أن يسمّى حقًّا حوارًا " . راجع ص ١٣١ من مقاله :

A. Pieris, " Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen ", in : A. Bsteh (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 131-178.

وبالنظر إلى سائر الأديان . ولكنّا نعي أنّ اللقاء مع هذه التيّارات الثقافيّة والدينيّة الثلاث ، لها في عالم اليوم وزن خاصّ ، وذلك ليس فقط في المناطق الواسعة التي نشأت فيها أو التي تمتدّ فيها بنوع خاصّ وتتوطّن فيها ، بل أيضًا وبشكل متزايد في عالم الفكر الغربيّ ، الذي انطبع حتّى الآن بنوع خاصّ بطابع التأثير المسيحيّ .

ثمّ إنّ الإكباب على نطاق التراث الإسلاميّ والهندوسيّ والبوذيّ سببه هو أيضًا أنّ البادرة الحاضرة سبقتها مباشرةً سلسلة ندوات في لاهوت الأديان ، التي عقدتها قبل عدد من السنوات كلّيّة القدّيس جبرائيل [2] . وكان القصد منها عقد لقاءات مباشرة بين ممثّلين معتمَدين للّاهوت المسيحيّ وعلماء من الأديان المذكورة . وقد اتّضح من جهة أنّ مثل هذه اللقاءات هي سانحة ضخمة ومجلبة للغنى ، ومن جهة أخرى أنّها قلّ ما كانت تحظى بالقبول في الواقع ، لأنّه لم ينفتح بعدُ أيّ تراث على تراث آخر بقدر كافٍ .

ومن هنا بالضبط تنطلق البادرة الجديدة ، وتحاول في نطاق الإمكانات الراهنة أن تقدّم إسهامها . فإنّه إلى أين ينتهي اللقاء الذي يطالَب به اليوم ولا يمكن من بعدُ الإفلاتُ منه ، إن لم ينطلق ، في اتّفاق لا ينفصم مع أنواع اللقاء المختلفة ، من صُلب اللاهوت المسيحيّ ، أي عمليًّا إن لم يُكبّ عليه كبار علم التفسير وعلم العقائد وتاريخ العقائد ، وممثّلو الموادّ اللاهوتيّة الأخرى ؟ وكيف ، من وجهة نظر الإيمان المسيحيّ ، يمكن التفطّن المنصف لمحمل

[2] صدرت أعمال هذه الندوات في سلسلة " أبحاث في لاهوت الأديان " . وقد نشر باللغة العربيّة عددان منها في سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، وهما : " سلامٌ للبشر " (الطبعة الثانية ١٩٩٨) ، و" عالم واحد للجميع " (٢٠٠٠) .

نواحي اللقاء مع الأديان الأخرى ، إن لم يرتكز هـذا اللقـاء على أسـاس الإيمان الأصيل (راجع متّى ٧: ٢٤-٢٧) ، إن لم يتغذّ من المعين الأساسيّ ، من شهادة الإيمان المسيحيّ الأصيل ، و لم يتنبّه لمسـؤوليّته أمـام مـا مضى حتّى الآن من حقب تاريخ الإيمان ؟ وهكذا يرى أصحـاب هـذه البـادرة أنّه نظرًا إلى حركة قيام عالم واحد ، وفي إطار الجهود المتنوّعة المبذولة من أجل قيام نوع جديد ضروري مـن اللقـاء بين الإيمـان المسـيحيّ وتقـاليد البشريّة الدينيّة الأخرى ، لا يجوز أن نتخلّى عـن تفكـير لاهوتـيّ يسـتقي من وفرة غنى الإيمان الأصليّ .

من هنا نتجت تلقائيًّا الملامح العمليّة لهذه الـدورات في لاهـوت الأديـان ، التي ننشر أعمالها في السلسلة الجديدة . فهي تبغـي أن يُفسَح للمدرّسين والباحثين في الكلّيّات والمعاهد اللاهوتيّة في شكل مشـروع مشـترك بـين موادّ اللاهوت ، المجالُ للتحدّث والتعاون مع أصحاب الاختصاص الذيـن يدرّسون في جامعاتنا ما يتعلّق بالأديان والثقافات المختلفة . فتُطـرح أوّلاً المسائل التي توجّه إلى الإيمان المسيحيّ في لقائه مع تقاليد البشـريّة الدينيّـة الأخرى ، ويقوم التحقّق من أهمّيّة هذه الأسئلة بـالنظر إلى البحـث اللاهوتـيّ والتدريس ، ثمّ يُصار إلى محاولة لإيجاد رؤوس حلول لها مستقاة من روح الإيمان المسيحيّ ومشبعة من الاحترام لغيريّة الأديان غير المسيحيّة .

ومهما كان من صعوبة الفصل بين مراحل المشروع ، فقد تبيّن عمليًّـا أنّ الأفضل اعتماد دورات تستغرق كلٌّ منها سنتين . ففـي الـدورة الأولى تمّ الإكباب على درس الإسلام ، (ثمّ تتبعه الهندوسيّة والبوذيّة) ، وكان موضـوع السنة الأولى استنباط الأسـئلة الـتي يوجّهـا الإسـلام إلى المسيحيّة في لاهوتهـا وفلسفتها ، حتّى يُصار في السنة التالية إلى استيضاح موقف الإيمان المسيحيّ في لقائه بالإسلام (ومثله بعدها بالهندوسيّة والبوذيّة) . وللاسـتفادة أكـبر مـا تكون المنفعة من هذه الدورات المرتكزة علـى تبـادل حـيّ بـين لاهوتيّـين

مسيحيّين وأصحاب الاختصاص في علم الإسلاميّات أو في الأديـان الهندوسيّة والبوذيّة ، عمدنا إلى نشر أعمالهـا ، وهـذا لا ينـال المحـاضرات فقـط بـل الأسئلة والمناقشات التي جرت في حلقات العمل وفي الجلسات العامّة .

٣- المجلّد الأوّل من سلسلة " دراسات في لاهوت الأديان " : الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة

وهكذا فإنّ نوع نشر أعمال هذه الدورات قد تكون من بعـض النواحي محاولة جديدة ، تنضمّ إلى الجهود الأخرى الكثيرة في سـبيل التعمّـق في الحـوار المسيحيّ الإسلاميّ ، في خدمة شائكة متفرّعة الجوانب ، يمكن ويجـب أن تتناوله الجهات المختلفة . والجديد في الأمر هو أنّ هذا الكتاب يضمّ محـاضرات اختصاصيّين أعلام في الإسلاميّات والحوار المسيحيّ الإسلاميّ [٣] ومختصـر تبادل الآراء المكثّف في حلقات العمل والمناقشـات في الجلسـات العامّـة ، الـتي نُظّمت بعد كلّ محاضرة [٤] .

---

[٣] بسبب مرض اعتراه لم يتمكّن البروفسّور لودفيغ هاغمان من الاشتراك في الدورة الأولى ليلقي محاضرتين ويشترك في المناقشات التي تلي كلّ واحدة منها . وقد قام البروفسّور عادل تيـودور خوري - وله الشكر - بالنيابة عنه مدّة الدورة .

[٤] إن مختصر الآراء والمناقشات وضعه البروفسّور أندراوس بشته ، الناشـر الأوّل لهـذا الكتـاب ، وقـد اعتمـد الأمانـة للأسـئلة والآراء والتعقيبـات المختلفـة الـتي وردت في حلقـات العمـل والمناقشات في الجلسات العامّة . وقد استند في ذلك إلى تسجيلات كاملـة للحلقـات جميعهـا تمّت بموافقة المشتركين ، وكانت تُعقد ثلاثُ حلقات بعـد كـلّ محاضرة . ولذلـك وردت في هذه الحلقات أسئلة متوازية طُرحـت مـن منظـار مختلـف . ولذلـك كـان مـن الواجـب جمـع الأسئلة والتأليف بينها ووضعها في صيغة لغويّة مُرضية . ولقد حاول الناشـر أن لا يتوسّع في صيغة أفكار المشتركين ، بل أن يصوغ محتواها بأمانة ، ولذلك عرض نصوصه على المشتركين

وبهذا تمّ قبل كلّ شيء البلوغ إلى هدفين :

أوّلهما عرضٌ حيّ قدر الإمكان للمجالات الكبرى من محتويات عالم الدين الإسلاميّ وقد حدث ذلك في المحاضرات المنتظمة التي عرض فيها المحاضرون مواضيعهم ، ثمّ في التعديلات التي أجروها على نصوصهم نظرًا إلى ما سمعوه في حلقات العمل وفي مناقشات الجلسات العامّة . وهذا التواصل بين العروض المنتظمة من جهة والتعقيبات العفويّة والشروحات الإضافيّة والتوضيحات التكميليّة التي وجّهها المحاضرون إلى المشتركين الذين طرحوا أسئلتهم أو التمسوا إيضاحات أوفى ، يمكنه أن يكشف للقارئ القناع عمّا جرى في الدورة هذه . وقد ساهم المحاضرون مساهمة كبيرة في ذلك ، وكانوا قد عبّروا عن استعدادهم ، على قدر المستطاع للاستماع إلى محاضرات زملائهم وللاشتراك في جميع حلقات العمل والجلسات العامّة مدّة الدورة .

من جهة أخرى تنعكس في أسئلة المشتركين في الدورة نواح خاصّة تعرب عن نوعيّة الوعي الذي يواجه الإسلام اليوم في القطاع الأوروبّيّ من قبل لاهوتيّين مسيحيّين ، وبالتالي من قبل المسيحيّين إجمالاً . وبذلك تتّضح علاقة عقائد الإيمان الإسلاميّ بالإيمان المسيحيّ ، فيصير الإسلام سؤالاً موجّهًا إلى المفهوم المسيحيّ للإيمان يُعبَّر عنه بطريقة حيّة .

للمحاضرين في هذه الدورة شكرنا الصادق لاستعدادهم للاشتراك في الدورة حتّى نهايتها ، ولمطالعة النصوص العائدة إلى مداخلاتهم في حلقات العمل والجلسات العامّة . وإن كانت مسؤوليّة اختصار المداخلات والتعقيبات تقع على الناشر ، إلاّ أنّ النصوص المنشورة قد نالت موافقة أصحابها . وهذا ينطبق على جميع أجزاء هذا الكتاب ، أي على أقوال المحاضرين وأسئلة المشتركين وتعقيباتهم ، وقد عُرض على هؤلاء الأخيرين أيضًا

ونال موافقتهم عليها .

النصّ المنشور ووافقوا عليه . ولذلك نوجّه للمحاضرين والمشتركين أفضل الشكر لمساهمتهم الجميلة الضروريّة في نشوء هذا الكتاب .

ونشكر أيضًا لمساعدي معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان لمعونتهم في تصفّح التسجيلات وإعدادها للتأليف . ونشكر " لجمعيّة الكلمة الإلهيّة " مساندتها الفعّالة للمشروع ، كما نشكر لوزارة العلوم والأبحاث في فيينّا مَنحها مساعدة ماليّة مرموقة لطباعة المجلّد .

إنّ الأب جورج قنواتي الدومينكانيّ قد ساند منذ البدء جهود كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة في سبيل الحوار المسيحيّ مع الإسلام مساندة حاسمة وأسهم ، اعتمادًا على فكرة " الطريق الوسط " الذي كان يقول بها ، في توجيه هذه الجهود توجيهًا واضحًا ملتزمًا وفطنًا في الوقت عينه . ونحن نحيي بهذا المجلّد الأوّل من الدراسات ذكراه ، هو اللاهوتيّ المسيحيّ العلاّمة الذي كان عنده اطّلاع عميق على أحوال العالم الإسلاميّ ، هو الراهب الذي بحث طيلة حياته عن سُبُل الله وسار في دروبه حتّى النهاية . وإنّ من علائم شخصيّته ما كتبه في رسالته الأولى سنة ١٩٧٦ ردًّا على دعوة من قبل كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة للاشتراك في اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ الأوّل في الكلّيّة . كتب : " أمّا ما يخصّني فأنا أقوم بطيبة خاطر بالدور المخصّص لي ، وهو يتّفق تمامًا والمهمّة التي وقفتُ لها حياتي : الحوار المسيحيّ الإسلاميّ " .

اندراوس بشته

كلّيّة القدّيس جبرائيل ، في تموز ١٩٩٤

محمد والقول بأنّه خاتمة النبيّين والمرسَلين

لودفيغ هاغِمان
(Ludwig Hagemann)

مقدّمة

محمّد داعية الإسلام

كلمة " إسلام " تعني تسليم الأمر لله ، الخضوع لمشيئته . ومحمّد ، داعية الإسلام ، كان متيقّنًا بأنّ الله بلّغ الناس كلامه تبليغًا نهائيًّا عن يده وأنّ هذا الكلام اتّخذ صيغته الإلزاميّة في القرآن ، كتاب المسلمين المقدّس [١] .

أمّا شهادة الإسلام الأساسيّة فتقول : " لا إله إلاّ الله ومحمّد رسول الله " [٢] .

سنرى في ما يلي كيف كان محمّد يعتبر نفسه ، وكيف حاول أن يُثبت القول بأنّه نبيّ الله ، بل بأنّه خاتم النبيّين والذروة التي بلغها تاريخهم [٣] . وأهمّ

---

[١] راجع :

L. Hagemann, " Der Islam in seinem Selbstverständnis und Anspruch ", in : W. Wanzura (Hg.), *Moslems im Strafvollzug*, Altenberge 1982 ; A. Th. Khoury, *Der Islam - Sein Glaube - seine Lebensordnung - sein Anspruch*, Freiburg [2]1993.

[٢] راجع :

P. Heine, " Glaubensbekenntnis ", in : A. Th. Khoury - L. Hagemann - P. Heine, *Islam-Lexikon*, II, Freiburg [2]1999, 305-306 ; A. Schimmel, *Und Muḥammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf 1981.

[٣] لقد اعتمدنا في العرض على كتابنا :

L. Hagemann, *Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische*

مصادر بحثنا القرآن ، فهو يفوق سائر المصادر الكثيرة التي أوردها النقل الإسلاميّ عن سيرة محمّد وأعماله . وهو مصدر مباشر أصيل ، له أهمّيّة خاصّة ، لأنّه بمثابة مرآة تعكس لنا سيرة محمّد خطوة خطوة :

- سيرة رجل يبحث عن الله فيجده في اختباره لدعوته .
- سيرة مُرشد دينيّ في مكّة ، يجمع حوله جمهورًا من المؤمنين .
- وأخيرًا : سيرة قائد دينيّ سياسيّ للمدينة ، حيث أقام حُكمَ الله الإسلاميّ (التِيُوقراطيّة الإسلاميّة) [٤] .

إنّ هذا العرض المنتظم ، المرتّب تاريخيًّا ، ينطوي على تنسيق منهجيّ لتحليلنا ، أي إنّنا ننطلق من القرآن كمصدر تاريخيّ لنستشفّ كيف كان محمّد يعي رسالته النبويّة فنرسم هذا الوعي أو بالأحرى ننقل صورةً طبقَ الأصل عنه . لكنّ هذه المهمّة لا تخلو من مصاعب :

أوّلاً – إنّ الترتيب الحاليّ لسُوَر القرآن لا يتيح لنا معرفة ترتيبها التاريخيّ الأصليّ . فسُوَره المئة والأربع عشرة مرتّبة وفقًا لطولها ، إذ إنّ أوسعها نطاقًا يأتي في مطلع القرآن وأقصرها في ختامه [٥] .

ثانيًا – إن لم نطّلع على الظروف التاريخيّة وما بينها من روابط ، فإنّه يتعذّر علينا أن نفهم الرسالة القرآنيّة وكثيرًا من تفاصيلها وممّا تتضمّنه من

Deutung, Würzburg - Altenberge ²1993.

[٤] راجع :

A. Th. Khoury, *Wer war Muḥammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*, Freiburg 1990 ; R. Paret, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart ⁷1991 ; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953 ; Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956 ; Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman*, London 1961.

[٥] راجع :

R. Blachère, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 vol., Paris 1949, 1951 ; R. Bell, *The Qur'ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*, 2 vol. Edinburgh 1937, 1939.

تلميحات إلى بيئتها .

وكما يستحيل علينا أن نكتب سيرة شاملة ليسوع المسيح استنادًا إلى مُعطَيات العهد الجديد ، وإلى المصادر غير المسيحيّة ، يستحيل أيضًا كتابة سيرة شاملة لمحمّد من الناحية التاريخية المحض . فعلى الرغم من تاريخيّة الأحداث التي نقلها إلينا القرآن عن سيرة محمّد ، فإنّ هذه الأحداث تبقى متأثّرة باعتقاده أنّ الله دعاه وأرسله . كما أنّ المعطيات التاريخيّة يتمّ تأويلها استدلاليًّا بموجب قناعته [٦] . وعلاوةً على ذلك ، سرعانَ ما حاولت الأقاصيص الشعبيّة المتعلّقة بمحمّد أن تسدّ الثغرات التاريخيّة في سيرته [٧] . ومع ذلك ، نعتبر أنفسنا مُسعَدين ، لأنّ ما أورده القرآن من تلاوةٍ لمحمّد ، يمكن أن نعتبره عمومًا مطابقًا تمامًا للكلام الذي خرج من فمه .

أصل محمّد

كان محمّد ، داعية الإسلام ، في الأربعين من عمره ، كما يفيد النقل الإسلاميّ ، عندما اختبر أمرًا غيّر مجرى حياته [٨] . وُلد نحو عام ٥٧٠ م

---

[٦] راجع :

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918 ; Andrae, *Mohammed. Sein Leben und sein Glauben*, Stockholm 1918 /Hildesheim 1977 ; R. Arnaldez, *Mahomet ou la prédication prophétique*, Paris 1952.

[٧] راجع ، ما عدا كتاب شمّل المذكور في الحاشية ٢ :

H. Fuchs, " Mawlid ", in : *Handwörterbuch des Islam*, Leiden, ²1976, 468-471 ; in : *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), vol. IV, Leiden 1991, 895 ss. ; G. Mensching, *Leben und Legende der Religionsstifter*, Darmstadt.., 131-174.

[٨] راجع ، ما عدا كتاب عادل تيودور خوري المذكور في الحاشية ٤ :

F. Buhl - A. T. Welch.... " Muḥammad ", in : EI², vol. VII (1993), 360 ss. ; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Darmstadt ³1961 ; Ibn Isḥāq, *Das Leben des Propheten*, Tübingen 1976 ; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 21983, 338 ss. ; W. M. Watt, *Der Islam* I, Stuttgart 1980, 47 ss.

في مكّة بالجزيرة العربيّة . وكان من عشيرة الهاشميّين ، التابعة لقبيلة قريش . توفّي والده عبد الله قبل مولد الطفل أو بعد مولده بقليل . وكانت أمّه آمنة بنت وَهب . في السنوات الأولى من طفولته ، عُهد به إلى مرضع من البدو ، جريًا على عادة ذلك العصر . ثمّ توفّيت والدته وهو في السادسة من عمره فأمسى الصبيّ لطيمًا وتعهّده عبد المطّلب ، جدّه لأبيه . لكن ما عتّم هذا الأخير أن توفّي هو أيضًا ومحمّد في الثامنة ، فتولّى أمرَه عمُّه أبو طالب . وكان أبو طالب قد تقلّد زعامة العشيرة ، وكانت مهنته التجارة ، على غِرار معظم أهل مكّة . فنشأ محمّد في رعايته إلى أن بلغ الخامسة والعشرين ، وعندها تزوّج من خديجة وهي أرملة مُوسِرَة عَمِلَ محمّد في خدمتها وقاد قوافلها . فأكسبه هذا الزواج مكانة اجتماعيّة سامية . وقد وصف القرآن ، في ما بعد ، زواج محمّد من خديجة بأنّه نعمة من الله : " ألَم يجِدْكَ يتيمًا فآوى ووجدكَ ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى " (٩٣: ٦-٨) .

البيئة الاجتماعيّة والثقافيّة : مجتمع منهار

بتعبير مبسّط ، يمكن القول إنّ المجتمع الذي نشأ فيه محمّد كان في مرحلة انتقاليّة من حياة الوبَر إلى حياة الحضَر ، من التضامن القَبَليّ إلى الروح الفرديّة ، من تعدُّد الآلهة إلى التوحيد . وكانت عبادات العرب في الجاهليّة ، بكثرة آلهتها وأفكارها وتصوّراتها ، تكوّن البيئة الدينيّة [٩] . وكانت الكعبة محورَ الحياة الدينيّة باعتبارها مسكن الآلهة . وكان على رأس آلهة الجاهليّة ما يمكن أن نسمّيه إلهًا أعلى يُدعى " الله " (أصل الكلمة : " الإله ") .

---

[٩] راجع :

L. Hagemann, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung*, Würzburg-Altenberge ²1990, 27 ss. ; H. Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlegung des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt ²1991, 8 ss.

والقرآن ذاته يشهد أنّ الله كان معروفًا ومكرَّمًا عند العرب قبل البعثة النبويّة : " ولَئن سألتَهم مَن خلق السماوات والأرض وسخّر الشمس والقمر لَيقولُنّ الله ... ولئن سألتَهم مَن نزّل من السماء ماءً فأحيا به الأرض من بعد موتها لَيقولُنّ الله ... فإذا ركبوا الفُلكَ دَعَوُا الله مُخلِصين له الدين فلمّا نجّاهم إلى البَرّ إذا هُم يُشركون " (٢٩: ٦١-٦٥؛ ٣٩: ٣٨؛ ٣١: ٢٥) . ويصف القرآن هذا الوضع وصفًا موجزًا بقوله : " وما يؤمن أكثرُهم بالله إلاّ وهم مُشركون " (١٢: ١٠٦) . كان إذَن الإيمان بالله كإلهٍ أعلى منتشرًا ، لكنّ الله - كسواه من كبار الآلهة في الديانات الأخرى - كان منعزلاً نائيًا . ولم يكُن ليؤثّر تأثيرًا حاسمًا في حياة العرب اليوميّة .

وعلاوةً على ذلك ، كانت هنالك عوامل دينيّة أخرى ، تركَت لها أثرًا في القرآن ، منها المستوطنات اليهوديّة في قلب الجزيرة العربيّة . في المدينة كان اليهود يؤلّفون نحو نصف السكّان وكان لهم تاريخ عريق . أمّا الجانب الذي كانوا يتميّزون به فهو انتماؤهم إلى الدين اليهوديّ . فكان لا بدّ ، والحالة هذه ، أن يؤثّر التراث الفكريّ اليهوديّ في تلك البيئة القديمة وينتشر نفوذه فيها .

أخيرًا ، علينا أن نذكر النصارى - من قائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح إلى أتباع نسطور وسواهم من الطوائف الأخرى - الذين لم تَخْلُ تصوّراتهم الدينيّة من تأثير في بيئة القرآن .

ومن قَبل محمّد ، كان بعض النساء والرجال قد اعتنقوا التوحيد دون أن يدخلوا في الدين اليهوديّ أو المسيحيّ ، بل كانوا يبحثون عن اتّجاه دينيّ جديد ، فتوصّلوا إلى التوحيد لكنّهم ظلّوا أفرادًا قليلين (الحُنفاء) .

في هذه البيئة الروحيّة والدينيّة نشأ محمّد وبقي ، حتّى مع سنّ النضوج ، يشاطر معاصريه المكّيّين هذه الآراء الدينيّة ، أي إنّ عقيدته كانت مماثلة لعقيدة بني قومه . ولاريب أنّه سمع أيضًا بالعقائد اليهوديّة والمسيحيّة . ذلك أنّ

حركة القوافل والبائعين المتجوّلين والتجّار ، الذين كانوا يتردّدون إلى أهمّ الأسواق ، وكذلك الأعياد التي كانت تقام في مكّة فتجتذب الناس من شتّى الأماكن ، حوّلت وطنه إلى بوتقة تنصهر فيها العقائد والآراء الدينيّة على اختلاف أنواعها ، بل حوّلتها إلى موطن للتبادل الفكريّ ، من سورية شمالاً إلى اليمن جنوبًا .

التحوّل الباطنيّ : اختباره الدعوة والرسالة

لمّا بلغ محمّد الأربعين من العمر ، دخلَت حياته في منعطف . فقد كان يعتزل في جبل حِراء بين فينة وأخرى . ذلك أنّ الحياة الدينيّة في مكّة أصبحت تافهة ، تطغَى عليها التجارة والأعمال وتخنقها ، إذ إنّها كانت غارقة في حركة الحجّ التي تستهدف الربح المادّيّ وتجري بمناسبة الأسواق والمعارض السنويّة . ذلك كلّه كان يحثّ محمّدًا على التفكير . كما أنّ انهيار عبادة الأوثان في الجاهليّة ، تلك العبادة التي لم يَعُدْ لها أيّ معنى عميق في تلك الحقبة ، وانتشار اليهوديّة والمسيحيّة ، ذلك كلّه أثّر فيه وحمله ، بعد مرور بضع سنوات من الاختلاء والاعتزال الموقّت ، على أن يجهر علنًا برسالته الخلاصيّة . فطرح مسألة البحث عن اتّجاه وتحوّل دينيّ ليس فقط في قرارة نفسه ، بصورة انفراديّة ، على غرار الحنفاء العرب الأوّلين [١٠] ، بل أيضًا في مواطنيه من أهل مكّة ، وفي النهاية في العرب أجمعين . ذلك أنّه كان يشعر أنّه مسؤول عن الجمهور وكان يعتقد أنّه مدعوّ إلى أن ينقل إلى مواطنيه المعرفة والحقيقة الإلهيّة ، كما كان يشعر أنّه يتلقّى الهدى من الله (٩٣ : ٧) .

[١٠] راجع مقالة W. M. Watt, " Ḥanīf ", in : EI², vol. III, 165-166 .

١) الدعوة

" اقرأ باسم ربّك " . ذلك كان الأمرَ الذي تلقّاه محمّد ، على نحو ما ورد في السورة ٩٦ : ١ ، وهي تُعتبَر أقدم سُوَرِ القرآن كلّها . تلقّى محمّد ذلك النداء بينما كان في غار في جبل النور على مقربة من مكّة ، فكان للقرآن وللنقل الإسلاميّ بمثابة دعوته النبويّة . وتنطوي كلمة " اقرأ " على مضمون أساسيّ جوهريّ بالنسبة إلى وَعْيِ محمّد لرسالته . فكان يرى أنّه مدعوّ لأن ينقل إلى مواطنيه نصوصًا مقدّسة ، كما تُشير لفظة " قرآن " ذاتها . وفي نهاية المطاف ألّفت تلك النصوص مجموعة كبرى ، هي مصحف القرآن .

٢) الرسالة

" قُمْ فأنذِرْ " (٧٤ : ٢) . في مطلع السورة ٩٦ (اقرأ) رأى محمّد ذاته مدعوًا إلى النبوّة . أمّا الأمر بأن يقوم فيُنذر فعيّنه رسولاً لله . وتُشير آيات لا تُحصَى في القرآن إلى هذا التكليف بالرسالة .

أمّا مسألة الظرف الذي تلقّى فيه محمّد دعوته فلا تزال موضوعًا للنقاش . فالرأي السائد عمومًا بين المسلمين هو أنّ محمّدًا تلقّى الوحي وهو نائم (٨ : ٤٣ ؛ ٤٨ : ٢٧) لأنّ المفسّرين يؤوّلون لفظة " رؤيا " بالحلم الليليّ . بيدَ أنّ القرآن والنقل يعرفان حالاتٍ أخرى من الرؤى (١٧ : ١ و ٦٠ : ٥٣ ؛ ٢-١٨) كظهورات جبريل [١١] .

[١١] راجع :

R. Blachère, Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Paris 1952, 38-42 ;

وفي :

Hanwörterbuch des Islam, Leiden 21976 : A. J. Wensinck, " Wahy ", 468-471 ; B. Carra de Vaux, " Djabrā'īl ", 100-101 ; F. Buhl, " Muḥammad ", 519-520.

محمّد والنبوّة

منذ العام ٦١٢ م تقريبًا أخذ محمّد يظهر علنًا في مكّة، مسقط رأسه، مؤكّدًا أنّ الله دعاه وأرسله ليبلّغ مواطنيه وحي الله بلسانهم العربيّ. فهو يرى أنّ الميزة الخاصّة لرسالته كامنة في أنّه يبلّغ معاصريه الوحيَ الإلهيّ باللسان العربيّ. أمّا جوهر رسالته فكان مركّزًا على مضمون مَعاديّ، يحذّر الناس من الدينونة الإلهيّة التي لا مناص منها ومن اقتراب يوم الدين (١٠١/ ٩٩/ ١٠٠/ ٨١: ١-١٤)، ويتناول الإيمان بالله الواحد الذي هو على كلّ شيء قدير [١٢].

غير أنّ محمّدًا لم يلقَ في دعوته هذه من مواطنيه سوى المعارضة. فمطالبته بنبذ عبادة الأصنام، التي كانت مستحكمة في مكّة، ومركّزة على معبد الكعبة، وتجلب إيرادات ماديّة ضخمة، وإنذاره بأنّ عقاب الله وشيك، ذلك كلّه كان من شأنه في نظرهم أن يزعزع النظام الاجتماعيّ. فنشبت المجابهة.

١) ردّ الفعل الأوّل لدى أهل مكّة: الرفض

عارض مواطنو محمّد تصريحه بأنّه رسول الله وأنكروا عليه صحّة رسالته ورأوا فيه كاهنًا أي منجّمًا عاديًّا (٥٢: ٢٩؛٦٩: ٤٠و ٤٢-٤٣) وشاعرًا يستمدّ إلهامَه من الجنّ (٥٢: ٣٠؛٦٩: ٤١؛٣٦: ٦٩-٧٠) ووسموه بأنّه أداة في يد الشيطان (٨١: ٢٥؛٢٦: ٢١٠-٢١٢). ولمّا تعاظمت المعارضة ضدّه في العام ٦١٥ م التجأت فرقة من مع أتباعه إلى الحبشة المسيحيّة، لكنّهم ما عتّموا أن عادوا إلى ديارهم.

[١٢] راجع كتاب بارت في الحاشية ٤، ص ٦٩ وما يتبع.

٢) المطالبة بتبرير رسالته النبويّة

على الرغم من رفض مواطنيه لرسالته وخيبة أمله فيهم، بقي محمّد ثابت العزم في رسالته. "وإنّا لنَعلَم أنّ منكم مكذّبين وإنّه لَحسرة على الكافرين وإنّه لَحقُّ اليقين فسبّح باسم ربّك العظيم" (٦٩: ٤٩-٥٢).

غير أنّ أهل مكّة لم يستسلموا، بل طالبوا بمعجزة لإثبات رسالة محمّد: "وقالوا لولا أُنزل عليه آياتٌ من ربّه قُلْ إنّما الآيات عندَ الله وإنّما أنا نذيرٌ مُبين" (٢٩: ٥٠؛٦: ٣٧و١٠٩؛١٧: ٩٠-٩٦). لكن لماذا لا يؤيّد الله رسالة محمّد بآيات ومعجزات؟ الجواب: "وما منَعَنا من أن نُرسِل الآيات إلاّ أن كذّب بها الأوّلون" (١٧: ٥٩).

يتبيّن من ذلك أنّ المعجزات، ولو شاهدها الكفّار بأُمّ العين، لما كانت إثباتًا لصحّة الرسالة المنقولة، وهذا يعني، كما يعلّمنا تاريخ الأنبياء، أنّ المعجزة لا تزيل حتمًا العراقيل من طريق الإيمان، بل على النقيض من ذلك، يبقى الناس متمسّكين بعدم إيمانهم (راجع ٦:٧).

٣) برهان رسالة محمّد النبويّة

كان محمّد يعتبر نفسه بشرًا كسائر الناس: "قلْ إنّما أنا بشرٌ مثلكم يوحَى إليّ أنّما إلهكم إله واحد" (١٨: ١١٠). إنّه رسول الله، لا أكثر. ورسالته هي تبليغ ما يوحيه الله إليه. فعليه أن ينقل إلى مواطنيه العِلمَ الذي يتلقّاه من رحمة الله. ليس هو إذَن إلاّ نذيرًا: "إنْ أنتَ إلاّ نذير إنّا أرسلناك بالحقّ بشيرًا ونذيرًا وإنْ من أمّة إلاّ خلا فيها نذير" (٣٥: ٢٣-٢٤). ليس إذن إتيان الآيات وصنع المعجزات من رسالته.

٣-١ القرآن هو وثيقة الاعتماد

ومع ذلك، فثمّة معجزة يثبت بها الله رسالة محمّد [١٣]. إنّها القرآن ذاته: "أوَلَم يكفِهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يُتلَى عليهم. إنّ في ذلك لرحمةً وذكرى لقوم يؤمنون" (٢٩: ٥١). وجاء في السورة ١٧: ٨٨: "قلْ لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيرا" (١٧: ٨٧). الله وحده، المصدر الوحيد للقرآن، يستطيع أن يقوم بعملٍ من هذا النوع لا يجارى. فإعجاز القرآن اللغويّ هو علامة صدقيّة فحواه (الوحي الحرفيّ) [١٤]، وبالتالي فهو يثبت صحّة رسالة محمّد. القرآن ذاته هو الآية العظمى القائمة المستديمة [١٥]. إنّه "المعجزة الدائمة" التي تبرّر شرعيّة محمّد وسلطته. فأعظم المعجزات إقناعًا هو الوحي القرآنيّ ذاته، لذا يوصَف القرآن بأنّه "آيات الله" (٢٩: ٤٩؛ ٧: ٢٠٣). وفي السورة ٥٢: ٣٤ يتحدّى محمّد خصومه: "فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين". وعجزُهم يُثبت صحّة القرآن وصدقيّة محمّد، لا سيّما وإن مواطنيه لا يستطيعون أن يأتوا ولو بسورة واحدة من مثله.

وهكذا يحاول محمّد أن يعتمد على قصص الأنبياء الأوّلين وعلى إعجاز الوحي القرآنيّ ليُثبت صحّة رسالته، أي أنّه رسول الله ونبيّه، وليدافع عن نفسه [١٦]. وهنالك برهان ثالث هو المطابقة بين رسالته والبشارة الأصيلة السابقة التي وردَت في الوحي الكتابيّ لكلٍّ من التوراة والإنجيل.

[١٣] راجع كتاب شتيغلكّر (حاشية ٨)، ص ٣٧٢.

[١٤] راجع قرآن ٢: ٢٣؛ ١٠: ٣٨؛ وأيضًا ١١: ١٣؛ ٢٨: ٤٩؛ ٥٢: ٣٤.

[١٥] راجع كتاب شتيغلكّر (حاشية ٨)، ص ٣٧٢ وما يتبع.

[١٦] راجع في إعجاز القرآن شتيغلكّر (حاشية ٨)، ص ٣٧٢ وما يتبع.

٣-٢ التوافق مع "أهل الكتاب"

كان محمّد يعتبر ذاته ويعتبر رسالته استمرارًا للتقليد الكتابيّ. فالكتاب الذي يقدّسه اليهود (التوراة) والمسيحيّون (الإنجيل) يعتبرهما منزَلَين من عند الله على موسى (التوراة) وعلى عيسى (الإنجيل). لذا فهو يسمّي اليهود والنصارى "أهل الكتاب" [١٧].

وبينما كان محمّد يرى في مطابقة رسالته للوحي الكتابيّ دليلاً على صحّة تبشيره (١٠: ٩٤)، كان مواطنوه يستغلّون هذه الناحية ذاتها ليوجّهوا إليه شتّى المآخذ: "وقالوا أساطيرُ الأوّلين اكتتبها فهي تُملَى عليه بكرة وأصيلا" (٢٥: ٥). وقالوا: "إنّما يعلّمه بشر" (١٦: ١٠٣؛ ٢٥: ٤). "وليقولوا درستَ" (٦: ١٠٥).

وفي هذه المطابقة بين التبشير القرآنيّ والوحي الكتابيّ السابق رأى مواطنو محمّد الوثنيّون أنّ العِلم الموحَى إليه لا يتّخذ مصدره من الله بل من الرسالات السابقة. هكذا ينبغي أن نفهم مأخذَهم عليه بقولهم: "درستَ" (٦: ١٠٥). ذلك أنّ فعل "دَرَسَ" في القرآن يعني البحث في الكتب المقدّسة. غير أنّ هذا العمل هو من اختصاص "أهل الكتاب" (٧: ١٦٩)، لا سيّما "الربّانيّين" (الحَخَمات) اليهود (٣: ٧٩) منهم. ولمّا كان الوثنيّون العرب في ذلك العهد بلا كتاب [١٨]، فإنّ مهمّة البحث تبقى غريبةً عليهم. لذا يقول القرآن (٦: ١٥٦): "أنْ تقولوا إنّما أُنزِل الكتاب على طائفتَين من قبلنا وإنْ كنّا عن دراستهم لغافلين".

أمّا محمّد فيردّ المآخذ الموجّهَة ضدّه ومحاولات التقليل من شأنه ردًّا حاسمًا (٢٥: ٤ و ٦). فالمعلّم المزعوم الذي يلمح خصومه إليه لا يتكلّم

[١٧] راجع قرآن ٢: ١٠٥ و١٤٥-١٤٦؛ ٥: ١٥ و١٩.

[١٨] راجع قرآن ٦٨: ٣٧؛ ٣٧: ١٦٨؛ ٣٤: ٤٤.

العربيّة ، فيما لغة القرآن لسانٌ عربيٌّ مُبين [١٩] . وقبل أن يتلقّى محمّد الوحي القرآنيّ ، لم " يَتْلُ من كتاب " و " لم يخطّه بيمينه " (٢٩: ٤٨) . ومن ثَمّ فهو إنما يتبع ما أُوحِيَ إليه من ربّه (٦: ١٠٦) .

محمّد خاتم النبيّين ، والإسلام الدين الصحيح الوحيد

عندما تفاقم الاضطهاد في مكّة ، هاجر محمّد في العام ٦٢٢ م (بدء الحساب الهجريّ) مع نحو ٧٠ نفرًا من أصحابه الأوفياء إلى يثرب التي ستصبح في ما بعد المدينة أي " مدينة النبيّ " . وكان لهذه الهجرة عواقب بعيدة الأثر بالنسبة إليه وإلى الأتباع الذين اعتنقوا إيمانه [٢٠] . فسرعان ما انضمّ أهل المدينة إلى تعليمه ، فتوسّعَت جماعته . وكان من نتائج هذا التوسّع أنّ محمّدًا أصبح مركز الثقل في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة للمدينة . وهكذا أمسى زمام القيادة الاجتماعيّة والسياسيّة في يده ، مع كلّ ما يترتّب على ذلك من واجبات . بيدَ أنّ القبول الإيجابيّ الذي لقيَه هنالك لم يكن يعني أنّ جميع الفئات اعترفت بصحّة رسالته النبويّة . وهكذا أضحى اليهود والنصارى الذين كان يدعوهم باحترام في الفترة المكّيّة " أهل الكتاب " ، أضحَوا مع مرور الأيّام عرضة لانتقاداته اللاذعة لأنّهم رفضوا الاعتراف برسالته النبويّة [٢١] .

وبما أنّ محمّدًا تجاوز كلاًّ من اليهود والنصارى وانتمى رأسًا إلى ابراهيم ، معتبرًا إيّاه مؤسّسَ الإسلامِ الأصليّ ، فقد انفصل صراحةً عن عقيدة اليهود

[١٩] راجع قرآن ١٦: ١٠٣ ؛ ٤٢: ٧ .

[٢٠] راجع مقال ورات في الهجرة ، في EI², vol. III (1971), 366-367 .

[٢١] حول اليهود راجع :

J. Bouman, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990.

والنصارى وأعلن استقلال الإسلام في تحديد مواقفه . وعليه اتّخذ ملّةَ إبراهيم الدينَ التوحيديّ الصحيح الأوحد الذي لا بدَّ من اتّباعه [٢٢] ورأى في إبراهيم أوّل المسلمين ، وعزا إليه وإلى ابنه اسماعيل إنشاء الكعبة في مكّة مَقْدِسًا لعبادة الله الواحد الأحد [٢٣] ، وأحلّ مكّةَ قِبلةً للصلاة محلّ القُدس لأنّها تضمّ الكعبة ، المحور الدينيّ . وبقي محمّد فترةً طويلة يعتبر نفسه نبيّ الله ورسولَه إلى العرب دون سواهم . غير أنّ وعيَه لنفسه كرسولٍ ما كان ليبقى محصورًا ضمن الحدود الإقليميّة : " قُلْ يا أيّها النّاس إنّي رسولُ الله إليكم جميعًا " (٧: ١٥٨ ؛ ٣٤: ٢٨) . وعليه أخذ يعتبر نفسه لا رسولاً للعرب فحسب ، بل أيضًا إلى سائر الشّعوب : " إنّ الدين عند الله الإسلام " (٣: ١٩) . هذا ما أمسى يبشّر به .

إلاّ أنّه لم يكتفِ بأن يكون على اتّفاق مع الرسل الأوّلين ، بل اعتبر ذاته خاتم النبيّين وأتى بالصيغة النهائيّة للدين الذي يريده الله ، وتخطّى الصيغَ القديمة كلّها وألغاها ، ونقل إلى البشر وحيَ الله نهائيًّا على نحوٍ لا يُجارى يصلُح لجميع الأجيال . وبذلك اعتبر محمّد نفسَه الذروة والخاتمة في تاريخ الأنبياء والمرسلين .

[٢٢] راجع قرآن ١٢: ٣٧-٣٨ ؛ ١٦: ١٢٣ ؛ ٦: ١٦١ ؛ ٤: ١٢٥ ؛ ٣: ٩٥ ؛ وكتاب بوسه المذكور في الحاشية ٩ ، ص ٩٢ وما يتبع .

[٢٣] راجع كتاب هاغمان المذكور في الحاشية ٣ ، ص ٥٣ وما يتبع ؛ وكتاب بوسه المذكور في الحاشية ٩ ، ص ٨٨ وما يتبع .

أسئلة ومداخلات

صحّة النبوّة

مَن هو النبيّ بالضبط ؟ ما الذي يميّز نبيًّا أصيلاً من نبيّ كاذب ؟

تسِركِر (Zirker) : ينطوي هذا السؤال على مصاعب بالنسبة إلى التوراة وكذلك بالنسبة إلى اللاهوت المسيحيّ اللاحق . أمّا بالنسبة إلى الإسلام فيزداد تعقّدًا . فإذا نظرنا إلى أنبياء من أمثال عاموس وأشعيا وإرميا ومطالبتهم بالنبوّة ، إذا نظرنا إليهم من الناحية الظواهريّة (phénomé-nologique) ، دون تقييم لاهوتيّ ، لوجب علينا بلا شكّ أن نقول في محمّد أيضًا إنّه كان نبيًّا . أمّا مسألة مَن ينبغي علينا أن نعتبره نبيًّا صادقًا أم كاذبًا ، فتثير قضيّة صحّة النبوّة . ومهما يكن من أمر ، فلا يمكن الاعتماد هنا على ما يقوله مدّعي النبوّة عن ذاته . كما لا يمكن أيضًا الانطلاق من الله نزولاً إلى الأرض في مناقشة المسألة . غير أنّ هنالك جانبًا آخر وهو وجود جماعة تقبل أقوال النبيّ وتعترف به .

أصالة رسالة محمّد

ريدْل (Riedl) : هل حَدَثَ لمحمّد أن قال ما يماثل قول يسوع : "إن لم تؤمنوا بكلامي فآمنوا بأعمالي" (يوحنّا ١٤ : ١٠-١٢) ؟

خوري : كلاّ ، لم يحدُثْ ذلك لأنّ منطلَق القرآن هو أنّ كلامه ليس كلامَ محمّد بل كلام الله . أمّا محمّد فليس إلاّ مبشّرًا . وأساسًا لا نجد في القرآن سوى مطلبٍ واحد : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ! ولم يطرح

علم الكلام مسألة تبرير رسالة محمّد إلاّ في وقت لاحق ، لأنّ الأمر بالطاعة يقتضي تبريرَها ، فوجدَ برهانَ رسالة محمّد في ما خلّفتْه رسالته من أثر . غير أنّنا نجد في القرآن ذاته محاولاتٍ لإقناع الناس بأصالة الرسالة . وهذه المحاولات تقوم في الدرجة الأولى على تبرير التوحيد وتفضيله على الوثنيّة . فلو كان لهذا العالَم أكثر من خالق لعمّت الفوضى الخليقة كلّها . لذا لا يمكن أن يكون ثمّة سوى خالق واحد كامل الصفات وعلى كلّ شيء قدير . ولمّا كان الله قادرًا على كلّ شيء فهو غنيّ عن الاستنجاد بأحد .

أمّا الدلالة الخارجيّة على أصالة رسالته النبويّة فبقيَت محصورةً فترةً طويلة في ما أحرزه من نجاح ، لا سيّما بعد انتصاره في المعركة الأولى على أهل مكّة في العام ٦٢٤ م . فكان التفكير السائد : إنّ الله نصرَنا على أعدائنا ، إذن ديننا هو الصحيح . ومن ثَمّ لمّا مُنِيَ الإسلام بهزيمة أُحُد في العام التالي نشِبَت أزمة حادّة في صفوف المسلمين ، فلم يجدوا مخرجًا إلاّ في تأويل الهزيمة بأنّها محنة من الله ليختبر مدى وفاء المؤمنين . وعليه أمسى النجاح ، في إثبات رسالة محمّد ، موضعَ شكّ . لكنّه عاد إلى حيّز الوجود في وقت لاحق نظرًا إلى قوّة شخصيّة محمّد ، الذي أفلح في تعزيز جماعته وتوسيع رقعتها مع مرور الأيّام . وعلى غِرار ما فعل المدافعون عن الدين المسيحيّ ، أشار المفكّرون إلى أنّ بداية الإسلام كانت عسيرة ، فانطلق من الضعف ونما حتّى أضحى دينًا عالميًّا . ومهما يكن من أمر ، فإنّ النجاح الخارجيّ ليس حجّة لصالح الإسلام بقدْر ما يبرّر طموحه إلى وضع شريعةٍ وفَرْضها . لكنّ الانتصارات التي أحرزها الإسلام في توسيع هيمنته ، لا تخوّله إمكانَ فرض شريعته إلاّ إذا تكرّرَت هذه الانتصارات واستمرّت .

من الحُجَج الهامّة لصالح أصالة الرسالة التقدّمُ الذي تمّ إحرازه إلى حدٍّ ما في التشريع . فمحمّد يؤكّد أنّ تشريعه ليس إلاّ امتدادًا لشريعة موسى وعيسى . لكن كما أنّ يسوع جاء ليكمّل التوراة ، ومع ذلك سمح لنفسه أن

يتجاوزها بحيث يكون تشريعه ملائمًا للظروف البشريّة المتغيّرة في زمانه ، كذلك فعل محمّد . أمّا الميزة الجديدة في ما جاء به من تشريع ، تلك الميزة النبيّ جعلَتْه في عداد مؤسّسي الأديان ، على غرار موسى ويسوع ، فهي أنّه اتّخذ موقفًا وسطًا بين قساوة التوراة ولين الإنجيل . أجَل ، إنّ الإنجيل يسنّ قواعد ، لكنّه أحيانًا يترك الإنسان في حيرة من أمره ، فلا يدري كيف يتصرّف عمليًّا في حالة معيّنة .

شيمل (Schimmel) : يرى المسلم فعلاً أنّ محمّدًا هو في الواقع نبيّ التوازن ، بين صرامة موسى ووداعة يسوع .

الفرق بين مفهوم " النبيّ " ومفهوم " الرسول "

بَرْت (Barth) : بأيّ معنى نستعمل مفهوم " النبيّ " عندما نتحدّث عن محمّد ؟

خوري : يميّز القرآن بين مفهوم النبيّ ومفهوم الرسول . صحيح أنّ هذا التمييز ليس بالوضوح الذي نجده في ما بعد في النقل الإسلاميّ ، حيث شاع استعماله على الألسُن . فالأنبياء أُناسٌ يكلّفهم الله برسالة معيّنة ولهم أن يتدخّلوا في شؤون شعوبهم في بعض الظروف التاريخيّة المعيّنة . هذا المفهوم مطابق عمومًا لمفهوم النبوّة في جميع الأديان . أمّا الرسُل فهم أناس مكلّفون من وراء نقل رسالة شفهيّة بأن يدوّنوها بصيغة كتابيّة . هكذا يفهم القرآن رسالة إبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد . والقرآن يصف محمّدًا بأنّه نبيّ ورسول معًا .

الله والنبيّ

تسيركِر : في العهد القديم يظهر النبيّ حاملاً رسالة . والموضوع الكامن وراءَها يتمثّل أوّلاً في شخص النبيّ . فهو يباشر الكلام باسمه وفي الختام يضيف : " هكذا يقول الربّ " . وبهذه الطريقة يُدخِل النبيُّ الله في مسرح الأحداث . أمّا في القرآن فنلاحظ نقيض ذلك : الله هو الذي يقدّم النبيّ للجماعة وكثيرًا ما يورد القرآن كلمة " قُلْ " على لسان الله مخاطبًا النبيّ . وفي كلّ مرّة يعني ذلك أمرًا بتبليغ الرسالة ، غير أنّ الله يترك الكلمة لمحمّد وهكذا يُدخله في مسرح الأحداث .

فانوني (Vanoni) : لا بدّ هنا من التساؤل هل ينبغي التشديد على هذا الفارق ؟ فمسألة ما هو الوحي تنطوي على جوانب كثيرة متنوّعة . في العهد القديم ، كما يتبيّن من أسفار إرميا وحزقيال ، وفي حقبة لاحقة ، دانيال أيضًا ، نلاحظ أنّ جملة " هكذا يقول الرب " يسبقها تكليف من الله : " إنطلق وقُلْ – لفلان – هكذا يقول الرب " (إرميا ٢٨ : ١٣ ؛ حزقيال ٣ : ١١) . أفَلا ينبغي أن نمحّص موضوع الفارق بين وعي الأنبياء لذواتهم ووعي محمّد النبويّ لذاته تمحيصًا أعمق ؟

الوحي القرآنيّ والتاريخ

برنّر (Prenner) : لمّا كان المسلمون يرَون في محمّد ناطقًا باسم الله ، وهو رأيٌ يستند إلى المُسَلَّمَة أنّ القرآن أُنزِل عليه في رمضان أي في برهة معيّنة من التاريخ ، فكيف يمكن أن نوفّق بين هذا الرأي وطريقة البحث التاريخيّ التي تعوّدناها ، من نظرٍ في شخصيّة محمّد وسيرته الكاملة وما طرأ

عليها من تطوّرات ومنها القرآن ، بحيث نفهم الأمور في ضوء الاعتبارات التاريخيّة الكاملة ؟

زَلْمِن (Salmen) : كيف نجد مدخلاً إلى فهم الإسلام لتاريخه ؟ كيف لنا أن نتصوّر الطريق الذي يُفضي بنا إلى كتابة تاريخ هذا الفهم للتاريخ في الإسلام ؟

شيمل : إنّ فهم المسلمين لتاريخهم مركّز برمّته على شخصيّة محمّد . لذا كان من العسير أن نستنبط جسرًا ينقلنا من طريقة التفكير الأوروبيّة أو الغربيّة القائمة على التاريخ إلى طريقة التفكير الإسلاميّة . بيدَ أنّ المدخل الرئيسيّ لفهم ما الذي يحرّك المسلمين في إيمانهم ، يعود في جميع الأحوال إلى شخصيّة محمّد . فهو في نظرهم تجسيد للنبوّة بالذات . ولا مِراءَ في أنّ المِصداق الذي وضعه زودربلوم (Soederblom) وهايلر (Heiler) وفان دِر ليوو (Van der Leeuw) ، من ناحية عِلم الظواهريّة الدينيّة ، ينطبق أيضًا على محمّد : فا لله أجبره أن يقرأ على الرغم من إرادته الشخصيّة (السورة ٩٦) ، ومضمون رسالته هو تأكيد وحدانيّة ا لله وسيادته ، وقد وقّف ذاته ليحمل الناس على الاهتمام بالفقير والضعيف والمريض .

فانطلاقًا من الرأي القائل إنّ محمّدًا ناطق باسم ا لله ، سار علم الكلام منذ البدء في اتّجاهَين : الأوّل يضع القرآن في مركز الثِقَل ، والثاني الذي يمثّل الإسلام الشعبيّ يضع في مركز الثقل شخصيّة محمّد وأهمّيّته كنبيّ يأتي بالخلاص . والواقع أنّه منذ عهد سحيق نشأ تعليم " نور محمّد " استنادًا

إلى الآية القرآنيّة التي تصف محمّدًا " بالسراج المنير " [١] . فمنذ القرن الثامن ثمّ في القرن التاسع نجد اعتقادًا بالنور الأصليّ لمحمّد ، أوّل خلق ا لله . وجاء في كلمة منسوبة إلى ا لله لم تَرِدْ في القرآن ، بل جاءتنا عن طريق النقل : " لولاكَ لولاكَ ما خلقتُ الأفلاكَ " [٢] . وهكذا أمسى محمّد القِبلة التي تتّجه إليها عقيدة الإيمان على نحوٍ متزايد .

ذلك أنّ المبشّر بالرسالة والرسالةَ ذاتها هما مبعث النور الذي يقود من الديجور إلى ا لله ، في نظر المسلم التقيّ . أجَل ، لم يَخْلُ الإسلام قطّ من علماء يضعون محمّدًا في المرتبة الثانية بعد القرآن . ومع ذلك فالعيد الذي يحتفل به المسلمون هو عيد المولد النبويّ . ومولده – كما هو شأن مولد كلّ مخلّص في جميع الأديان – كان مُحاطًا بالنور ، تمامًا كالليلة التي أُنزل فيها القرآن للمرّة الأولى والتي كانت مليئة بالأنوار حسب المعتقدات الإسلاميّة الشعبيّة . وغالبًا ما يتوجّه المسلمون الأتقياء إلى المساجد إو إلى الخَلوات على أمل أن يشاهدوا ذلك النور في ليلة السابع والعشرين من رمضان .

ومن العسير على غير المسلمين أن يتخيّلوا الأواصر الحميمة التي تربط معظم المسلمين بمحمّد . فهو في نظرهم لم يُمت ، بل لا يزال حيًّا يُرزَق ، يظهر لهم في الأحلام ويَهديهم . وبالتالي فهم يكرّمونه أعظم تكريم . زد على ذلك أنّهم يعتبرون زمن محمّد أعظم أزمنة التاريخ . وما نسمّيه اليوم بالأصوليّة ليس إلاّ المحاولة التي ما انفكّوا يقومون بها على نحو مستمرّ ،

---

[١] راجع في هذا الصدد تور أندْريه (Tor Andrae) ، " شخصيّة محمّد في تعليم جماعته وعقيدتها " ستوكهولم ١٩١٨ ؛ وأيضًا أ. شيمل ، " ومحمّد نبيّه ، تكريم لنبيّ في التقوى الإسرميّة " ، دوسلدورف ١٩٨١ .

[٢] ب. فُرُزَنْفَر (Furuzanfar) ، الأحاديث المَثنويّة " ، طهران ١٩٥٥ ، رقم ٥٤٦ .

لينظموا العالَم كما كان يريده النبيّ . وهذا يُلقي ضوءًا كاشفًا على الطريقة التي يفهم بها المسلمون تاريخهم .

زَلِن : هل ينطوي العهد الذهبيّ في الإسلام على مفهوم مثاليّ أم أيضًا على مفهوم لاهوتيّ يساعدنا في فهمنا لمحمّد ، كما هو الشأن تقريبًا في المسيحيّة : " عندما اكتمل الزمان أرسل الله ابنه ... " (غلاطية ٤:٤) . فاكتمال الزمان هو تأويل للعهد المسيحانيّ . هل نحن في موقف مماثل إزاء محمّد ؟

*

النبيّ كرمز للجماعة

طُرح السؤال التالي دون أن يُناقَش بالتفصيل :

دوبره (Dupré) : إلى أيّ مدى ينبغي أن نرى في شخصيّة محمّد رمزًا لجماعة دينيّة معيّنة ؟ وما هي العلاقة بين رسالة محمّد والدور الذي له كشخص رمزيّ داخل جماعته ؟

النبيّ كإنسان يبحث عن الله

دوبره : كان التعليم الأساسيّ لرسالة محمّد ينحصر في قوله " لا إله إلاّ الله " . فإنْ نحن رأينا في عُبّاد الأوثان أُناسًا ينسَون الله ، بل ينسَون ما هو المفهوم الحقيقيّ للدين والتقوى ، كان النبيُّ الإنسانَ الذي بينهم باحثًا عن الله. ولا يغرُبْ هنا عن بالنا أنّ الذين يسمّون أنفسهم موحِّدين معرَّضُون لخطر دائم هو نِسيانُهم الله وكأنّهم لم يعودوا يعرفون أنّهم

يؤمنون بإله واحد . هذا ما يحدُث مثلاً عندما يعادلون بين مفهومهم لله وفهم الله لذاته ، فيضعون هذا وذاك على قدم المساواة .

محمّد خاتمة الأنبياء

ريدْل (Riedl) : على أيّ أساس تقوم مطالبة محمّد بأنّه خاتمة الأنبياء ؟ فالإسلام يعرف تقليدًا نبويًّا عريقًا يرقي إلى بدء التاريخ البشريّ ، مرورًا بإبراهيم وموسى ويسوع ومحمّد . فلماذا ينبغي أن ينتهي هذا التاريخ بمحمّد ؟

مطلقيّة نسبيّة

خوري : إنّ القفزة من استمراريّة الدعوة النبويّة إلى القول بأنّ محمّدًا هو خاتم النبيّين يجب أن نفسِّرها – في المفهوم الإسلاميّ – في ضوء " المطالبة بمطلقيّة نسبيّة " . فالإسلام يعتبر الدين اليهوديّ والدين المسيحيّ جزءًا من النقل الإسلاميّ ، إنّما فقَدا صلاحيتهما الشاملة بظهور الرسالة القرآنيّة . وما يرفضه الإسلام في اليهوديّة والمسيحيّة ينحصر في العناصر التي لم تكُن ، على قوله ، متضمَّنة في رسالتيهما الأصليّتين ، بل تفرّعت عنهما في وقت لاحق ، في المسيحيّة ، قبل كلّ شيء عقائد الثالوث وألوهة يسوع المسيح ودوره الفدائيّ كمخلِّص . فهذه العناصر تتناقض ، في نظر المسلمين ، والتوحيد الصِّرف الذي كان يؤمن به إبراهيم . وهكذا يتّضح أنّ المطالبة بالمطلقيّة الذي يأخذ به الإسلام قائم على التوحيد الصِّرف الوارد في القرآن . هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، فهو قائم على طريقة فهمهم للشريعة . فهم لا ينظرون إلى التوراة والإنجيل كرسالة توحيديّة فقط ، بل أيضًا كشريعة . فالانتقال من التوراة إلى الإنجيل هو ، في حدّ ذاته ، تقدّم ، كما لو انتقل

المرء من الجيّد إلى الأحسن . أمّا القرآن فينطوي على الشريعة النهائيّة ، لأنّها الشريعة المُثلى . ينجُم عن ذلك أنّ محمّدًا ، لأنّه جاء بالرسالة القرآنيّة ، هو حتمًا خاتم النبيّين .

خاتمة الأنبياء : فهمه لذاته وتاريخ التفسير

دوبْره (Dupré) و رابرْغر (Raberger) : هل هنالك فارق بين الكيفيّة التي يفهم بها المسلمون محمّدًا كآخر نبيّ أو كخاتمة الأنبياء ، والكيفيّة التي كان هو يفهم بها ذاته ، وكذلك الكيفيّة التي فسّر بها النقل الإسلاميّ شخصيّته في الحقبة اللاحقة ؟ إنّه سؤال وجيه وينبغي التمسّك به ، حتّى لو لم يتابَع نقاشه مباشرةً .

" نبيّ آخر الأزمنة " و " خاتمة الأنبياء "

فانوني (Vanoni) : إذا كان محمّد في نظر النقل الإسلاميّ يعتبر ذاته " خاتم النبيّين " ، فإلى أيّ مدى يختلف هذا المفهوم عن مفهوم " نبيّ آخر الأزمنة " ؟ وما هي أهمّيّة هذا الفارق بالنسبة إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، لا سيّما وإنّ يسوع اعتلن في البدء هو أيضًا كنبيّ آخر الأزمنة ؟ ولا بدّ من التدقيق في مسألة أخرى هي : إلى أيّ مدى فهم يسوع هو أيضًا ذاته كخاتمة للأنبياء ؟ وهكذا نصل إلى مفارقة شائكة : المسيحيّة وعلى رأسها يسوع يؤكّد أنّه خاتمة الأنبياء ، والإسلام وعلى رأسه محمّد يؤكّد أنّه خاتمة الأنبياء .

محمّد : النبيّ " الذي وعد يسوع بإرساله "

فِيسّه (Wisse) : في لقائنا بالمسلمين ، غالبًا ما يشيرون إلى الآية ١٦

الواردة في الفصل ١٤ من الإنجيل بحسب رواية يوحنّا . فإلامَ يستند المسلمون في الوعد المشار إليه في تلك الآية ليقولوا إنّ الموعود به هو محمّد ؟

شيمل : في نظر المسلمين ، عندما يتنبّأ العهد الجديد بمجيء المؤيِّد (البارقليط) فهو إنّما ينبّئ بمجيء محمّد . في السورة ٦١: ٦ يبشّر عيسى نفسُه بمجيء رسول يأتي بعده ، اسمه أحمد ، وهو من أسماء محمّد (ذلك أنّ اللفظة اليونانيّة Paraklètos أي المؤيِّد ، يقرأونها Periklytos أي ممدوح بمعنى أحمد) .

لا نبيّ جديد من بعد محمّد

فِرْت (Virt) : ماذا يمكن أن يكون ردّ فعل المسلم لو زار المعبد الرئيسيّ لطائفة المرمون (Mormons) في سولْت ليك سيتي (Salt Lake City) الأميركيّة وقيل له إنّ نبيًّا جديدًا ظهر وإنّه يدّعي أنّه يبشّر بكلام الله الصحيح ؟

شيمل : أنْ يأتيَ نبيّ جديد بعد محمّد هو قول غير مقبول في نظر المسلم . فالبهائيّون يتعرّضون للاضطهاد لأنّ لهم دينًا خاصًّا يقف من الإسلام موقف المسيحيّة من الدين اليهوديّ . كذلك القول في الأحمديّة ، مع أنّها لم تؤسّس دينًا جديدًا ، إنّما أدلى مؤسّسها ميرزا غلام أحمد (١٨٣٥-١٩٠٨) بملاحظة حول وحيٍ نبويّ تلقّاه ، فاعتبروا الأحمديّة خارجة على الدين الإسلاميّ في ١٩٧٤-١٩٧٥ ، مع أنّها سعَت لنشر الإسلام في كثير من أقطار العالم ، أكثر بكثير ممّا فعلته السنّة . لكن لأنّ مؤسّسها ادّعى النبوّة ، اعتبروها خارجة على الإسلام وطردوها من الجماعة ،

وهذا من الأحداث النادرة جدًّا في تاريخ الإسلام .

وعلى النقيض من ذلك ، يمكن أن نستشهد بمزاعم لكبار القادة الصوفيّين . لو نظر فيها مختصٌّ في علوم الدين ، لوجدها أبعد ما يكون عن التواضع ، إن لم تقارب الكفر . ومع ذلك شقّت تعاليمهم طريقها ، لأنّهم لم يدّعوا النبوّة .

فالقول إنّه لا يمكن أن يأتي نبيّ جديد من بعد محمّد ، هو نتيجة منطقيّة لمفهوم " خاتم النبيّين " (٣٣: ٤٠) . فهو في نظر الإسلام أمر مفروغ منه أساسًا ، وغير قابل للنقاش بتاتًا .

يسوع " النور الأسود " ومحمّد " النور الأخضر "

يُجلّ الإسلام يسوع إجلالاً ساميًا ، لكنّه في الوقت ذاته يعتبره النبيّ ما قبل الأخير ، ليس إلاّ . إنّما نجد في بعض التيّارات الفكريّة الصوفيّة الإسلاميّة تطوّرًا شائقًا جدًّا . فهم يصنّفون الأنبياء الخمسة أو السبعة العِظام تصنيفًا رمزيًّا بالألوان ، أي بالظواهر الضوئيّة التي يراها المتصوّف وهو في حالة الوَجْد . فيسوع هو النور الأسود ، نور الفَناء المطلَق لكلّ ما هو أرضيّ ، والارتقاء الكامل إلى الملإ الأعلى ، عالم الروح . إنّه النور الذي يستر الإنسان ويقوده إلى الانخطاف . فإذا تجاوز المرء هذه المرحلة ، بلَغ جبلَ الزمرّد ، النورَ الأخضر، نورَ محمّد ، لأنّ المرء بعدئذٍ يرجع إلى عالم المادّة . فيسوع هو إذن على نحوٍ معيَّن الذروة القصوى في الروحانيّة المطلَقة ، الذروة التي لم يعُد لها أيّة صلة بالمادّة ، إنّما لا يستطيع المرء أن يمكُث فيها ، إذْ لا بدَّ له من العودة إلى الأرض . إنّه تحديد ذو مغزى للكيفيّة التي يختبر بها المتصوّف الإسلاميّ يسوعَ المسيح .

مسائل النقاش اللاهوتيّ

كيفيّة فَهم أنبياء العهد القديم لذواتهم وكيفيّة فَهم محمّد لذاته كنبيّ

فانوني : إنّ المناقشة اللاهوتيّة الأساسيّة لمسألة " ما هو النبيّ " تبدو ضروريّة بنوع خاصّ في اللقاء مع الإسلام . ذلك أنّ الصورة المألوفة للنبيّ ، من أقدم العهود إلى يسوع المسيح ، بل إلى آخر رسول من رُسُله ، أي إلى نهاية تاريخ الأنبياء ، هي أنّه إنسان يَعي أنّه يتلقّى وحيًا من الله فينقله بحذافيره . إنّ مثل هذه الصورة لا تكفي . كذلك مسألة النبيّ الكاذب في اللاهوت الكتابيّ لم تجد لها حلاًّ بعد . فهل انتهت النبوّة بالوحي المسيحيّ أم لا يزال يوجد في الوقت الحاضر في ديننا وفي الأديان الأخرى ما يمكن أن يُسمّى نبوّة ؟ فإذا كان محمّد بمطالبته بالنبوّة سؤالاً مطروحًا علينا ، فلا بدَّ لنا في جميع الأحوال من أن نستوضح صورة النبيّ في التقليد المسيحيّ ذاته . علينا إذًا أن نقارن مفهومَ محمّد لذاته كنبيّ بمفهومنا الكتابيّ للنبيّ . حينئذٍ قد نصل إلى الاستنتاج أنّ محمّدًا نبيٌّ بمعنى آخر ، وعندها قد يصبح التناقض القائم حاليًّا أقلَّ حِدّةً ممّا هو عليه الآن .

ماذا لو فهمنا محمّدًا بالاستناد إلى بيئته التاريخيّة الخاصّة ؟

هُرْن (Horn) : أفَلا تقتضي الحكمة عمومًا أن نحاول فهم محمّد من الداخل ، من بيئته الخاصّة ؟ فهو لم ينشأ أصلاً في بيئة مسيحيّة ، بل

ينحدر من محيط تاريخيّ خاصّ . فلماذا لا نُبقيه في بيئته تلك ونحاول فهمه ، مُفسحين له المجال ليقوم بمهمّته النبويّة في أطوارها الإيجابيّة . أفليس علينا أن نقلّل من محاولاتنا الرامية إلى تصنيفه في تاريخ الخلاص المسيحيّ ونُكثِر من المحاولات الرامية إلى إدراجه في التاريخ العامّ للخلاص ؟

ما معنى التاريخ العامّ للخلاص ؟

دوبره : إنّ في كلتا الحالتَين ، على ما يبدو ، عاملاً حاسمًا : ما هو المقصود بالتاريخ العامّ للخلاص ؟ ذلك أنّ حديثنا في الأنبياء والنبوّة يتمّ عمليًّا في إطار هذا التاريخ .

تسركير : إنّ مفهوم تاريخ الخلاص ليس بقديم العهد حتّى في اللاهوت المسيحيّ ، فهو أصلاً غير كتابيّ . أمّا بالنسبة إلى الإسلام فلا وجود له بتاتًا . فعمليّات الوحي التي تمّت عبر التاريخ هي كلّها في نظر الإسلام متماثلة أساسًا . ولا نجد في هذا الصدد تاريخًا تعليميًّا . إذا عُدنا إلى القرآن مثلاً ، فلا يمكن أن نستنتج هل سبق داود موسى وهل جاء نوحٌ قبله أم بعده . كلّ ما نجده هو دائمًا تدخّل مفاجئ لكلام الله . وعندما يتحدّث القرآن عن الأنبياء فهو يتناول يسوع (عيسى) أو يوحنّا المعمدان (يحيى) أو داود أو موسى أو نوحًا ، حتّى آدم ذاته . أمّا أنبياؤنا الكتابيّون الكبار ، من أمثال إرميا وأشعيا فلا ذكر لهم في القرآن بتاتًا .

هل محمّد نبيّ التخطّي في الإسلام ؟

لا يرسم لنا القرآن شخصيّة محمّد ذاته في إطار تاريخيّ حيّ بحيث

نراه يتحرّك أو يسير فنتعرّف إليه عن كثب . فمحمّد لا يتفوّق على موسى أو يسوع من ناحية تطوّر تاريخ الخلاص أو من ناحية التاريخ التعليميّ . فليس هو – من هذا القبيل – بنبيّ التخطّي . ومع ذلك فيبقى نبيّ التخطّي من ناحية أخرى ، ألا وهي تبليغ الرسالة . فكتابه ينطوي على آخر وحيٍ صحيح ، في صيغة غير قابلة للتغيير ولا للتحوير ، ولا علاقة لها بتاريخ النقل . فمحمّد بيده الكتاب ، هذا هو العامل الحاسم . وإلاّ لكان من السهل التخلّص من نبيّ يدّعي أنه خاتمة الأنبياء .

هل هو في نظر الإيمان المسيحيّ نبيّ تابع للمسيح أم سابق له ؟

إذا انطلقنا من مفهوم مسيحيّ لتاريخ الخلاص ، فهل يمكن أن نعتبر محمّدًا نبيًّا لاحقًا للمسيح أم سابقًا له ؟ إذا قلنا إنّه لاحق للمسيح ، وجب علينا أوّلاً أن ندقّق في هذا المفهوم . وقبل كلّ شيء علينا : أوّلاً – أن نتدارس مع الكنيسة هل هذا المفهوم واردٌ أصلاً وبأيّ معنى ينبغي أن نفهمه ؟ فما المنفعة لو قام لاهوتيّ واحد وقال إنّ ذلك المفهوم معقول بالنسبة إليه ، إذا كانت الكنيسة ترفض هذا المفهوم ؟ أم هل يمكن اعتباره نبيًّا سابقًا للمسيح كما ارتأى ذلك توما أوم (Thomas Ohm) في كتابه " تلمذوا جميع الأمم – نظريّة الرسالة " ، فرايبورغ ١٩٦٢ ص ١٥١–١٥٤ ، أو منذ القرن التاسع عشر يوهان آدم مولر (Johann Adam Möhler) في كتابه " حول العلاقة بين الإسلام والمسيحيّة " (في أعماله الكاملة ، الجزء ١ ، ريغنسبورغ ١٨٣٩ ص ٣٤٨–٤٠٢) ؟ لكنّ هذا الموقف لا ينسجم مع نصّ القرآن الذي يتوجّه إلى المسيحيّة حتّى في مجالات تقصيرها ويناقشها . وفي حملته الانتقاديّة على المسيحيّة لا يستند القرآن فقط إلى قولها " إنّ المسيح هو ابن الله " ، بل أيضًا إلى أنّ الطوائف

المسيحيّة تخلّت عن وحدتها و لم تبقَ وفيّةً لأصلها . فإذا كان القرآن يعكس لنا كما في مرآة هذا الشوط البعيد من تاريخ اختباره للمسيحيّة ، فيمكن اعتبار ذلك جزءًا مكينًا من الانتقاد النبويّ للمسيحيّة ، ليس فقط بسبب تقصيرها الأخلاقيّ ، بل أيضًا بسبب تاريخها العقائديّ ، نظرًا لما آل إليه من عواقب اجتماعيّة .

المسألة التاريخيّة

دوبْره : ما هو موقف يسوع ؟ هل يعتبر نفسه هو أيضًا الخاتمة ؟ وماذا عن محمّد ؟ إنّ محمّد النقل هو " خاتم النبيّين " .أمّا محمّد الذي هبط عليه الوحي فهل وعيُه التاريخيّ لذاته يتطابق مع ذلك المفهوم عينه ؟

الدلالة الداخليّة على الصحّة

خوري : يؤمن المسلمون بأنّ الله كلّف محمّدًا بتبليغ الناس الرسالة الصحيحة الأخيرة . وهذا الإيمان يُثير حتمًا مسألة الدلالة على صحّة تلك الرسالة النبويّة . ففي نطاق الأبحاث الجارية انطلاقًا من العهد القديم والعهد الجديد وأقوال الآباء الأقدمين ، لم أجد أيّة دلالة إيجابيّة على صحّة النبوّة يمكن اعتبارها صالحةً وقابلة للتطبيق مطلقًا . إنّما في العهد القديم دلالة سلبيّة : مَن عادى الله وأنكره لا يمكن أن يكون رسولَه . لنا نحن المسيحيّين عقائد ملزِمة تتعلّق بيسوع المسيح ابن الله والثالوث والعمل الفدائيّ ليسوع المسيح . فإذا كان محمّد يصف في رسالته هذه العقائد بأنّها ضالّة ويرفضها ، أصبح لنا في موقفه هذا دلالة سلبيّة . وطالما بقي النقل الإسلاميّ يرى في أقوال القرآن المتعلّقة بعقائد الدين

المسيحيّ الملزِمة رفضًا لها ، فإنّه يتعذّر على المسيحيّ أن يعتبر محمّدًا نبيًّا مرسَلاً بتكليف من الله . بقي علينا أن نعرف هل يجب حتمًا أنْ تُفهَم أقوال القرآن في المسيحيّة على هذا المنحى ؟ إذا كان الجواب " نعَم " ، لم يبقَ أمامنا سوى احتمال واحد : الاعتراف بنواحٍ نبويّة في عمله ، دون الاعتراف بمطالبته بالنبوّة الشاملة التي تقتضي الإيمان برسالته والطاعة لكلّ ما فيها من أوامر.

نتائج الاعتراف بمحمّد كنبيّ

شيمل : لو اعترف المسيحيّون ، بناءً على طلب المسلمين ، بمحمّد كنبيّ ، لكان هذا الاعتراف خطوةً كبرى في سبيل التفاهم ، ولَسَرُّوا المسلمين أيّما سرور ، دون أن يعتنقوا الإسلام . فلكي يصبح الإنسان مسلمًا لا بدّ له من تلاوة الشهادة بكاملها .

كالِرْت (Kahlert) : في هذه الحالة لا بدّ لنا من أن نحصر مفهوم "النبوّة" في نطاق المعنى العام المتعارَف عليه في عِلم الظواهريّة الدينيّة ، ونستثني منه الاعتراف بمحمّد " كخاتم النبيّين " .

فُلبِرْت (Wolbert) : إنْ نحن المسيحيّين اعترفنا بمحمّد كنبيّ ، لما بقي من داعٍ لاستبعاد سواه ، كمؤسّس البهائيّة مثلاً ، من النبوّة .

الإيمان وواجب الطاعة للرسالة التي يبشّر بها محمّد

خوري : هل محمّد في نظر المسيحيّ نبيّ الله ، بمعنى أنّ الله كلّفه

بتبليغ رسالة إلهيّة ، وأنّ له علينا – حسب تعبير بولس الرسول – حقّ طاعة الإيمان ؟ ولا يغرُبْ عن بالنا هنا أنّه – أسوةً بكبار الأنبياء – يقول إنّه يأتي بوحيٍ جديد . ولَمّا كان هذا الجديد يناقض ما هو قائم ، فإنّه ينقُضه ويطالب بطاعة الإيمان الجديد .

صدقيّة القبول

وعلاوةً على ذلك ، إذا اعتبرنا القبول الذي لقيَه محمّد بمثابة دلالة على شرعيّة رسالته ، لوجب علينا التمييز بين ناحيتَين : فنتساءل هل القبول أو التأثير الذي خلّفته الرسالة هو مجرّد مَدعاة للتعمّق عقائديًّا ولاهوتيًّا في شخصيّة النبيّ ، أم أنّ القبول في حدّ ذاته ينطوي على حجّة جدليّة لإثبات أصالة رسالته ؟ لا ريب في أنّه ما كان لنا أن نهتمّ بمحمّد لو لم يُحرِزْ ما أحرز من نجاح . غير أنّ النجاح في حدّ ذاته ليس بدلالة منطقيّة على صحّة الرسالة ، أم يجوز أن نعكِس هذا القول ؟

محمّد كأمّيّ مثل مريم كعذراء

شيمل : في معرِض الكلام على رسالة محمّد النبويّة ، علينا أن نتذكّر أنّ النبيّ ليس للمسلمين مجرّد نبيّ ، بل له بُعْدٌ هامّ آخر فهو الأمّيّ الذي ينقل كلام الله بلا تحريف . وهذا يعني للفكر المسيحيّ أنّ دعوة محمّد لا يجوز أن تُقارَن بالمسيح بل بمريم ، كما حصل ذلك في علم الكلام الإسلاميّ . فكما كان ينبغي أن تكون مريم عذراء ليتجسّد فيها كلمة الل ، كان أيضًا ينبغي أن يكون محمّد أمّيًّا ليدوّن كلمة الله في كتاب (راجع شيمل : " ومحمّد نبيّه " ، و تور أندريه في مؤلّفه الآنف الذكر) .

فإضافةً إلى الحقيقة التاريخيّة يهمّنا بالتأكيد أيضًا أن نعلم ما هو شعور الجماعة الإسلاميّة إزاء محمّد وعرضها له .

هل يكون محمّد نبيًّا في نظر المسيحيّين كما هو نبيّ في نظر المسلمين ؟

خوري : من المهمّ لاهوتيًّا أن نتساءل ما هي النتائج المترتّبة على التناقض العلنيّ الواضح بين أجزاء معيّنة من رسالة محمّد والتعليم المسيحيّ الملزِم ، علمًا أنّ محمّدًا يقول في هذه الرسالة إنّ الله كلّفه بأن يأتي بالوحي الصحيح النهائيّ وأنّه لا يكفي الإيمان ببعض النقاط من هذا الوحي بل به كلّه . فهل يجوز لنا نحن المسيحيّين ، والحالة هذه ، أن نقول إنّ محمّدًا نبيّ بالمفهوم الإسلاميّ ، أم نواصل تمحيص الفوارق إلى حدّ يُتيح لنا القول إنّه نبيّ ، لكن ليس بالمفهوم الإسلاميّ ؟ يجب دائمًا أن نوضح ماذا يقصد بعضهم عندما يقولون إنّ محمّدًا نبيّ في نظرنا نحن أيضًا المسيحيّين ، أو عندما يقول غيرهم ليس هو بنبيّ في نظرنا . في الحوار اللاهوتيّ لا يجوز اعتبار الأهداف الاستراتيجيّة كأن نتساءل إلى أيّ مدى يمكن أن نصل إذا قلنا للمسلمين كذا وكذا ، وإلى أيّ مدى يمكن أن نسرّهم إن نحن فعلنا ذلك ! إذا كنّا نتحدّث حديثًا لاهوتيًّا مسؤولاً حقًّا ، فعلينا أن نقول ما نؤمن به ، لا ما يسرّ الطرفَ الآخر أن يسمعه . ومهما يكن من أمر ، فالمسلمون – وهم في ذلك محقّون –لا يُقْدِمون على القول إنّ يسوع المسيح هو ابن الله بهدف مسرّتنا ، لأنّهم لا يستطيعون تبرير هذا القول استنادًا إلى معطيات دينهم ولاهوتهم . علينا إذن أن نخوض حوار الحقيقة بكثير من التعاطف والانفتاح إزاءَ الطرف الآخر ، لكن لا على سبيل المجاملة .

هل مفهوم النبوّة يصحّ لتحديد العلاقات بين المسيحيّة والإسلام ؟

بَرْت (Barth) : لنا أن نتساءل هل يصحّ مفهوم النبوّة لتحديد العلاقات بين المسيحيّة والإسلام ؟ فمفهوم النبوّة ، إذا نظرنا إليه في نطاق الظواهريّة الدينيّة ، نجده مقيَّدًا تاريخيًّا وفي الوقت ذاته سببًا في تطوّرات تاريخيّة . ففي العهد الجديد مثلاً يتّخذ هذا المفهوم طابعًا مختلفًا عمّا هو عليه في العهد القديم . ولنا أن نتساءل أيضًا هل باستطاعتنا أن نفهم محمّدًا انطلاقًا من مفهوم مبدئيّ معيَّن للنبوّة أم أنّ مفهوم النبوّة ينبغي تحديدُه استنادًا إلى شخصيّة محمّد ؟

لذا كان لا بدّ من التعمّق في هذا المفهوم من جميع نواحيه ودراسة شروطه . فإمّا أن نستشفّ (من الناحية التاريخيّة المحض) ما هو المستوى المطلوب لتأسيس الديانة ، وإمّا أن نستخلص مفهوم الوحي (من زاوية اللاهوت المسيحيّ المنسَّق) .

إلزاس (Elsas) : إذا نظرنا إلى رسالة محمّد من الناحية التاريخيّة ، هل يمكن أن يكون مدلولُها دعوةَ البشريّة إلى أن تتذكّر ما قاله كلٌّ من موسى ويسوع في زمانه وأن تقرّب بينهما ثانيةً للمشاركة في ما يسمّى بالتدبير الخلاصيّ ، لا سيّما وإنّ كثيرًا من الأفكار اليهوديّة المسيحيّة كان قد تسرّب إلى الحضارة الإغريقيّة الرومانيّة في مسيرة الدين المسيحيّ عبر التاريخ ؟ وهل يمكن التوفيق بين هذه النظرة واعتبار الإسلام طريقًا متوسّطًا بين موسى ويسوع من جهة ، ومن جهة أخرى ، هل يمكن للمسيحيّة أن تفهم الإسلام بأنّه " وحيٌ لاحق " يذكّر البشر بالعناصر التي كانت سارية في التقليد اليهوديّ المسيحيّ ، ثم سقطت الآن في عالم النسيان ؟

محمّد نبيّ لأبناء قومه العرب

بْرِنّر (Prenner) : ألا يمكن أن تكون الغاية من رسالة محمّد النبويّة أن ينقل إلى مواطنيه العرب رسالة موسى ويسوع ، التي لم تكن بعدُ معروفةً بلسانهم العربيّ ، حتّى لا يكون لهم عذرٌ في يوم الدين ؟

شيمل : إنّ رسالة القرآن كانت في الواقع موجَّهة أصلاً إلى الذين لا يملكون كتابًا مقدَّسًا ، إلى " الأُمّيّين " . ثمّ طرأ عليها توسّع عبّرت عنه السّورة ٢١ : ١٠٧ بقولها : " وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالَمين " . وبذلك أمست الرسالة تطمح إلى تبشير العالم بأسره . وهذا يضع اللغة العربيّة في مكانة مركزيّة نسبةً إلى العالم الإسلاميّ ، لأنّه لا يجوز – في نظر الدين الإسلاميّ – نقل كلام الله سالمًا من التحريف إلاّ باللغة العربيّة .

رسالة يسوع ورسالة محمّد : طريقتان لوحي واحد

دوغان (Dogan) : يمكن إذَن أن نرى ، في رسالتي يسوع ومحمّد ، طريقتَين مختلفتَين لوحي توحيديّ واحد ، ومن ثَمّ يمكن أن نقول إنّ هاتَين الرسالتين في الأساس تتناولان الوحي ذاته ، إنّما على صعيدَين تاريخيَّين مختلفَين ؟ وبالتالي ألا يتضمّن كلٌّ من الوحي المسيحيّ والوحي الإسلاميّ وحيًا واحدًا صادرًا عن الله الواحد الأحد ؟

شيمل : إنّ ردَّ فعلِ كثير من المسلمين على هذا الاقتراح سيكون مماثلاً لما قاله متصوّف تركيّ : " أُنظُرْ إلى الشمس . إنّها واحدة . اليوم الأحد وغدًا الإثنين . أمّا الشمس فتبقى على حالها . هل نجدُ مكتوبًا

عليها : الأحد ، الإثنين ، الثلاثاء ، الأربعاء ؟ كلاّ . هي الشمس واحدة . لكنّها تظهر لنا كلّ يوم جديدة . وتبقى مع ذلك هي ذاتها . وهنالك قول مأثور عن محمّد جاء فيه : " الطريق المؤدّية إلى الله هي بعدَد ما يتنفّس البشر " .

" هو الله أحد – لا تُشرِكوا به شيئًا "

هَانْس تسِركِر (Hans Zirker)

بالآيَتين القرآنيّتين الواردتَين في العنوان ، اللتَين تمثّلان الشهادة والإخلاص (٣٩: ٤/٤: ٣٦ الخ) ، يبتعد الإسلام في الوقت ذاته عن عالم الوثنيّة وعن عقيدة الثالوث المسيحيّة [١] . هذا الواقع يجعل الاتّصال بين الإسلام والمسيحيّة عسيرًا من نواحٍ كثيرة . لذا كان من الضرورة الملحّة أن نضع دائمًا هاتَين الآيَتين نُصْبَ أعيننا ، فندرك الصلة التي تربطهما ، وفي الوقت ذاته نميّز الواحدة من الأخرى .

١) الله

في الجزء السادس من كتاب " مقالات في لاهوت الأديان " الذي نشره معهد القدّيس جبرائيل اللاهوتيّ العالي ، وردَت عرضًا فكرة تقول : ممّا يقرّب الأديان كثيرًا بعضَها إلى بعض الطريقة التي تدعو بها الله . تلي ذلك الملاحظةُ التالية وهي ذات مدلول هامّ : " إنّ لفظة الله شائعة الاستعمال جدًّا للدلالة على إله المسلمين ، لذا من شأنها أن تسبِّب التباسًا إذا استُعمِلَت فجأةً للدلالة على إله المسيحيّين [٢] . لكن في الواقع ، ليس من

---

[١] والقرآن بتوحيده يقصي إلى ذلك ما قالته اليهود حسب القرآن ٩: ٣٠ : " عُزيـر ابن الله " . ولكن ليس هنا مقام التبحّر في ذلك .

[٢] وردت عن بانبرغ (W. Pannenberg) ، ص ١١٠ ، في :
A. Bsteh, *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie.*

المفاجأة في شيء أن يستعمل المسيحيّون هذا الاسم ، وليس من شأنه أن يسبّب أيّ التباس . فلو فتحنا أيّ طبعة عربيّة للكتاب المقدّس ، لوجَدنا أنّها تبدأ بهذا المطلَع : في البدء خلق الله السماوات والأرض ... (تكوين ١:١) ، وأنّها تعترف مع بولس الرسول بأنّ " الله " سيكون في نهاية المطاف " كلاًّ في الكلّ " (١ كورنثس ١٥: ١٤-٢٨) .

إنّ المغالطة الزاعمة أنّ اسم الله هو من خصائص الإسلام لها ما يساندها في المنشورات العلميّة الإسلاميّة ذاتها أيضًا ، ففي الأسطر الأولى منها ، نقرأ عن الاشتقاق التاريخيّ الدينيّ لهذا الاسم في الأدب الجاهليّ حيث كان الله " إلهًا أعلى " ، وكان بجانبه أو دونه إلهة تسمّى " اللاّت " وسواها من الآلهة والإلاهات . غير أنّ الفصول التالية من تلك النشرات ، التي تتحدّث عن الجماعات اليهوديّة والنصرانيّة ، تخلو من أيّة إشارة إلى كيفيّة تكلّمهم على الله [٣] ... هذا كل ما تذكره عن الروابط الثقافيّة . وما يقوله القرآن عن " أهل الكتاب " : " إلهنا وإلهكم واحد " (٢٩: ٤٦) له إيضًا أساس معجميّ . فكان السريان يسمّون الله " ألاهَا " ، وهذا الاستعمال ينطوي على مغزى كبير ، حتّى لو لم نَرَ فيه الاشتقاق المباشر لأصل الكلمة العربيّة " الله " [٤] . بيدَ أنّ التقارب اللغويّ واضح للعيان في كلّ آن .

وقد نشرت أعمال المؤتمر الذي عُقد في كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة في كتاب نشره

A. Bsteh, *Glaube, der Begegnung sucht. Ein theologisches Programm*, Mödling 1992, 65-140.

[٣] راجع مثلاً :

R. Paret, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 71991, 16-20 : Altarabische Götter ; 12-14 : Jüdische Kolonien ; 14-16 : Christliche Missionierung ; W. M. Watt - A. T. Welch, *Der Islam* I, Stuttgart 1980, 43-46 : Die mekkanische Religion und der " Hochgott " ; 46-47 : Die älteren monotheistischen Religionen.

[٤] راجع :

L. Gardet, " Allah ", in : The Encyclopaedia of Islam, vol. I (1960), 416-417.

٢) البُعد الأخلاقيّ للتوحيد

إنّ تبشير القرآن بوحدانيّة الله مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتأكيده أنّ الإنسان سيؤدّي لا محالة حسابًا أمام منبر الخالق . ولا يقدر أيّ إنسان أن يحسب حسابًا لأيّة سلطة أخرى من شأنها أن تسانده ضدّ الله . أمّا الكافر فيُعِدّ لنفسه مستقبلاً خدّاعًا : " يدعو من دون الله [٥] ما لا يضرّه ولا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد يدعو لَمَن ضَرُّه أكبر من نفعه لبئسَ المولى ولبئس العشير " (٢٢: ١٢-١٣) . ففي يوم الحساب سيُسألون : " فلَولا نصَرَهم الذين اتّخذوا من دون الله قُربانًا آلهةً بل ضَلّوا عنهم وذلك إفكُهُم وما كانوا يفترون " (٤٦: ٢٨) .

فالشهادة التوحيديّة ليست إذن مجرّد إعلان يتعلّق بكيان الله ، إنّما هي في الوقت ذاته إعلان يتعلّق بكيان الإنسان . فحقيقة الشهادة لا تجد مبرّرًا وأساسًا لها في تعبيرها عن أمر واقع : لا إله إلاّ واحد ، إنّما يُعلَن بها المسلم ، تمامًا كاليهوديّ والمسيحيّ ، يقينه بأنّ العالم برمّته ، وتاريخ جميع الشعوب ، وحياة كلّ فرد بشريّ ، ذلك كلّه هو في يد قدرة واحدة وتحت إشرافها . فلا مكان ولا زمان يخرجان عن هيمنتها أو يقومان إزاءها : " لله المشرق والمغرب فأينَما تُوَلُّوا فثَمَّ وجهُ الله إنّ الله واسع عليم " (٢: ١١٥) . وعليه فالحقيقة لا يمكن أن تقوم على الحدّ والفصل ، على التناقض والتنافس ، إنّما قوامها في النظام الشامل وهي

ورد ص ٤١٦ : اشتقاق الاسم من الإله أكثر احتمالاً ، وهناك أيضًا اقتراح آخر يقول باشتقاقه من ألاهَا .

[٥] غالبًا ما تفهم هذه العبارة بمعنى " مكان الله " ، ولكنّ هذا يخالف تاريخ الأديان آنذاك . قابل قرآن ٥: ١١٦ حيث العبارة ترد أنّ المسيحيّين اتّخذوا المسيح وأمّه إلهين من دون الله ، أي إلى جانب الله .

تنبثق من وحدانيّةٍ مشيئةٍ واحدة .

وعلى العكس من ذلك ، يرى القرآن أنّه لو كان للإنسان أكثر من إله ، لَزالت جدّيّة المسؤوليّة البشريّة واختلّت وحدة العالم . في هذه الحالة ، قد تقوم الآلهة بعضُها على بعض ، ليسيطر كلٌّ منها على منطقة نفوذه ، وبالتالي ستقضي على سلطانها بنفسها : " لو كان فيهما (السماء والأرض) آلهة إلاّ الله لفَسَدَتا فسبحان الله ربِّ العرش عمّا يصِفون " (٢١: ٢٢) . " ما كان معه مِن إله إذ لذهَب كلُّ إله بما خلَق ولعَلا بعضُهم على بعضٍ " (٢٣: ٩١) . وقد دخل هذا البرهانُ عِلمَ الكلام النقليّ باسم " دليل التمانُع " : " لو كان مع الله آلهة أخرى ، لاختلفوا في الرأي على قيادة العالم ، وتنازعوا بشأن تسيير السماء والأرض ، ودوران الشمس والقمر والنجوم ، وحساب الأيّام والليالي والساعات . ولمّا كانت هذه كلّها تعمل بانسجام ، فقد حصَل الدليل على أنّ الكون له قائد حكيم عليم واحد ، فلا أحد يقاوم قيادته ولا أحد يعارض أحكامه " [٦] (ف. خليف : " إله القرآن ") .

هنا يكمُن المعنى العمليّ الوحيد للتوحيد . وفي هذا الصدد تقول آية الكرسيّ الشهيرة ، الشائعة على ألسنة المسلمين أكثر من أيّ مقطع آخر من القرآن : " الله لا إلهَ إلاّ هو الحيُّ القيّوم لا تأخذُه سِنةٌ ولا نومٌ له ما في السّماوات وما في الأرض مَن ذا الذي يشفَع عنده إلاّ بإذنه يعلَم ما بين

[٦] راجع :

F. Kholeif, " Der Gott des Korans ", in : A. Bsteh (Hg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978, 69-82.

أمّا ما يخصّ البرهان المستند إلى قرآن ٢١: ٢٢ و ٢٣: ٩١ في علم الكلام الإسلاميّ ، فراجع :

T. Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus*, München 1988, 122-123.

أيديهم وما خلفَهم ولا يُحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء وسِعَ كرسيّه السماوات والأرض ولا يؤُوده حِفظُهما وهي العليّ العظيم " (٢: ٢٥٥) .

بناءً على ذلك ، تربط السورة ٣: ١٨ بين الشهادة والثقة بأنّ الله هو الذي يضمن النظام الاجتماعيّ لعالم البشر : " شهِد اللهُ أنّه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولو العِلم قائمًا بالقِسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم " . فالشهادة بأنّ الله واحد لها في نظر الإسلام بُعدٌ سياسيّ سامٍ : بما أنّ الله واحد ، وجب على البشر أن يتوحّدوا ويتمسّكوا بوحدتهم ، لا سيّما نظرًا للغاية الشاملة القصوى التي تسعى إليها البشريّة الموحَّدة . والإيمان بالله الواحد يقتضي في قناعة الإسلام الاعتراف بسلطة متّفقة واحدة حتّى في العلاقات الدنيويّة على هذه الأرض . فالاعتراف بقول القرآن " إنِ الحكمُ إلاّ لله " (٦: ٥٧) يتطلّب النتيجة الدينيّة السياسيّة التالية : " يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتُم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً " (٤: ٥٩) [٧] . فالتوحيد [٨] إذن هو برنامج عمل يرتبط بالله وبالعلاقات الاجتماعيّة ، وفي النهاية بالعلاقات السياسيّة أيضًا في عالمنا هذا .

٣) التنوّع البغيض

إنّ من يُشرك بالله أحدًا ، يتمسّك بطائفيّة جماعته الخاصّة . فهو إذن لا يريد " دار السلام " بل الانشقاق . " وَدَّ كثيرٌ من أهل الكتاب لو يردّونكم من

[٧] حول العلاقة بين التوحيد والسيادة السياسيّة ، مع إشارة إلى قرآن ٢١: ٢٢ ، راجع :

Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, vol. 2, Zürich 1981, 101.

[٨] راجع من بين المؤلّفات الحديثة قبل كلّ شيء " رسالة التوحيد " لمحمّد عبده ، القاهرة ١٨٩٧ .

بعد إيمانكم كُفّارًا حسدًا من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الحقّ " (٢: ١٠٩) . " وقالوا لن يدخُلَ الجنّة إلاّ من كان هودًا أو نصارى تلكَ أمانيّهُم قل هاتوا برهانكم إن كنتُم صادقين ... وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثلَ قولهم فالله يحكم بينهم يومَ القيامة في ما كانوا فيه يختلفون " (٢: ١١١- ١١٣)

من المميِّزات الخاصّة لعلم الكلام الإسلاميّ أنّه ينظر إلى الخلافات التي كانت قائمة بين المسيحيّين في العهد الأوّل لتاريخ الكنيسة ، وإلى نتائجها ، فيستخلص منها ما يراه مناسبًا . فبعدما يورد القرآن شهادة يسوع ومطلبَه " إنّ الله ربّي وربّكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم " ، يُلحِقه توًّا بقوله : " فاختلف الأحزاب بينهم " (١٩: ٣٦-٣٧) . فالله أرسل يسوع يقول للمسيحيّين : " إنّ هذه أمّتكم أمّةٌ واحدة وأنا ربّكم فاعبدون " (٢١: ٩٢ والآية المماثلة لها في ٢٣: ٥٢) . وبعدها مباشرةً يتبع الواقع التاريخيّ : " وتقطّعوا أمرَهم بينهم " (٢١: ٩٣) ، " كلُّ حزبٍ بما لديهم فرِحون " (٢٣: ٥٣) [٩] . إنّ الخلاف بين أهل الكتاب ، الذي نجَم في عهد محمّد عن الجدَل المحتدم بشأن الفهم الصحيح لشخص يسوع ، كان جزءًا هامًّا من اختبار محمّد للعقيدة المسيحيّة : فقد عجزت عن حماية وحدة الصفّ بين اليهود والنصارى ، بل بين النصارى وحدهم .

ولمّا كان اليهود والنصارى لا يقفون الموقف الصارم ذاته الذي يقفه

[٩] هناك توافق مرموق مع نقد كلسوس للمسيحيّة ، الذي ردّ عليه أوريجانيس ، وقد أكّد " أنّ كلّ طائفة تسعى بطريقة كمتطلّبة ومبالغة إلى اكتساب أتباع خاصّين بها " راجع ص ٢٧١ من المختصر الذي قدّمه

N. Brox, " Häresie ", in : *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 13 (1986), 248-297.

القرآن من وحدانيّة الله ، رأى القرآن أنّهم يدورون في فلَك الوثنيّة مع ما ينجم عنها من عواقب ، لا سيّما ما كان منها اجتماعيًّا . وقد صبّ القرآن جام مآخذه كلّها على المسيحيّين : " وقالوا اتّخذ الله ولدًا سبحانه بل له ما في السماوات والأرض كلٌّ له قانتون " (٢: ١١٦) . " لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربّي وربّكم إنّه من يُشرِكْ بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة وما من إله إلاّ إله واحد وإن لم ينتهُوا عمّا يقولون ليمسّنّ الذين كفروا منهم عذاب أليم " (٥: ٧٢-٧٣) . " وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قولَ الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يُؤفكون " (٩: ٣٠) . فالفارق الذي يجده القرآن أحيانًا بين عُبّاد الأوثان " الكفّار " والمسيحيّين واليهود الذين " يختلف إيمانهم " [١٠] عن إيمان المسلمين ، ليس له هنا أيّ مبرّر : كلاهما يمارس " الشِّرك " .

وعليه يرى القرآن أن لا فارق بين المسيحيّين والذين يعتقدون أنّ الله جامَعَ امرأة وولَدَ منها ولدًا . فالسورة ٦: ١٠٠-١٠١ تقول في عبّاد الأصنام : " وخرَقُوا له بنين وبناتٍ بغير عِلم ... بديعُ السماوات والأرض أنّى يكون له ولدٌ ولم تكُنْ له صاحبةٌ " . إنّنا لا نجد في القرآن أيّ مجهود بتاتًا من شأنه أن يُبعِد قول المسيحيّين في ابن الله عن فكرة المجامعة الأسطوريّة هذه . بل يرى أنّ كلتا الحالتين تؤدّي إلى كثرة الآلهة ، أمّا العدَد فلم يعُد له من أهمّيّة [١١] .

غير أنّ عالم الكلام الغزّالي المتوفّى عام ١١١١ م فيُتيح احتمال

[١٠] راجع عادل تيودور خوري ، " السماحة في الإسلام " ، مونخن وماينتس ١٩٨٠ ، ص ٣١.

[١١] لذلك من المضلّ فهْم كلمة المشركين بمعنى الوثنيّين . ويعدّ المسيحيّون واليهود من المشركين .

تأويل آخر في مقاله " الردّ الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل " [١٢] . فهو يستخلص من العهد الجديد ، لا سيّما إنجيل يوحنّا ، أنّ يسوع قد سمّى نفسه " ابن الله " (نستنتج ضمنًا أنّه يعتبر أسفار العهد الجديد مصادر تاريخيّة صحيحة) . وهو يؤكّد في الوقت ذاته أنّ يسوع استعمل ذلك التعبير " مجازًا " لا بالمعنى الحرفيّ كما يفهمه المسيحيّون . صحيح أنّه محرَّم على المسلمين شرعًا أن يتكلّموا في الله والإنسان – ولو مجازًا – بالأسلوب المألوف عند كلامهم في القرابة البشريّة . " غير أنّ يسوع مشرِّع وكلّ شريعة تتميّز بأحكامها الخاصّة " [١٣] .

والقرآن يجادل المسيحيّين في مجال استعمال بعض الكلمات المألوفة ، كما تشير إلى ذلك السورة ٥: ٧٥ : " ما المسيح ابن مريم إلاّ رسولٌ قد خلَت من قبله الرسل وأمّه صدّيقة كانا يأكلان الطعام ... " يكفي إذن في نظر القرآن ، إظهار التصرّف البشريّ لكلٍّ من يسوع ومريم ، لإقناع المسيحيّين بطابعهما غير الإلهيّ . كذلك الغزّالي ينسب إلى يسوع الكلام والتعب والجوع والعطش والنوم والنشوء في جسم مريم والشعور بالعذاب – في رأي المسيحيّين – عندما صُلِب وقال : " إلهي إلهي لماذا تركتني ؟ " . ويستنتج الغزّالي " أنّ ذلك كلّه لا يتطابق مع الألوهة " [١٤] .

كذلك السورة ٥: ١١٦ تعالج الموضوع ذاته ، فيسوع نفسه مدعوّ

---

[١٢] راجع :

F.-E. Wilms, *Al-Ghazzālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966.

وقد نشرت بعض المقتطفات منه في :

F.-J. Niemann (Hg.), *Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie. Jesus der Offenbarung* 1, Graz 1990, 118-120.

[١٣] ص ٢٥ .

[١٤] ص ١٨ .

ليؤدّي حسابًا لله : " يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهَين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ إن كنتُ قلتُه فقد علمتَه ... ما قلتُ لهم إلاّ ما أمرتَني به أن اعبدوا الله ربّي وربّكم " . وعليه ، فإنّ يسوع ذاته برفضه مِثلَ هذا التثليث إنّما يُعلِن إسلامه !

هذه الحُجَج ، سرعانَ ما يستطيع المرءُ أن يدرأها وأن يجدَ فيها البرهان المباشر على أنّ محمّدًا كان يجهَل العقيدةَ المسيحيّة جهلاً مُطبقًا ، إذْ من الواضح أنّه كان يُسيءُ فهمَ الثالوث . فهو يعني في نظره ثلاثة آلهة ، ومن ثمَّ فهو يرفض هذا القول [١٥] . ولا حاجة بنا إلى القول إنّ مثل هذا التثليث أبعد ما يكون عن الثالوث المسيحيّ . إنّما لا ندري هل يعارض القرآن هنا أقوالاً كانت شائعة فعلاً في عهد محمّد عند بعض الفئات المسيحيّة المعيَّنة وكانت تؤثّر في تقواها وعباداتها . ومهما يكن من أمر ، فالقرآن لا يُفسح المجال بتاتًا أمام أيّ تفسير آخر للثالوث . لكنّ النقطة الحاسمة لاهوتيًّا هي أنّ المسيحيّة لم تنجَح ، نظرًا لتطوّر تعليمها بشأن المسيح والخلافات الكثيرة التي نجمَت عنها وسجّلها عليها القرآن ، لم تنجح في أن تتكلّم على حضور الله في شخص يسوع ، على نحوٍ

---

[١٥] راجع :

H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 35 ; G. Risse, *" Gott ist Christus, der Sohn der Maria ". Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn 1989, 213-214.

راجع أيضًا ما ورد بشيء من التحفّظ الفطن في :

W. Beinert (Hg.), *Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie* 5,1, Graz 1990, 112 :

" لعلّ محمّدًا أساء فهْم عقيدة الثالوث وعدّها بثلاثة آلهة واعتبر الآب ويسوع ومريم الآلهة الثلاثة المسيحيّة " .

يجعل من المستحيل اتّهامَها بالوثنيّة .

٤) التسامي المطلق

إنّ الله الواحد إطلاقًا هو في الوقت ذاته متسامٍ إطلاقًا عن كلّ ما هو قائم في هذه الدنيا . إنّه قريب منّا ، لكن لا سبيل لنا للوصول إليه . إنّه يبلّغنا إرشاداته لكنّه لا يشاطرنا معلومات عن ذاته ، ولا يستطيع أيّ شيء دنيويّ أن يكشفه لنا . صحيح أنّه يخاطب المؤمنين بقوله " إنّه يحبّهم ويحبّونه " (٥: ٥٤) [١٦] ، بيدَ أنّ ذلك لا يُلغي المسافة القائمة بينه وبين البشر ، بين الخالق والمخلوقات ، بحيث يجعل بين الطرفين مشاركة واسعة [١٧] . (أمّا " اختبار التسامي في التصوّف الإسلاميّ " [١٨] فلا بدّ من فهمه في إطار هذه المفارقة المطلَقة ، وهذه المسافة التي يستحيل قطعُها بين الخالق والمخلوق) .

وبينما يخضع العالَم في كلّ شاردة وواردة لله ، يبقى الله إزاءه مكتفيًا في ذاته وغنيًّا عن العالمين : " يا أيّها النّاس أنتمُ الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ

---

[١٦] راجع :

A. Falaturi, " Der Islam - Religion der Barmherzigkeit ", in : Falaturi (Hg.), *Universale Vaterschaft Gottes. Begegnungen der Religionen*, Freiburg 1987, 67-87 ; H. Zirker, " Die Hinwendung Gottes zu den Menschen in Bibel und Koran ", in : *Una Sancta* 43 (1988), 229-238 ; Zirker, " Das Heil des Menschen im Islam ", in : *Geist und Leben* 63 (1990), 293-304.

[١٧] لا يناقض هذا إلاّ ظاهريًّا ما يقوله القرآن في علاقة الله بالإنسان في ٥٠: ١٦ : " ونحن أقرب إليه من حبْل الوريد " . فقرائن الآية تدلّ بوضوح على أنّ المراد هنا ليس عمق الارتباط الشخصيّ ، بل المراقبة الدقيقة لما يفكّر كلّ واحد بمفرده في قرارة قلبه الخفيّة ، لكي تمكن محاسبته : " لقد خلقنا الإنسانَ ونعلم ما تُوَسْوِسُ به نفسه ... ما يَلفِظُ من قولٍ إلاّ لديه رقيبٌ عتيد " (٥٠: ١٦ و١٨) .

[١٨] راجع محاضرة السيّدة شيمّل عن اختبار التعالي الوارد في ما بعد .

الحميد " (٣٥: ١٥ وكذلك ٤٧: ٣٨) .

أمّا مَن يُشرك بالله شيئًا أو شخصًا فيظنّ أنّه يستطيع التقرّبَ إليه . لذا يؤكّد القرآن : " قلْ لو كان معه آلهة كما يقولون (أي الكفّار) إذًن لابتغَوا إلى ذي العرش سبيلاً " (١٧: ٤١) . غير أنّ هذا السبيل مقطوع عليهم .

إنّنا لا نستطيع - حتّى من باب الاستعارة - أن نقارنه بشيء : " لا تضرِبوا لله الأمثال إنّ الله يعلَم وأنتم لا تعلمون " (١٦: ٧٤) . ومع ذلك " يضربُ الله الأمثالَ للناس " (٢٤: ٣٥) . كلّ وحيٍ ينطوي على لغةٍ تتيح لنا التعبير ، إنّما لا نستطيع القول كيف تنطبق على الله [١٩] . لذا يناشدنا ابن عبّاس (المتوفّى عام ٦٨٨ م) قائلاً : " أعملوا التفكير في كلّ شيء لكن لا في كيان الله " [٢٠] . وفي هذا القرن العشرين يذكّرنا محمّد عبده ، الطويل الباع في علم الكلام ، بحديث للنبيّ - " ولو لم يكن صحيحًا " : " تأمّلوا في خلق الله ، لكن لا في كيانه وإلاّ لقُضي عليكم " [٢١] .

---

[١٩] في المناقشات حول قدرة الكلام على التعبير ، راجع :

J. van Ess, " Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache ", in : *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 49 (1975-1976), 651-688 ; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 21983, 23-96 : Die Prädikate Gottes.

[٢٠] ورد عند خليف (راجع الحاشية ٦) ، ص ٧٠ .

[٢١] محمّد عبده ، " رسالة التوحيد " ، ص ٥٣ (راجع الحاشية ٨) .

حوار للتعمّق في فهم الموضوع

التوحيد القرآنيّ : هل هو ردّ على وضع الكنائس المسيحيّة ؟

فِيسّه (Wisse) : إنّ التوحيد ، الذي هو محور الإسلام ، يبرز في نطاق المجابهة مع عبّاد الأوثان وكذلك مع المسيحيّة . وإذا نظرنا إليه من الناحية التاريخيّة ، فبأيّ معنى يمكن القول إنّ توحيد القرآن القاطع كان ردّة فعل على أقوال المسيحيّين بشأن المسيح والثالوث ، وبالضبط بشأن الخلافات المتعلّقة بشخص المسيح والتي أدّت إلى انقسام المسيحيّين إلى كنائس كثيرة ؟

خوري : إنّ الانشقاقات الداخليّة التي كانت قائمة بين المسيحيّين في عصر محمّد ، لا سيّما بشأن نسطوريوس وأتباع الطبيعة الواحدة ، كانت معروفة عنده . فحُجَجه كانت تؤكّد وجود طبيعة واحدة في المسيح ، أعني الطبيعة البشريّة . وعلاوةً على ذلك ، فهو يرفض التعاليم الكبرى للمجامع المسكونيّة للكنيسة الأرثوذكسيّة . وهنالك اعتبارات كثيرة تحمل على الاعتقاد أن القرآن يثبت التوحيد الذي هو رُكن الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة ويمكن اعتباره وسيلةً للتغلّب على الفوارق القائمة بين الأديان التوحيديّة الثلاثة.

هُرْن (Horn) : بشأن الوضع الداخليّ الذي كان يسود المسيحيّة في بداية الإسلام ، تجدر الإشارة إلى أنّ مقرّرات المجمع النيقاويّ الأوّل ، كانت في أيّام محمّد قد فرضت ذاتها عمومًا ، وبذلك أعطت العالم المسيحيّ وحدة أساسيّة قائمة على توصيات المجمع . أمّا المناقشات اللاحقة فتناولت القضايا المسيحانيّة ، خصوصًا ما قرّره المجمع الخلقيدونيّ من أنّ في المسيح طبيعتَين .

والمعروف أنّ ذلك الجدَل المحتدم أدّى إلى تشويه شنيع للحقيقة ، نظرًا للفارق بين المفهوم الشعبيّ لأقوال المجمع والمفهوم اللاهوتيّ الصحيح . وكان أتباع الطبيعة الواحدة يريدون مواصلة التمسّك بمقرّرات مجمع نيقية ، كما ادّعى ذلك نسطوريوس ذاته . فنشأت عن ذلك مناقشات حادّة مريرة آلت بدورها إلى تشويه الحقائق في المفاهيم الشعبيّة . ممّا أدّى في النهاية إلى الانشقاقات المعروفة . ومع ذلك فإنّنا لا نجد في تلك الحقبة أيّ خلافٍ على الاعتراف بيسوع ابنًا لله . فهذه العقيدة بقيَت الركنَ غيرَ المتنازَع فيه لجميع الطوائف المسيحيّة . إنّما هنالك سؤال يراود الخاطر ، وهو هل كانت مقرّرات مجمع نيقية في تلك الحقبة موضع تشويه في المفاهيم الشعبيّة كما هو الوضع بالنسبة إلى مجمع خلقيدونية . لا بدّ من البحث في هذه الناحية بحثًا علميًّا دقيقًا .

تسِركِر : هنالك أيضًا ما يُفيد أنّ المسيحيّة في ذلك العهد لم تتأثّر إلى هذا الحدّ بالمفاهيم الشعبيّة الخاطئة التي أساءت تأويل قرارات نيقية ، لأنّه لم يكن ثمّة إجماع – حتّى على الصعيد الرسميّ – على تأويل موقف نيقية . أجَل ، كان مجمع نيقية أساس العقيدة ، لكن لم تتوحّد الكلمة بشأن تفسير قراراته . وكان من نتائج هذا الاختلاف صدور حكم ليس على أشخاص معيّنين فحسب ، من أمثال آريوس ونسطوريوس ، بل أيضًا على جماعات مسيحيّة برمّتها ، ومع ذلك بقيَت على قيد الوجود . وعليه ، فإنّ الكنائس الآخذة بعقيدة الطبيعة الواحدة رأت في الإسلام ، عندما اجتاح إفريقيا الشماليّة من بعد محمّد ، محرِّرًا من سطوة القيصر وطائفته ، فاستقبلَتْه بالترحيب . وهذا القول ينطبق أيضًا حتّى أيّامنا هذه على الكنائس النسطوريّة . وبالتالي كانت المسيحيّة زمنَ محمّد ، لا شعبيًّا فحسب ، بل في أعلى مستوى أيضًا ، بعيدةً كلَّ البُعد عن وحدة الكلمة ،

بسبب الخلافات المجمعيّة ، لا سيّما بشأن تأويل قرارات نيقية . أي إنّ المسيحيّة كانت في ذلك العهد ممزّقة من جرّاء تلك الخلافات وبقيَت على تلك الحالة من التمزُّق . وهذه الخلافات نرى صورتها معكوسة على صفيحة القرآن كما على أديم مرآة .

الإله الواحد والمجتمع الواحد

إيفَنْتشِتش (Ivancic) : ألَم يؤَدِّ الاعتراف با لله الواحد إلى توحيد القبائل العربيّة برمّتها بحيث نشأ في العالم ، عن الجماعة التي وحّدَها الإيمان بالإسلام ، إخاء عظيم ؟ وعليه ، ألا يصِحّ القول بديهيًّا : لمّا كان هنالك إله واحد ، فلا بدّ للبشر أن يكونوا شعبًا واحدًا ؟

زَلْمِن (Salmen) : في هذه الحالة ، ماذا تكون الصيغة العمليّة لِمِثل هذه الوحدة الاجتماعيّة ؟ ومن أيّ نوعٍ تكون السلطة الحاكمة ؟

شيمل : هذه المسألة بالضبط شغلَت العالم الإسلاميّ في الآونة الأخيرة . فقولنا إنّ وحدانيّة ا لله تنعكس أيضًا في الجماعة التي تؤمن به ، هذا القول الأساسيّ قادنا إلى أن نرى في الإسلام على مرّ القرون كتلةً واحدة ، دون أن نُعير أيّ اهتمام لما في داخل هذه الكتلة من مناحٍ . من الملاحظات الشائقة في هذا الشأن أنّ إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) يقول في يوميّاته لعام ١٩١٠ إنّ من واجب المسلمين (الذين كانوا تابعين وقتئذٍ للهند البريطانيّة) أن يشهدوا للوحدة : ا لله الواحد ، قِبلة الصلاة الواحدة ، النبيّ الختاميّ الواحد ، القرآن الواحد ، والمجتمع الواحد الذي يشمل الجميع . هكذا كان إقبال يرى الوحدة في تنظيم المجتمع .

عوامل الوحدة

لكن كيف يمكن تحقيق هذه الوحدة في المجتمع ؟ تلك هي المعضلة التي يصارعها المسلمون حاليًّا . لا يمكن أن يكون الحكم تيوقراطيًّا لأنّ الوحي توقّف بوفاة النبيّ ، وعليه لم يبقَ سوى الخلفاء الراشدين الذين هم أناس عاديّون . يضاف إلى ذلك انقسام الأمّة إلى سُنّيّين يرَون العاملَ الحاسم في تعليم محمّد وشخصه وأقواله وجماعة المؤمنين ، فيما يمثّل الشيعيّون مبدأ الشرعيّة القائل إنّ قائد الجماعة يجب أن ينحصر في سلالة الرسول المنحدرة من ابنته فاطمة وصهره عليّ . لهذا السبب تبدو صيغة الحكم الشيعيّ مختلفة تمامًا عمّا هي عليه في المثاليّة السنّيّة .

في فرع واحد لا غير من الشيعة ، فرع الإسماعيليّين التابعين للآغا خان ، يمكن حقًّا أن نرى حكمًا إلهيًّا . فهم يعتقدون أنّ ا لله يتجلّى فيه ، ومن ثَمّ فهو ينعَم بسلطة مطلقة على أتباعه . تلك هي الفئة الوحيدة في الإسلام التي تقول بنظام إلهيّ – وإلى حدٍّ ما هنالك فئة أخرى تابعة للإسماعيليّين تُدعَى البُهَرَة ، لها أيضًا نوع من حكم ملكيّ مقدّس يسودها منذ قرون .

ا لله هو الذي يفرض العدل

إلزاس (Elsas) : في هذا الصدد ، لنا أن نستشهد بآيتَين قرآنيّتين أوردهما السيّد تسِركِر في مقاله : ا لله هو الذي يُقيم العدل " بالقِسْط " (٣: ١٨) . و " يا أيّها الذين آمنوا أطيعُوا ا لله وأطيعوا الرسول " (٤: ٥٩) . بهاتين الآيتَين يتميّز المفهوم الإسلاميّ للديموقراطيّة : فالشورى تتمّ بتمحيص كلام ا لله ، لا بتقييم جميع الأفكار والآراء الواردة ، ثمّ تأخذ بالحلّ الذي

ينسجم مع ما في كلام الله المنزّل في القرآن من توجيه . من هنا تنبع العدالة . في ما سوى ذلك ، ينطبق المبدأ القائل إنّ جميع الناس سَواء وأقربهم عند الله أتقاهم .

شيمل : لذا قال الخوارج للشيعة المتمسّكين بمبدأ الشرعيّة ، في معرض جدالهم معهم : الأتقى يصبح خليفة ولو كان عبدًا حبشيًّا .

التوحيد والتضامن البشريّ

أُت (Ott) : إلى أيّ مدى تقرّب الرسالة القرآنية الإنسانَ من الله ، على نحوٍ يعزّز التضامن بين الناس ، باعتبار أنّ جميعهم سيُحاكَمون يوم الدين ، وجميعهم مرتبطون ضميريًّا ، لأنّهم جميعًا ماثلون أمام الله ؟ هذا التقرّب من الله (والفارق كبير بينه وبين تباعُد الله في الجاهليّة ، حيث كانت القبائل العربيّة تلجأ إليه في الحالات الطارئة فحسب) ، أليس من شأنه أن يؤدّي إلى تقرّب أعظم ، كما يظنّ المرء عمومًا ؟ ولربّما يعني أيضًا أنّ ثمّة علاقة تربط اعتقادَنا أنّ الله يكشف عن نفسه بذلك الدافع الباطنيّ الذي كان يسيّر محمّدًا ذاته منذ البداية ؟

خوري : كان على التوحيد أصلاً أن يُفضيَ إلى تضامن شامل بين الناس . وممّا يلفت النظر أنّ ذلك غير وارد في مفهوم الإسلام . فهو لا يعرف إلاّ تضامنًا تدريجيًّا : تضامنًا مطلَقًا مع الرفاق المؤمنين ، وتضامنًا جزئيًّا مع اليهود والنصارى ، ولا تضامن بتاتًا مع الكفّار . وهنا لا مفرّ من أن نطرح سؤالاً على كلّ جماعة دينيّة ، ومنها الإسلام : ما هي النتائج التي تستخلصها هي ذاتها من بعض معتقداتها ؟ ذلك أنّ النتائج التي نستخلصها نحن من التوحيد لا تتطابق مع ما يستخلصه الإسلام منه في المجال السياسيّ .

وحدة الأمّة والعوامل التي تشوّشها

بطرس بُشتِه : يبقى عمومًا السؤال التالي : إلى أيّ مدى يمكن أن نرى في الجماعة الإسلاميّة المؤمنة جماعةً موحَّدة ، بصرف النظر عن النظام الأساسيّ الذي وضعه الله الواحد في الخَلق ؟ كيف نفسّر التغرُّب الذي يتسرّب إلى الخليقة بالخطيئة ؟ وكيف يمكن أن نُعيد الوحدة ، وما هو الدور الذي يعود إلى القرآن في هذه المهمّة ؟ وختامًا بأيّ معنى يمكن أن نرى في مفهوم الملائكة والجِنّ عامل توحيد ؟

شيمل : يعتبر الإسلام الملائكة وسائر الأرواح دائمًا من خلائق الله . بيدَ أنّ لها وظيفة الحماية . فالملائكة ترافق كلّ إنسان . والكتبة منهم يجلسون على أكتافنا ويكتبون كلّ ما نقول . وهكذا يكون كلّ شيء مسجَّلاً أجود تسجيل في يوم الدين . أمّا الجِنّ فمخلوقون من نار ، فمنهم الصالح ومنهم الشرّير . وهي كائنات صغيرة متوسّطة بين عالم الروح وعالمنا . لكن لا ننسَ أنّ إبليس أيضًا مخلوق من نار ، إنّما لا يظهر أبدًا كخصم لله ، بل فقط كفاتنٍ يُغري الناس . هذا الجانب ينبغي أن نبرزه جيّدًا . ليس إذن لإبليس دَورٌ مستقلّ كما هي الحال في الزرادَشتيّة . إنّه خليقة الله ووظيفته في العالم تقوم على تذكير الإنسان باستمرار بأنّ الانسان ضعيف . والمطلوب من الإنسان – على ما ورد في أحد الأحاديث – أن يخوض مع إبليس جهادًا أكبر إلى أن يتغلّب عليه في آخر الأزمنة .

هذه الكائنات جميعها خاضعة لأمر الله ، ولا سبيل للاعتراض على الوحدة انطلاقًا من تلك الخلائق . فلو كان للملائكة وظيفة مستقلّة ، لاختلف الوضع تمامًا . غير أنّ الله يبعثهم . فجبريل هو الذي يلقّن الأنبياء مهامّهم الخاصّة ، وهو الذي ألقى الكلمة ، أي عيسى ، إلى مريم ، وهو

الذي أتى بكلام الله ، أي القرآن ، إلى النبيّ محمّد . فالملائكة أرواح مساعدة يضعها الله في خدمته . هذا ما يعتقده المسلم .

وحدة الأمّة ومسألة " الانثقاف " (inculturation)

فُلبرْت (Wolbert) : من توابع الوحدة والتعدّد مسألة " الانثقاف " . هل يعاني العالم الإسلاميّ مِثل هذه المعضلة ؟ أي " تصدير " ثقافة مكتسَبة معيَّنة من مجموعة دينيّة إلى عالم آخر ، كما حدث ذلك مرارًا في تاريخ المسيحيّة مثلاً ؟ وإلى أيّ مدى يرى المسلمون غيرُ العرب في هيمنة العنصر العربيّ على الإسلام مشكلة ؟

شيمل : في إفريقيا السوداء لم يشعر المسلمون بهذه المعضلة كما شعر بها المسلمون في تركيا أو في الهند . فمن الأسباب التي حدَت أتاترك على القيام بإصلاحه أنّه كان متيقّنًا بأنّ التراث العربيّ لا يلائم الأتراك . ومن جهة أخرى ، اتّخذ الفيضي (A. A. A. Fyzee) ، وهو عالم هنديّ من قادة طائفة البُهَرَة الآنفة الذكر ، موقفًا صريحًا ضدّ المبالغة في إبراز العنصر العربيّ في الإسلام .

وإذا أتينا على ذكر الإسلام في الهند ، اتّضح لنا أمرٌ هامّ وهو أنّنا دائمًا أمام تيّارَين رئيسيَّين متنافسَين منذ دخول الإسلام إلى الهند عام ٧١١م (أوّلاً إلى جنوب الباكستان الحاليّ ، ثمّ ابتداءً من عام ١٠٠٠ م إلى البنغال والدّكّان) . وكان الداخلون ، الذين أسمّيهم دائمًا " أتباع مكّة " ، أقوامًا فخورين بأصلهم غير الهنديّ وبنسَبهم الشريف ، كما كانوا يعتبرون ذواتهم أعضاء في " الأمّة " التي تشمل سائر القوميّات . وكانوا يسمّون أنفسهم " الأشراف " ، وينظرون إلى معتنقي الإسلام الجُدُد نظرة الاحتقار

كطبقة دنيا ويدعونهم " الأغلاف " . وعلاوة على ذلك ، ثمّة الإسلام الشعبيّ الصوفيّ المتأثّر بالتقاليد الهنديّة ، فكان أكثر تسامحًا . هذان التيّاران استمرّا في تاريخ الإسلام الهنديّ حتّى عصرنا . فإقبال مثلاً كان دائمًا يضع الثقافة العربيّة ومكّة في مقدّمة تفكيره ، فيما كان أبو الكلام أزاد ، الذي اختار البقاء في الهند عند تقسيم شبه القارّة الهنديّة عام ١٩٤٧ ، مِثالاً للمتصوِّف الذي يعتبر الهند والإسلام وحدة لا تتجزّأ . ومع أنّ أمّه كانت عربيّة ، فإنّه ما كان ليعتبر الثقافة العربيّة عنصرًا هامًّا حقًّا في الإسلام .

نحن إذن في ما خصّ الهند أمام وجهين . بيدَ أنّ هنالك تيّارات معيَّنة في إيران وتركيا ، يغلب عليها الشعور بأنّه ليس من الضروري بتاتًا أن يقلّدوا المسلمين العرب في كلّ شيء . وعليه فهم يرفعون شأن ثقافتهم القوميّة . فإذا بكِلا الموقفَين في حالة مستديمة من المدّ والجَزْر .

ضَياع الوحدة مع مرّ الأيّام

بشْكِه (Peschke) : ماذا عن الصيانة الفعليّة للوحدة داخل الجماعة الإسلاميّة المؤمنة ؟ أليست معرّضة مع مرور الأيّام للانشقاقات والخلافات على غِرار ما حصل للمسيحيّة ؟

تسِركِر : إنّ عجْزَ الإسلام عن تنفيذ البرنامج الذي وضعه لصيانة وحدة الأمّة هو جرْح أليم للمسلمين ، الذين يعتبرونه فشلاً لجماعتهم . إنّ هذا الأسى يعود إلى أيّام محمّد ، فقد جاء في الحديث أنّه توجّه في أواخر حياته إلى المقابر وهنّأ الموتى لأنّهم لن يرَوا ظلال " الفتنة " تمرّ على الأمّة كما رآها هو .

ومع ذلك لا بدّ من إيضاح الفوارق بين الانقسامات التي جرَت على مرّ

السنين داخل المسيحيّة والإسلام . فانشقاق المسيحيّة بسبب تأويل العقيدة أمرٌ غريب على الإسلام . فهو لم يعرف في تاريخه شيئًا مماثلاً للمجامع المسيحيّة ، وليس في الإسلام سلطة تعليميّة . صحيح أنّ التاريخ الإسلاميّ أورد مجادلات عقائديّة تتعلّق مثلاً بصفات ا لله وبمعرفة هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق . لكنّ تلك المساجلات لم تبلغ درجة الانفجار إلاّ عندما كانت تتعرّض لمنصب الخليفة . والمجادلات العقائديّة كانت أقلّ بكثير من المجادلات السياسيّة التي دارت مثلاً بين السنّة والشيعة في الإسلام وفي داخل الشيعة ذاتها . وهي لم تتناول تأويل القرآن بقدْر ما تناولت معرفة مَن يكون الخليفة الشرعي لمحمّد في قيادة الأمّة .

نقاش المسائل اللاهوتيّة

اللغة البشريّة وا لله الفائق كلّ وصف

فِسّه (Wisse) : أليس من الضروريّ أن نتكلّم في ا لله كلامًا جديدًا ، لنُعرب لمعاصرينا بطريقة جديدة عن مضمون الرسالة ، عن عقيدتنا ، عن أفكارنا ، وعن ا لله ؟ ألسنا نحن اليوم في وضع مماثل لما كان عليه المسلمون ، عندما نعاني صعوبة في التعبير عن مفهومنا " لابن ا لله " ؟ أليس من المطلوب بنوع خاصّ أن نستشفّ ما في كلامنا في ا لله من كنايات ومعانٍ رمزيّة ؟

أُت : ماذا يستطيع امرؤٌ من أبناء عصرنا ، إذا كان غير مطّلع على المصطلحات الكنسيّة الداخليّة ، وغير قادر على التمييز بين الفوارق الدقيقة في المواقف اللاهوتيّة اللازمة لفهم جملة كهذه : " يسوع المسيح هو ابن ا لله " ، ماذا يستطيع أن يفعل أمام هذا القول ؟ صحيح أنّ لنا لغة التقليد الدينيّ للتعبير عن هذه المفاهيم . لكن ما العمل لنشرح في عصرنا ، نظريًّا وكِرازيًّا وروحيًّا ، العقائد المسيحيّة الأساسيّة كعقيدة الثالوث والتجسّد ؟ أرى أنّ هذا الواجب لا يزال في انتظار جواب .

بَرْت (Barth) : ألا يجدُر بنا في هذا الصدد أن نستعين بالموقف اللاهوتيّ للكنيسة الشرقيّة التي ترى أنّ الكلام البشريّ عاجز عن نقل المفاهيم الإلهيّة ؟ ألا يكون هذا الموقف بمثابة جسر لا غنى عنه للتفاهم مع الإسلام ؟ ألا يغرُب عن بالنا في معظم الأحيان أنّ التفكير في الثالوث يناله النهيُ عن صنع الصوَر والتماثيل ، أي أنّ التفكير في الثالوث محرّم

ضمنًا في الآية التي تحرّم صناعة الصوَر ؟ ذلك أنّ كلّ ما يمكن أن يقال في الله يبقى دون حقيقته المتسامية ، لأنّها تفوق قدرة الإنسان على وصف الأسرار الإلهيّة والتعبير عنها . فمن جهة ، أشعر أنّه يجوز لي كمسيحيّ أن أعترف بالثالوث ، لكن لا يجوز لي أن أنسى أنّ للّغة البشريّة حدودًا وأنّ لها مجالها الخاصّ وأنّ المفاهيم الإلهية التي أحاول التعبير عنها تبقى دائمًا أبدًا أعظم من أن تفسَّر .

لُويْتسِه (Leuze) : لذا ليس من البسيط أن يقال إنّ الاعتراف المسيحيّ بإنّ يسوعَ المسيح " ابنُ الله " هو الحاجز الذي يفصلنا عن الإسلام لأنّ القرآن يحرّم ذلك القول . فإن تساءلنا ماذا نقصد فعلاً بقولنا " ابن الله " ، وجبَ علينا أن نفسّر اعترافنا هذا . أفَلا ينطوي مِثل هذا التفسير على وسائل معيَّنة للتقارب من أقوال القرآن في المسيح ، حتّى لو كان القرآن يرفض تعبير " ابن الله " ؟

ما المقصود بمفاهيمنا ؟

خوري : الواقع أنّ لقاءنا بالإسلام يحتّم علينا أن نشرح مفاهيمنا وأن نوضح ماذا نعني عندما نستعمل صيغة معيَّنة للتعبير عن إيماننا . وهذا الواجب يتّخذ طابعًا عاجلاً ، لا سيّما في معرض اعترافنا الأساسيّ بوحدانيّة الله . ذلك أنّ القرآن ، في السورة ٣: ٦٤ ، يعرض على اليهود والنصارى أن نتّفق وإيّاه على صيغة مشتركة بيننا وهي : " ألاّ نعبدَ إلاّ الله ولا نُشركَ به شيئًا " . هذا يعني من قبَل الإسلام تأكيد وحدانيّة الله كأساس للأديان السماويّة الثلاثة ، والتخلّي عن أقوال المجامع المسكونيّة ، وفي الوقت ذاته إيجاد سبيل للتغلّب على الانشقاقات التي عانتها المسيحيّة سابقًا ، لا سيّما من

جرّاء النسطوريّة والقول بالطبيعة الواحدة في المسيح .

محاولات اللاهوت المسيحيّ

إنّ مسألة إيجاد تفسير ملائم لما نعنيه عندما نعترف بأنّ " يسوع هو ابن الله " ليست وليدة اليوم . فقد سبق أن جابهها رجال اللاهوت المسيحيّ منذ لقائهم بالإسلام . والواقع أنّهم نهضوا بهذه المهمّة بكثير من الجهد ، وأحيانًا بنجاح يُذكَر . وفنّدوا المآخذ الخاطئة التي يعزوها إلينا الإسلام بغير حقّ ، لأنّنا لا نؤمن بها فِعلاً ، وحلّلوا عقائد الدين المسيحيّ محاولين أن يضعوها في متناول العقول . هذا ما لا نزال نسعى إليه اليوم ، وهو واجب يزداد صعوبةً كلّما أردنا أن نتكلّم في الله على نحو ملائم ، وليس فقط في الله ، بل أيضًا في الثالوث الذي هو أعمق ما فيه من أسرار . وليس فقط تاريخ اللاهوت برمّته ، بل أيضًا المواقف المتنوّعة التي اتّخذتها المجامع المسكونيّة ، ذلك كلّه ليس إلاّ محاولة للتحدّث عن الله ، مع أنّنا نعلم يقينَ العلم أنّ لغتنا البشريّة غير ملائمة لهذا الغرض .

مسائل مفتوحة في علم الكلام الإسلاميّ

إنّ معضلة الكلام في الله بلغة بشريّة يعرفها المسلمون أيضًا . فإذا قصدوا أن يقولوا شيئًا في الله غير " لا إله الاّ الله " ، وقعوا في الورطة ذاتها . وقد اتّضحت هذه الصعوبة على نحو خاص عند البحث في ما يسمّى بصفات الله . واحتدّ الجدل عند تأويل الصفات الإيجابيّة التي ينسبها القرآن إلى الله ، من أنّه يرى كلّ شيء ويسمع كلّ شيء وأنّه رحيم الخ . وأخذ العلماء يتساءلون كيف ينبغي فهم تلك الصفات : هل

الله متعدّد الكيان ، هل هذه الصفات تعود إلى ذاته ، وما هي العلاقة بين صفات الله وجوهره ؟ وهنالك ، في هذا الشأن ، بحوث ومقولات كثيرة لشتّى المذاهب . فمنذ القرن العاشر الميلاديّ ارتأى علم الكلام الإسلاميّ السنّيّ ، أنّه لا بدّ من الأخذ بالألفاظ التي يستعملها القرآن في معرض الكلام في صفات الله ، دون التساؤل كيف يمكن التوفيق بين هذه الصفات وكيان الله . فهذه الصفات تدلّ على غنى الكائن الإلهيّ ولا نستطيع أن نتحدّث عن هذه الصفات إلاّ بما يستعمله القرآن من ألفاظ .

هذا لا يعني أنّ المسلمين ليس عندهم لا هوت ، ولا أنّهم لم يُعنَوا باللاهوت . وإذا كان علم الكلام لا يلقى اليومَ في الإسلام إلاّ قليلاً من الاهتمام ، فذلك يعود إلى أن المسائل السياسيّة المطروحة على العالم الإسلاميّ في الظروف الراهنة هي أكثر إلحاحًا . وهذا لا يغيّر شيئًا من واقعٍ تاريخيّ ، هو أنّ المسلمين في القرون الوسطى بذلوا جهودًا عظيمة لتأسيس علم اللاهوت . ومؤلّفاتهم في هذا الشأن تتّسم بطابع يماثل أعمال توما الأكوينيّ ، الذي هو أيضًا من مشاهير المؤلّفين المدرسيّين التابعين للقرون الوسطى . وتستعمِل تلك المؤلّفات عمومًا اللغة ذاتها التي استعملها الفلاسفة ، خصوصًا أرسطو ، لتعالج شتّى الأمور اللاهوتيّة، وبنوع خاصّ لتدافع عن التوحيد ضدّ الطرُق والأساليب التي يلجأ إليها المسيحيّون في كلامهم في يسوع المسيح والثالوث .

الله هو الذي يقرّب ذاته منّا

تسركر : هنالك في نظر الإسلام مسألة أساسيّة في مجال إيجاد لغة مشروعة للكلام في الله ، وهي إلى أيّ مدى يستطيع الإنسان أن يتقرّب إلى الله ؟ حتّى عندما يتكلّم المسلم المؤمن على قُرب الله إلى الإنسان – وكثيرًا ما يستشهدون هنا بالآية القرآنيّة (٥٠: ١٦) القائلة " ونحن أقرب

إليه من حبل الوريد " – فهذا الاقتراب هو دائمًا وأبدًا ناجم عن مبادرة من الله . وهذا ينطبق أيضًا على مجال اللغة : مهما كان عسيرًا على الإنسان ومسموحًا له أن يكوّن صورةً عن الله ، فإنّ الله قادر على أن يقترب إلى الإنسان وأن يكلّمنا بأمثالٍ عن حقيقته الإلهيّة ليقرّب فهمَها إلى أذهاننا .

وهنالك دليل هامّ ، لمعرفة ما هي قدرة لغة الإيمان على التعبير عن الحقائق الإلهيّة ، يراها الإسلام في طاقتها على خدمة جماعة المؤمنين وجعلها تتعمّق في أمور الدين . كما يرى الإسلام في الطريقة التي عبّرت فيها المجامع المسكونيّة عن الإيمان المسيحيّ ، مَثَلاً لا يجوز الاقتداء به ، ذلك أنّ أيّ كلام يمزّق الجماعة كما فعل كلام المجامع ، لا يمكن أن يكون مشروعًا .

لغة الصلاة

من هنا الأهمّيّة الكبرى التي يوليها الإسلام للصلاة ، باعتبارها الوسيلة التي جعلها الله في متناولنا لنلجأ إليه . فالصلاة من أركان الإسلام وبها يستحضر الإنسان الله . والله يستجيب دعاء الداعي الذي يلجأ إليه بلغة الصلاة ، وبالصلاة يشعر المؤمن أنّ الله رحيم مجيب ، وأنّه يرنو إلى الإنسان .

واجبات اللقاء

أليس من شأن لقائنا مع المسلمين أن يلفتوا انتباهنا من جديد إلى أنّ كلامنا في العلاقة القائمة بين الله والإنسان يبقى مجازيًّا واستعاريًّا ؟ أليس في استطاعتهم أن يحملونا من جديد على أن نمحّص بروح الانتقاد النزيه كلّ موضوع دينيّ ينطوي على قول مُلزِم لنَعِيَ كم ينبغي أن نعتبره نسبيًّا

لأنّه مقيَّد بظروف تاريخيّة معيَّنة ؟ وإذا نظرنا في تاريخ كنيستنا وعقائدنا ، هل نُدرك إدراكًا كافيًا مدى تأثّر المصطلحات المتعلّقة بطبيعة المسيح بالظروف التاريخيّة التي وُضعَت فيها وبانتماء الذين وضعوها إلى كنيسة معيَّنة ، ثمّ بإدراجها في أنظمة شعائر العبادة بحيث أصبحت تعتبَر مقدَّسة فلا يجوز المساس بها ؟

وعلاوةً على ذلك ، فإنّ من يستمع إلى كلام الله مقيَّد هو أيضًا بقدرته الذهنيّة على الفهم وبخلفيّاته الفكريّة والثقافيّة . ليس هنالك كلام نظريّ محض ، بل فقط " كلام مسموع " . والذي يسمعه ، فردًا كان أم جماعةً ، يكون حتمًا متأثّرًا بعالمه الثقافيّ ، وطريقته في التفكير، ودوره في المجتمع . فهذه العوامل جميعها تتداخل حتمًا في ذهن المستمع وتقرّر طريقة فهمه لما يسمعه من كلام . وعليه فمن واجب المسلمين أيضًا أن يتفهّموا المسيحيّة تفهّمًا أفضل وأن ينظروا نظرةً أكثر عدلاً ونزاهةً إلى ما يحاول اللاهوت المسيحيّ أن يفسّره عند استماع الفرد أو الجماعة إلى كلام الله . وعليهم أن يستشفّوا ما قاله فِعلاً مجمع نيقية وما لم يقلْهُ . وهذا يعني أنّ المطلوب منهم هو أن يكونوا أكثر حرصًا عندما يُبدون الرأي في ما يقوله المسيحيّون أو يؤمنون به أو يعبّرون عنه لاهوتيًّا .

سرّ الله

أت : أليست لفظة " الله " أجدر اسم وأفضل اسم وأكثر الأسماء وقْعًا في القلب لما هو سرّ الخالق ؟ الله يجلّ عن كلّ تعبير بشريّ . إنّه السرّ المقدّس . إن نحن قلنا " بالعديد " كان قولنا أسطوريًّا . وإن قلنا " بالواحد " الذي يحيط بنا ، كان قولنا قول الإيمان والإجلال للسرّ . ولنا في التقليد المسيحيّ على ذلك شهادات عميقة كالقول البديهيّ : finitum et

infinitum non sunt sub numero ، أي إنّ المحدود وغير المحدود لا يقعان تحت العدّ . كذلك non aliud أي " لا سواه " ، وهو الاسم الذي أطلقه على الله نيقولاوس الكوزانيّ (Nicolaus Cusanus) . وذلك يعني أنّ الله واحد ولا شيء آخر بجانبه يستطيع أن يحدّه .

تسركر : إنّ القول اللاتينيّ individuum est ineffabile (الفرد البشريّ غير قابل للوصف) الذي كان شائعًا في القرون الوسطى هو من البديهيّات المسلَّم بها في اللاهوت والفلسفة ليس في ذلك العهد فحسب ، بل أيضًا في علوم اللغة المعاصرة . فوصف الشيء يقتضي تصنيفه في مقولات ، وهذه المقولات تنطوي هي أيضًا على تصنيفات أخرى . من هنا ينتج أنّ الله تحديدًا لا يمكن وصفه ، لأنّ تصنيفه متعذّر . وكلّ ما نقوله في الله قائم على أنّه تكرّم ووضع لغةً بتصرّفنا .

في مشروع التصريح الذي أصدره المجمع الفاتيكانيّ الثاني حول العلاقة القائمة بين الكنيسة والأديان غير المسيحيّة ، اقترح أحدهم ، في معرض الكلام على إيمان المسلمين ، أن يصرّح المجمع أنّهم يؤمنون بإله شخصيّ . غير أنّ المستشارين التابعين للمجمع لفتوا الانتباه إلى أنّ هذا التعبير يتجاوز لغة القرآن . فالله في القرآن ليس شخصًا ولا هو شخصيّ . في النهاية وقع الاختيار على تعبير يتماشى مع نصّ القرآن وهو " قائم بذاته " . فالله يفوق الوصف نظرًا لوحدته ولوحدانيّته . لكنّه يضع في متناولنا لغة . وإن نحن تخطّينا الحاجز اللغويّ ، وقعنا في استبداديّة الرأي الذاتيّ .

خوري : علينا أن نفهم كلّ دين كما يفهمه أتباعه . وبالتالي ، إذا تكلّم المسيحيّون على الإسلام ، فعليهم أن يستفسروا المسلمين عن كيفيّة فهمهم لدينهم ، كذلك على المسلمين أن يتحلّوا بالانفتاح ذاته على النحو

الذي نفهم به ديننا نحن المسيحيّين . وفي إطار هذا الانفتاح ، دار الحديث يومًا بيني وبين أحد المسلمين فتمكّنتُ من إقناعه بأنّ المسيحيّين يرَون عن حُسن طَويّة أنّ الإيمان بالثالوث ممكن مع الإيمان با لله الواحد والاعتراف بوحدانيّته . أمّا معرفة ما إذا كان تفسيرنا اللاهوتيّ القائل إنّه لا تناقضَ بين التوحيد والإيمان بالثالوث الإلهيّ ، تفسير ناجح أو مُقنِع ، فهذه مسألة أخرى ويمكن أن تبقى مطروحة للنقاش . وإنّنا نكون قد حصّلنا نتيجة لا بأس بها ، إذا اقتنع المسلمون بأنّ نيّة المسيحيّين سليمة وأنّهم مخلصون في قولهم إنّهم لا يقبلون أن يكون في إيمانهم ما يناقض عقيدة التوحيد . وفي استطاعة الجانب الإسلاميّ أن يقرّ هذه النقطة التي نحن في صدد نقاشها الآن ، وأن يقرّ أيضًا أمرًا واقعًا آخر وهو أنّ أقلّ ما يُثبته تاريخ اللاهوت المسيحيّ بجلاء هو نيّة المسيحيّين الطيّبة وجهودهم الرامية إلى إيجاد لغة لاهوتيّة ملائمة .

من الممكن إذن ، والحالة هذه ، ألاّ يتّهم أحدٌ المسيحيّين بالشّرك ، بل أن يقول : المسيحيّون موحِّدون . أمّا أقوال القرآن التي تؤكّد نقيض ذلك ، على ما يبدو ، فيمكن تأويلها بأنّها مآخذ موجّهة ، لا إلى الكنائس المسيحيّة الكبرى ، بل إلى بعض الطوائف التي لم تبذل مجهودًا لتوضيح ما أوردناه من فروق في التفكير وفي التعبير اللغويّ .

نعترف أنّ هذا التقارب الرامي إلى التفاهم الأخويّ المتبادل لا يزال شاذًّا عن القاعدة . ذلك أنّ الموقف الغالب لدى المفكّرين وعلماء الكلام المسلمين هو أنّه لا يجوز لهم أن يسمحوا بمثل هذا الموقف ، وأنّ مجرّدَ التفكير فيها أو التحدّث عنها أمرٌ غيرُ مباح ، لأنّ ذلك قد يعرّض التوحيد للخطر . هذا على الأقلّ ما تتميّز به تعاليم المذهب الأشعريّ منذ القرن العاشر الميلاديّ . إنّهم يتمسّكون بمنطوق القرآن ويخشَون أن يتعمّقوا في مفهومه . ليس من السهل إذن ، في الظروف الراهنة ، أن نبني جسورًا للتفاهم

المتبادل ، إذا تعذّر علينا إيجاد سبيل لنوضح للإسلام أنّنا ، نظرًا لغنى كيان الله الذاتيّ ، نعترف بوحدانيّة الله اعترافًا يقوم على التمييز ، خلافًا لموقف الإسلام الذي يقول بالوحدانيّة بدون تمييز .

في الإيمان موحِّدون – في اللاهوت متّهَمون بالشّرك ؟

تسِركِر : في صدد السؤال هل نحن المسيحيّين موحِّدون في نظر الإسلام ، نجد موقفًا يلفت الانتباه في كتاب " الدعوة بين غير المسلمين " وهو مؤلّف يعتبَر شعبيًّا وضعه س. ي. روشوف ، أحد الألمان المسلمين ، ويقوم المركز الإسلاميّ في ميونخ بتوزيعه . في هذا الكتاب يحذّر المؤلّف من الحجَج الخاطئة الموجّهَة إلى المسيحيّين ، ويرى أنّ الموقف الذي يجب أن ينطلق منه الإسلام في حواره مع المسيحيّين هو أنّهم موحِّدون . ويقول المؤلّف أيضًا في هذا الكتاب الذي وضعه للاستعمال الداخليّ بين المسلمين ، أنّ المسيحيّين يجدون مصاعب في شرح عقيدة الثالوث ليس للمسلمين فحسب ، بل لأنفسهم أيضًا . ومع ذلك لهم رغبة ثابتة في أن يكونوا موحِّدين . إنّ هذا الموقف هو خطوة هامّة ، لأنّه يرمي إلى إقناع المسلمين بأنّ المسيحيّين هم في الواقع موحِّدون ، حتّى لو رفض المسلمون أن يشاركوهم في تفكيرهم اللاهوتيّ لأنّه في نظر الإسلام يعرّض التوحيد للخطر .

هل التوحيد المنطقيّ يُفضي إلى التثليث ؟

لُويْتْسِه : في الحوار مع المسلمين ، ألاَ يجدُر بنا أن نتعمّق بنوع أدقّ في المواقف اللاهوتيّة القائلة إنّ فَهْمَنا الصحيح للثالوث ليس إلاّ ثمرة ناتجة عن الفهم الصحيح للتوحيد ؟ كارل رانر مثلاً ، في محاضرة ألقاها ضمن

جلسة عمل عقدها الجانبان المسيحيّ والإسلاميّ هنا في معهد القدّيس جبرائيل ، قال : كلّما فكّرنا في التوحيد تفكيرًا منطقيًّا مُحْكَمًا ، قادَنا ذلك في نهاية المطاف إلى الثالوث [1] . كذلك بانبرغ (Pannenberg) توصّل إلى النتيجة ذاتها . أفلا نجد هنا مُرتكَزًا جيّدًا لحوار مثمر مع المسلمين ؟ فإذا كان هذا الجدَل سليمًا مُجديًا ، ألا يجدُر بعلماء الدين المسلمين أن يرَوا فيه على الأقلّ مُستنَدًا كافيًا للتفكير ؟ وعلى العكس من ذلك ، نرى أنّ علماء الكلام المسلمين يؤكّدون دائمًا أهمّيّة التوحيد ، لكن هل من السهل حقًّا أن نفكّر في الله باعتباره واحدًا ؟

أُتّ : إنّ الله يكشف عن ذاته للإنسان ، لذا كان لا بدّ لهذا الكشف أن يكون ملائمًا للهدف . وبما أنّ الإنسان هو المقصود بهذا الكشف ، وجَبَ أن يكون قادرًا على قبول حقيقة الله واستبطانها ، أي استيعابها في داخل كيانه . ونظرًا لهذا البُعد البشريّ الأساسيّ ، الذي به يخلع الإنسان صفاتٍ بشريّة على الله ، وبما أنّ الله يكشف عن ذاته للإنسان على هذا النحو ، يمكن الاستنتاج أنّ الله هو في حدّ ذاته كما يبيّنه هذا الكشف ، لأنّ الله هو الذي ينقل ذاته المكنونة للإنسان : فسرُّ التدبير الخلاصيّ يفترض حلول الثالوث . وكلّ من أراد تفسير الثالوث نظريًّا وجدَ ذاتَه متأرجحًا بين بدعتَين أساسيّتَين : فإمّا القول بثلاثة آلهة أو خلع الصفات البشريّة على الله . ولمّا كان القول بثلاثة آلهة يؤُول في النهاية إلى الأسطورة ، سهُل الوقوع في البدعة الأخرى ، على غرار ما يمكن تسميته بالمسيحيّة الهنديّة : sat (كينونة) ، cit (وعي) ، ananda (سعادة) ، وهذا هو

[1] "وحدانيّة الله وثالوثه" ، في كتاب أ. بشته (ناشر) ،" إله المسيحيّة والإسلام " ، مودلينغ ١٩٧٨ ، ص ١١٩-١٣٦ .

التعبير البرَهمانيّ عن الثالوث. أمّا فهم القديس أوغسطينُس للثالوث بأنّه المُحِبّ والمحبوب والحُبّ ، فهو أصلاً مزيج من التوحيد والتشبيه بالإنسان . ولعلّ الثالوث ليس إلاّ الذهاب بالتوحيد المطلَق إلى أقصى نتائجه .

وحدة خارجيّة – وحدة داخليّة

بَرْت : إنّ مفهوم " الوحدة " يُثير السؤال عن مضمونها الفلسفيّ . وعليه ، يمكننا أن نحدّد الوحدة بمفهومها الخارجيّ ، فتعني حينئذٍ الاستقلال التامّ للواحد عن كلّ ما هو سواه . ومن الواضح أنّ الإسلام يُؤثِر هذا التحديد . لكن يمكن أيضًا أن نحدّدها بمفهومها الداخليّ ، وحينئذٍ يكون من المعقول أن نعتبرها وحدة زاخرة بالحياة ، تتألّف من عِدّة عناصر . هذا المعنى ينطبق على مفهوم الثالوث في المسيحيّة .

هل لفظة " الكلمة " تفي بالمطلوب أكثر من لفظة " الابن " ؟

إفانتشيتش : إن كان لنا أن نبحث عن جسر يصِل بين مفهوم التثليث المسيحيّ ومفهوم التوحيد الإسلاميّ ، أفَليس من الأفضل أن نستعمل لفظة " الكلمة " بدلاً من لفظة " الابن " ، لأنّ الابن يفترض دومًا وجود أمّ؟ ذلك أنّ المسلمين يؤمنون بأنّ الكلمة المغبوطة هي في السماء وبأنّ جبريل هو الذي أنزلها إلى الأرض ؟ كما أنّهم يدعون بدعاء القرآن ويباركون ببركته .

هل يجب على الحبّ أن يهب ذاته ؟

رِيدْل (Riedl) : يقول العهد الجديد في الله ليس فقط إنّه خالق بل

أيضًا إنّه محبّة (١ يوحنّا ٤: ١٦) . لكن من طبيعة الحبّ أن يهَب ذاته . الحبّ اللامتناهي يفترض وجود وعاء لامتناه ليستوعبه ، وهذا الوعاء لا يمكن أن يكون الخَلْق لأنّ الخَلْق محدود . هل ينطوي القرآن على مثل هذه الأقوال المتعلّقة بكيان ا لله ؟ لا يمكن أن يكون الخُلاّق ثلاثة ، لكنّ المحبّة تحديدًا تميل إلى الآخر ومن ثَمّ تتخطّى حتمًا الكيان الواحد .

خوري : ليس في علم الكلام الإسلامي " وجوب " في ا لله ، بل "" مشيئة " تحمله على الكشف عن ذاته . فا لله " يشاء " أن يكشف عن حقيقته ، لكن لا " وجوب " يُلزِمه بذلك .

الكلام في ا لله بأمثال

بشْكِه (Peschke) : من الضرورات الملحّة ، في هذا الصدد ، أن نتذكّر كم نحن المسيحيّين والمسلمين على السّواء ، نلجأ إلى الأمثال والاستعارات في كلامنا في ا لله . فالقرآن يسمّيه ربًّا وملكًا وخالقًا ، والعهد الجديد أبًا . إنّ هذه التشابيه قد تختلف ، لكنّ مؤدّاها واحد ، وهو أنّ الجانبَين كليهما يطلقانها على ا لله .

تسركز : لا بدّ هنا من الإشارة إلى الفارق بين كلامنا في ذات ا لله وكلامنا على التعبير اللغويّ الذي نستعمله عندما نتحدّث عن الذات الإلهيّة . من البديهيّ أنّ كلامنا في ذات ا لله لا يكون إلاّ مجازًا بواسطة الاستعارة والتشبيه . فإذا وعَينا هذا الأمر اتضحت لنا أشياء كثيرة . وعليه ، من المهمّ جدًّا أن نوضح ، في حوارنا مع المسلمين ، أنّنا عندما ندعو ا لله " أبًا " ويسوع المسيح " ابن ا لله " ، فنحن نعي تمامًا أنّ تلك التسميات مجازيّة . وإذا اقتنع المسلمون أنّنا فعلاً لا نقصد من تلك التعابير سوى معناها المجازيّ

فقط ، نكون قد أحرزنا تقدّمًا عظيمًا . إنّما يبقى من حقّهم علينا أن يعرفوا ما هي التشابيه التي لا يجوز لنا إطلاقها على ا لله.

مهمّة علم الكلام الإسلاميّ

إنّ أهمّ الرجال في الإسلام ليسوا علماء الكلام بل علماء الشريعة . وإذا صرفنا النظر عن هذا الأمر ، وجدنا أنّ مهمّة علم الكلام ليست هي تفسير ذات ا لله – " فكّروا في كلّ شيء ما عدا ذات ا لله " – بل تفسير كلام ا لله الوارد في القرآن ، ذلك الكلام الذي وضعه ا لله بتصرّفنا . ومع ذلك فإنّ مهمّة علم الكلام هي بالدرجة الأولى استنباط الحجَج لتبرير الإسلام ولتمكين جماعة المسلمين من الدفاع الفكريّ عن نفسها والردّ على الانتقادات التي قد تُوجَّه إليها من غيرها .

مخاطر التوحيد النظريّ

فانوني : ما أجدرَ بنا نحن المسيحيّين ، في حوارنا مع المسلمين ، أن نتساءل هل نحن لا نزال حقًّا موحّدين ؟ أفَلا يكون تمزُّق المسيحيّين حجّة وجيهة في يد مُحاوِرنا ليحمل علينا ؟ بيدَ أنّ العكس صحيح أيضًا : فالتوحيد النظريّ من شأنه أن يكون حافزًا على التعصّب والجهاد . هذا الخطر ما برح قائمًا في تاريخ المسيحيّة ، كما في تاريخ الإسلام . وإن نحن نظرنا إلى التاريخ الدينيّ ما قبل المسيح ، تاريخ العهد القديم ، وجدنا ما يحملنا جدّيًا على التفكير . كيف كان الوضع قبل حلول التوحيد النظريّ ؟ نجد من جهة أنّ ثمّة آلهة كثيرة ، ومن جهة أخرى أنّ العبادة محصورة في إله واحد ، وهذا ما نسمّيه التوحيد العمليّ . هنا لا بدّ أن نتذكّر تلك الكلمة

الجميلة الواردة في سِفر نشيد الأناشيد : " الملكاتُ (زوجات سليمان) ستّون والسراريّ ثمانون والأبكار لا عدد لهنّ ، لكنّ حبيبتي واحدة "(٦: ٨-٩) . وفي تثنية الاشتراع (٦: ٤) يعترف إسرائيل : " إنّ يَهْوَه إلهنا ربّ واحد " . فهو لا يقول " يهوه واحد " بل : نعبد ربًّا واحدًا . خليق بنا ألاّ ننسى تلك العبادة المحصورة في إله واحد ، لأنّ من شأن ذلك أن يفيد الطرفَين . نقول إذن ببساطة إنّه واحد . لكن ليس في ذلك مدعاةٌ للاقتتال ، تمامًا كما أنّ العاشق ليس بحاجة لأن يُبيد جميع النساء ، بحجّة أنّه يؤمن أنّ حبيبته واحدة .

حكم إلهيّ أم محوريّة إلهيّة ؟

تسيركِر : أفَلا يقتضي الإله الواحد والجماعة الواحدة سلطةً واحدة وقيادة واحدة أيضًا ؟ أليسَ في ذلك نزعة إلى الحكم الشموليّ ؟

دُوبره : من الممكن أيضًا أن نطرح السؤال عينَه بالصيغة التالية : هل نحن هنا بصدد الحكم الإلهيّ أم المحوريّة الإلهيّة ؟ أمّا الفارق بينهما فهو أنّ الحكم الإلهيّ هو صيغة من السيادة تكون فيها الوحدة مفروضة بالقوّة ، بينما تنطوي المحوريّة الإلهيّة على الطاقة الاجتماعيّة التي تمكّن الوحدة من النموّ بالتسليم لله ، أي إنّها تُفسح المجال للوحدة داخل التعدّديّة أخلاقيًّا وعقائديًّا .

رابِرْغِر (Raberger) : إنّ الكلام عن الوحدة يقودنا حتمًا إلى احتمال نشوء العقائديّة . فقد أدّت هذه المسألة إلى جدَل حادّ عندما صدرَت دراسة بقلم إريك بيترْسُن (Eric Peterson) في العام ١٩٣٥ عنوانها " التوحيد كقضيّة سياسيّة " ، يعالج فيها المؤلّف قولاً أورده أرسطو (في الباب ١٢

من الماورائيّات) يستشهد فيه ببيت من الإلياذة (٢: ٢٠٤) : " لا خير في تعدّد السيادات فالسيّد واحد " . ولا ريب أنّ تاريخ العقائد المسيحيّة قام بدور غير هزيل في هذا التطوّر . فقد حاول الأباطرة البيزنطيّون دائمًا أن يُؤوّلوا التوحيد كتبعيّة للكنيسة وينتقدوا الوحدة والقوّة والعنف استنادًا إلى فكرة التثليث . وعليه ، من المحتمَل أن يُفهَم التوحيد بالمعنى المذكور أي كنوع من هيمنة الواحد الذي يمتلك السلطة المطلقة على الجميع .

الله وحده هو الله ، أو : لا إنسان إله

فانوني : على الإيمان بالخالق – وهو إيمان مشترك بين الديانتَين – يمكن أن نبني مسؤوليّة الإنسان عن إقامة تعايش سلميّ ، وإحلال سلام يتعذّر بلوغُه – في نظر الدّيانتَين أيضًا – إلاّ على أساس من العدالة . فليس من الضرورة في شيء أن يفرِض الإنسان الوحدةَ الاجتماعيّة والتعايشَ بين الناس بالقوّة . عندما يعترف الإنسان بأنّ الله هو الله ، فإنما يعني أنّ الإنسان ليس الله . فإذا ادّعى فرعون لنفسه قدرة الله ، كما ورد ذلك في العهد القديم ، حيث قال : " النيل لي . أنا صنعتُه " (حزقيال ٢٩: ٩) ، قلنا له : " كلاّ ، لستَ بإله " . ولا أحد منّا إله . غير أنّ ذلك يعني أنّا غير مُلزَمين بإنقاذ العالم ، ولا بفرض الحقيقة بالقوّة ، وأنّ علينا أن نتصرّف ضمن النطاق الإنسانيّ . ألا يكون في ذلك قاسمٌ مشترك بين الديانتَين ؟

وحدانيّة الله والتعدّد في المخلوقات

أ. بِشْتِه : في الساعة التي يبتدئ فيها التاريخ الإسلاميّ – وهي التي كان فيها المسيحيّون يخطّئون بعضُهم بعضًا نظرًا لانشقاقهم وتمزُّقهم –

يبتدئ أيضًا للإسلام تاريخ مماثل في الاختلاف والتمزُّق ، وفي الوقت ذاته تعدّد عظيم في الخبرات . أليس لنا في ذلك دعوةٌ إلى أن نتعلّم كيف نميّز في تاريخ عقائدنا تمييزًا أفضل بين ما هو تعدّد خاطئ وتعدّد خيِّر مشروع ، في مجال المخلوقات ، نظرًا لغنى الخالق الذي لا تحدّه حدود ؟ فالإيمان التوحيديّ ، خلافًا للأديان الوثنيّة على اختلاف أنواعها ، يُعيد الحقيقة برمّتها إلى مبدإٍ واحد أخير ، غير متناهٍ ، لأنّه غير مرغَمٍ على اقتسام الحقيقة الأخيرة مع كائنٍ أصليّ آخر يساويه في الأزليّة ويقف بإزائه مستقلاً عنه ومن ثمَّ يحدّه ضرورةً .

لذا ، أليس من واجب الإيمان التوحيدي أن يستشفّ بنوعٍ خاصّ ، ضرورةَ التعدّديّة المشروعة في الخلائق ، مهما كان من العسير التمييزُ بين مِثل هذه التعدّديّة الجيّدة ، والتعدّديّة الخاطئة الناجمة عن الانشقاق والتمزّق ؟ فإذا كان الله ، باعتباره المبدأ الخالق الأخر ، غنيًّا غنًى لا حدّ له ، وجَب أن ينعكس كلّ ما ينبع من غِناه في التعدّديّة التي ينطوي عليها ذلك الغنى . وإذا وجب أن تنعكس وحدانيّة الله ، كما بالمرآة ، في توحيد المجتمع البشريّ ، فإنّ توحيد البشر لا يمكن أن يتمَّ أصلاً إلاّ في تعدّديّة اجتماعيّة متنوّعة المشارب ، نظرًا لكون الإنسان محدودًا بالطبع .

والإيمان المسيحيّ يستطيع ، في لقائه مع الإسلام ومع تاريخ الإسلام المتطوّر ، أن يتساءل عمّا في التاريخ المسيحيّ من انشقاقات خاطئة ، وبطبيعة الحال أيضًا عمّا فيه من تعدّديّة جيّدة ، وأن يفكّر جيّدًا في النتيجة . أفَلا يحملنا النظر في تاريخ الأديان على أن نفكّر دائمًا من جديد ، كيف أنّ المصدر المقدّس للأديان الكبرى هو أكثر غنًى وعظمةً ممّا يستطيع الإنسان في الواقع أن يستشفّ ويستكشف ؟

لا ريب أنّ هنالك انشقاقات خاطئة ، يتطاول فيها الواحد على الآخر ، حتّى في عصرنا هذا ، تمامًا كما فعل سابقًا قاين وهابيل . لكن بما أنّ الله ذاته جعل كلّ إنسان خليقة فريدة من نوعها ، فذلك يعلّمنا أنّ الوحدة في

الخليقة لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بالتناغم في التعدّديّة . ليس إذن من المنطق في شيء أن نظنّ أنّنا نستطيع أن نعكس وحدانيّة الله في التماثليّة ، بل في تقليد ما في الخليقة من تلوّن وتنوّع هو أشبه ما يكون بقطعة فنّيّة من الفسيفساء .

شيمل : يتكلّم ابن العربيّ على "وحدة الوجود" و "قطرة العلم" ، أي وحدة الوجود الإلهيّ التي لا يمكن أن تُجزّأ إطلاقًا . غير أنّ أسماء الله التي لا تحصى – عددها الرسميّ ٩٩ ، لكنّ هنالك كثيرًا غيرها إلى ما لا نهاية له – تعمل في الخلْق ، وقد دخلَت ، في بدء الخليقة ، عالَم الوجود الذي هو غير واجب الوجود ، ولا تزال تؤثّر في كلّ ما هو مخلوق . أسماء الله هذه ، التي لا عدَّ لها ، تنعكس في المخلوقات ، كما ينعكس النور في قُطَعٍ صغيرة من الزجاج . هذه القُطَع التي تمثّل الكيان غيرَ واجب الوجود ، تتعذّر علينا مشاهدتُها كما يتعذّر إدراكُها ، ما لم نرَ فيها الألوان الكامنة في النور الذي تعكسه . كذلك القول في وحدة الله المطلَقة وتعدّد المخلوقات التي لا تُحصَى ، فهما مرتبطان في كيان لا يتجزّأ . فوحدة الله تنعكس في مليارات وعشرات المليارات من المرايا المتناهية الحجم ، ومع ذلك فكلّ واحدة منها هي في حدّ ذاتها طريق إلى الله الواحد .

يا لها من صورة رائعة للكون ، أصبحت جزءًا من التراث الإنسانيّ بفضل الحركة الصوفيّة الإسلاميّة المتأخّرة ، أي ابتداءً من القرن الثالث عشر الميلاديّ . بيدَ أنّ ثمّة شائبةً : فكثير من الناس لا يرَون إلاّ قفا المرآة ، أعني المادّة ، وينسَون أنّ وجهها هو الذي يعكِس بهاءَ الله .

إله واحد لجميع الناس

أندراوس بِشْتِه : هل من مانع في أن يُعلِن اللاهوت المسيحيّ ، شعورًا

منه بالمسؤوليّة ، أنّ ثمّة حقيقة لا جدَل فيها ، وهي أنّه ليس لنا إلاّ إله واحد ، وأنّ هذا الإله لا يمكن إلاّ أن يكون واحدًا لجميع الناس ، سواء أكانوا في حيّز الوجود أم لم يُخلَقوا بعد ، على اختلاف أنواعهم . وأنّنا جميعًا نؤمن با لله الواحد ، حتّى لو كان هذا الإله في نظر محمّد هو ا لله الذي ائتمنه على القرآن ، كلمتِه النهائيّة ، وفي نظرنا نحن المسيحيّين هو الذي يلتقينا بيسوع المسيح ، كما نؤمن فعلاً ؟ أفَلا ينبغي أن يكون الهدف من جميع البحوث التي نُجريها مع أتباع الأديان الأخرى أو العقائد الأخرى ، هو أن نستشفّ سرّ هذا الإله بكلّ تواضع وإخلاص ومسؤوليّة ؟

ا لله في المصطلحات اللغويّة الثالوثيّة

فُلبرت : عندما نتكلّم في ا لله بطريقة عامّة ، أَليس من واجبنا كمسيحيّين أن نعيَ أنّنا نخاطب مباشرةً الآب السماويّ ، لا ا لله الثالوث . فعلينا أن نُبرز هذه النقطة لا سيّما في حوارنا مع المسلمين .

إلْزاس : هذا ما نقوم به حاليًّا بشتّى الوجوه . إنّما علينا أن نحرص لئلاّ نعزل الآب عن الشخصَين الآخرَين في الثالوث . وبذلك قد نُثير فجأةً لدى المسلمين الشبهة بأنّ لنا ثلاثة آلهة . فإذا صرفنا النظر عن هذا الخطر ، اتضحَت لنا أهمّيّة إجماع المسيحيّين والمسلمين على أن يخاطبوا ا لله معًا كخالق .

ا لله الواحد ومسألة وضع صلاة مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين

كالِرْت (Kahlert) : بما أنّ ا لله واحد وهو ذاته إله المسيحيّين

والمسلمين والبشر أجمعين ، فكيف يمكن أن نعبّر عن إيماننا المشترك بالصلاة ؟ هل يمكن وضع صلاة مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين ؟ يبدو أنّ ردًّا إيجابيًّا عن هذا السؤال غير مرجَّح في الآونة الحاضرة ، نظرًا لاعتبارات ضميريّة لدى الجانبَين المسيحيّ والإسلاميّ . لكن ، من جهة أخرى ، أَليس هنالك من خطرٍ في أن يعود كلّ جانب إلى ما دون موقفه التوحيديّ ويقول إنّ هذا إله جديد ؟ أو إنّه يصطنع لنفسه صنمًا جديدًا ؟

فُلبرت : هل يكون لأتباع الإنجيل اعتراضًا مماثلاً على إقامة صلاة مشتركة مع اليهود ؟

كالِرت : عمومًا كلاّ . أمّا على صعيد اللقاء بين المسيحيّين والمسلمين فهنالك اعتراضات لاهوتيّة جدّيّة حديثة يُبديها الجانب المسيحيّ .

أ. بِشْتِه : ألاَ يجب أن نميِّز بين إقامة صلاة مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين ومسألة هل يؤمن الجانبان بالإله الواحد ذاته ؟ فا لله الذي يؤمن به المسيحيّون والمسلمون هو واحد ، لأنّه لا يوجد إلاّ إله واحد . ومع ذلك فالصلاة تعبّر عن الموقف العمليّ والإيمانيّ الذي يختلف كثيرًا بين المسيحيّ والمسلم . فعندما يعبّر المسيحيّون عن إيمانهم في صلاتهم ، ألاَ يختلف مضمونها عن مضمون صلاة المسلمين ؟ وفي حال إقامة صلاة مشتركة ، ألا يشعر الطرفان بنوعٍ من الانزعاج ، نظرًا للانطباع السائد بأنّ كليهما يقصد المعنى ذاته عند تلاوة صلاة مشتركة ؟ ألاَ تقتضي النزاهة الباطنة والاحترام المتبادل الذي يكنّه كلّ جانب للمضمون العمليّ لصلاة الآخر ، الاعترافَ بأنّ كلاًّ منهما يدعو ا لله ، إله الناس أجمعين ، على طريقته الخاصّة ، وفقًا لإيمانه ؟ ألا تفترض الصلاة المشتركة إيمانًا مشتركًا ؟ أَليس من شأن

صلاةٍ مشتركة ، لا يشاطر الجانبان في مضمونها ، أن تعطي انطباعًا سيّئًا ؟

شيمل : عندما كنت أدرّس في أنقرة كنت دائمًا أقرأ على طلبتي المسلمين مقاطع من الترانيم المسيحيّة . وعندما كنت مثلاً أترجم لهم ترنيمة باول جيرهارت (Paul Gerhardt) التي مطلعها " أيّها الربّ اهدِني سُبُلَك " ، كان كلّ مسلم يتلوها بلا تردّد . لذا أرى أنّ باستطاعتنا حقًّا أن نسير معًا في هذا الاتّجاه ، لا سيّما أنّنا بالصلاة نكون أقربَ ما يكون بعضُنا إلى بعض .

هنالك نصّ للصلاة الربّيّة " أبانا الذي في السماوات ... " نقله إلينا الحديث . وليس فيه ما يمنع المسلم من المشاركة في تلاوته ، كما يستطيع كلّ مسيحيّ أن يتلو الفاتحة (السورة ١) وهو مطمئنّ ، إذ إنّها تعبّر عن دعائنا إلى الله ليهدينا الصراط المستقيم ، وعن عبادتنا له . وعلاوةً على ذلك ، فهي لا تتضمّن ذِكر النبيّ . وإذا طالَعْنا مجموعة الصلوات في " الصحيفة الساجديّة " (التي صدرَت حاليًّا بترجمة إنكليزيّة رائعة) ، فإنّنا نجد فيها كثيرًا من الأدعية التي يستطيع كلّ مؤمن مسيحيّ ويهوديّ أن يتلوَها . لكن لا يخفى أنّ المسألة تتعلّق هنا بموقف كلّ فرد وتفهّمه ، ولنا في هذا الصدد طرقٌ مختلفة ، إذ إنّ السُبُل المؤدّية إلى الله هي بعدد أنفاس البشر .

إلزاس : أليس من دواعي التفكير أنّ اليهود والمسيحيّين والمسلمين يدعون الله بالاسم ذاته ؟ وأنّ بين الأديان قاسمًا مشتركًا مكتنفًا بالأسرار ، يدلّ على أنّ لها أصلاً مشتركًا واحدًا ؟ أليس محمّد أقرب إلى أنبياء العهد القديم وإلى يسوع المسيح منه إلى بوذا ؟

أ. بِشْتِه : الله هو الحقيقة التي تشمل كلّ شيء والتي عليها يقوم كلّ

شيء ، لأنّ الأشياء تستمدّ حقيقتها منه ، ولأنّ فيه يحيا كلّ شيء وبه يوجد كلّ شيء .

المسلمون والمشركون

تسركر : إنّ المفارقة الحقيقيّة ليست ، في نظر المسلمين ، بين الإسلام والوثنيّة ، بل بين المؤمنين الموحّدين أي المسلمين من جهة ، وبين المشركين من جهة أخرى . وفئة المشركين لا تضمّ الوثنيّين فحسب ، بل المسيحيّين أيضًا واليهود . والمسيحيّون ، في نظر الإسلام ، كانوا قبلاً موحّدين منطقيّين ، أمّا الآن فلا .

تعريض التوحيد للخطر حتّى من المسلمين

ماير (Meier) : يصنّف القرآن المسيحيّين مع الوثنيّين لأنّهم حرّفوا الكتاب فسقطوا في الشِّرك . أمّا أن يكون التوحيد قابلاً للتحريف بسبب تصرّف المؤمنين ، فكثيرًا ما يتكرّر في تاريخ انتشار الوحي القرآنيّ . ومنذ البداية رفع كثير من المصلحين المسلمين أصواتهم على بعض المذاهب قائلين : " حتّى أنتم المسلمين تمارسون الشِّرك " ، وكافحوهم حتّى أفضَوا إلى ما نسمّيه اليوم بالحركات الأصوليّة .

تسركر : عندما يدّعي المسلمون أنّ المسيحيّين حرّفوا التوحيد بتصرّفهم العمليّ ، فهم يقصدون أيضًا تاريخ العقائد المسيحيّة .

هل بقيَت المسيحيّة تاريخيًّا محافظة على أصولها ؟

فانوني : ربّما لم يكن المقصودُ أصولَ الدين المسيحيّ بقدرِ ما كان تاريخَ تطوّره . فممّا أشار إليه كارل رانر (Karl Rahner) في إحدى دراساته الأخيرة ، أنّ الشرثرات اللاهوتيّة الحديثة ، القائمة على مجرّد تكرار الصيَغ ، قد تقع في البدعة ، لأنّ المعنى الأصليّ لم يعُد حيًّا فيها . فيجدُر بنا نحن المسيحيّين ، خاصّةً في حوارنا مع المسلمين ، أن نعود إلى أصولنا فنُعيد التفكير فيه والتمحيص ونتساءل : كيف كان التوحيد في وثائق الإيمان الأصليّة ، ثمّ في تاريخ النقل المسيحيّ ؟ فإذا بدا لنا ، بين فَينة وأخرى ، في تاريخ الإيمان المسيحيّ ، أنّ لنا أكثر من إله – ومن الواضح أنّ هذا أمر لا يحدُث صدفةً بلا علّة – فلا يجوز لنا أن نأخذ على المسلمين أنّهم يُخطِئون فهمَنا .

ما هو الاختبار الذي حمل المسيحيّين على الإيمان بما يسمّيه المسلمون شِركًا

بَرْت : إنّ اتّهام المسلمين للمسيحيّين بأنّهم يُشركون بالله شيئًا ، ينطوي على سؤال ضمنيّ : ما هو بالضبط ، في نظر المسيحيّين ، ذلك الشيء الذي يسبّب لهم تهمة الشِّرك ؟ لا ريب في أنّ اعترافهم بيسوع مسيحًا لم يكُن اعتباطًا ، بل كان له سبب . فهم لم يجلسوا ذات يوم وقالوا : "علينا الآن أن نستنبط لنا إيمانًا بالثالوث" ، بل حداهم على ذلك اختبار ، اختبار واقعيّ لشخصيّة يسوع . فكيف نستطيع الآن أن نستحضر تلك اللحظة الحاسمة ، التي اختبر فيها المسيحيّون شخصيّة يسوع الناصريّ وعلى أثرها قالوا : "إنّ يسوع هو لنا الألف والياء" ، دون أن يتخلّوا عن التوحيد ؟

معضلات إسلاميّة بشأن وحدة الله

لُويْتسِه : علم الكلام الإسلاميّ يركّز دائمًا على وحدانيّة الله . لكن ما أقلّ التفكير في أمرٍ آخر ، هو أنّه ليس من السهل اعتبارُ الله واحدًا . أفَلا تدلّ المجادلات التي نشأت حول مسألة هل علينا أن نعتبر كلمة الله مساوية له في الأزليّة ، وهل هي مخلوقة أم غير مخلوقة ؟ وأنّ في ذلك معضلة للإسلام أيضًا ؟ وعليه ، هل يبقى من مسافة كبيرة حقًّا بين هذا والكلمة الذي هو عند الله ، حسب ما ورد في إنجيل يوحنّا ؟

"تَقَرْطُس" كلمة الله في الإسلام

فُلبرت : إلى أيّ مدى ترتبط مسألة طبيعة القرآن بفهم التسامي المطلَق لله ؟ لنا أن نتساءل : كيف يحدُث فجأةً أن يتكلّم الله بالعربيّة ؟ وإذا فهمنا الوحي القرآنيّ تنزيلاً حرفيًّا ، أفلا يُفضي بنا ذلك إلى افتراض نوعٍ من "التَّقَرْطُس" أي "تجسّد كتابيّ" لكلام الله ؟

شيمل : في هذه الحالة يجوز لنا أن نُجاري هارّي وُلفسَن (Harry Wolfson) ونتكلّم على "تَقَرْطُس كلمة الله" في القرآن ، وهذا يطرح على المسلمين السؤال ذاتَه الذي سبق وطرحه المسيحيّون بشأن تأنّس كلمة الله . والمجادلات الحادّة التي دارت حول طبيعة القرآن ، لمعرفة هل هو مخلوق أم هو كلمة الله الأزليّة غير المخلوقة ، تلك المجادلات التي هزّت كيان العالم الإسلاميّ في أواخر القرن الثامن والقرن التاسع الميلاديّ ، لها تمامًا ما يقابلها في الخلافات التي نشأت في الشرق الأدنى حول طبيعة المسيح . لنا هنا تماثُلٌ مطلَق بين الجانبَين . فالمسلم يعتقد أنّ الكلام العربيّ

الذي يجده بين دفّتي المُصحَف هو فعلاً كلام الله المُبين . وثمّة حديث قدسيّ (وهو من كلام الله غير المنزّل في القرآن) جاء فيه : إنّ مَن يتلو القرآن هو كمَن يخاطبني وأخاطبه . وهكذا يتّضح أنّ المسلم يلمس في القرآن صفة يمكن تشبيهها بما للأسرار المسيحيّة من مفعول روحيّ . هذا الأمر ينبغي ، في نظري ، أن نضعه دائمًا نُصبَ أعيننا . إنّ مفهوم " التقرطس " يقرّبنا إلى الهدف المطلوب . فهنالك سلسلة طويلة من الأدعية الإسلاميّة ، لا يستطيع المسيحيّ أن يتلوها ، لأنّهم يطلبون بها الحماية من الله أو يلتمسون منه كذا وكذا " بشان القرآن " ، أي بجاهه وقوّته ، على غرار ما يفعل المسيحيّون عندما يصلّون على طريقتهم . وهنالك مَن يطلب " بجاه محمّد " ، أي بشفاعته ، وهي صيغة أخرى . هذه الأدعية التي تتمّ " بشان القرآن " ، أي بوساطته ، انتشرَت كثيرًا منذ القرون الوسطى حتّى أيّامنا .

الإنسان والكتاب

تسوِكِر : إنّ مقارنة اختبارنا الكتابيّ ليسوع المسيح بأنّه ابن الله واختبار المسلمين للقرآن بأنّه كلام الله ، هي موفّقة . والمسلمون يقرّون بهذه الموازنة ويقولون إنّ المستوى الذي نضع فيه يسوع المسيح لا يقابله المستوى الذي يضعون فيه محمّدًا ، بل القرآن . إنّما يُبرزون الفارق الذي لا يمكن أن نتخطّاه : فحيث نحن المسيحيّين نرى إنسانًا ، يرون هم كتابًا . وهذا الفارق يبدو لصالحنا : فالإنسان يختلف تمام الاختلاف عن الكتاب أو الكتابة . غير أنّ المسلمين يردّون علينا بقولهم : " ليس لكم إنسان حيّ ، بل ذكريات ، وهذه الذكريات تتناول الأسرار (الجسد والدم ، الخبز والخمر) والعقائد والسلطة التعليميّة . عندنا الكتاب ، لذا لا نحتاج إلى سلطة تعليميّة ولا إلى أسرار ولا إلى الكلام عليها . أجَل ، لم يعرف تاريخنا ما يقابل مجمع

نيقية أو سواه ، إنّما لنا الكتاب . وهذا لم يتمّ جمعه عن طريق النقل (التقليد) ، بل هو كلام الله . هذا ما نستعمله ، وهذا ما نتلوه " . يتبيّن من ذلك أنّنا نحن المسيحيّين لا نستطيع أن نعتبر الأمر سهلاً إلى حدّ الاكتفاء بالقول : لنا إنسان ولهم كتاب .

إله بلا أيّة علاقة مع سواه

فِرْت : في القرآن يقف الله موقف الاستقلال التامّ عن العالم . فما رأي الإسلام في شخصٍ يدور حول ذاته إذا جاز لي هذا التعبير ، ولا يحتاج إلى أيّة علاقة داخل ذاته ، أو قل إنّه يحيا بلا علاقة بتاتًا مع غيره ؟

الإله الخفيّ والإله الظاهر بالوحي

شيمل : هذه المسألة تُطرَح باستمرار في تاريخ الأديان . فالله ، من جهة ، إله خفيّ ، وهو ، من جهة أخرى ، الإله الظاهر ، الذي يكشف لنا عن ذاته بالوحي . " كنتُ كنزًا مخفيًّا ، وشئتُ أن أُعرَف ، فخلقتُ الكَون " [٢] . هذا الحديث القدسيّ هو خلاصة لأقوال الصوفيّين المسلمين عبر العصور . أجَل ، الله هو إله خفيّ ، لا نستطيع إدراكَه ، وهو في غِنًى عنّا – بهذا المعنى هو كنزٌ خفيّ . ومع ذلك فإنّ الله كشفَ عن ذاته بالوحي ويريد الكشف عن ذاته . إنّ هذه الفكرة لها دور كبير في الإسلام . إنّه يريد أن نعرفه ونعترف به ، ولذا خلَق الكَون . ويرى الرومي أنّ الله ، لو لم يكُنْ يهتمُّ بالكَون وبمصالح الكَون ، لكان إلهًا بائسًا . هنالك إذن

[٢] ب. فوروزَنفَر ، " الأحاديث المثنويّة " ، طهران ١٩٥٥ ، الحديث ٧٠ .

جانبان في الله . فهو يستمع قبل كلّ شيء إلى الداعي ويستجيب دعاءه ، كما ورد ذلك مرارًا وتكرارًا في القرآن : أُدعُوني أَستجِبْ . " وإذا سألَك عبادي عنّي فإنّي قريب " (٢: ١٨٦ ؛ قارن أيضًا ٥٠: ١٦) . الله يريد البقاء على صلة بعالمه .

التقرّب إلى الله : هل هو مشاركة معه ؟

دوبره : في " التقرّب إلى الله " هل من تباين بين المفهوم المسيحيّ والمفهوم الإسلاميّ ؟

تسركر : عندما نتساءل : هل نحن أبناء الله ؟ هل يمكن أن يكون الله أبًا لنا أم لا ؟ هل يسوع المسيح ابن الله ؟ نُثير قضيّة التقرّب إلى الله عن كثب . في المفهوم الإسلاميّ ، الله هو دائمًا الذي يبادر إلى التقارب ، على غِرار ما نجد في العهد القديم من أنّ الله يعاهد شعبه ، الله يقترب من شعبه ، الله يسير مع شعبه ، الله يُضيء بوجهه علينا . لكن لا رباط بين الله والإنسان . حتّى عندما يقال إنّ الله يحبّهم ، وهم يحبّونه ، ليس في نظر القرآن من مشاركة معه في المحبّة إطلاقًا . أو عندما يقول الله : إنّي أُبرم معكم عهدًا وتُبرمون معي عهدًا ، فهذا لا يعني في نظر الإسلام أنّ بيننا وبين الله عهدًا مشتركًا . بل ثمّة التزامان اثنان ، لا يمكن أن يصيرا في لحظة من اللحظات رباطًا واحدًا ؟ هنا إذن مفارقة شديدة بين الموقف الإسلاميّ وموقف الكتاب المقدّس من مفهوم العلاقة بين الله والإنسان .

دوبره : لا أقصد هنا طرح مسألة نظريّة ، إنّما أفكّر بالدرجة الأولى في محمّد " الحنيف " الذي يبحث عن الله ، فيكتشف أنّه واحد أحد ،

فهو يسمع الله ويحسّ به كما يكشف له الملاك عنه . أشعر أنّنا هنا أمام علاقة مع الله أصيلة بعيدة المدى .

تسركر : علاقة ، نعم . وأصيلة ، نعم . إنّما بلا تقارب .

دوبره : لم يعُد هنالك أيّ معنى للكلام على التقارب . فهو وارد في كلّ حين .

تسركر : كلاّ . ليس ثمّة أيّ مشاركة . أكرّر بوضوح : هدف الإنسان ، هدف رجائه ، هو في نظر القرآن (لا في نظر الحركة الصوفيّة ، فهي تتخطّى هذا الموقف) الدخول إلى الجنّة (لا إلى السّماء) ، ليكون إنسانًا مع سائر الناس ، بلا كذب ولا غشّ ولا منازعات ، في عيد دائم .

تسمية الله " أبًا " في علاقته مع العالم

فانوني : احترامًا لتسامي الله عن المخلوقات ، يحرص النقل الكتابيّ اليهوديّ أشدّ الحرص ، وهو حذر كلّ الحذر ، في وصفه الله بكلمة " أب " . فالأديان الوثنيّة المجاورة لإسرائيل كانت قد اختلقت الكثير من الأساطير في تخيّلاتها لله (أو للآلهة) ، لا سيّما في عمَل الخلْق : الآلهة تخلق العالم ، ومن زرْعها تنشأ الخليقة ، والخالق يظهر للبشر كأب من لحم ودم . ولكي يتجنّب العهد القديم ذلك ، فهو نادرًا جدًّا ما يصف الله كأب . ومع ذلك فهو يحاول أن يقرّب فكرة الأبوّة في عرضه للعلاقة بين الله والعالم ، فيلجأ إلى تعابير كالمخلّص ، أي الأب المسؤول عن أُسرته ، الذي يحرّر الناس من الشدّة إذا وقعوا فيها . لكن هنا لا بدّ من الإيضاح أنّ لفظة

" أب " مستعمَلة مجازًا لا بمعناها الأصليّ . أخيرًا ، يجب على المسيحيّين – نظرًا لخشية الإسلام من استعمال الألفاظ الدالّة على العلاقات العائليّة بين الله والانسان – أن يتساءلوا ألاّ يتعرّضون لخطر استعمال لفظة " أب " في معرض الكلام في الله كما للتحبّب ؟

" إبن الله " وغيرها من التعابير التي تمسّ بالتوحيد

خوري : إنّ تسمية أيّ إنسان " ابن الله " ، ولو مجازًا ، تبدو للقرآن دائمًا بمثابة مساس بحرمة التوحيد الصِّرف ، ومن ثَمّ فهي مرفوضة . من أمثلة ذلك أنّه ورد في السورة ٩ : ٣٠ : " وقالت اليهود عُزَيرٌ ابنُ الله وقالت النصارى المسيحُ ابن الله " . فالقرآن يتعبر كِلا القولَين خطأً ، لأنّ كلَيهما يعرّض التوحيد للخطر . وعلاوةً على ذلك ، يرى القرآن أنّ التوحيد كما يمارسه اليهود والنصارى عمليًّا معرَّض للخطر : فهم يتّخذون أحبارَهم ورهبانَهم أربابًا من دون الله (٩ : ٣١) . وبذلك يرفض القرآن سلطةَ رجال الكنيسة المتعاظمةَ وسلطة الربابنة ، الذين يهيمنون على البشر هيمنة الله ، ويرى أصلاً في تلك الهيمنة اغتصابًا لقدرة الله ومساسًا بحرمة التوحيد في الممارسة اليوميّة العمليّة .

أت : إذًا لا مجال للقول بأبوّة الله ؟

خوري : القرآن ينكر مرارًا وتكرارًا هذه الفكرة . فلا أحد عنده يستطيع أن يصير ابنًا لله ، بل كلّ إنسان عبد له . في القرآن ٩٩ اسمًا لله ، يصف كلّ منها صفةً من صفاته المتنوّعة ، ومع ذلك لا ينطوي أيٌّ منها على ما يُشير إلى أنّ الله أب أو أنّ الله محبّة . أجل ، إنّ الله يحبّ

من البشر مَن هو صالحٌ وتقيّ الخ . لكنّ محبّة متبادلة بين الله والإنسان ، على غرار ما تكون بين أبٍ وابنه ، هي مشبوهة في نظر السُّنّة ، خلافًا لما تقوله الصوفيّة .

هل يمكن أن يكون إنسان رمزًا لحضور الله ؟

تسركر : هل يجوز لنا نحن المسيحيّين أن نرى في السيّد المسيح رمزًا لحضور الله ؟ وهل يجوز للمسلمين أن يقبلوا بمثل هذا القول ؟ ليس ما يمنع المفكّرين واللاهوتيّين المسيحيّين من أن يرَوا في المسيح رمزًا مكثّفًا لا يُجارَى في نظرنا ، لحضور الله . فهذا القول يبدو لنا مشروعًا . وربّما كان علينا أن نتوسّع في إيضاح هذا التعبير أكثر ممّا هو عليه في هذا الموجز ، تسهيلاً لفهمه . لعلّنا بهذه الوسيلة نفسّر لمحاورينا المسلمين تفسيرًا أفضل ما الذي نقصده بهذا التعبير ، حتّى لو تعذّر عليهم قبولُه . قد يكون عسيرًا عليهم أن يرَوا في إنسان رمزًا لحضور الله . ذلك أنّ الإنسان يتعرّض دومًا للمخاطر إن هو حاوَل أن يقترب من الله ، أو جرّب الوساطات ليحلّ قريبًا من الله ، أو ليجلس إلى جانبه أو ربّما أيضًا عن يمينه ، كما نقول في قانون إيماننا . ذلك كلّه يؤدّي ، في نظر الإسلام ، إلى الشِّرك . ومع ذلك ، ربّما كان في استطاعتنا على الأقلّ أن نسهّل على المحاور فهمَنا في هذا المجال .

الآية التي يعطيها الله للإنسان

شيمل : إنّ الله هو الذي يمكّن الإنسان من معرفته . ولهذا الغرض يُظهر له آياته في عالم المخلوقات وفي نفس الإنسان : " سنريهم آياتِنا في الآفاق وفي أنفسهم " (٤١ : ٥٣) . هذه الآية هي في نظري من الآيات

الرئيسيّة الحاسمة في القرآن . فقد وردت فيه كلمة "آية" لا أقلّ من ١٥٠ مرّة ، وفي كلّ مرّة يؤكّد أنّ آيات الله قائمة وأنّ الله يُبديها ليمكّن الإنسان من معرفته ومعرفة إرادته . إنّها بمثابة العلامات التي ترشد المؤمنين إلى الطريق الصحيح ، أمّا غير المؤمنين فلا يعتبرونها .

استئناف المسيرة بلا انقطاع

خوري : مهما يكن من أمر ، فإنّ مناقشة الإيمان بالله الواحد في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، من مختلف النواحي ، يُظهر لنا كم من الضروريّ أن نبحث باستمرار عن سُبُل نظريّة جديدة للتفاهم وأن ننقل الحقائق التي نؤمن بها نقلاً مفهومًا للجانب الآخر . لا فائدة من إعادة ما قيل مرارًا آنفًا ، ربّما في مواضيع أخرى لا علاقة لها بما نحن بصدده الآن . إنّما علينا أن نُدرك أنّ هنالك أشكالاً أخرى غير وحدة التعليم ، لمشاركة روحيّة تكون مقبولة لاهوتيًّا .

العالم خليقته
العلاقة بين التسامي والحلول

لودفيغ هاغِمان

١– الله – العالم – الإنسان : أقوال القرآن

في قلب اختبار الإسلام لله يتأصّل الإيمان بالله الواحد الأحد ، وهذا ما يعلنه المسلم يوميًّا في مطلع الشهادة : "أشهد أن لا إله إلاّ الله ..." . والإسلام يُولي وحدانيّةَ الله أهمّيّةً عُظمى ، إلى حدّ أنّه يستنكر ويرفض كلّ ما من شأنه أن يمسّها من قريبٍ أو بعيد .

١–١ "ليس كمثله شيء" (٤٢: ١١)

يُبرز القرآن مرارًا وتكرارًا تعالىَ الله عن العالم وسموَّه الذي لا يُجارى : "هو العليُّ العظيم" (٢: ٢٥٥) [١] . "لا تُدركه الأبصار" (٦: ١٠٣) . "ليس كمِثله شيء" (٤٢: ١١) . إنّ لهذا الاختلاف اللامتناهي في الكيان بين الله والعالم نتائجَ بعيدة المدى . فعلاوةً على تحريم الصوَر بتاتًا ، يتبادر إلى الخاطر السؤال التالي : كيف يُمكن والحالة هذه الاتّصال بالله ؟ فإذا كان الله بحُكم طبيعته غير قابل للإدراك إلى هذا الحدّ – القرآن يقول إنّ الله يبقى خفيًّا من وراء حجاب ، حتّى عندما يكشف عن ذاته . وإذا كان الله يتسامى عن أن يفهمه الإنسان إطلاقًا ، فكيف يمكن الإنسانَ وبأيّة

[١] راجع ٢٠: ١١٤ ؛ ٢٣: ١١٦ .

وسيلة ، أن يختبرَه [٢] ؟ وإضافةً إلى هـذا وذاك ، لا بدّ من إثارة مسألة علاقته بالعالم الذي هو خليقته .

١–٢ العالم مخلوق

من التعاليم الأساسيّة الـتي تكـوّن نـواةَ رسـالة محمّـد وحدانيّـةُ الله الخـالق وقدرته التي لا حدَّ لها . فالله خلق السماء والأرض ، العالم والبشر [٣] . " الحمد لله ربّ العالمين " (١: ٢) ، تلك هي فاتحة القرآن [٤] . " ألاَ لـه الخلْقُ والأمر تبارك الله ربّ العالمين " (٧: ٥٤) . وما أكثر ما يذكّر القرآن الناس بأنّ الله هو علّة الكائنات جميعًا وخالقها : " بديع السماوات والأرض وإذا قضى أمرًا فإنّما يقول له كُن فيكون " (٢: ١١٧) . والإنسان ، بين الخلْق ، هو العلامة ، " الآية " ، الـتي تـدلّ على قـدرة الله وصلاحـه : " الله الذي جعلَ لكم الأرضَ قَرارًا والسماءَ بناءً وصوّركـم فأحسنَ صُوَرَكـم ورزقكم من الطيّبات ذلكم الله ربّكم فتبارك الله ربّ العـالمين " (٤٠: ٦٤) . والمخلوقات كلّها سخّرَها الله لخدمـة الإنسـان (٣٦: ٧١–٧٢ ؛ ١٦: ٨٠–٨١ ...) : فالشمس والقمر جعلهما لحساب الوقت (٥٥: ٥) ، والنهار لمعاش الإنسان ، والليل لراحته (٧٨: ٩–١١) . حقًّا " إنّ الله لذو فضـلٍ على

---

[٢] راجع :

A. Falaturi, " Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich ? " in : Falaturi (Hg.), *Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen*, Freiburg 1976, 45-59.

[٣] راجع مثلاً قرآن ٢٩: ٤٤ ؛ ٤٦: ٣ .

[٤] في أمر الخلق ، راجع :

A. Th. Khoury, *Der Islam. Sein Glaube - seine Lebensordnung - sein Anspruch*, Freiburg [2]1993, 96-97 ; J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allāh und Muḥammad*, Darmstadt 1977, 11-16.

الناس " (٤٠: ٦١) . الله " أحسنَ كلَّ شـيء خلَقَـه " (٣٢: ٧) . وهـو " أحسنُ الخالقين " (٣٧: ١٢٥) . كلّ من عرف أن يقرأ آيات الكَون – " إنّ في ذلك لآياتٍ لأُولي النُّهى " (٢٠: ٥٤ وغيرها) – اعـترف بـالله خالقًـا وعبْدَه ، لأنّ كلّ ما في الوجود يشير إليـه كالخـالق الأوحـد [٥] . " ذلكـم الله ربّكم خالق كلّ شيء " (٤٠: ٦٢) . هو وحدَه القيّوم ، الكـائن بذاتـه ، وكلّ ما في الكون سواه زائل : " كلّ شيء هالك إلاّ وجهَه " (٢٨: ٨٨) .

١–٣ الإنسان خليفة الله وعبده

للإنسان أهمّيّة خاصّة ميّزه الله بـها من سائر المخلوقـات ، ويبرزهـا القرآن بتسميته الإنسان " خليفة " الله ، أي قيّمه ، ممثّله ، وكيله [٦] . وفي هذا الصدد أشار اللاهوتيّ الأنكليكانيّ كِنّث كْرَاغ (Kenneth Cragg) إلى أنّ ما جاء في التوراة من أنّ الله خلَق الإنسان على صورتـه كمثالـه ، له هنا في القرآن ما يعادلـه أو يماثلـه [٧] . والإنسـان ، بصفتـه وكيلاً في الأرض عن الله ، يحمل مسؤوليّة خاصّة . ولا يكفّ القرآن عن تذكير الإنسـان بأنّ ما على الأرض من خيرات إنّما وضعه الله بتصرّفه ، لفترة عابرة مـن الزمن : " لكم في الأرض مستقَرٌّ ومَتـاعٌ إلى حـين " (٢: ٣٦) . ينطـوي

---

[٥] راجع ٢١: ٣٠–٣٣ ؛ ٢٧: ٨٦ ؛ ٣٦: ٣٣–٤٠ ؛ ٥١: ٢٠–٢١ ؛ ٢٠: ٥٣–٥٤ ؛ ٢٦ : ٦–٨ ؛ ١٢: ١٠٥ ؛ ٢٩: ٤٤ . راجع كتاب بومان المذكور في الحاشية ٤ ، ص ١١ ، الحاشية ١ .

[٦] راجع ٢: ٣ وما يتبع ؛ ٥١: ٢٨ وما يتبع ؛ ٦: ١٦٥ ؛ ٣٩: ٧١ وما يتبع . – كتاب بومان (الحاشية ٤) ، ص ١٨٤–١٨٩ ؛ وأيضًا :

J. Black, *The Dominion of Man. The Search for Ecological Resposibility*, Edinburgh 1970, 50-51 ; M. Tworuschka, *Islam*, Göttingen 1982, 43- ss.

[٧] راجع :

K. Cragg, *The Mind of the Qur'ān. Chapters in Reflection*, London 1973 ss.

هذا القول على بُعدٍ مَعاديّ ، كما يتضمّن مسؤوليّة الإنسان إزاء الأجيال القادمة . وعلى كلّ إنسان أن يؤدّي حسابًا عما عمل أو أهمل من عمل على هذه الأرض ، أو على حدّ تعبير القرآن عن " الأَجَل " الذي أمضاه في هذه الدنيا [٨] .

ولأنّ ا لله أحسَن كلّ ما عمِل ، فلا يجوز للإنسان أن يُفسِد الخليقة ، بل عليه أن يتعامل معها مقدِّرًا مسؤوليّته ، فيصونها وينقلها إلى الأجيال الصاعدة على نحو ما يريده الخالق .

غير أنّ القرآن يعرف أيضًا ضعف الإنسان : " خُلِق الإنسان ضعيفًا " (٤: ٢٨) ، وذلك على الرغم من اختياره ليكون خليفة ا لله على الأرض . زد على ذلك أنّه لا يثبت على حال ، متقلّب في مزاجه ، فرِح ومتفائل في السرّاء ، يائس وقانط في الضرّاء [٩] . وعلاوةً على ذلك ، ومع كلّ ما أغدقه ا لله عليه من خيرات ، فهو كنود ، جاحد للنعمة . إذا أصابته مصيبة التجأ إلى ا لله بالدعاء ، وإذا نجا من الخطر نسيَ ربَّه [١٠] . لذا كان لا بدّ من إنذاره : " متاعُ الدنيا قليل والآخرة خيرٌ لَمن اتّقى " (٤: ٧٧) . " منها (الأرض) خلقناكم وفيها نُعيدكم ومنها نُخرجكم تارةً أُخرى " (٢٠: ٥٥) . وهنا يعبّر القرآن عن تَبعيّة الإنسان المطلقة لقدرة ا لله الخلاّقة : مع أنّ الإنسان خليفة ا لله على الأرض ومهما كان متقلّبًا في مزاجه ومواقفه ، فهو راجع لا محالة إلى أصله ، إلى الخالق ، الذي منحه الوجود والذي يستطيع أن يستدعيَه

[٨] في معاديّة الإسلام ، راجع :

L. Hagemann, " Eschatologie im Islam ", in : A. Th. Khoury - P. Hünermann (Hg.), *Weiterleben - nach dem Tod ?*, Freiburg 1985, 103-120.

[٩] راجع ٣٠: ٣٦ ؛ ٤١: ٤٩ .

[١٠] راجع ٤١: ٥١ ؛ ١٧: ٦٧ و٨٣ ؛ ١٦: ٥٣-٥٥ ؛ وغيرها .

إليه متى شاء [١١] .

ولمّا كان على الإنسان أن يتوقّع استدعاءَه أي وفاته في أيّة لحظة ، فهو لا يستطيع ولا يجوز له أن يستغلّ مخلوقاتِ ا لله الموكولةَ إلى عنايته ، بل يجب عليه أن يكون أهلاً للوكالة التي سلّمه إيّاها الخالق إلى حين ، عِلمًا منه أنّه سيؤدّي عنها حسابًا أمام منبر ا لله لا مَحالة .

ذلك أنّ الإنسان ، ولو كان خليفة ا لله ، فهو يبقى عبدًا له . علاقة العبوديّة هذه كثيرًا ما ترِد في القرآن : " إنْ كلُّ مَن في السماوات والأرض إلاّ آتي الرحمان عبدًا " (١٩: ٩٣) . وباعتبار الإنسان عبدًا لله فإنّ من واجبه أن يبقى تابعًا دومًا لسيّده ، محترمًا أوامره ونواهيَه . وبما أنّ الربّ " ما كان عن الخلْق غافلاً " (٢٣: ١٧) ، وجَب على الإنسان ، بصفته عبدًا لله ، أن يعيش بوئام مع المخلوقات ، وألاّ يترفّع لينصِّب نفسَه سيّدًا عليها ، إذ لا سيّد إلاّ واحد ، وهو ا لله الخالق .

٢– توجّه ا لله إلى الإنسان في الوحي وفي الخلْق

٢–١ القرآن كتعبير عن مشيئة ا لله

إنّ رحمة ا لله مذكورة باطّراد في مطلع كلّ سورة (ما عدا السورة التاسعة) : " باسم ا لله الرحمن الرحيم " . فالمبادرة تأتي منه . وفي أوّل ما أُنزِلَ من السوَر (٩٦: ١–٥) يظهر ا لله خالقًا ومعلّمًا للإنسان : " إقرأ باسم ربّك الذي خلق خلق الإنسان من علَق إقرأ وربّك الأكرم الذي

[١١] راجع كتاب هاغمان المذكور في الحاشية ٨ ، ص ١٠٣–١٢٠ ؛

L. Hagemann, " Sterben und Weiterleben aus islamischer Sicht ", in : H. Waldenfels (Hg.), *Ein Leben nach dem Leben ? Die Antwort der Religionen*, Düsseldorf 1988, 67-81.

علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلَم " . هذه العلاقة ، التي وضعها الله بينه وبين الإنسان [١٢] ، وجدَت صيغتَها الإلزاميّة النهائيّة في القرآن . ولمّا كان القرآن التعبير النهائيّ عن مشيئة الله ، فإنّ الإنسان يجد فيه الهُدى الذي يأتي من الله ذاته والذي يُرشِد الإنسان إلى الصراط المستقيم إرشادًا مضمونًا . فمن خضع لتلك التشريعات التي أتينا على ذِكرها ، له أن يكون على يقين بأنّ الله الذي دعا الإنسان إلى الوجود ، سيرافقه بعنايته الإلهيّة طوال حياته وأنّه لن يتخلّى عنه ، حتّى إذا دنا أجلُه .

٢-٢ الخَلْق آية تدلّ على قدرة الله الخالق وصلاحه

يرى القرآن أنّ معجزة الخلق تدلّ على الله الخالق . ففيها تتجلّى قدرته : " إذا قضَى أمرًا فإنّما يقول له كُن فيكون " (٢: ١١٧) ، كما يتجلّى صلاحه أيضًا . ذلك أنّ الله لم يدعُ العالم والإنسان إلى الوجود دفعةً واحدة ، ليسلّمهما بعد ذلك إلى مصيرهما . بل العكس هو الصحيح . فهو يرافق خليقته بعنايته الإلهيّة " ويفعل ذلك كلّ حين ، لأنّه يواصل عملَه الخلاّق على الدوام " [١٣] . والله هو علّة كلّ خليقة ، وهو الذي يصونها في الوجود . ينجم عن ذلك أنّ علاقة الله بالعالم والإنسان لا تتحدّد بتساميه فحسب ، بل بحلوله أيضًا . فالله ليس البعيد المتعالي فحسب ، بل هو القريب الحاضر أيضًا . " ونحن أقرب إليه (الإنسان) من حبْل الوريد " ، على حدّ تعبير القرآن (٥٠: ١٦) .

لكن ، إذا كان الله هو وحده العامل ، أين نحن إذن من إرادة الإنسان

[١٢] راجع كتاب بومان (حاشية ٤) ، ص ١١ وما يتبع .

[١٣] راجع :

A. Th. Khoury, " Was ist Gott für gläubige Muslime ? ", in : A. Th. Khoury - P. Hünermann (Hg.), *Wer ist Gott ?*, Freiburg 1983, 76.

الحرّة ؟ القرآن ذاته لا يُجيب بوضوح عن هذا السؤال . أمّا المذاهب التي نشأت على مرّ الزمن ، كالجَبْريّة والمعتزلة والأشعريّة ، فيقدّم كلٌّ منها حلّه الخاصّ . لكن ، في عصرنا ، تُعلن أغلبيّة العلماء المسلمين إيمانها بإرادة الإنسان الحرّة [١٤] .

٣- غاية الخلق : عبادة الله

ليست إرادة الإنسان الحرّة شرطًا مسبَقًا ليستطيع أن يؤدّي حسابًا عمّا عمِل أو أهمل في هذه الدنيا فحسب ، بل لا بدّ منها أيضًا ليكون للخليقة معنى وغاية تبلغها : " وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلاّ ليعبدون " (٥١: ٥٦) [١٥] . فعبادة الله ، والتسليم التامّ لمشيئته ، هما الغاية الجوهريّة للخليقة . لذا يقول القرآن : " فأقِم وجهَك للدين حنيفًا فِطرةَ الله التي فطَر الناس عليها لا تبديل لخلْق الله " (٣٠: ٣٠) . فالحياة في الإسلام إنّما تعني الخضوع للنظام الذي وضعه الله للطبيعة ، وبتعبير آخر التسليم التامّ المطلَق لإرادة الله . تلكَ هي عبادة الله .

٤- مختصَر

مع أنّ الله يسمو على المخلوقات ويختلف بطبيعته عنها تمام الاختلاف ،

[١٤] راجع :

H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn ²1983, 101-111 ; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967 ; W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

[١٥] راجع مقالة فلاتوري المذكورة في الحاشية ٢ ، ص ٥١ وما يتبع .

فهو ليس بالإله النائي الذي لا يعتني بخلْقه ، بل على النقيض من ذلك ، " الله وليّ المؤمنين " (٣: ٦٨) .

" هنالك الوَلاية لله الحقّ " (١٨: ٤٤) . وهذا يعني أنّ حضور الله في العالم بالوحي ، وعمله في العالم بعنايته الإلهيّة ، لا يمسّان تساميَه المطلَق أو يخفِضان من شأنه ، بل يجدان مقابلاً لهما بقربه . فتسامي الله وقربه لا يتنافيان بل هما الأساس لرحمته ولصلاحه الخلاّق الذي يصون الكَون في الوجود .

الإنسان ومنزلته في الخليقة
محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسيّة إلى الإنسان

روتراوت فيلانت
(Rotraud Wielandt)

مصادر موقف الإسلام من الإنسان

إذا نظرنا إلى موقف الإسلام الأساسيّ من الإنسان ، وجَب علينا أوّلاً أن نجيب عن السؤال التالي : أين نجد عرضًا لهذا الموقف وبالتالي ما هي المصادر التي نستند إليها في محاولتنا لوصفه ؟ ممّا لا ريب فيه أنّ نصّ القرآن هو للمسلمين القاعدة المقياسيّة التي لا يمكن التخلّي عنها في نظرتهم إلى الإنسان . ومع ذلك لا يمكننا أن نكوّن صورةً صادقة للطريقة التي يفهم بها الإسلام الإنسان ، إذا اكتفينا بتمحيص أقوال القرآن في هذا الصدد . ففهْمُ الإسلام للإنسان تطوّر عبر العصور من جرّاء المحاولات التي قام بها المسلمون لتفسير نصّ القرآن ، علمًا أنّ تأويلاتهم لم تُسفر دومًا عن النتائج ذاتها . لذا ، إذا كان لبحثنا في هذا الموضوع أن يوصلنا إلى حوارٍ أفضل مع المسلمين المعاصرين ، فمن المهمّ ألاّ نقتصر على نصوص القرآن ، بلْ أن نستعرض أيضًا تطوّر فهْم المسلمين لهذه النصوص حتّى أيّامنا . وممّا يذكَر أنّ فهمَهم للقرآن يتميّز بأسلوب معيَّن طرأت عليه تغيّرات عبر التاريخ ، لا سيّما في ما يتعلّق بموقف الإسلام من الإنسان ، فأدّت الجهود التي بذلوها في القرن العشرين إلى نتائج جديرة بالاعتبار ، سنبحثها في الدراسة التالية .

الإنسان كمخلوق يحظى بعناية الله

من المعروف لدى الجميع أنّ الإنسان في نظر الإسلام ، كما يؤكّد القرآن ذلك ، هو خليفة الله . لكن ماذا يعني ذلك بالضبط ؟

من الأفكار التي يعود إليها القرآن باستمرار أنّ الإنسان مَدين بوجوده – وذلك في كلّ لحظة – لعمل الله الخلاّق . هذا لا يعني فقط أنّ الله هو الذي أوجد الجنس البشريّ على هذه الأرض منذ بدء التاريخ البشريّ ، بل أيضًا أنّ كلّ فرد من بني البشر هو نتيجة لعمل الله المباشر الخلاّق ، أي إنّ الله لا يهب كلّ إنسان الحياة فحسب ، بل يتابع أيضًا بصورة مباشرة تطوّر تكوين الفرد البشريّ في شتّى الأطوار ، حتّى وهو جنين . وممّا جاء في السورة ٢٣: ١٢-١٤ ، " ولقد خلقْنا الإنسان (المقصود هنا آدم) من سلالة من طين ثمّ جعلناه (المقصود هنا كلّ إنسان من الأجيال اللاحقة) نُطفةً في قرار مكين ثمّ خلقنا النطفة علقةً فخلقنا العلقة مُضغةً فخلقنا المضغة عظامًا فكسَونا العظام لحمًا ثمّ أنشأناه خلقًا آخر ... " . إنّ سياق هذه المراحل مذكور في آيات أخرى متوازية من القرآن [1] . وهكذا يتبيّن أنّ الإنسان مَدين لله بكلّ مرحلة من مراحل نموّه حتّى من قبل مولده . ويرى القرآن في ذلك برهانًا على العناية القصوى التي يُوليها الله لهذا الكائن منذ البدء وكذلك على ما أظهره الخالق من الإبداع الفنّيّ في تكوين الإنسان .

ويرى القرآن أنّ الإنسان طوال حياته على هذه الأرض يبقى موضوع عناية إلهيّة خاصّة . فالله صمّم العالم كلّه بحيث يجد فيه الإنسان كلّ ما يحتاج إليه لمعيشته . وهذا ينطبق أوّلاً على الطبيعة التي يجد فيها الإنسان

[1] راجع في ذلك :

R. Paret, *Der Koran. Konkordanz und Kommentar*, Stuttgart 1971, 353.

الغذاء والمأوى والحماية من الأعاصير ومقياس الوقت ، إلى غير ذلك من ضروريّات الحياة ، كما ينطبق ثانيًا على الحوائج البشريّة ، التي قد لا يخطر في بالنا أن نعزوها إلى قدرة الله الخلاّقة ، ومنها المساكن ، والخيَم الخفيفة والملابس (راجع ١٦: ٨٠-٨١) . كذلك يصف القرآن الله بأنّه معلّم الإنسان ، ومن جملة ما علّمه استعمال القلَم (٩٦: ٤) . فمفهوم القرآن للخلْق هو إذن ، بالمقارنة مع الكتاب المقدّس ، أوسع نطاقًا ممّا نجده في العهد القديم ، بمعنى أنّه ينسب إلى الله الخالق من الأعمال ما نعزوه عادةً لمنجزات الإنسان الحضاريّة .

منزلة الإنسان الخاصّة بين المخلوقات

في الوقت ذاته ، يؤكّد القرآن أنّ الله كرّمَ الإنسان بمنزلة خاصّة بين سائر المخلوقات ، إذ يقول في الآية ٧٠ من السورة ١٧ : " ولقد كرّمْنا بني آدم ... وفضّلناهم على كثير ممّا خلقْنا تفضيلاً " . أمّا المقصود بفعل " التكريم " هذا ، فأوّلَه المفسّرون عبر التاريخ على وجوه مختلفة . والرأي السائد اليوم هو أنّ الله أضفى مسبقًا على الكائن البشريّ كرامةً خاصّة تحرِّم على الناس كلّ معاملة تحطّ من شأن الإنسان وتجرّده من كرامته .

وللقرآن تلميحات أخرى كثيرة إلى هذه الكرامة الإنسانيّة ، منها مثلاً أنّ الله منذ بدء التاريخ البشريّ أمرَ الملائكة بأن يسجدوا لآدم ، فامتثل جميعهم أمرَه ما عدا الشيطان ، فقد رفض الخضوع بحجّة أنّه أسمى خلقةً من الإنسان . فلعنه الله إلى يوم الدين [2] . ويقصّ القرآن أنّ الملائكة اعترضوا على المكانة التي أعطاها الله الإنسانَ في جنّة عدن ، لأنّهم توقّعوا أن سيعيث

[2] ٣٨: ٧١-٧٨ ؛ ومثله ١٥: ٢٦-٣٥ .

في الأرض فسادًا . ويقول القرآن إنّ الله حذلَ الملائكة من أجل الإنسان ، إذ علّم آدمَ الأسماءَ كلّها ، ثمّ سأل الملائكة عنها ، فاضطُرّوا إلى أن يعترفوا بجهلهم (٢: ٣٠-٣٣) . هذا يعني أنّ لكلّ خليقة مرتبةً منحها الله إيّاها . وإذا قضى الله بمشيئته المطلقة أن يمنحَ الإنسان مرتبةً سامية ، وجَب على الملائكة ذاتهم أن يرضَوا بذلك قانعين .

الإنسان كعبدٍ وشاهدٍ لله

لكن ما الغاية من هذه المنزلة الرفيعة التي وُهِبَت للإنسان ؟ إنّ الله – وهذا ما يؤكّده القرآن بجلاء ووضوح – لم يخلُق الإنسان عبثًا (٢٣: ١١٥) ، بل لغرض معيّن ينبغي على الإنسان أن يحقّقه ، ألا وهو أن يعبُد الله . فالله صمّم الإنسان ليكون له خادمًا وعبدًا . إنّ ذلك هو ركنٌ أساسيّ في نظرة الإسلام إلى الإنسان ، إلى حدّ أنّ لفظة "عبد الله" غالبًا ما استُعملَت ولا تزال تُستَعمَل مرادفًا للفظة إنسان . غير أنّه ليس من السهل عمومًا ، على الذين نشأُوا في جوّ مسيحيّ ، أن يسلّموا بأنّ العلاقة التي تربط الإنسان بالله هي قبل كلّ شيء علاقة العبد بالسيّد . إنّ هذه النظرة يحكم عليها المسيحيّ في ضوء المضادّة التي ذكرها بولس الرسول ، مثلاً في رسالته إلى أهل رومة (٨: ١٥) أو غلاطية (٤: ٧) ، بين العبوديّة والبنوّة . انطلاقًا من هذه المضادّة ، يصل بولس – ومن بعده المسيحيّون – إلى مضادّات أخرى متوازية ، كالشريعة من جهة ، والحرّيّة أو النعمة من جهة أخرى ، بمعنى أنّ الشريعة عبءٌ ، كنيرٍ ثقيل مفروض على الإنسان . غير أنّ هذا المفهوم للشريعة غير وارد بتاتًا من وجهة النظر القرآنيّة . فالقرآن يرى في شريعة الله ذاتها نعمةً ، تهدي الإنسان سواءَ السبيل الذي يجب عليه أن يسلكه تحقيقًا لخيره في هذه الدنيا وبلوغًا لخلاصه الأبديّ في الآخرة . هذه الشريعة تحرّر

الإنسان من الشكّ والاضطراب وتعلّمه كيف يتوجّه في هذه الدنيا ليبلغ السعادة على هذه الأرض والخلاص الإبديّ في السماء . إنّه لشرف ومدعاة للفرح ، في نظر القرآن والإسلام ، أن يُسمَح للإنسان بأن يكون عبدًا لله ويخضع لشريعته المُنزَلة .

ويرى القرآن أنّ من واجب الإنسان ، باعتباره عبدًا لله ، أن يكون شاهدًا لله في العالم . هذا التكليف يجده العلماء المسلمون المعاصرون في الآية ١٧٢ من السورة ٧ التي دخلت التاريخ باسم "آية الإشهاد" . فيها يصِف لنا القرآن مشهدًا حدث بعد الخلْق ، لكنْ قبلَ بدء التاريخ البشريّ : استدعى الله إليه جميع بني آدم الذين سيولدون وأمرهم بأن يشهدوا أنّه ربُّهم ففعلوا . وبذلك تمّ إبرام عهد يُلزِم كلَّ إنسان بأداء هذه الشهادة لله . وقد عرَض الفيلسوف المغربيّ محمّد عزيز الحبّابيّ بإلحاح ، في كتابه "الشخصانيّة الإسلاميّة" (*Le personnalisme musulman*) ، باريس ١٩٦٤) ، هذه الفكرة من أنّ كلّ إنسان مدعوٌّ دعوةً حاسمة للشهادة بأنّ الله واحد ، واستخلص النتائج الأخلاقيّة الناجمة عنها .

تكليف الله الإنسان بخلافته في الأرض

والإنسان هو أيضًا خليفة الله في الأرض . هذا هو تأويل العلماء المسلمين المعاصرين للآية ٣٠ من السورة ٢ . وفيها يقول الله حرفيًّا للملائكة : "إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة" . إنّ لفظة "خليفة" القرآنيّة لها معنيان : مَن يخلُف غيره ، أو مَن يكون وكيلاً عنه . فإذا فهمناها بالمعنى الأوّل تبيّن لنا من مقارنتها بالمواضع الأخرى المماثلة في القرآن ، التي تستعمل مشتقّات الأصل الثلاثيّ خَلَفَ ، أنّها قد تعني ، استنادًا إلى النصّ الأصليّ ، أنّ الإنسان جاء خليفةً لكائنات من جنس آخر بادت عن وجه الأرض .

غير أنّ النقل الإسلاميّ بقي زمنًا طويلاً يجمع بين المعنيَين – الخليفة والوكيل – وهذا الرأي تبنّاه في أواخر القرن الماضي المفسّر وعالم الشريعة ، المصلح المصريّ المعروف الشيخ محمّد عبده . لكنّ علماء الدين المعاصرين يكادون يجمِعون على أنّ الكلمة الواردة في الآية ٣٠ من السورة ٢ تعني الوكيل ، أي وكيل الله في الأرض .

إنّ خلافة الإنسان لله في الأرض تأتي أيضًا مقرونةً في القرآن بلفظة قرآنيّة أخرى وردت في الآية ٧٢ من السورة ٣٣ : بعدما عرض الله " الأمانة " على شتّى أعمال يديه كالسماوات والأرض والجبال ، فأبَت أن تحملَها ، إذا بالإنسان يتجاسر ويقبَل حَمْلَها . لكن ماذا تعني تلك الأمانة التي انفرد الإنسان بحملها فتميّز من سائر المخلوقات ؟ إنّ هذه المسألة شغلت علماء التفسير طوالَ قرون مستأثرةً بأبحاث مستفيضة . فاقترح المفسّرون في القرون الوسطى معنيَين : الأمانة هي إمّا الامتثال الطوعيّ لأوامر الله ، وإمّا تكليف الله بالخضوع لأحكام الشريعة الإسلاميّة . غيرَ أنّ ثمّة تأويلاً آخر برز إلى حيّز الوجود في القرن العشرين ، وهو أنّ الأمانة التي وكلها الله إلى الإنسان هي حرّيّة اتّخاذه القرارات الأخلاقيّة . وكان الفيلسوف الهنديّ المسلم محمّد إقبال أوّل من اقترح هذه الفكرة وأكبّ على تمحيصها بمؤلّفه الشهير " ستّ محاضرات في إعادة بناء الفكر الدينيّ الإسلاميّ " (١٩٣٠) . فكانت النتيجة أنّ عددًا كبيرًا من المفكّرين المسلمين حملوا عليه وآخرين دافعوا عنه علنًا ، فأصبحت أعماله جزءًا من التراث الإسلاميّ المعاصر .

وعلاوةً على المميّزات المتعلّقة بالإنسان ممّا ذكرنا وعلى المنزلة التي يشغلها في العالم ، فهنالك كرامة أخرى خصّ الله بها كلّ فرد بشريّ بلا منازع ، في نظر الإسلام . وهي ما يسمّيه فلاسفة الحقوق الغربيّون في عصرنا " كرامة بلا استحقاق " في حديثهم عن مفهوم الكرامة الإنسانيّة ، أي

الكرامة التي يمنحها الله الخالق للإنسان أصلاً ، بحكم كونه إنسانًا ، لا التي يكسبها الإنسان بفضل ما يبذل من جهود أو يقوم به من واجبات .

فما هي ، في مفهوم الإسلام ، المواهب التي منحها الله للإنسان ، ليمكّنه من القيام بدوره الخاصّ في العالم ؟ تلك هي المسألة التي سنبحثها في هذه العُجالة بالنظر في معضلتَين أساسيّتَين : الواحدة ناقشها النقل الإسلاميّ باحتداد واندفاع ، والأخرى نتناولها من وجهة النظر المسيحيّة مع أنّ المفكّرين المسلمين لم يولوها ما نوليها نحن من أهمّيّة .

قضيّة الحريّة

القضيّة الأساسيّة الأولى هي قضيّة الحرّيّة الإنسانيّة . إنّها كانت في القرون الأولى من تاريخ تطوّر علم الكلام الإسلاميّ موضوع جدَل حادّ واختلاف بيِّن في وجهات النظر . وكانت المناقشات تهدف إلى معرفة هل أعمال الإنسان الأخلاقيّة يقرّرها الله بقضائه وقدَره ، أم إنّها ناجمة عن إرادة الإنسان الحرّة . ففي العصر العبّاسيّ الأوّل ، أي في أواخر القرن الثامن الميلاديّ وأوائل القرن التاسع ، ساد علمُ الكلام التابع لمذهب المعتزلة الذي يعتمد العقل . ويعود الفضل في ذلك جزئيًّا إلى مساندة الأوساط الحاكمة . فكان المعتزلة يرَون أعمال الإنسان صادرة عن قراره الأخلاقيّ الحرّ . وهذا شرطٌ أساسيّ مسبقٌ يتعذّر بدونه تبرير عدالة الله في يوم الدين ، وإلاّ لحاسب الله الإنسان على أعمال هو غير مسؤول عنها ، إذا كان الله هو الذي يقدّرها له . ومع ذلك فإنّ أغلبيّة العلماء المسلمين – باستثناء الشيعة – اعتنقَت منذ القرن العاشر الميلاديّ الرأي الذي يمثّله الأشعريّ ومذهبه ، مِن أنّ أعمال الإنسان يحدّدها الله بقضائه . وبقي هذا الرأي حتّى أواخر القرن التاسع عشر هو السائد عمومًا بلا منازع في الأوساط السُنّيّة . لكن في

فترة الانتقال إلى القرن العشرين ، ظهر اتّجاه جديد داخل السنّة ذاتها ، يعود إلى تأكيد إرادة الإنسان الحرّة في ما يتّخذ من قرارات أخلاقيّة ، تُستثنى من ذلك طوارئ الحياة التي لا قِبَلَ للفرد الإنسانيّ بها ، كالأمراض المستعصية والكوارث الطبيعيّة ، فهي تعود إلى قضاء الله وقدَره . إنّ هذا الانقلاب في الموقف ، أعني العودة من جديد إلى تأكيد حرّيّة الإنسان ، نَجَمَ عن الحاجة المتزايدة التي شعر بها العالم الإسلاميّ في عصر الاستعمار إلى تبنّي مناقبيّة تشجّع الكفاح السياسيّ . ذلك أنّ عددًا متزايدًا من المسلمين أخذ يطالب بالتحرّر من سيادة الدول الاستعماريّة الأوروبيّة ، التي وقع الجزء الأعظم من العالم الإسلامي تحت سيطرتها منذ أواسط القرن التاسع عشر . وكان من العسير ترغيب الناس في الإقدام على مثل هذا الكفاح لو بقي العلماء المسلمون يرَون أنّ المسلك الذي نهجه الأوروبيّون فحقّق لهم التفوّق ، والتقاعُس الذي يعزو إليه المسلمون سبب تخلّفهم التاريخيّ ، كانا مجرّد قضاء وقدَر من الله . وعليه ، كان لا بدّ من تفسير العمَل البشريّ على نحو يُنعِش الأمل بأنّ الجانب الإسلاميّ إذا تحلّى بالتصميم ، فإنّه يستطيع أن يرجّح كفّة الميزان السياسيّ لصالحه ، ومِن ثَمّ أن يمكّنه من المطالبة بتقرير مصيره بنفسه . ولا يخفى أنّ تأكيد إرادة الإنسان الحرّة تلائم السعي إلى الهدف المنشود أكثر بكثير من التمسّك بنظريّة القضاء والقدَر ، التي من شأنها أن تحمل الناس بسهولة على الاستسلام في الظروف الراهنة .

قابليّة الإنسان لفِعل الخير

المسألة الثانية التي تتعلّق بتمكين الإنسان من القيام بدوره الخاصّ في العالم ، ولا بدّ من مناقشتها هنا ، هي قابليّته لفِعل الخير . إنّ هذه المسألة تبدو في موضعها من وجهة النظر المسيحيّة ، لأنّ النقل المسيحيّ

(البروتستنتاتيّ) ينطلق من أنّ قدرة الإنسان على فِعل الخير قد أُصيبَت في الصميم ، من جرّاء ارتكابه الخطيئة الأصليّة . صحيح أنّ القرآن يأتي في أكثر من موضع على ذِكر الضعف البشريّ . غير أنّه يفسّر نزعته إلى نكران الجميل بنسيانه إحسانات الله إليه . كما يصف الإنسان بأنّه تارةً يتشامخ وطورًا يتخاذل وبأنّه يميل إلى المنازعات . وبالتالي ، فإنّ القرآن ومن بعده الضمير الجماعيّ الإسلاميّ ، يأخذان الخطيئة مأخذًا جدّيًا جدًّا ، باعتبارها فِعلاً مخالفًا لإرادة الله الموحاة . ومع هذا كلّه فإنّ القرآن يفترض ، وكذلك الدين الإسلاميّ ، أنّ الإنسان يستطيع مبدئيًّا بعون الله أن يتجنّب الخطيئة ، وإذا تمّ ارتكابها ، فإنّه يستطيع التغلّب على نتائجها بالتوبة وبفضل رحمة الله . أمّا السقوط في خطيئة تمسّ الجنس البشريّ بأسره وتعوق قدرته على فِعل الخير بصورة دائمة ، فهو أمر غير معروف في الإسلام ، وبالتالي لا داعيَ لأن يقوم الله بعمل خلاصيّ تاريخيّ عظيم ، عدا استعداده الأساسيّ الدائم ليغفر لكلّ خاطئ تائب طالما بقيَ على قيد الحياة . فالخطيئة التي يقترفها الفرد البشريّ ، إذا تاب عنها قبل فوات الأوان ، ليس لها إلاّ الصفة العابرة التي تتميّز بها خطيئة آدم في القرآن : تاب ، فنظر إليه الربّ بعين الرحمة ، وهكذا عادت المياه إلى مجاريها ، ما عدا أنّ آدم خسر نعيم الجنّة . أجَل ، يذكر القرآن أنّ " النّفس أمّارة بالسوء " (١٢ : ٥٣) ، أي إنّها تُغري الإنسان بالخطيئة وتسهّل له عمل الشرّ . لكنّ القرآن يرى أنّه ليس على الإنسان أن يستسلم للتجربة النابعة من ذاته ، بل يستطيع مقاومة الخطيئة والامتناع عنها إذا تمسّك بأوامر الله . وهكذا يتبيّن عمومًا أنّ الإسلام يقف من قابليّة الإنسان لفِعل الخير موقفًا أكثر تفاؤلاً من المسيحيّة .

حوار للتعمّق في الموضوع

الأمانة : هل هي مفهوم أساسيّ في موقف الإسلام من الإنسان ؟

بطرس بْشتِه : ما معنى ما يقوله القرآن مِن أنّ الله نفخ من روحه في الإنسان ؟ والأمانة ، أليست هي من المفاهيم الجوهريّة في نظرة الإسلام إلى الإنسان ؟

شيمل : السؤال وجيه ولا ريب . فطالما حاول علماء الإسلام على مرّ القرون أن يمحّصوا مضمون كلمة " أمانة " . فمن جهة ، ينبغي تمكين الإنسان باطنيًّا – كما أشارت إلى ذلك السيّدة فيلانت – من أن يتصرّف وفقًا للشريعة التي تلقّاها من الله . ويرى كثيرٌ من المتصوّفين أنّ الأمانة هي قابليّة الإنسان لمحبّة الله . هذا التفسير هو جزء من النقل الصوفيّ .

أمّا إقبال فيرى أنّ المقصود بالأمانة حرّيّة الإنسان . كما يرى فيها أيضًا صفة الفرديّة التي أضفاها الله على الإنسان ، أعني تمكينه من الارتقاء في النموّ إلى أعلى المراتب الممكنة – وهذا ما يشير إليه الإسلام بالمراحل المختلفة التي تمرّ بها النفس البشريّة . فبفضل الأمانة يستطيع كلّ إنسان أن يُنمّي مواهبه الطبيعيّة ، ليرتقي إلى المرتبة السامية التي يُنعم فيها الله عليه بالدخول في حوار مع الله .

نفخ روح الله في الإنسان

يذكر القرآن أنّ الله عندما خلق الإنسان نفخ فيه من روحه (١٥: ٢٦-٢٩/ ٣٨: ٧١-٧٢) ، كما يذكر الدور الخاصّ الذي أفرده الله للإنسان في الخليقة . وسواءٌ فسّرنا ذلك بتمكين الإنسان من الخضوع للشريعة أو بالمحبة أو بالفرديّة أو بالحرّيّة أو بالكرامة الإنسانيّة ، فإنّ تلك الروح التي نفخها الله في الإنسان تبقى الأمر المهمّ .

تفضيل الإنسان في المراتب على سائر الخلْق

عندما يقول الله إنّه نفخ من روحه في الإنسان ، فذلك يعني أنّ الإنسان يحمل في ذاته جزءًا من الكيان الإلهيّ ، وهذه الكرامة الناجمة عن نفخ روح الله فيه ، هي التي تجعله أسمى من سائر المخلوقات . وممّا يُذكر أنّ الملائكة يرفضون للوهلة الأولى السجود للمخلوق الجديد الذي هو آدم ، ثمّ يمتثلون أمر الله ، ما عدا إبليس الذي برّر رفضه بقوله : " أنا خيرٌ منه خلقتَني من نار وخلقتَه من طين " (٣٨: ٧٦) .

إبليس الذي رفض السجود لآدم

يرى بعض المتصوّفين في رفْض إبليس أي الشيطان أن يسجد لآدم احترامًا لإرادة الله الأبديّة ، من أنّه لا يجوز لأحد أن يسجد لمخلوق . وهكذا يتّضح أنّ إبليس هو الكائن الوحيد الذي بقي وفيًّا للتوحيد المطلَق ، مع أنّه عندما رفض أن يمتثل أمرَ الله بالسجود لآدم ، إنّما خالف كلمة واحدةً فقط نُطِقَ بها في الزمن . لذا يرى بعض المتصوّفين المسلمين في إبليس المحبَّ الأعظم والمُطيع الأعظم .

غيرَ أنّ إبليس يبدو عمومًا أنّه مقلّد ذو عين واحدة ، لأنه لم يرَ في آدم سوى الطين دون الشرارة الإلهيّة ، فكانت خطيئته الكبرى أنّه لم يرَ

العنصر الإلهيّ الكامن في الإنسان .

لكن لماذا أبَت الخليقة كلّها ما عدا الإنسان أن تحمل الأمانة وتسلك بموجبها ؟ لماذا لم يحمّل الله هذه الشرائع للأسد والفيل مع أنّهما أقوى من الإنسان ؟ لماذا لا يُعاقَب الغزال على أعماله ولا يتحمّل أيّة مسؤوليّة أمام الله ؟ طال ما شغلَت هذه المسألة عِلم الكلام الإسلاميّ على مرّ العصور .

نصيب الإنسان من الحظّ والأخطار

لكن مِن الشائق أن يقول القرآن في الإنسان بشأن حَمْله الأمانة : " إنّه كان ظَلومًا جهولاً " (٣٣: ٧٢) . فهذا يعني أنّ الله أكرم الإنسان بهذه الأمانة على الرغم من سيّئاته ، لأنّه أتاح له الحظّ في أن ينمو ويتطوّر إلى أبعد مدى ممكن . وكثيرًا ما نقع على هذه الفكرة لدى علماء الدين المسلمين المعاصرين : على الرغم ممّا طُبِع عليه الإنسان من ضعف ، فإنّ الله أخذ على نفسه مسؤوليّة ، إذ وضع ثقته فيه . فالأمانة مشتقّة من الأصل الثلاثيّ " أَمَنَ " الذي تفرّعت منه لفظة " آمين " ودخلت لغاتنا الأوروبيّة . فالأمانة لها إذن صِلة وثيقة بالإيمان والثقة والولاء : إنّها أمر موكول إلينا نتقبّله بالإيمان .

هذه المنزلة المزدوجة التي يشغلها الإنسان المصنوع من الطين ، المفتوحة أمامه إمكانات الخير والشرّ كلّها ، نجدها عند مولانا جلال الدين الروميّ في جملة مقتضبة معبِّرة جدًّا . فهو يفتتح فصلاً من كتابه النثريّ " فيه ما فيه " ، بقوله في الإنسان : " أُخِذ جناحُ ملاك ورُبِط بذَنَب حمار " . وهذا يعني أنّ في استطاعة الإنسان إذا كان صالحًا أن يسموَ على الملائكة ، وإذا كان طالحًا أن يَهْوِيَ إلى دون مستوى البهائم . ذلك أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي له من الإرادة الحرّة ما يكفي ، إذا سعَى في سبيل الله وسلَك المراقي السامية ، ليتفوّق على الملائكة الذين بلغوا الكمال ومِن ثَمّ فلا يقدرون أن

يرتقوا إلى درجة أسمى . أمّا إذا استسلم للغرائز السيّئة البهيميّة الكامنة فيه ، فإنّه ينحدر إلى دركات البهائم بل أسفل . من هنا قول القرآن : " لقد خلقْنا الإنسان في أحسن تقويم ثمّ رددناه أسفلَ سافلين " (٩٥: ٤-٥) .

الإنسان على مِثال الله ؟

لُويْتسِه (Leuze) : لئن تكلّم القرآن (على غِرار العهد القديم) على المنزلة الخاصّة للإنسان ، فإنّه لا يذكُر أنّه خُلِق على مِثال الله . فهل لذلك علاقة بالموقف العامّ الذي يقفه الإسلام مِن أنّ البُعد بين الله والإنسان هو أكبر من أن يُتيح مِثل هذا التعبير أصلاً ، أم إنّه محض صدفة ؟

فيلانت : إنّ مفهوم خَلْق الإنسان على مِثال الله غير وارد أصلاً في القرآن . بيدَ أنّ النقل الإسلاميّ لا يتجاهله تمامًا ، فهو مذكور في حديث ، لكنّ العلماء المسلمين لا يعترفون بصحّته . ولعلّ السبب يعود إلى أنّ هذا المفهوم قد ينطوي ضمنًا على التقليل من شأن الحدود القائمة بين المخلوقات والخالق ، التي يؤكّدها الإسلام تأكيدًا قاطعًا ، ومن ثَمّ فهو يجعل وحدانيّة الله موضعَ الشكّ .

ليس على مِثال الله بل خليفته

لكنّ في الإسلام مفهومًا آخر يحتلّ عمليًّا ولاهوتيًّا مكانةً مماثلة ، وهو أنّ الإنسان " خليفة الله " في الأرض . والواقع أنّنا إذا نظرنا إلى النتائج العمليّة الناجمة عن هذا المفهوم ، لوجدنا أنّ الفارق بين المفهومَين ليس كبيرًا . فخلافة الله هذه ، يؤوّلها علماء الدين المسلمون المعاصرون على

نحو يُلزم الإنسان ، لأنّه خليفة الله ، بأن يُظهر لإخوته في الإنسانيّة الخصال ذاتها التي يُبديها الله للإنسان ، وفي طليعتها العدالة والرحمة . وبذلك يغدو الإنسان غير بعيد عن المفهوم القائل إنّه مخلوق على صورة الله كمِثاله .

اعتبار الإنسان خليفة الله ، هل يساهم أيضًا في النشاط الخلاّق ؟

في القرن العشرين ، يربط المفكّرون المسلمون كإقبال مثلاً ، بين مفهوم خلافة الإنسان لله في الأرض ومساهمته في النشاط الخلاّق لله ، المتضمَّن في الخلافة . ومع ضرورة التشديد على قدرة الله الخلاّقة ، فإنّ النقل الإسلاميّ يقف من نظريّة مشاركة الإنسان في عمل الله الخلاّق مواقف متباينة . من أمثلة ذلك ما يقوم به الإنسان من أعمال معيّنة ، كتهجين الحيوانات والنباتات . فالعلماء يقولون فيها إنّ الله خلق هذا الحيوان أو هذا النبات عن يد الإنسان . فالله إذَن يُشرك الإنسان في نشاطه الخلاّق .

مخلوق على صورته كمثاله

تْسِركِر : طالما حَمَل المفسّرون المسلمون (ومنهم الغزالي مثلاً في كتابه "مِشكاة الأنوار") على الحديث الذي يذكر فيه محمّد أنّ الله خلق الإنسان على صورته كمِثاله . ويجدر بنا هنا أن نتحرّى إلى أيّ مدى تغلّب الرأي القائل إنّ " الصورة والمِثال " تعني صورة آدم : أي إنّ الله وضع تصميمًا أو صورةً لآدم ، ثمّ خلقه مطابقًا لتلك الصورة . ثمّ إنّ مفهوم خلافة الإنسان لله يختلف عن مفهوم خلْقه على صورة الله ، لا سيّما وإنّه يمكن أيَّ كائن آخر ، ولو غير مصنوع على صورة الله ، أن يكون خليفة له .

هل الخليفة مَن يقوم مقام غيره أم مَن يليه ؟

فيلانت : إنّ استعمال القرآن لكلمة خليفة يترك مجالاً لكلا التفسيرَين : فإمّا مَن يقوم مقام آخر ، أو مَن يليه . فلفظة خليفة ومشتقّات فعل خَلَفَ تَرِدُ في مواضع كثيرة من القرآن . فهي في بعض المواضع تعني " القائم مقام " ، وفي مواضع أخرى تعني بوضوح مَن يخلف ، أي يتبع . مثلاً في معرض الكلام عن كائنات كالجنّ ، عاشت في ما مضى على الأرض ، ثمّ محقَها الله من الوجود عقابًا على خطاياها ، واستبدلها بكائنات أخرى خلفتها .

وعلى المستوى العمليّ ؟

كوبكي (Kopecky) : إذا وضعنا جانبًا صفة الإنسان كخليفة ونظرنا من هذه الخلفيّة العقائديّة إلى تصرّف الإنسان العمليّ ، فماذا نستنتج مثلاً إذا أفسد الإنسان خليقة الله بأعماله ؟

فيلانت : من وجهة نظر عِلم الكلام الإسلاميّ ، لا داعي إلى أن يكون كلّ عمل يقوم به الإنسان مبرَّرًا ، بحجّة أنّه خليفة الله في الأرض . بل على الفرد الإنسانيّ أن يقرّر بملء حرّيّته متى يجب أن يكون تصرّفه الأخلاقيّ – أو إلى أيّ مدى يجب أن يكون هذا التصرّف – منسجمًا مع دوره كخليفة لله في الأرض .

هل الإنسان مخلوق لمجد الله ؟

رابرغر (Raberger) : هل خلق الله الإنسان من أجل مجده الإلهيّ ، أم

خلق الإنسان محبّةً بالإنسان ؟ أي هل خلقه ليكون عبدًا له ، أم لينعَم بكرامته الإنسانيّة ؟

عبدٌ تحت هيمنة الله – حرٌّ إزاء السلطات الأرضيّة

تْسيركِر : ليس الله بحاجة إلى أيّ كائن . وبما أنّه غنيّ غنًى مطلقًا عن العالمين ، فإنّه لم يخلق الإنسان لمجده الإلهيّ ، بل أبدع الإنسان بفِعل إرادة محض . لماذا ؟ لا ضرورة للإنسان أن يغوص في التفسيرات النظريّة ، لأنّه لم يخْلق نفسَه بنفسه ، بل الله هو الذي خلقه . وعلى كلّ حال ، خُلِقَ البشر ليعيشوا جماعةً ويتعاملوا بالحُسنى والإنسانيّة . وإذا خُلِق الإنسان عبدًا لله ، فقد يتناقض ذلك مع مطالب غيره من الأسياد المحتمَلين . الإنسان عبد لأنّه خاضع لهيمنة الله ، بيدَ أنّ الله حرّره إزاء سائر غيره من السلطات الراغبة هي أيضًا في الهيمنة . فالخليفة (أمير المؤمنين) الذي لا يتصرّف كوكيل لكلام الله ، لا طاعة له على رعاياه . وعليه ، إذا كانت عبوديّة الإنسان لله تعني تحرّره من سائر مطالب الهيمنة عليه ، عدا مطلب الله ، وجَب أن يخوّله ذلك حقًّا في مقاومة أيّ سلطان أرضيّ يأمره بشيء مخالف لإرادة الله أو لشريعته . ومن جهة أخرى ، فإنّ المناقشات التي جرَت على مرّ العصور حول هذا الموضوع أشارت إلى أنّ خليفةً سيّئًا خيرٌ من حُكم تسوده الفوضى .

العبد – عبارة عن أسمى الدرجات

شيمل : إنّ اعتبارنا الإنسانَ عبدًا لله لا ينطوي في نظر المسلم على أيّ تحقير ، بل على النقيض من ذلك ، إنّه يعني أسمى درجة يمكن أن يبلغها

المسلم . ولا ينفكّ علماء الدين والمتصوّفون يذكّرون بذلك . وممّا يذكر أنّ عبارة " عبده " وردَت مرّتين في القرآن ، وفي كلتا الحالتَين تعود إلى محمّد ذاته : في الآية ١ من السورة ١٧ ، " سبحان من أسرى بعبده ليلاً " (إشارة إلى الإسراء والمعراج) ، وفي الآية ١٠ من السورة ٥٣ ، " أوحى إلى عبده ما أوحى " (إشارةً إلى إحدى الرؤى التي رآها محمّد) . من هاتين الآيتَين القرآنيّتَين استنتج المتصوّفون أنّ حَوْز صفة " عبد الله " هو أسمى ما يمكن أن يطمح إليه كائن بشريّ ، لأنّ القرآن لم يَصِف النبيّ بهذه الصفة إلاّ عندما اتّصل بالملإ الأعلى . وهذا حمَل الإسلام على التمييز الهامّ جدًّا بين وضعَين : في أثناء الرؤيا يغدو محمّد شخصًا شبيهًا بشخص " الكلمة " في المسيحيّة نوعًا ما ، لكن لا يعترف له أحدٌ بتاتًا ، حتّى عندما يكون في أسمى مراتب الوَجْد الصوفيّ ، بصفة البنوّة الإلهيّة . وهكذا تبقى صفة " عبد الله " ، حتّى للنبيّ ذاته ، أسمى ما يمكن أن يوصَف به ، أي مهما تكن المراتب السامية التي يرتقي إليها صاحب الرؤى ، فالعبد يبقى عبدًا والسيّد دائمًا سيّدًا . أجَل ، في استطاعة الإنسان ، حسبما ورد في الآية ٨ وتوابعها من السورة ٥٣ ، أن يقترب إلى الله " قاب قوسَين " ، وربّما كان المقصود مُلتقَى طرفَي القوس . بيدَ أنّ التشديد على صفة " عبده " ، حتّى في هذا الموضع ، يجعل مجرّد التفكير في الاتّحاد بين الله والإنسان ، أو في بنوّة الإنسان نسبةً إلى الله ، مرفوضًا بتاتًا .

وإذا تكلّمنا على الصورة التي يتمثّلها الإسلام للإنسان ، وجَب علينا أن نُضفي أهمّيّةً خاصّة على مفهوم " العبد " ، الذي هو جوهريٌّ في الإسلام . وممّا يُثبت أنّه لا ينطوي على أيّ تحقير للإنسان إقبالُ الناس في العالم الإسلاميّ على تسمية أبنائهم باسم عبد الله أو عبد الرحمن أو عبد أيّ اسم من أسماء الله الحُسنى التسعة والتسعين . وبذلك يعتقد المؤمنون أنّ علاقة خاصّة تقام بين الإنسان المسمّى بأحد هذه الأسماء والله . فهم يأملون أنّ

من كان اسمه عبد الرؤوف مثلاً لا بدّ أن ينال نصيبًا من رأفة الله ، وكذلك القول في سائر الأسماء الحسنى . كما أنّ صيغة التأنيث " أَمَة " لها هي أيضًا دور خارق في هذا الشأن .

كرامة المرأة ودورها

دوغان : يتكلّم القرآن على الإنسان كخليفة الله وعبده كما يتكلّم على كرامته ودعوته إلى أداء الشهادة لله . فهل ينبغي أن نأخذ لفظة إنسان كمفهوم شرقيّ للرجُل ، أم تنطبق أيضًا على المرأة ، فيكون لها ما للرجُل من الكرامة ؟ هل لها هي أيضًا أن تؤدّي شهادة لله ؟ وهل يأتي القرآن على ذكر حوّاء ؟

شيمل : القرآن لا يسمّي حوّاء باسمها ، إنّما يفترِض وجودها ولا ريب . وتفيد الروايات الإسلاميّة العريقة في القِدَم أنّ آدم وزوجَه أكلا معًا من الحَبّ الذي أغراهما الشيطان بأكله . وهكذا يتبيّن أنّهما يتساويان في ارتكاب الخطيئة الأصليّة . أمّا مفهوم اللغات الساميّة للرجل – وهذا ينطبق أيضًا على الفارسيّة – فلا يُشير إلى الجنس البشريّ بقدْر ما يشير إلى العلاقة بالله . " فالرجُل " هو رجل الله ، أي الإنسان الذي يسعى للوصول إلى الله . ولئن اتّفق أن يكون هذا اللفظ مذكّرًا فهذا لا يمنع أن ينطبق أيضًا على المرأة . هنالك مراجع كثيرة في الأدب الصوفيّ تشير إلى هذه الحقائق إذا دار الحديث حول النساء التقيّات . وهنالك مقاطع في القرآن تتعلّق بالرجال والنساء على السواء : " نساؤكم لباسٌ لكم وأنتم لباس لهنّ " (٢: ١٨٧) . واللباس هو صِنْو الإنسان ، كما أنّ تبادل اللباس يعني تبادل الشخصيّة . فإذا كانت النساء لباسًا للرجال ، والرجال أيضًا لباسًا للنساء ،

فهذا يعني بجلاء أنّ للنساء أن يقمن بالدور ذاته الذي للرجال . وللمرأة الواجب ذاته في إقامة الصلاة وصَوم رمضان وأداء الزكاة والحجّ إلى مكّة . كما أنّ لها المسؤوليّة ذاتها عن أعمالها ، وستمثل هي أيضًا أمام منبر الله في يوم الدين . وبما أنّها مُلزَمة بجميع الواجبات ، فمِن البديهيّ أنّها تستطيع أداء الشهادة أيضًا .

تْسِرْكِر : إذا انطلَقنا من القرآن وجَدنا أنّ كرامة المرأة مماثلة عمومًا لكرامة الرجل . بل لا نجد في القرآن مصدرًا معيَّنًا لاحتقار المجتمع للمرأة ، كالذي نجده في العهد القديم : الحيّة أغوَت المرأة أوّلاً ، ثمّ عن يدها أغوَت الرجُل . أمّا الأقوال التي كان لها دور لا يستهان به في التقليل من شأن المرأة في النقل المسيحيّ ، لا سيّما في أخلاقيّات القرون الوسطى ، فقد تسرّب هنا وهنالك إلى النقل الإسلاميّ ، إنّما لا نجد له أصلاً في القرآن . فالحيّة – أي إبليس أو الشيطان – يخاطب كلاًّ من آدم وزوجه على السواء .

إيفَنتشيتش : لماذا خلق الله الرجُل أوّلاً ثمّ من بعده خلق المرأة ؟ وهل كلاهما خليفة لله ؟

فيلانت : يقول القرآن ، كما يقول النقل الكتابيّ ، إنّ الله لم يشأ أن يبقى الإنسان وحدَه ، لهذا السبب خلق الزوجَين البشريّين ، ووضعهما في العالم وأهّلهُما لتأسيس أُسرة . وعلى غِرار التقليد اليهوديّ المسيحيّ ، يُفيد النقل الإسلاميّ أنّ الرجل هو المِثال البشريّ الأصليّ ؟ أمّا القول إنّ المرأة هي أيضًا خليفة الله فلا يزال حتّى يومنا ضعيفًا .

المرأة شاهدة ا لله

أمّا مسألة ما إذا كانت المرأة أيضًا تستطيع أن تكون شاهدة ا لله ، فيمكن تأكيدها أصلاً . ولنا على ذلك أمثلة ذات وقْع في القلب ، نكتفي منها بذِكر المتصوّفة رابعة العَدَويّة . فنظرًا للتطوّر الاجتماعيّ – حتّى عندنا في أوروبا – اعتدنا أن نعزو دور الشهادة لله بالدرجة الأولى للرجل ، لأنّه كما ذكرنا يُعتبَر المِثال البشريّ . لكن ليس في نظرة القرآن إلى الإنسان ما يمنع المرأة من أن تقوم ، في نطاق إمكانيّاتها ، بالدور ذاته الذي يقوم به الرجل .

... والواقع الاجتماعيّ

وماذا عن كرامة المرأة ، التي تعود أصلاً إلى الخَلْق ، والإجحاف الذي تتعرّض له عمليًّا ، مثلاً في الشريعة الإسلاميّة أو في الواقع الاجتماعيّ الذي تعيشه الأقطار الإسلاميّة ؟ أمام المحاولة التي يقوم بها المفكّرون المسلمون ليُثبتوا أنّه ليس ثمّة ما يمسّ الكرامة المبدئيّة للمرأة ، لا بدّ أن نتساءل هل يوافق عِلم الكلام الإسلاميّ حقًّا على هذه النظريّة ؟ أفَلا يحتّم علينا الواقع أن نتساءل هل يُتيح لنا موقفُ القرآن الذي يضع النساء دون الرجال (٢: ٢٢٨ / ٤: ٣٤) القولَ إنّه يعترف بالكرامة ذاتها لكلا الجنسَين ؟

أمّا أن يكون الواقع الاجتماعيّ مرتبطًا في كثير من النواحي بالمبادئ الشرعيّة الأساسيّة ، فهذا أمرٌ ناقشه المفكّرون المسلمون نقاشًا مستفيضًا ، كما أنّ الحقيقة الكامنة وراء الواقع الاجتماعيّ الإسلاميّ ليست بجديدة لأوروبا . ذلك أنّ المساواة النسبيّة التي حصلت عليها المرأة في الحقوق والتي نمارسها حاليًّا في أوروبّا ، هي ولا شكّ ظاهرةٌ حديثة العهد جدًّا . لذا

يقتضي منّا مبدأ الإنصاف أن نقول ، لصالح المسلمين ، إنّ مثل هذا التطوّر يتطلّب شروطًا اجتماعيّة مسبَقة ، كما يتطلّب ردحًا من الزمن ليتمّ . وغالبًا ما حاول المدافعون عن الدين الإسلاميّ أن يُثبتوا أنّ التشريع الإسلاميّ المتعلّق بوضع المرأة لا يزال يتطوّر منذ القرون الوسطى ، وأنّه يفوق أيّ فرع تشريعيّ آخر يمكن أن نتخيّله ، في تفهّم ما تفتقر إليه المرأة من حقوق ، وأنّه ليس لديهم أيّ اعتراض على كرامتها المبدئيّة كإنسان .

وبصرف النظر عن هذه الاعتبارات ، يجدر بنا أن نفكّر ما إذا كان يجب ، وإلى أيّ حدٍّ يجب ، أن تستنبط قوانيننا التشريعيّة القاعدة العامّة لما يمكن أن يُسمّى عالميًّا " الحلّ المثاليّ " .

شيمل : لو تصفّحنا الأدب الإسلاميّ عبر القرون في شتّى ما كُتِبَ به من لغات ، لوجدْنا أنّ فيه عددًا كبيرًا من النساء كان لهنّ دور هامّ ، ليس في التطوّر الثقافيّ العامّ والكتابة والفنّ فحسب ، بل أيضًا في مجال التقوى ، بحيث صار الناس يكرّموهنّ لقداستهنّ ، ومنهنّ ، على سبيل المَثل ، رابعة العدَويّة (المتوفّاة في العام ٨٠١ م) ، التي يرى فيها التصوّف الإسلاميّ واضعةَ تعليم حُبّ ا لله الصِّرف . فالمرأة هي في هذا المجال مساوية حقًا للرجل . وفي المعاهدة الأصليّة ، حينما خاطب ا لله البشر قبل خلقهم قائلاً : " ألستُ بربّكم " ، فأجابوا : " بَلَى شهِدنا " (٧: ١٧٢) ، كان بينهم بطبيعة الحال مِن النساء بقدْر ما كان مِن الرجال .

هل من مفهومٍ للضمير ؟

فِرْت : هل في الإسلام أبحاث مستفيضة في مفهوم الضمير ؟

شيمل : الجواب لا ريب هو : نعم . إذا طالعنا أعمال المتصوّف السنّيّ المحاسبي (القرن ٩ م) ، وجدنا فيها تعليمًا مفصّلاً للنموّ الروحيّ ولِما يسمّيه القرآن " النفس اللوّامة " (٧٥: ٢) . ولعلّ أفضل تفسير لهذا المفهوم هو " الضمير " . فالنفس تلُوم أي تؤنّب صاحبها ، وتذكّر الإنسان أنّه ارتكب خطيئة أو قد يرتكبها ، إلى أن يُفضي في النهاية إلى المرحلة التي يصبح فيها " النفس المطمئنّة " ، أي التي تحيا بسلام مع الله (٨٩: ٢٧-٢٨) ، وتعمل في انسجام تامّ معه . كما يمكن أيضًا أن نستنتج من القرآن ذاته مفهوم الضمير والمسؤوليّة الشخصيّة عن الخطايا . فهو يذكر مرارًا وتكرارًا أنّ الإنسان يتوب لأنّه يعمل خلافًا لنزعاته الخيّرة . وهنالك حديث عريق في القِدَم مأثور عن النبيّ يقول : " إستفتِ قلبَك " ، أي في ما ينبغي أن تفعل . فإن كان القلبُ مطمئنًا فالعمل جيّد ، وإن كان القلب مضطربًا فالعمل سيّئ . فأن يكون القلبُ هو الحكَم الأخير للتمييز بين الخير والشرّ ، فكرة متأصّلة منذ أقدم العصور في الإسلام .

هل من حرّيّة للدين في الإسلام ؟ وهل من حرّيّة للارتداد ؟

دوبره : إنّ وجود أديان أخرى أمرٌ شائقٌ تاريخيًّا في حدّ ذاته . غير أنّ الحوار بين الأديان لا يكتسب معنًى من الناحية اللاهوتيّة والفلسفيّة ، إلاّ لأنّ مفاهيم الحقيقة والحرّيّة والكرامة متماسّة . وإمكان هذا التماسّ مرتبط ارتباطًا وثيقًا ، في نظري ، بمقدرتي على أن أكون الكائن الذي أريد أن أكونه بملء إرادتي وحرّيّة ضميري . من هنا السؤال التالي : أن أكون الكائن الذي أريد ، يعني أن يُتاح لي المجال للارتداد ، لأصير الكائن الذي يحتّم عليّ ضميري أن أكونه . فكيف ينظر الإسلام إلى مَن يرتدّ إلى الدين المسيحيّ ، وما هو حكمه فيه ؟ هذا السؤال ذاته ينطرح على المسيحيّة

في حال ارتداد مسيحيّ إلى الإسلام . لكنّي أريد أن أعرف الآن وجهة النظر الإسلاميّة . أفلا يتضمّن الجواب عن هذا السؤال أحد المعايير الأساسيّة للنظر في إمكان الحوار والتفكير المشترك بين شتّى الأديان ؟

فيلانت : إنّ المسلمين المعاصرين يختلفون في تحديد موقفهم من مسألة الانتقال من دين إلى دين ، أي من مسألة الحرّيّة الدينيّة . وكثيرًا ما يستشهدون بالآية القرآنيّة القائلة : " لا إكراه في الدين " (٢: ٢٥٦) . ومع ذلك فإنّ الارتداد عن الإسلام لا يمكن أن يتمّ دون تعرّض حياة المرتدّ للخطر ، وذلك بموجب الأنظمة التي أقرّتها تدريجيًّا الشريعة الإسلاميّة منذ أوائل القرون الوسطى . لكن لا بدّ أن نقرّ بأنّ عددًا غير قليل من المسلمين المعاصرين يرَون أنّ إعدام المرتدّ كان إجراءً رادعًا برّرته الشريعة الإسلاميّة استنادًا إلى بعض المقاطع القرآنيّة ، في ظروف كانت فيها جماعة المسلمين معرّضة للخطر في كيانها الخارجيّ . أمّا إذا تغيّرت هذه الظروف وأصبح من الواضح أنّ ذلك الخطر لم يَعُد واردًا ، فيمكن السماح بالارتداد الفرديّ دون اللجوء إلى الاقتصاص . بيد أنّ مِثل هذا الارتداد يسبّب معضلة كبيرة للرأي العامّ في الأقطار الإسلاميّة ، كما يثير مشاكل اجتماعيّة غير يسيرة .

هذه المسألة لا يمكن حلّها في النهاية إلاّ بالتفكير الجذريّ. وهذا بالضبط ما يحاوله بعض المفكّرين المسلمين من أمثال محمّد طالبي ، الذي يطرح سؤالاً بسيطًا واضحًا : " ما هو الإيمان الذي يطلبه الله من الإنسان ؟ " ثمّ يجيب عنه بالبساطة عينها والوضوح ذاته : " حتّى في الإسلام لا يمكن أن يكون إلاّ الإيمانَ الطوعيّ الحرّ " (راجع كتابه " الإسلام والغرب بعيدًا عن المجابهات والالتباسات والعُقَد " ، ١٩٨١ ، ص ٦٨ ، وكذلك المحاضرة التي ألقاها في توبنجن في آذار ١٩٨٦ بعنوان " الحرّيّة الدينيّة : وجهة

نظر إسلاميّة ")[1] . فالإيمان إن لم يكن اختياريًّا حرًّا ليس بإيمان أصلاً ، هذا ما يقوله طالبي . ولأنّ الله لا يقبل من الإنسان ألاّ الإيمان الطوعيّ ، فقد أعطاه الحرّيّة ليتبع أيضًا ما هو ضلالٌ في نظر الله . وبالتالي لا يجوز لأيّ إنسان أن يمنع غيره من الناس بالقوّة أن يرتدّوا إلى دين آخر ، كالدين المسيحيّ . غير أنّ هذا الموقف لا يمثّل حاليًّا رأي عدد كبير من المسلمين . لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مثل هذا التفكير وارد لدى الجانب الإسلاميّ وله مؤيّدوه . إنّما السؤال الذي يتوارد الآن إلى الخاطر هو : كم من الناس يؤيّدون هذا الرأي ولأيّ سبب ؟

من الواضح أنّ انتصار هذا الموقف ليس مسألة تطوّر فكريّ فحسب ، بل أيضًا مسألة ظروف سياسيّة واجتماعيّة ملائمة للترويج لهذا المبدإ الأساسيّ . إذا كان المرء ينظر بارتياح أو بتسامح أو حتّى بتحبيذ إلى الارتداد الذي يُبعد عن جماعته الدينيّة ، فهذا أمر يتعلّق إلى حدّ بعيد باعتبارات كثيرة ، منها الشعور الباطنيّ بالتهديد من قِبَل الدول أو المؤسّسات غير الإسلاميّة . ولنا أن نفترض أنّه كلّما ضعُف هذا الشعور ، زاد احتمال انتشار مبدإ القبول بالحرّيّة الدينيّة لدى كثير من الأوساط في العالم الإسلاميّ .

الاهتمام بخلاص غير المسلمين

كالِرْت (Kahlert) : على الرغم من أنّه لا إكراه في الدين ، فإنّنا نجد في القرآن ترهيبًا من يوم الدين ، موجّهًا للذين لا ينهجون سبيل الإسلام . فهل لغير المسلم أن يفترض أنّ محاوره المسلم يهتمّ اهتمامًا كبيرًا به ومصيره

[1] راجع ص ٥٨-٥٩ من المقالة في :

J. Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993.

الأبديّ ؟

شيمل : نعم بكلّ تأكيد . فكلّ مسلم (أو مسلمة) ، لمجرّد أنّه على يقين بأنّ في يده كلام الله النهائيّ ، يهتمّ بإقناع غيره من أبناء جنسه بصحّة الإسلام ، لئلاّ يتعرّضوا لغضب الله . لذا يصحّ القول إنّ كلّ مسلم هو بطبيعته مبشِّر ، وليس من اليسير أن يُقابل ذلك بطريقة ملائمة ، باعتبار أنّه يتصرّف بحسن نيّة وعن قناعة تامّة .

وظيفة العقل في الإسلام

بَرْت : يبدو أنّ الإسلام منطقيّ في كثير من الأمور . فهو يتخلّص من كثير من الصعوبات الفكريّة التي تقتضيها المسيحيّة من الإنسان ، لا سيّما ما يتعلّق منها مثلاً بالخطيئة الأصليّة ، أو بعقيدة الثالوث . لذا كانت الصورة التي نتخيّلها عن المسلم هي أنّه إنسان منطقيٌّ نسبيًّا ويمكن تفهّمه . فما هي المكانة التي تشغلها العقلانيّة البشريّة في الإسلام ؟

فيلانت : غالبًا ما يناشد القرآن الإنسان باعتماد عقله ، واعتبار آيات الله في خلقه ، لأنّ من شأنها أن تقنعه بأنه مدين بكلّ ما لَهُ لله الخالق .

بيد أنّه لا بدّ من التنبيه بأنّ العقل البشريّ الذي يخاطبه القرآن ، ليس شبيهًا بما تسمّيه الفلسفة الأريسطاليسيّة لوغس (logos) ، أو النهضة الفكريّة الأوروبيّة راتسيو (ratio) . فعندما يميل المسلمون المعاصرون إلى إقحام هذه الأمور في تفسير بعض الآيات قائلين : " أنظروا ، القرآن ذاته يشجّع العقلانيّة الحديثة ! " فإنّهم يتخبّطون في مفاهيم ضبابيّة ، لأنّ الواقع ليس على هذا النحو تمامًا . فإبراز الطبيعة العقليّة للإنسان لم يكن له في الإسلام دور

يُذكَر إلاّ نتيجةً لإدخال الفلسفة الإغريقيّة في مجال علم الكلام على يد مذهب المعتزلة .

الأخلاقيّة البشريّة إزاء الإرادة الإلهيّة

فيرْت : في الإسلام معيار واحد فقط يقاس به الفعل البشريّ : مشيئة الله ، والإنسان مسؤول إزاءَها وحدها . أمّا النقل المسيحيّ فيعرف مسألة تبرير الأخلاقيّات البشريّة إراديًّا وعقليًّا . فما هو موقف النقل الإسلاميّ من هذه القضيّة ؟ هل هنالك إنسان يريد شيئًا ما ، أم أنّ الله هو الذي يريد الخير ، ثمّ يجعله معروفًا ومختبَرًا عند الإنسان ؟ وهل لنا أن نتكلّم على وجود نظريّة " الإراديّة " في الإسلام أم لا ؟ وهل إرادة الله هي دائمًا على حالها بلا تغيّر ، بحيث إنّ المسائل المتعلّقة بمعرفة إرادة الله هي واردة بالنسبة إلى الإنسان فحسب ، أم أنّ هنالك ما يمكن أن يُسمَّى بحيويّة في إرادة الله الذي يتدخّل ويحمل مسؤوليّة ما يفعله شعبه ؟

شيمل : لا ريب في أنّ الله يريد الخير للإنسان على مرّ الزمان . فالله يضع الشريعة ليَهديَ الإنسانَ طريقَ الصواب . أمّا المفارقة القائمة بين علم الله الأزليّ لما هو صالح ومُصيب وإرادتِه بأن يحدُث ، من جهة ، ومحاولةِ الإنسان بأن يجعل إرادته الضعيفة مطابقة لإرادة الله ، من جهة أخرى ، فهي معضلة عاناها المسلمون ولا يزالون يعانونها حتّى يومنا هذا . لذا ليس لهذا المسألة مِن حلّ مدرسيّ واضح .

لكنّ الإنسان على يقين بأنّ الله يريد له الخير على الدوام بطريقةٍ ما ، حتّى لو لم يفهمها الإنسان ، وهذا القَبول لقضاء الله وقدَره الذي لا يدركه الإنسان ، هو الذي يتميّز به المسلمون الأتقياء بمعزل عن التفكير .

فمَن يعايش المسلمين ويعمَل معهم يلمس فيهم هذه التقوى التي تُخجلنا . إنّها تقوم على الاستعداد للخضوع التامّ لإرادة الله ، ليس خضوعًا آليًّا جامدًا ، بل كالطفل الذي يثق بإرادة أبيه ، عِلمًا منه أنّ أباه لا يريد له إلاّ الخير . فالقدَريّة – كما يعلَم المفكّرون المسلمون جيّدًا – قد تقود إلى الكسل ، بل قد تحمل المرءَ على أن يعزوَ إلى الله أخطاءَه الشخصيّة ، بحجّة أنّ الله صنعه على هذا النحو . فالقدَريّة في الإسلام هي حالة باطنيّة تحمل المرء ، عقب تعرّضه إلى حادث ، على أن يتنفّس الصّعداء ملءَ صدره ويقول : تلك إرادة الله ، إنّي أقبل بها شاكرًا . فإذا سألتَ مسلمًا كيف حالُه وأجاب : " الحمد لله على كلّ حال وعلى ما أنا فيه " ، فاعلَمْ أنّ حاله سيّئة على أغلب ظنّ .

القضاء والقدَر والعودة إلى الحرّيّة الإنسانيّة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين

فيلانت : ردًّا على السؤال عن الأسباب الخلفيّة للعودة إلى القول بحرّيّة الإنسان ، لا سيّما حرّيّة الإرادة والعمَل ، في القرنَين التاسع عشر والعشرين ، خلافًا للقول بالقضاء والقدَر ، أقول : إنّ لهذا التطوّر علاقة وثيقة جدًّا بالعهد الاستعماريّ الذي اختبره المسلمون في مناطق واسعة الأطراف من العالم الإسلاميّ . فقد وقعوا تحت السيطرة السياسيّة والاقتصاديّة وجزئيًّا الثقافيّة أيضًا للدول الأوروبيّة ، ووجدوا أنفسهم عاجزين كلَّ العجز أمام ممثّليها ، فأخذوا يرغبون في التحرّر وتقرير المصير . وعمليّة تقرير المصير هذه كانت تقتضي تغييرًا جذريًّا في الأوضاع الداخليّة ، بغيةَ استنفار الطاقات البشريّة القادرة على تقرير المصير . ذلك كلّه لم يكن ممكنًا إلاّ إذا قام على أساس أخلاقيّات فعّالة مناضلة تستطيع أن تزوّد الإنسان بدافع لتغيير

وضعه ، فتقول لـه : " إنْـهَضْ تَقْـدِرْ ! " إنّ هـذا النـداء إلى الكفـاح يستحيل تبريرُه إذا قِيل للمرء : كلّ شيء مقدّر بقضاء من الله مسبَق . لأنّ المنطِق السليم يمكن أن يستنتج في هذه الحال : إذا كان الأوروبيّون يسودوننا فـلا بـدّ أن يكون ذلك بقضاء من الله مهما تعدّدَت الأسباب . ومن البديهـيّ أنّ هذه الحاجة إلى أخلاقيّات فعّالـة مناضلة ، رامية إلى تغيير الأوضـاع ، واثقـة بنفسها من أنّها قادرة على تغيير الأوضاع ، تجد ولا ريب نصيرًا جديدًا لهـا في دافع الحرّيّة البشريّة .

زد على ذلك عاملاً آخر : كان المسـلمون على اتّصال بأوروبـا الحديثة وبحضارتها التي كانت تقـوم ، بفضـل النهضـة الفكريّـة ، على اعتمـاد الحرّيّـة البشريّة ، وقدرة الإنسان على الإنجاز بتوسّل عقله . فكـان مـن البديهـيّ أيضًا أنّ القول بالحرّيّة البشـريّة يسهّل الوصـول إلى النهضـة الفكريّـة المستنيرة القائمة على فكرة حرّيّة الإنسان واستقلاله ، أكثر بكثير مـن القـول بالقضـاء والقدَر .

الكرامة الإنسانيّة والشروط العمليّة لصيانتها

خوري : في الإسلام ، ليس للكرامة الإسلاميّة طابع نظريّ فحسب ، بـل تحدّدها وتوضحها عمليًّا وإيجابيًّا الأحكام الإلهيّـة . وهـذه الكرامـة أضفاهـا الله على الإنسان بمشيئته الحرّة ، كما عاد فوضع لهذه الكرامـة قواعـد عمليّـة . وعليه لا يمكن فهمها بمعزل عن الأحكام الإلهيّة البيّنة الواردة في الشـريعة وفي القرآن . كما لا يسوغ أن نستخلص استنسابًا من مفهومهـا النتـائج التي نريد ، كما لو كانت كرامة الإنسان أمرًا نظريًّا عامًّا .

اختبار جديد نسبيًّا

فيلانت : إنّ إدخال مفهوم الكرامـة الإنسـانيّة إلى علـم الكـلام والفلسـفة الإسلامية هو بلا شكّ أمر جديد نسـبيًّا . فبتأثـير مـن الفكـر الأمـيركيّ والأوروبيّ تبيّن أنّ ثمّة مصلحة للبشريّة في أن تؤكّد أنّ الإنسـان تلقّـى كرامتـه من يد الخالق ساعةَ خلْقه . لذا كـان للمحاولـة الراميـة إلى إيجـاد مستند لهذه الفكرة في القرآن ما يبرّرها ، كما أنّ الجهـود الراميـة إلى التوسّـع في هذه الفكرة لجعْلها مفهومةً ، وإلى معرفة نتائجها المحتمَلة ، تشغَل بصـورة متزايدة اللاهوت الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميّة في القرن العشرين .

القيام بواجب الساعة : شرط لا غنى عنه لكرامة الإنسان

لئن تكلّمت المذاهب المتمسّكة تمسّكًا شديدًا بالنقل الإسـلاميّ علـى " الكرامة البشريّة " ، فهي تعلن صراحة أنّهـا لم تتشرّب هـذه الفكـرة عمليًّـا ، حتّى في المواضع القرآنيّة التي يمكن تفسيرها لصالح الكرامة . أجَل ، إنّهـا تقيم صِلةً بين كرامة الإنسان وقيامه بواجباته العابرة ، بقولها إنّ الإنسـان لا يستحقّ هذه الكرامة إلاّ بقدْر إتمامه لأوامـر الشـريعة . غـير أنّ هـذا المفهـوم يناقض المقصود بالكرامة البشريّة .

وفي هذا الصدد ، لا بدّ من الإشارة إلى أمر معروف ، وهو أنّ تطوّر مفهوم الكرامة البشريّة واعتناق فكرة حقوق الإنسان في التعليم المدرسـيّ المسيحيّ ، بالاندفاع الذي نعرفه اليوم ، ليسا هما ظاهرةً حديثةً جدًّا فحسب ، بل أيضًا انتشرا انتشارًا كبيرًا على الرغـم مـن اللاهـوت الرسميّ الـذي تدرّسـه الكنائس الكبرى . يكفي هنـا أن نشـير إلى المسـاهمة الـتي قدّمَهـا مثـلاً أتبـاع الجماعات الإصلاحيّة التي نزحَت إلى أميركا ، في تطوّر هذه المفاهيم .

مسائل مطروحة للحوار اللاهوتيّ

الإنسان مدين بكيانه لله

أندراوس بشته : لمّا كان الإسلام يؤمن بأنّ الإنسان مدين بكيانه كلّه لإرادة الله الخلاّقة ، كان لا بدّ أن نتذكّر على الدوام ، في حديثنا عن موقف الإسلام من الإنسان ، كم هي حميمة وكثيفة علاقة الإسلام بالسرّ القائم بين الخالق والمخلوق . وهذا السرّ الشامل عينه ، الذي يغلّف نشأة العالم ، يضعه الدين المسيحيّ أيضًا نُصْبَ عينيه ، إنّما الخطر الوارد باستمرار هو أن نتجاهل سرّ الخلاص تجاهلاً لا يجوز ، فنقع في بدعة مَركِيون القائل إنّ الخالق (الشرّير) ، إله العهد القديم ، يختلف عن الإله (الصالح) الذي أجرى الخلاص بيسوع المسيح . أليس هو لقاؤنا مع الإسلام الذي يحمل اللاهوت المسيحيّ على أن يتساءل ما إذا كان يولي اهتمامًا كافيًا للسرّ الخلاّق الذي أنشأ هذا الكون ، لا سيّما وإنّ العلاقة الأصليّة التي تربط العالم بالله الخالق ، من شأنها أن تكون بمثابة المفتاح الذي يتيح لنا فهم سرّ الخلاص ، أي سرّ " الخلق الجديد " ؟

مَواطن الاتّفاق والاختلاف في فهم الخَلْق

استنادًا إلى ما ذكرنا في الفقرة الأخيرة ، ليس من الفطنة في شيء أن نتسرّع في المقارنة بين المسيحيّة والإسلام لإبراز مواطن الاتّفاق والاختلاف بينهما . ألا يحتلّ سرّ الخَلق في إيمان المسيحيّين والمسلمين مكانةً فريدةً تتيح لنا أن نقول مُحِقّين إنّ الاتّفاق بينهما أعمق من أيّ اختلاف ؟ وعلى

النقيض من ذلك ، ألا ينطوي هذا الاتّفاق على اختلاف عميق يؤثّر حتمًا في الاتّفاق ؟ وفي ضوء الإيمان المشترك بين المسيحيّين والمسلمين أنّ الله هو الذي خلق العالم وأنّه لا شيء في الوجود إلاّ وهو خلَقه ، نستنتج أنّ ثمّة وفاقًا عميقًا بين الدينَين المسيحيّ والإسلاميّ ، وفي الوقت ذاته أنّ هنالك اختلافًا بينهما في مفهوم الخَلْق بكامله ، ويكمُن في إيمان المسيحيّين بأنّ الخَلق يجد أعمق حقيقته في المسيح الذي هو " صورة الله الذي لا يُرَى " وأنّه " بكر الخلائق كلّها " ، لأنّ " به خُلِق كلّ شيء ممّا في السماوات وعلى الأرض " ، وأنّ الله ارتضى " أن يصالح كلّ ما في الأرض وفي السماوات ، فهو الذي حقّق السلام بدمه على الصليب " ؟ (كولوسّي ١: ١٥-١٧/ أفسس ٣: ٩-١١) .

الخلق والخلاص

فيلانت : هل يمكن اعتبار الخلاص في المسيحيّة أكثر اتّصالاً بالخَلق ، أي هل وَضْعُ مثل هذا الحدّ الفاصل بين المسيحيّة والإسلام - التشديد على الخَلق في الإسلام والتشديد على الخلاص في المسيحيّة - يمكن اعتباره حاسمًا إلى هذا المدى ؟ هذا السؤال موجّه بالدرجة الأولى إلى اللاهوت المسيحيّ .

أُتّ : إذا سلّمْنا مسبقًا بهذا الفصل الحاسم ، الذي أصبح مألوفًا ، بين الخَلق والخلاص ، فإنّه يغدو في حدّ ذاته فارقًا واضحًا بين المفهوم الدينيّ المسيحيّ والمفهوم الدينيّ الإسلاميّ . السؤال ينحصر إذن في أن نعرف إلى أيّ مدى ينبغي وضع مثل هذا الحدّ الفاصل بينهما . ففي الله كلّ شيء واحد ، الخَلق المستمرّ والخلاص المستمرّ شيء واحد ، هذا ما يقوله نيقُلاوس الكوزانيّ . ففي الله السكون والحركة واحد ، وفي الله الإرادة والرؤية واحد ،

إذ لا تجوز التجزئة والتفرقة فيه . يتبيّن من ذلك أنّنا ، حتّى في تراثنا الفكريّ الدينيّ ، نغوص هنا في أعماقٍ يُمسي معها فجأةً وضْع الفواصل والحدود أمرًا مشكوكًا في صحّته .

اختبار الخلق وسيلة للتعبير عن الشريعة النهائيّة المغروسة في قلب الإنسان منذ البدء ؟

بطرس بشتِه : إلى أيّ مدى يمكن أن يكون اختبارنا للخلْق ، الذي يثير في الإنسان المشاعر الدينيّة الأصيلة ، لا سيّما رفع الشكر الله وتسبيحه ، والذي قد يكون اللحظة الحاسمة في تحديد علاقة الله بالإنسان في الإسلام ، إلى أيّ مدى يمكن اعتباره وسيلة التعبير عن الكلمة الموحاة ، أي الشريعة النهائيّة ، التي غُرِسَت منذ البدء في قلب الإنسان ؟ أليست خبرة الإنسان هذه ، الذي كثيرًا ما يضلّ طريقَه بين المخلوقات فيتخبّط في عبادة الأصنام الكثيرة ، أليست هذه الخبرة هي التي تُثير أيضًا في الإنسان الشعور بوحدة الكون ، التي نُقِلَت إلينا عن طريق الوصايا ؟ وفي هذا الصدد ألا يُفضي بنا ذلك إلى اليهوديّة التي تشدّد على هذه النقطة بالذات ، وإلى الصعوبة الناجمة عن اعتبار الحرّيّة البشريّة أمرًا مستقلاً ، أي نوعًا من المجال الحرّ غير المرتبط بهذا الاختبار الصوفيّ لله .

الله الواحد هو الذي يعمل كلّ شيء

إلزاس : نظرًا لأنّ الخلْق والوحي لا ينفصلان ، بل يؤلّفان وحدة قائمة ، أمكن التقارب بين الإسلام والمسيحيّة . فالإنسان يرى الآيات في الخلْق ويتلقّى ، في الوقت ذاته ، علاماتٍ تُشير إلى تأويلها في منطوق القرآن أو

في شخص يسوع المسيح ، باعتبارها علاماتٍ آتية من الله . ومن ثمّ فلا تناقض بين الخلْق والخلاص ، إذ إنّ الله هو الذي يعمل كلّ شيء ، وفي كلٍّ من هذه الأعمال تبدو يد الله الخالقة ، لا سيّما وإنّ المسيحيّة يهمّها أن تتفهّم الإنسان في إيمانه ، كما يتفهّمه الإسلام في الشهادة بالله الواحد ، وما ينبغي أن يتبعها من أعمال .

شيمل : عند جلال الدين الرومي طُرفةٌ توضح لنا بأسلوب شيّق جدًّا أنّ هذا الإيمان ليس بالأمر الهيّن ، بل يقتضي من الإنسان جهدًا جبّارًا وشعورًا عميقًا بالواجب الشخصيّ . يقول الرومي في مؤلّفه " فيه ما فيه " إنّ أسدًا باسلاً ، رائع الطلعة ، طبّق صيتُه الآفاق ، كان يعيش في أجمة . فجاء الناس من مختلف أنحاء العالم ليشاهدوه . لكنّهم كانوا يقفون أمامه في رهبة تامّة ، ظنًّا منهم أنّهم إذا تقدّموا نحوه خطوة واحدة انقضّ عليهم وافترسهم . رجلٌ واحدٌ فقط تجرّأ وذهب توًّا إلى الأسد وأخذ يداعبه ، وإذا بالأسد يذوب وداعةً . ثمّ يُردف الروميّ قائلاً : " هكذا الإيمان . إنّنا نرهب الإيمان والتسليم لمشيئة الله . لكن إذا خطَونا خطوةً واحدة نحو الله ، تبيّن لنا كم أنّ الأمر يختلف بساطةً عمّا كنّا نتوهّم واختبرنا كم أنّ الله ودود عطوف " .

مثيلٌ للروح القدس في الإسلام ؟

بَرتْ : إنّ نظرة الدين المسيحيّ إلى الإنسان منوطة ليس فقط بنظرته إلى الله ، بل أيضًا إلى عمل الروح القدس . فهل في الإسلام ما يشبه ذلك أو يمكن اعتماده في هذا الصدد ؟

فيلانت : صحيح أنّ في القرآن ذكرًا "للروح القدس" (٢: ٨٧/ ٢: ٢٥٣/ ١٦: ١٠٢)، لكنّ المقصودَ به شيء آخر على ما يبدو، لذا يمكننا ألاّ نتوقّف عنده. ومع ذلك هنالك من القرائن في منطوق القرآن وفي الفكر الإسلاميّ اللاحق ما يُشير إلى وجود معادل للروح القدس من الناحية البنيويّة، وهو تصوّرهم للهُدى الإلهيّ. فبالهُدى يقف الله إلى جانب الإنسان ويساعده على أن يجد المنهج الذي ينبغي أن يسلكه لبلوغ الخلاص. غير أنّهم لا يعتبرون هذا الهُدى الإلهيّ شخصًا خاصًّا في الله، إنّما هو قدرة إلهيّة ترشد الإنسان في التوجّه إلى الله وفي العمل.

بَرت : هل يمكن بهذه الطريقة أن نُفهِم المسلمين ماذا يقصد المسيحيّون "بالروح القدس"؟

فيلانت : التفسير القائل إنّ "الروح القدس" يعني "أنّ الله معنا" هو مألوف لدى المسلمين. بيد أنّ هذا التعبير لا يستنفد كلّ ما يعني المسيحيّون بالروح القدس.

غلادوفسكي : هل يسوغ في الواقع منهجيًّا أن نقارن مفهوم الهُدى كقدرة بالروح القدس؟

فيلانت : عندما يحاول المرء أن يبتكر تشبيهات وأمثالاً بنيويّة، فلا بدّ أن تكون المحاولة محصورة في إيجاد مفاهيم متطابقة. وهذه التشبيهات البيانيّة قد تبقى عاجزة عن أن تعبّر بوجهٍ دقيق عمّا يعنيه كلّ طرف بمفاهيمه الخاصّة. أمّا بشأن الموضوع الذي نحن بصدده الآن، فليس من الخطإ مبدئيًّا في نظر الدين المسيحيّ أن نصف الروح القدس بأنّه قدرة.

أُت : إنّ المحاولة الرامية إلى فهم الروح القدس كقدرة، لا يجوز استبعادها مبدئيًّا من الناحية اللاهوتيّة المنهجيّة.

الجهد البشريّ ورحمة الله

شُماتوفِتش (Schmatovich) : هل يعرف الإسلام الجهد الروحيّ البشريّ أو التجديد الباطنيّ للإنسان؟

فيلانت : ليس ثمّة من تطابق بين هذين المفهومين في الإسلام. فخلافًا لما هو وارد في العقيدة المسيحيّة، لا يرى الإسلام موجبًا مبدئيًّا لتجدّد الإنسان، لأنّ الإنسان في الأساس ليس بحاجة إلى تجدّد. ومن جهة أخرى، لا نستطيع القول إنّ مفهوم الجهد الروحيّ البشريّ يلائم الإسلام، لأنّ العمل البشريّ لا يمكن أن يكون كاملاً، بل يفتقر إلى رحمة الله. ولا يمكن لأيّ عمل بشريّ أن يُكلّل بالنجاح إلاّ بعون الله.

أُت : إذا تعمّقنا في مفهوم "تسليم الذات لله"، هل نجد في الإسلام صيغةً مشابهة لما ذكره القديس بولس أو لوثر عن الإيمان المبرِّر؟

فيلانت : ليس تسليم الذات لله هو الذي يبرِّر الإنسان، إنّما يتبرّر الإنسان عندما يعترف بالعلاقة الأساسيّة القائمة بينه وبين الله. كلّ ما يفعله الإنسان، إذا ساغ هذا التعبير، هو أنّه يستخلص النتائج الكامنة أساسًا.

أُت : يقف المذهب الإنجيليّ موقفًا مماثلاً حيث يقول إنّ الإيمان ليس من الأعمال المبرِّرة التي يقوم بها الإنسان، فالإيمان ليس عملاً يعمله الإنسان

وهو متيقّن من أنّه صحّ . بل الإيمان هو بالضبط تسليم الذات لله ، لكن ليس في الإيمان ضمانة (securitas) ، بل مجرّد يقين (certitudo) .

معضلة النعمة والحرّيّة

أُت : قلنا في الحوار آنفًا إنّ الله فريد من نوعه ، وفي نقاشنا لهذه النقطة تبيّن لنا أنّ المسيحيّين لم يستوضحوا بعدُ تمامًا عقائد إيمانهم الأساسيّة ، بل عليهم أن يعودوا إلى التعمّق فيها من جديد في كلّ حين . ذلك هو أيضًا شأننا في معضلة النعمة والحرّيّة، أو الحرّيّة والعناية الإلهيّة . فطالما نوقشت هذه المسألة في تاريخنا الدينيّ دون أن نستنفد مضمونها . فما هي الفوارق بين المسيحيّين والمسلمين في نقاشهم لهذه المعضلات ؟ أفلا ينطوي النقل الإسلاميّ هو أيضًا على مسائل مماثلة مستعصية ؟ لا سيّما إذا فكّرنا مثلاً في مارتن لوتر الذي يقول في مؤلّفه " الحريّة المقيَّدة " (de servo arbitrio) إنّ الإنسان حرٌّ بمعنى أنّه يختلف عن الخشب أو الحجَر (وإلاّ لما ساغ لنا أن نتكلّم على الإرادة بل عن عدمها) ، لكنّه ليس حرًّا في أن يعمل لخلاصه ، أو أيضًا إذا فكّرنا في ما تقوله الكنيسة من أنّ كلّ ما يجري فينا إنّما يجري بنعمة الله وأنّ كلّ صلاة نرفعها إلى الله إنّما يُجريها الله فينا .

إنّ هذا التداخل بين الحرّيّة والنعمة ، بين فعّاليّة الله والحرّيّة البشريّة ، الذي لا ينفي حرّيّة الإنسان بل يُثبتها ، هو من معضلات الإنسان الخاصّة التي لم يتمّ حلّها والتي لا يستطيع عقلنا " الميكانيكيّ " ، إن جاز لي هذا التعبير ، أن يدركها . فهل وصل علم الكلام الإسلاميّ إلى نتائج مماثلة ؟

فيلانت : إنّ التشديد على هذه النقطة بالذات شيء آخر . إنّما يقول الإسلام هو أيضًا إنّ الإنسان ليس حرًّا في أن يعمل لخلاصه وإنّه إذا بلغ

الخلاص فالفضل في ذلك يعود إلى نعمة الله . ومع ذلك ، قد يُعيد الإسلام أصل هذه النعمة إلى الخلْق ، وربّما قال أيضًا إنّ الوحي يساندها ، فيما يرى الجانب المسيحيّ أنّ الأمر يعود إلى الخلْق والفداء في آن . وهنا يكمن فرق أساسيّ بين الجانبَين .

ومهما يكن من أمر ، فإنّ الإسلام ينطلق من مبدإ أنّ الإنسان خُلِق أصلاً ليعمل لخلاصه بعون الله ، لا سيّما وإنّ هدف البعثة النبويّة هو مساعدته على الخضوع لإرادة الله ، وبالتالي فهو يعمل لخلاصه إذا تصرّف على نحوٍ يبعث فيه الرجاء في أن يكون من المفلحين في يوم الدين .

مفهوم المحبّة في الإسلام

فِسّه : الوصيّة الرئيسيّة ليسوع هي المحبّة . إنّها المحور المسيحيّ الأصيل الذي تدور حوله جميع الأحداث في الإنجيل . فهل نجد في الإسلام ما يعادلها ؟

فيلانت : الواقع أنّ المحبّة في الإسلام ، خلافًا لما هي عليه في المسيحيّة ، ليست الفكرة الرئيسيّة لفهمنا لله ، وليست القيمة الأساسيّة التي تقوم عليها الأخلاق . وهذا ينطبق أيضًا على النقل الإسلاميّ الذي لا يخلو من محاولات ، لا سيّما عند المتصوّفين ، للكلام في المحبّة بين الله والإنسان .

ولئن كانت المحبّة ليس لها دور محوريّ في الإسلام ، فهذا لا يعني أنّ الله – من وجهة النظر الإسلاميّة – لا يتّخذ إزاء الإنسيان مبادرات فعّالة شبيهة جدًّا بما يسمّيه المسيحيّون محبّة ، كالرحمة والعناية . صحيح أنّ المسلم لن يتكلّم عن المحبّة في هذا الصدد ، بيد أنّ الصورة التي يتخيّلها عن الله تؤدّي في الواقع إلى نتائج عمليّة شبيهة بالمحبّة .

وهذا ينطبق أيضًا على أخلاقيّات التعامل بين الناس . فإلى جانب مفهوم العدالة ، للرحمة أيضًا دور عظيم . كما أنّ لمفهوم الإخاء بين الناس أهميّةً كبرى ، فهو يشمل جماعة المؤمنين بالدرجة الأولى ، وقد يتّسع نطاقه وفقًا لسعة قلب كلّ مؤمن وللظروف فيشمل باقي الناس . وعمومًا يمكن القول إنّ محبّة القريب أو ما نعتبره مماثلاً لها ، تمارَس بين المسلمين أيضًا ، إنّما ليست في نظر الإسلام النقطة المحوريّة لكلّ شيء .

من أين الشرّ والألم ؟

في معرض الكلام عن أصل الشرّ والألم ، ومناقشة الخطيئة وجهنّم في مختلف دوائر البحث ، طُرِحَت أسئلة كثيرة .

فيلانت : لمّا كان الإسلام يؤمن بأنّ الله خالق كلّ شيء ، فلا بدّ من أن تنشأ معضلة كبرى : ما هو أصل الشرّ وكيف يمكن تفسير الألم الذي يختبره كلّ إنسان في حياته ؟ إنّ هذا السؤال استأثر باهتمام علماء الكلام المسلمين اهتمامًا مكثّفًا عبر التاريخ .

رأي علماء الكلام

إنّ الجهود التي بذلوها لحلّ هذه المعضلة تركّزت حول محورَين : المحور الأوّل هو قدرة الله على كلّ شيء باعتباره الخالق الذي لا يمكن بتاتًا أن نتخيّل شيئًا خارج هيمنته ، ومن ثَمّ لا بدّ أن يعود أصل الشرّ أيضًا إليه ، ولو على نحو قد نكون عاجزين عن فهمه . أمّا المحور الثاني فهو عدل الله . لمّا كان الله عادلاً فلا يمكن أن يكون مسؤولاً عن الشرّ

الذي يرتكبه الإنسان ، وإلاّ لعاقَب الناس يوم القيامة على شيءٍ مِن صُنعِه ، الأمر الذي يناقض مفهوم العدالة .

إنّ المَيْل إلى الاعتبار الأوّل أو الثاني بقي يتأرجح بينهما على مرّ التاريخ . فعلم الكلام لدى المعتزلة كان يعتمد العقل ، لذا كانوا – أو على الأقلّ جزء منهم – يميلون إلى أن ينسبوا الشرّ ، في نهاية المطاف ، إلى رفض الإنسان إطاعةَ الله ، احترامًا منهم لعدالة الله . إنّما لا بدّ هنا من التساؤل : ألَم يُرجئوا النظر في المشكل بدلاً من أن يحلّوه ؟ ذلك أنّ قدرة الإنسان على معصية الله تعود في النهاية – كسائر الأشياء – إلى الخالق . أمّا علم الكلام السنّيّ فظلّ قرونًا كثيرة يؤيّد الموقف القائل إنّ الشرّ يأتي بطريقةٍ ما من الله . أمّا في القرن العشرين فأظهروا مَيلاً أكبر – نتيجةً للتركيز على إرادة الإنسان الحرّة – إلى البحث عن أصل الشرّ لدى الإنسان بالدرجة الأولى .

إنّ علماء الكلام المسلمين ورجال اللاهوت المسيحيّين ، ككثيرين غيرهم ممّن يبحثون في الله والإنسان ، يقفون هنا أمام عقبة كأداء لم يجدوا لها حلاًّ حتّى الآن . لا بدّ إذن للمسلمين والمسيحيّين على السواء أن يواصلوا التفكير النزيه معًا في هذه المعضلة .

في منطوق القرآن

من المعروف أنّ القرآن يعزو الشرّ إلى ملاكٍ تمرّد على الله إذْ أمرَه بأن يسجد لآدم . لذا رَذَله الله ، فأمسى إبليس ، وصارت مهمّته أن يجرّب الإنسان .

أمّا خطيئة الإنسان ، كما يصفها لنا القرآن ، فهي عبارة عن أمرٍ ذي صفةٍ عابرة ، لا يمكن تشبيهه بالخطيئة الأصليّة . فآدم وحوّاء أتيا عملاً

كان من المفروض أن لا يعملاه ، وبذلك خسرا ما كان لهما من حظوة عند الله . لكنّهما تابا فغفر لهما الله وأعاد لهما حظوته . لا ريب أنّ في ذلك إشارةً إلى الخطإ الذي يمكن أن يرتكبه الإنسان في حياته . بيدَ أنّه لا يجرّ ضررًا على نسل آدم برمّته . ولا شيء يدلّ على أنّ طبيعة البشر انعطبَت ، لا سيّما في ما يتعلّق بقدرتهم على الإتيان بعمل الخير . لذا لا يرى الإسلام مدعاةً لعمل الخلاص العظيم الذي تنطوي عليه عقيدة الخلاص في الدين المسيحيّ .

أمّا في ما يتعلّق بمعضلة الشرّ والألم ، فنجد لها شتّى الإشارات في القرآن ، ويمكننا أن نصنّف هذه التلميحات تصنيفًا جزئيًّا من الناحية التاريخيّة وفقًا للمراحل التي مرّ بها النبيّ . فهنالك مثلاً آية قرآنية ترجع إلى المرحلة الأخيرة من تبشير محمّد بين الوثنيّين من أهل مكّة ، حيث لم يجد إصغاءً لدعوته ، الأمر الذي سبّب له عذابًا عظيمًا . والآية تقول : " يُضِلّ الله مَن يشاء ويَهدي مَن يشاء " (١٤: ٤ وكثيرٌ غيرها) . ذلك كان الجواب عن اختباره الشخصيّ من أنّه لم يستطع أن يفعل شيئًا لإنقاذ أولئك الناس ، وعن التساؤل من أين هذا الفشل ولماذا كان أولئك القوم على تلك الشدّة من العناد . وعلى النقيض من ذلك ، في القرآن مقاطع كثيرة جدًّا تفترض بوضوحٍ أنّ الخطيئة هي قرار في يد الإنسان وأنّ الله لا يحتّمها عليه .

أصل الشرّ

خوري : ردًّا على التساؤل من أين يأتي الشرّ ، توصّلت الأبحاث القرآنيّة إلى ثلاثة أجوبة : أصل الشرّ الأوّل هو الشيطان . فبعدما طرده الله من الجنّة أقسم إبليس قائلاً : " لأقعُدَنَّ لهم صِراطك المستقيم ثمّ لآتينّهم من بين إيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ... " (٧: ١٦/ ١٧:

٦٣-٦٤/١٥: ٣٩/ ٣٨: ٨٢) .

الأصل الثاني للشرّ هو الإنسان ذاته : " ظهر الفساد في البَرّ والبحر بما كسبَت أيدي الناس ... " (٣٠: ٤١) .

الأصل الثالث هو الله الذي يستطيع أن يعاقب الإنسان على فساده وخطيئته أو يُهيّئ له العذاب ليجرّبه ويمتحن وفاءه (٢: ١٥٥-١٥٧/ ٣: ١٨٦/ ٢٩: ٢-٣) .

فيلانت : ومع ذلك يبقى طبعًا التساؤل واردًا : لماذا سمح الله بأن يحدث ما حدث ؟ هل كان عليه أن ينبذ الشيطان لأنّه رفض السجود للإنسان ؟ لماذا يترك الله الإنسانَ يتصرّف على نحوٍ ينتج عنه العذاب ؟ وهل كان من الضروريّ أن يعاقب الله الإنسان بالعذاب ؟ ألَم يكن لديه إمكانات أخرى ليقود الإنسان حيث يشاء ؟ وبكلمة واحدة ، على الرغم من الآيات القرآنيّة المهمّة جدًّا ، التي استشهدتُم بها ، فإنّ المعضلة لا تجد لها حلاً نهائيًّا .

خوري : في معرِض الإجابة عن هذا السؤال الذي لا يُعرِف له حلّ ، بل يُفضي بنا إلى دروبٍ لا آخِر لها ، علينا أن نُشير أيضًا إلى أنّ للعذاب في نظر الشيعة طابعًا ، بل مفعولاً ، خلاصيًّا . ذلك كان موضوع الأطروحة التي كتبها محمود أيّوب : " العذاب الفدائيّ في الإسلام – دراسة للنواحي التقويّة لعاشوراء في الشيعة الاثني عشريّة " (سلسلة الدين والمجتمع ١٠ ، لاهاي ، هولاندا ١٩٧٨) .

فانوني : في الكتاب المقدّس أيضًا نجد أقوالاً تُشير إلى أن الله يشارك الإنسان في عمله اليوميّ . فقد جاء في العهد القديم أنّ الله مُبدع النور وخالق الظلام ، وصانع الهناء وخالق الشقاء (أشعيا ٤٥: ٧) . وكان على

اللاهوت المسيحيّ في تساؤلاته وأبحاثه في هذا الصدد أن يدمج سفر الجامعة أيضًا في تعليمه المتعلّق بخلق العالم ، وكذلك بعض الأسئلة التي يحاول المرء عادةً أن يتجنّبها ، ومنها مثلاً : ما شأن الله في وجود الخير والشرّ في العالم ؟

الخلق وابن الله

أندراوس بُشتِه : يرى الدين المسيحيّ أنّ الإنسان – باعتباره مخلوقًا – لا يرتقي إلى الله بقدر ما يبذل من محاولات للاقتراب منه . فالإنسان تنطبق عليه كلمة القدّيس بولس : " يا هذا ، أيّ شيء لك لم تنَلْه ؟ " (١ كورنثس ٤ : ٧) . لذا ، بقدْر ما يقترب الإنسان من الله ، يشعر أنّه يبقى خليقته . كما يرى الدين المسيحيّ أنّ فكرة بنوّتنا الإلهيّة لا يجوز أن تنفصل عن ذلك المفهوم الأساسيّ الذي يشمل كلّ ما ليس هو الله ، أي كلّ مخلوق . فمفهوم " ابن الله " ومفهوم " عبد الله " ليسا بحقيقتَين متنافستَين ، بل متزاملتَين في النموّ . فإذا اعتبرنا هذين المفهومَين متداخلَين ووعَينا أنّ سرّ الخلاص لا ينطلق في الأساس من الخطيئة بل من المخطّط الأصليّ الذي وضعه الله لخليقته ، فإنّنا نكون خطَوْنا خطوةً كبيرة إلى الأمام ، من شأنها أن تأتي بثمر كثير في لقائنا مع المسلمين .

يسوع كعبد الله

بطرس بُشتِه : إنّ علاقة الإنسان بالله ، المعبَّر عنها بمفهوم عبد الله أو خادم الله ، تجعلنا نشعر شعورًا عميقًا بمحبّة الله لنا كما تجعل الإنسان ينصاع إلى إرادة الله ، فيضحّي الإنسان بإرادته ويَقْبَل إرادة الله ويُؤْثِرها على إرادته الخاصّة . وعليه ، يمكن تطبيق مفهوم عبد الله تطبيقًا رائعًا على يسوع وبذلك نُحرز تقدّمًا جديدًا . فإذا كان امرؤٌ عبدًا لله فهو بالدرجة

الأولى يسوع وذلك عن وعيٍ عميق ، عبّر عنه بقوله " لا تكُنْ مشيئتي بل مشيئتك " (لوقا ٢٢ : ٤٢) . هذا لا يعني تجريد الإنسان من ذاته بل التسليم عن حبّ لمشيئة الله والتضحية بالذات حتّى الموت . فعلينا أن نعمّق هذا الوعي بكلّ ما أوتينا من قوّة ، فهو ينطوي على قيمة ثمينة ، يعبّر عنها الإسلام ذاته أيضًا . وبذلك نكون أوضحنا مفهومًا أساسيًّا من شأنه أن يزيد التقارب بين المسيحيّين والمسلمين .

شيمل : إنّ هذا التأويل يدفعنا شوطًا كبيرًا إلى الأمام .

أ. بُشتِه : هذا يذكّرنا بنشيد من أقدم الأناشيد الخاصّة بالمسيح ، أورده القدّيس بولس في رسالته إلى الفيليبّيّين، وذكر فيه صورة العبد قائلاً إنّ يسوع أكمل التضحية بذاته الإنسانيّة حتّى الموت (فيلبّي ٢ : ٦) .

إلْزاس : هنالك أيضًا تأثيرات شديدة يمكن استجلاؤها من جديد ، إنْ نحن أَوْلَينا اعتبارًا أكبر للاّهوت اليهوديّ المسيحيّ . ولا ريب أنّ مفهوم عبد الله له هنا دور هامّ . ولو صحّ أن لا حاجةَ في الإسلام إلى عمل فداء واسع النطاق ، فإنّه يمكن مع ذلك أن نجد وسيلةً أخرى للتقارب بين المسيحيّة والإسلام إذا تذكّرنا أنّ الخلْق والوحي ، في نظر كلٍّ منهما ، صِنوان لا ينفصلان ، بل هما وحدة لا تتجزّأ . فالإنسان يرى آيات الله في الخليقة وفي الوقت ذاته يتلقّى من الله آيات إضافيّة لتأويلها بفضل الوحي الإلهي المتمثّل في الآيات القرآنيّة أو المتجلّي في يسوع المسيح الذي هو آية الله . بهذا المعنى لا يتعارض الخلْق والخلاص بل هما معًا عمل من أعمال الله .

فيلانت : إنّ فهمنا ليسوع المسيح كعبد لله يمكن أن يتحقّق أيضًا

إذا نظرنا إلى الأمور من الزاوية الإسلاميّة ، بفضل اعتبارات معيَّنة ، لا سيّما إطاعة الله والتسليم لمشيئته . أجَل ، إنّ الأحداث التي ينقلها لنا الإنجيل عن حياة يسوع وكذلك تفسيراتها العمليّة ، قد تكون ، في جزء منها ، عسيرة القبول لدى المسلمين . ومنها مثلاً المبدأ الأخلاقيّ القائل بالامتناع عن الدفاع عن النفس ، حتّى عندما يكون هذا الدفاع ممكنًا ، أو أنّ تضحية الإنسان بذاته طوعًا – وهو ما تُفضي إليه في النهاية الطاعة لله – يمكن أن تكوِّن عملاً خلاصيًّا للبشريّة جمعاء . فهذه الاعتبارات قد تكون بمثابة جسر للتفاهم بين الجانبين ولو ضمن حدود معيّنة .

فانوني : علينا أن نأخذ بعين الاعتبار المعاني الكثيرة التي تنطوي عليها كلمة "عبد" في اللغة العربيّة (كما سبق وأشار السيّد تْسِرْكِر) ، وكذلك في اللغة العبريّة ، وكيف يستعملها يسوع خاصّة في اللغة الآراميّة ، وأخيرًا في اللغة اليونانيّة . فمعادل هذه الكلمة في اللغات المذكورة قد يعني أيضًا "الولد" أو "الابن" أو "الحمَل" .

فيلانت : مع هذه الفروق نجد عناصر مشترَكة . فعندما يقول العهد الجديد إنّ ابن الإنسان جاء ليَخْدُم ، فإنّ مفهوم الخدمة هو من العناصر المتضمَّنة في لفظة "عبد" .

شيمل : تقول الآية ٧٢ من السورة ٥ إنّ عيسى ليس ابنًا لله بل عبدٌ له فقط ، ولنا أن نرى في ذلك تلميحًا لموضوع "عبد الله" الوارد في أشعيا . إنّما لا بدّ من أن نرى كيف يمكن تأويل هذا المفهوم من وجهة النظر المسيحيّة .

وإذا كان الإسلام يرى في مفهوم "عبده" ، الذي يطلقه القرآن على محمّد ، أسمى علاقة له مع الله ، فهنا يكمن الفرق كلّه في نظر الإسلام

بين فهمه ليسوع كعبد لله وفهم المسيحيّين له كابن لله . ذلك أنّ محمّدًا ، حتّى عندما يبلغ قمّة المجد ، ويمسي "الإنسان الكامل" ، إذا جاز هذا التعبير ، أو الإنسان المثاليّ ، بل حتّى "الكلمة" بالمعنى المسيحيّ (logos) ، فهو يبقى مع ذلك كلّه "عبد الله" .

مفهوم الإسلام للتاريخ البشريّ والعالميّ

بطرس بشته : إنّ مفهومنا للإنسان هو ولا ريب على صلة وثيقة بمفهومنا للتاريخ البشريّ والعالميّ . فغالبًا ما يكون لدى المرء الانطباع أنّ الخلْق ويوم الدين يتواكبان في القرآن بصورة تكاد تكون مستمرّة ، كما لو كان المآب خارجَ الزمن ، لأنّ الإسلام يعتبر الشريعةَ وكلام الله مُنزلَين بصورة نهائيّة . وعليه ، ألاَ ينطوي الخلْق على واجب يريده الله من الإنسان ، بأن يطوّر تاريخَه ؟ ألاَ يقبل الإنسانُ هذا التكليف الإلهيّ بأن يكوِّن ذاته ، ويطوِّر كيانَه ، إذا صحّ هذا التعبير ، بمثابة هبة من لدن الله ؟ من أغرب الأمور أنّنا غالبًا ما نرى الناس لا يكترثون للتاريخ ، لا أقول تاريخ الخلاص كما يفهمه المسيحيّون ، بل التاريخ العالميّ والبشريّ ، مع أنّ هذا التاريخ عينَه ليس إلاّ حقيقة ائتمن الله الإنسان عليها ، فأصبح الإنسان بالتالي مُلزَمًا بها .

شيمل : هذا يعود بنا من جديد إلى المعاهدة الأصليّة التي توجب على الإنسان بأن يشهد لله الخالق ، بحيث لا يسوغ له في يوم الدين أن يقول : "لم يكن لي بذلك عِلمٌ" .

إنّ أحداث التاريخ يساهم الإنسان في صنعها . وهو يجد في القرآن وفي سيرة النبيّ القواعد اللازمة لذلك ، ومن ثَمّ عليه أن يهتمّ بتنمية ما

منحه الله من مواهب على أفضل نحوٍ ، لئلاّ يقف تعِسًا في يوم الدين ، عندما ينبغي عليه أن يؤدّي الحساب عن أعماله . إنّنا نجد – خاصّةً في التيّارات الفكريّة الصوفيّة – آراء مفادها أنّه كما كان كلّ شيء في الأصل عند الله وفي الله ، كذلك في آخر الأزمنة سيتمّ المَعاد إلى الكيان الإلهيّ غير المتميِّز – ويسمّيه العطّار "صندوق الوحدة" – حيث تزول الفوارق كلّها . بحسب هذه النظرة الدوريّة إلى الوجود ، التي نجدها في الصوفيّة أو أيضًا في بعض الأوساط الشيعيّة ، يبدأ كلّ شيء في الله ويمرّ في العالم ليعود من جديد إلى الله ، وبذلك تُغلَق الدائرة .

إلى جانب النظرة التي تحسَب التاريخ سيرًا في خطّ مستقيم والتي تُعتَبَر عمومًا من مميّزات الإسلام ، نجد أيضًا نظرة دوريّة ، تنطلق من اللحظة التي قال الله فيها للكون "كُنْ" وبذلك أثبت حقيقة دوره كسيّد للخليقة ، إلى اللحظة التي يُطبق فيها يوم الدين بالعقاب والثواب فتكون النهاية ، غير أنّ هذه النهاية تعود بالخليقة ، في رأي كثير من المتصوّفين ، إلى كينونة الله غير المتميّزة . هاتان النظرتان نجدهما متحاذيتين في الإسلام . فالآية ٨٨ من السورة ٢٨ تقول :" كلُّ شيء هالكٌ إلاّ وجهَه " ، ولا يخفى أنّ وجه الله كناية عن الله ذاته . كما جاء في الآية ٢٦ من السورة ٥٥ أنّ كلّ ما في الكون زائل " ويبقى وجهُ ربّك ذو الجلال والإكرام " . وهذا يعني أنّ الله وحده يبقى في النهاية فيما تزول الخليقة كلّها .

مسؤوليّة الإنسان إزاء العالم في نظر الإسلام

روتراوت فيلانت

مسؤوليّة الإنسان في تحقيق إرادة الله

بحثنا حتّى الآن في أقوال القرآن الصريحة أو الآراء المستندة إلى تفسيره والتي تُولي الإنسان منزلة خاصّة في الكون . وهذا يعني في نظر الإسلام أنّ الإنسان يحمل مسؤوليّة خاصّة أيضًا إزاء العالم .

فإلى أيّ مدى يتّسع النهوض بهذا الواجب بالنسبة إلى الأفراد وكذلك بالنسبة إلى جماعة المؤمنين ككلّ ؟ فهل يقتصر واجب الفرد البشريّ على أن يكون سلوكه الشخصي منسجمًا مع إرادة الله ؟ وهل تكون جماعة المؤمنين قامت بواجبها إذا كان ما يحدث داخلَها مطابقًا لإرادة الله ؟ فإذا اكتفى الفرد والجماعة بذلك فلا ريب أنّهما يبقيان مقصّرَين عن المثال القرآنيّ الأعلى . فالقرآن يضع على كاهلهما مسؤوليّة تتجاوز مصلحتهما الخاصّة ، إذ إنّه يقتضي منهما أيضًا أن يفرضا إرادة الله حولهما في العالم ؟ ذلك أنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر مدوّن في القرآن ذاته وجماعة المؤمنين تُحَدَّد هُويّتُها بتطبيقها لذلك المبدإ : " كنتم خيرَ أمّة أُخرِجَت للناس تأمرون بالمعروف وتَنهون عن المنكَر وتؤمنون بالله ... " (٣: ١١٠) .

والمقصود هنا بالأمر والنهي ليس أن يصنّف المرء الأعمال بين مأمور بها ومَنهيّ عنها وفقًا لإرادة الله ، بل أيضًا وخاصّة أن يعمل المرء بجدّ واجتهاد لتحقيق إرادة الله والحيلولة دون ما يعارضها . غير أنّ الالتزام الفعليّ بتحقيق ما يريده الله ، خارج الذات الفرديّة بل أيضًا خارج نطاق جماعة

المؤمنين ، لم يُؤخَذ دائمًا مأخذ الجدّ في تاريخ الإسلام ، مع أنّ هذا الالتزام هو مطلب أساسيّ في الدين الإسلاميّ . وقد أكّدت هذا المطلب بنوع خاص فرقة المعتزلة التي سبق أن أتينا على ذكرها ، بيد أنّ هذا الالتزام تخطّاها وأصبح جزءًا من التراث الدينيّ الإسلاميّ .

المسؤوليّة الشخصيّة في استكشاف إرادة الله

قبل أن يلتزم المرء بتحقيق إرادة الله في ذاته وبفرضها حيثما تمكّن أيضًا خارج نطاق جماعة المؤمنين ، عليه أوّلاً أن يعرف ما هي وعلامَ تقوم وكيف يمكنه أن يستكشفها وإلى أيّ مدى تمتدّ مسؤوليّته في هذا المجال كما يحدّدها له الله . فمفهوم خلافة الإنسان لله في الأرض ، هذا المفهوم الذي أصبح علماء الدين المسلمون المعاصرون يعتبرونه من المفاهيم الرئيسيّة ، كما قدّمنا ، استنادًا منهم إلى التأويل الحديث للآية ٣٠ من السورة ٢ ، الذي اكتسب في عصرنا صفة البديهيّات ، هذا المفهوم يحتمل أصلاً تأويلاتٍ متضاربة جدًّا . فالخليفة يمكن أن يكون وكيلاً تنفيذيًّا تنحصر مهمّته في تنفيذ تعليمات معيّنة يتلقّاها من موكّله . كما يمكن أن نفهم بالخليفة مفوَّضًا مطلَق الصلاحيات ، له أن يتصرّف ويقرّر ، نيابةً عن مفوِّضه ، وفقًا لمقتضَى الظروف ولمصلحة مَن يمثّله .

أمّا معرفة ما مدى الصلاحية التي أولاها الله للإنسان كخليفة له على الأرض ليستكشف بنفسه ما يريده الله في كلّ ظرف من شتّى الظروف ، فكانت ولا تزال موضوع جدَل وخلاف بيّن في الرأي . ومن البديهيّ أنّ الآراء ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم كلّ مفكّرٍ للعلاقة القائمة بين الوحي والعقل ، وبين القواعد القياسيّة التي وضعها الله للسلوك البشريّ من جهة ، وظروف الحياة المتقلّبة لبني البشر من جهة أخرى . وهنا يبرُز إلى حيّز

الوجود موقفان رئيسيّان مختلفان : الأوّل ينطلق من أنّ إرادة الله نجدها أساسًا جاهزةً ، معروضةً بصريح العبارة في الشريعة التي تتمّمها سلسلة أحكام تستند إلى مبادئ مستمَدّة بطريقة منهجيّة من الشريعة ذاتها ، وهذه الشريعة تنطبق على جميع العصور ، وليس على الإنسان إلاّ أن يُشرف على تطبيقها . هذا الموقف بقي المسلمون قرونًا طويلة يجدون تعبيرًا ساميًا له في الشريعة التي تقوم في معظمها على قواعد نقليّة راكدة ، والتي تعبّر عن إرادة الله تعبيرًا نهائيًّا مُلزِمًا ، استنادًا إلى أحكام القرآن الصريحة وإلى الحديث وسُنّة الرسول . أمّا الموقف الرئيسيّ الثاني ، الذي طوّره منهجيًّا في العصور الحديثة بعض المفكّرين المسلمين ، فناجمٌ عن النظر العميق في إمكان التواكُب بين وعي المسلمين لمقتضيات الشريعة وتغيّر الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة ، الذي أصبح لا مفرَّ منه خصوصًا بتأثير أوروبا الحديثة حتّى في الأقطار الإسلاميّة . وهذا الموقف الثاني يركّز بنوعٍ خاصّ على أنّ من واجب الإنسان ، باعتباره خليفة الله ، أن يبتكر الأنظمة التي يقتضيها تطوّر الأزمنة والظروف ، على أن تتماشى مع إرادة الله كما يعبّر عنها القرآن بخطوطها العامّة . ولكي يعرف الإنسان كيف ينهض بهذه المهمّة ، لا بدّ له من تأويل يوضح له كيف يستطيع – استنادًا إلى الأحكام العامّة التي يوردها القرآن للدلالة على إرادة الله – أن يستنبط قواعد عمليّة لمجابهة ظروف معيّنة .

نسُوق في ما يلي مثلَين موجزَين عن الكيفيّة التي نهجها المسلمون – بل بالأحرى عدد قليل منهم – في العقود القليلة الماضية ليحُلّوا معضلة هذا التأويل بالتمحيص والتفكير الهادف .

كان أحدهم علاّلُ الفاسيّ . وقد اشتهر في أوروبا بتزعّمه حركة الكفاح في سبيل استقلال وطنه المغرب ضدّ سلطات الحماية الفرنسيّة . أمّا ما يهمّنا هنا بالدرجة الأولى فهو أنّه وضع كتابًا ظهر عام ١٩٦٣

بعنوان " مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها " . كان الفاسيّ متأصّلاً تأصّلاً عميقًا في النقل الإسلاميّ ، بيد أنّه تلقّى ثقافته وفقًا للمذهب المالكيّ ، الأمر الذي أثّر في مسيرته الروحيّة ، إذ إنّ هذا المذهب طوّر منذ أواخر القرون الوسطى نماذجَ لتكييف الشريعة وفقًا لمقتضى الظروف . وعليه ، يُقيم الفاسيّ الحجّة على النحو التالي : إذا أنعمنا النظر وجَدْنا أنّ الموضوع الأساسيّ للوحي ليس هو الحدودَ المتفرّقة التي يضعها القرآن لتطبيق الشريعة ، كقطْع يد السارق في الحالات الثقيلة ، أو الانتقام من القاتل بالقتل إذا قَتَل متعمّدًا ورفَض ذوو القتيل العدولَ عن حقّهم أو قبولَ تعويض ماليّ . إنّما الموضوع الأساسيّ للوحي هو بالأحرى الهدف الذي يريده الله من خلال تلك الحدود ، إذن – على سبيل المَثَل – صيانة المِلكيّة وصيانة الحياة . فالحدود العمليّة الواردة في القرآن لم تكنْ ترمي إلاّ إلى تحقيق أهداف الله السامية في ظروف تاريخيّة معيّنة . ومن ثَمّ على الإنسان ، خليفة الله ، أن يتساءل من جديد في وقته الحاضر عن أفضل الوسائل لتحقيق إرادة الله في عصره الحاضر . فله إذن أن يستنتج شرعًا أنّ الأوضاع الحاضرة المتغيّرة تستوجب تطبيق أحكام عمليّة مفصّلة غير تلك الواردة في القرآن ، تكون أكثر مُلاءَمةً لبلوغ أهداف الله السامية .

المثل الثاني نستقيه من فضل الرحمن ، وهو عالم من علماء الشريعة ، باكستانيّ الأصل ، نشَر في عام١٩٨٢ كتاب " الإسلام والعصريّة : تطوير الفكر النقليّ " ، فيه يتناول الأساليب التأويليّة ذاتها . ويرى فضل الرحمن أنّ الأحكام ليست في حدّ ذاتها صالحة لكلّ زمان ومكان . بل هي مجرّد أجوبة عمليّة عن قضايا معيّنة في عصر معيّن ، استنادًا إلى مبادئ عامّة صالحة لجميع العصور . لذا ينبغي على التفكير البشريّ ، الهادف إلى استنباط أحكام شرعيّة ، أن ينهج النهج التالي : علينا أوّلاً أن نتساءل ما هي القضيّة العمليّة التي تتناولها الأحكام القرآنيّة ، ثانيًا على أساس أيّ مبدإ

عامّ تقوم ، ثالثًا وأخيرًا كيف يمكن أن نجدَ للقضايا العمليّة الناشئة في عصرنا حلاً يستند إلى تلك المبادئ العامّة ، علمًا أنّ هذه القضايا لم تعُد حتمًا مطابقة لتلك التي وردَت في القرآن .

أمثلة عن مجالات المسؤوليّة العالميّة

هذان المثلان يثبتان أنّ الإسلام في عصرنا ينطوي على أصواتٍ تطالب بألاّ يقتصر دور الإنسان على أن يكون أداة سلبيّة خاضعة للأحكام التي يريدها الله للأعمال البشريّة ، بل أن يكون للإنسان مجال واسع النطاق للقيام بمبادرات مستقلّة . لكن ما هي مجالات الحياة التي تتناولها مسؤوليّة الإنسان العالميّة في رأي الإسلام ، وما هو بالضبط مضمون تلك المسؤوليّة ؟ إنّ ما أبدته الحركة المجمعيّة من اهتمام في هذا الصدد في السنوات الأخيرة لفتَ الرأي العام إلى ثلاث قضايا ، أولاها الأسبقيّة على سائر الواجبات في ميدان المسؤوليّات العالميّة وهي : العدالة – السلام – صيانة الخليقة . وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال : ما هو موقف الإسلام من هذه الواجبات الثلاثة ؟ لا بدّ أوّلاً من الملاحظة أنّ المجمع لم يختَر هذه الأمور الثلاثة لأنّ العالم يُجمِع على إعطائها الأسبقيّة ، شاء أم أبى ، نظرًا لأهمّيّتها ، أو لأنّه من المشروع أن نعتبرها جزءًا من المسؤوليّات العالميّة ، أو لأنّه ليس هنالك من قضايا غيرها حصرًا . فثمّة قضايا أخرى يمكن إبرازها أيضًا ، لا سيّما من وجهة نظر العالم الثالث . فإن نحن تساءلنا في ما يلي إلى أيّ مدى يعتبر الإسلام تحقيق العدالة والسلام وصيانة المخلوقات واجبًا خاصًّا يقع على كاهل الإنسان ، فإنّما نفعل ذلك لأنّنا نرى في هذه المسألة واحدًا من مَواطن التفاهم بين المسيحيّة والإسلام بشأن مسؤوليّة الإنسان العالميّة التي طرحها الجانب المسيحيّ في الآونة الأخيرة على بساط البحث ، ومن

ثَمّ يجدر بنا أن نقوم بخطوة جديدة إلى الأمام لنتعمّق في قابليّة وضعها موضع التنفيذ . فما هي المساهمة التي يستطيع المسلمون أن يقدّموها تماشيًا مع أحكام القرآن ، للسعي إلى تحقيق هذه المسؤوليّات الثلاث ؟

صيانة المخلوقات

لنبدأ بالشعار الأوّل الذي أقرّته الحركة المجمعيّة الأخيرة : صيانة المخلوقات . هل في الإسلام قاعدة أساسيّة يمكن الاستناد إليها في هذا المطلب ؟ هل ثمّة مبادئ أخلاقيّة إسلاميّة واضحة لصيانة البيئة ؟ من الواجب علينا أن نطرح هذا السؤال على هذا الشكل المتواضع ، إذْ لو تساءلنا هل يتضمّن القرآن توجيهات لصيانة البيئة ، لكان سؤالنا مخالفًا للتاريخ وخاليًا من النقد الذاتيّ بالنسبة إلينا نحن مسيحيّي أوروبّا . ذلك أنّ الافتقار إلى نظام واعٍ يصون البيئة وإلى إرساء أُسُس قياسيّة لصيانة البيئة هو حديث العهد حتّى في العالم الغربيّ المتقدّم صناعيًّا ، ولم يبرُز جدّيًّا إلى حيّز الوجود إلاّ في الربع الأخير من القرن الحاليّ ، عندما تنبّه الإنسان تدريجيًّا إلى النتائج الوخيمة التي سيؤدّي إليها النشاط الصناعيّ الواسع النطاق إذا خلا من الوعي وتمّ على حساب البيئة الطبيعيّة التي هي قِوام الحياة البشريّة . وعليه ، لا يجوز أن نتوقّع من القرآن الذي انتشر في شبه الجزيرة العربيّة منذ نحو ١٤٠٠ عام في ظروف حياتيّة تختلف تمامًا عن ظروفنا ، أن يتطرّق إلى موضوع البيئة ، إنّما نستطيع أن نقول إنّ القرآن والدين الإسلاميّ القائم عليه يتضمّنان مبادئ أخلاقيّة هامّة من شأنها أن تساهم في صيانة البيئة الطبيعيّة .

فهنالك مواضع كثيرة في القرآن تعلن أنّ الخليقة هي في خدمة الإنسان ومنها الآية ٢٠ من السورة ٣١: " ألَم ترَوا أنّ الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغَ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة " . كما

أوردَت الآية ٣٢ من السورة ١٤ الفكرة ذاتها : " الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقًا لكم وسخّر لكم الفُلك لتجريَ في البحر بأمره وسخّر لكم الأنهار وسخّر لكم الشمس والقمر ... " ، فيما تستوجب الآية ١٣ من السورة ١٦ التفكير في نعمة صيد الأسماك والغوص وراء اللؤلؤ : " وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحمًا طريًّا وتستخرجوا منه حِليَةً تلبسونها ... " . غير أنّ تلك الآيات تضع أيضًا حدودًا داخليّة لاستغلال خيرات الطبيعة . فهي تشير إلى أنّ تلك الأعمال جعلتْها قدرة الله الخلاّقة ، بحسب القرآن ، أساسًا لحياة البشر جميعًا طالما بقوا على وجه البسيطة ، لا لمصلحة جيلٍ معيَّن من الناس . ينجُم عن ذلك أنّه ينبغي علينا أن نتعاملَ مع الخليقة على نحوٍ يصون فائدتها للأجيال القادمة أيضًا .

وعلاوةً على ذلك يناشد القرآن الإنسان دومًا بأن يستهلك الطيّبات التي جعلها الله بتصرّفه في الخليقة على نحوٍ معتدِل . وعليه فإنّ الآية ١٤٠ من السورة ٦ تحدّ نوعًا ما من الرخصة المعطاة للإنسان بأن يستهلك شتّى ثمار الأرض : " ولا تُسرِفوا إنّ الله لا يحبّ المسرفين " . أجَل ، إنّ مثل هذا التحذير من الإسراف لا يضع حدودًا واضحة لاستغلال الموارد الطبيعيّة . لكنّها تدلّ أيضًا على أنّ هذه الموارد ليست متوفّرة بلا حدود . وهنالك مواضع أخرى كثيرة في القرآن تشير إلى أنّ الله جعل الخليقة تحت تصرّف الإنسان لسدّ حاجاته . وعليه ، فإنّ استغلالها على نحوٍ يتجاوز حدود هذه الحاجات لا يمكن أن يجد له مبرِّرًا في القرآن .

وممّا يحدّ أيضًا من حقّ الإنسان في الاستفادة من الخليقة أقوال القرآن الأساسيّة : " لله مُلك السماوات والأرض وما فيهنّ " (٥: ١٢٠) ، وسواها من الآيات المماثلة . فمُلك الله على الخليقة كلّها – كلمة مُلك لها صِلَة بالمِلكيّة أيضًا – يعني أنّه لا يسوغ للإنسان أن يستعملها على هواه . ويفسّر

أحد علماء الدين المعاصرين هذه الآية الأخيرة بقوله : " سيادة الإنسان على الخليقة محدودة زمانًا ومكانًا وهي تعني حقّ انتفاعٍ ورعاية وتنطوي على تحمّل المسؤوليّة " [١] .

من الواضح إذن أنّ هنالك مستنَدًا أخلاقيًّا في الإسلام لحماية البيئة . لكنّ أحدًا من المفكّرين المسلمين لم يحاول حتّى الآن أن يتولّى مهمّة وصف هذه الأخلاقيّات على نحوٍ منتظم . وإذا أُثيرَت هذه القضيّة على نطاق واسع فلا بدّ من توعية النّاس لمعضلة البيئة ، لا سيّما وإنّها لم تشغَل بعدُ المكانةَ الأولى في اهتمام الأوساط الشعبيّة ، لأسباب يسهُل فهمُها : فالقضيّة الملحّة التي تهمّهم بالدرجة الأولى هي كيفيّة الالتحاق بالعالم الغربيّ المتقدّم صناعةً ورفاهةً ، ليتغلّبوا على بؤس الجماهير الشعبيّة . لذا فإنّ المطالبة باستعمال البيئة على نحوٍ مسؤول لا تلقى كثيرًا من الاهتمام عندهم ، فيما نلاحظ أنّ مسألة تلوّث البيئة المتزايد بغازات السيّارات وتراكم القُمامة في مدن الشرق الأدنى الكبرى كالقاهرة واستانبول ، بلغَت درجةً من الخطورة تثير انتباه الأوروبيّين الذين يعدّونها مأسويّة .

العدالة

ننتقل الآن إلى موضوع هامّ آخر ألمّته لحركة المجمعيّة أهمّيّة خاصّة واعتبرته من الواجبات الثقيلة الملقاة على كاهل الإنسان في المجال العالميّ ، وهو العدالة . أن يقتضيَ الواجب من الإنسان العدالة أمرٌ يردّده القرآن على وجوهٍ كثيرة ليرسّخه في الأذهان . والعدالة المطلوبة من الإنسان في

[١] عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي ، " الإنسان ، وجوده وخلافته في الأرض في ضوء القرآن الكريم " ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ٣٦٨ .

كثير من السوَر يمكن تصنيفها في نوعَين : الأوّل أن ينهَج الإنسان سلوكًا يمكن وصفُه عمومًا بتجنّب الانحياز ، كالنزاهة في الحُكم أو في التوسّط بين المتخاصمين [٢] ، والمساواة في المعاملة بين الزوجات الشرعيّات [٣] ، والامتناع عن المُحاباة وعن التحامُل وعن الانقياد إلى الميول الشّخصيّة وإلى الكراهية في معاملة الأقرباء [٤] . والنوع الثاني هو أن يعطيَ المرءُ كلَّ إنسان حقّه ، لا سيّما في التعامل التجاريّ ، فيكيلُ بالقِسط ويَزِنُ بالقِسط [٥] . إنّ أهمّيّة هذين النوعَين من العدالة ، إي نبْذ الانحياز وإعطاء كلّ إنسان حقّه [٦] ، يُبرزها القرآن بقوله إنّ الله نفسه سيطبّقهما في يوم الدين ، فهو يُصدر الحُكم بلا رشوة ويَزِن أعمال الإنسان بدقّة فائقة ويُعطي كلّ امرئٍ ما يستحقّ ، فيُثيبه بالجنّة أو يعاقبه بالنار .

ظلّ النقل الإسلاميّ في العصور السالفة طوالَ قرون يرى في تطبيق الشريعة ، كما صاغت أحكامَها المذاهبُ الدينيّة في القرون الوسطى ، تعبيرًا سياسيًّا واجتماعيًّا عادلاً لنظام الجماعة الإسلاميّة . ويرى الأصوليّون المعاصرون في العودة إلى تطبيق ما التغى من أحكام الشريعة بسبب الإصلاحات التي أُدخِلَت عليها لمجاراة المبادئ القانونيّة الغربيّة ، الوسيلةَ الأساسيّة لإقامة العدالة . كما يرى بعضهم في مجال الشريعة السلفيّة الذي يتناول الحدود الشرعيّة ، أي الاقتصاص الجسديّ الذي يقضي به القرآن

[٢] مثلاً في ٥: ٨ و٤٩: ٩ .

[٣] يُستخلص من ٤: ٣ ؛ راجع ٤: ١٢٩ .

[٤] راجع ٦: ١٥٢ و ٥: ٨ ؛ وأيضًا ٤: ١٣٥ .

[٥] مثلاً في ٦: ١٥٢ ؛ ٢١: ٤٧ ؛ ٥٥: ٩ .

[٦] نبذ الانحياز قد يكون متعلّقًا في القرآن بمفهوم العدل ومشتقّاته ، وقد يكون إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه متعلّقًا بمفهوم القسط ومشتقّاته .

في بعض الجرائم الثقيلة كقطع يد السّارق ، يرَون في ذلك مثالاً بارزًا للعدالة في الجماعة الإسلاميّة . وعليه فإنّ تطبيق هذه الحدود من شأنه أن يؤدّي فورًا إلى النظام الاجتماعيّ المثاليّ الذي يريده الله .

بيدَ أنّ بين الأصوليّين أنفسهم في عصرنا مَن يشكّ أنّ في استطاعة الشريعة ، بالصيغة التي اكتسبتها عبر العصور ، أن تكون أفضل ضمانة ممكنة للنظام الاجتماعيّ العادل الذي يريده الله . ومنهم أيضًا مَن يحبّذ ابتكارَ طريقةٍ ما جديدةٍ ، لتفسير الشريعة الإسلاميّة تفسيرًا ينسجم مباشرةً مع ما في القرآن ، وخصوصًا مع ما في السنّة ، من قواعد وأقوال قياسيّة ينسبها الحديث إلى النبيّ . أمّا المسلمون الذين يقفون مِن الحركات الأصوليّة موقفًا ناقدًا ، فيرون أنّ النظام السياسيّ والاجتماعيّ العادل لا يتحقّق بالدرجة الأولى في تطبيق الشريعة سواءٌ بشكلها الذي تطوّر تاريخيًّا أم بتأويلها الجديد ، بل بإدخال المبادئ الأخلاقيّة الإسلاميّة العامّة في الحياة الاجتماعيّة على نحوٍ متزايد . من هذا المنطلَق لا يمكن أن يتمّ الوصول إلى " أسلمة " التشريع إلاّ بربط القوانين الوضعيّة بالمبادئ الأساسيّة الأخلاقيّة الإسلاميّة واعتبارها المقياس المثاليّ للعدالة .

أخيرًا ، يجابه المعسكران المعضلةَ ذاتها ، وهي معرفة ما هي العدالة التي يريدها الله ، لا فارق بين استقائها من الشريعة أم من المبادئ الأخلاقيّة الإسلاميّة العامّة . ويجيب كلّ منهما عن هذا السؤال إجابةً مُغرضة وإنْ كانت متماثلة إلى حدّ بعيد ، إذْ يقولان إنّ توزيع الثروة والدخْل توزيعًا عادلاً هو في نظر كلٍّ منهما ما يميّز بالدرجة الأولى العدالة التي يطالب بها الإسلام . فإذا نظرنا إلى الفارق المريع بين فقر الأغلبيّة الساحقة وغنى الأقلّيّة الصغرى ، الذي يسود حاليًّا معظم الأقطار في العالم الإسلاميّ ، أدركنا لماذا يُعطون الأسبقيّة للمساواة في توزيع الثروة . أمّا شرعيّة المِلكيّة الفرديّة فليست عمومًا موضع جدَل حتّى بين الذين يسمُّون أنفسهم اشتراكيّين

مسلمين . إنّما يحرصون فقط على الجانب الاجتماعيّ للثروة ويدافعون عن رأيهم مِن أنّ هنالك احتياجات أساسيّة للمواطنين ينبغي على المجتمع أن يوفّرها لهم إذا كانوا عاجزين عن تلبيتها بعملهم الشخصيّ .

إنّ الرأي السائد في الديموقراطيّات الغربيّة هو عمومًا أنّ صيانة حقوق الإنسان للمواطنين هو المطلب الأساسيّ لكلّ مجتمع يقوم على العدالة . صحيح أنّ المفكّرين المسلمين المعاصرين ينعمون عمومًا بحقوق الإنسان الاجتماعيّة كالغذاء الكافي واللباس والتربية وحماية الأمومة إلخ . إنّ إقرار حقوق الإنسان المدنيّة التحرّريّة ، كحريّة التنقّل والتجمّع والتعبير عن الرأي والحرّيّة الدينيّة وسواها ، يسبّب عادةً للمتمسّكين منهم بالسلفيّة أو المنتمين إلى الحركات الأصوليّة ، مصاعب كبيرة لا سيّما لأنّهم عمومًا لا يزالون ينطلقون من قناعتهم بأنّ الحقيقة المطلَقة التي أنزلها الله يمكن وينبغي أن تُطبّق في الحياة السياسيّة على يد المؤمنين أوليائها ، وذلك مباشرةً ودون أن تعوقها عقبات ممكنة تنتج من نقص المعرفة البشريّة . ومِن ثَمّ فإنّ من الضروريّ والمشروع أن يُحدّوا من تأثير الذين يخالفونهم في التفكير . حتّى الربط البديهيّ بين العدالة والمساواة في الديموقراطيّات الغربيّة غير قابل للتطبيق عند المسلمين الذين يأخذون بهذه الآراء . فهم يرون العدالة في إعطاء كلّ إنسان حقّه ، أي الحقّ الذي تعترف له به الشريعة ، عِلمًا أنّ الشريعة لا تعتبر النساء وغير المسلمين أعضاءً مساوين لغيرهم في الجماعة الإسلاميّة [٧] .

وبموجَز التعبير : إنّ الاهتمام بإقامة العدالة هو جزء من مسؤوليّة الإنسان العالميّة ، وهذا مطابق لأحكام القرآن ولا يزال يحظى بالتأييد حتّى في

---

[٧] هذا يصحّ مبدئيًّا في الرقيق ، ولكنّه لا يكوّن موضوعًا هامًّا في تفكير المسلمين المعاصرين حول حقوق الإنسان . ويرجع ذلك إلى أنّهم يعتبرون هذا أمرًا قُضي عليه .

أنّ فهْم الحرب المقدّسة على هذا النحو هو التأويل الصحيح الوحيد .

وقام في الآونة الأخيرة عدد متزايد من المفكّرين والأدباء المسلمين ، يحاولون إقناع إخوانهم في الدين بأنّ الحياة في العالم ، كما طوّرتْها البشريّة في هذه الأثناء ، لا يمكن أن تستمرّ لفترة طويلة ، إلاّ بفضل التعايش السلميّ بين الناس ، على الرغم ممّا بينهم من اختلاف دينيّ عميق ، وأنّ المسلمين لا يستطيعون – حرصًا على مصلحتهم – أن يعزلوا أنفسهم باسم مُطْلقيّة دينهم ، عن الأسرة الدوليّة الناشئة حاليًّا ، التي يحاول أعضاؤها أن يتعايشوا على نطاق عالميّ ، معتمدين بشكلٍ متزايد التعاونَ ، متخطّين الحواجز الدينيّة ، بغية تطويق الخلافات المسلّحة أو تجنّبها . وعلى سبيل المثل ، يدعو المفكّر المصريّ حسين أحمد أمين المسلمين إلى تأييد الأخلاقيّات المسالمة على الرغم من الخلافات الدينيّة ، كما يدعو إلى حوارٍ متعدّد الجوانب ، لا بين أتباع شتّى الأديان وحدهم ، وإنّما بين المؤمنين والملحدين أيضًا [٨] . صحيح أنّ مِثل هذه الأصوات ليست بأقوى الأصوات في العالم الإسلاميّ المعاصر ، كما أنّها لا تمثّل أغلبيّة الآراء التي نجدها في الكتب أو في وسائل الإعلام الجماهيريّة ، لذا يتجاهلونها في أوروبّا . ومع ذلك فهي تدلّ ولا ريب على إمكان الوصول إلى تفاهم لا بأس به بين المسلمين وغير المسلمين ، بشأن اعتبار إحلال السلام واجبًا من الواجبات الملقاة على مسؤوليّة الإنسان العالميّة .

---

[٨] راجع مقالته " عن التسامح الدينيّ " ، في : " الإسلام في عالم متغيّر " ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٦٧-١٧٦ .

إسلام اليوم . أمّا ما هو المقصود عمليًّا بالعدالة فيختلف لدى عدد كبير من المسلمين اختلافًا ملموسًا عن مفهوم الديموقراطيّات الغربيّة للعدالة .

السلام

ختامًا ، نتناول السلام باعتباره الواجب الثالث الناجم عن مسؤوليّة الإنسان العالميّة . درجَت العادة أن يعطي الجانب المسيحيّ علامةً سيّئة جدًّا للإسلام في موضوع أهليّته لاعتناق السلام واستعداده لضمان مقتضياته . ذلك أنّ المرء يفكّر هنا بالنتائج التاريخيّة للنظريّة التي تأصّلت فعلاً في إسلام القرون الوسطى ، مِن أنّ على المسلمين واجبًا يقتضي منهم ، لأجل إقامة نظام الحكم الذي يريده الله ، أن يبسطوا هيمنة الجماعة الإسلاميّة – ومعها تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة – في الأرض برمّتها ، مستخدمين في ذلك وسائل العنف عند اللزوم ، أي لاجئين إلى الجهاد والحروب الدينيّة . كما يرون أنّ الجزء من العالم ، الذي لم يخضع بعدُ لهيمنة الإسلام ، يبقى أصلاً وبصورة دائمة " دارَ الحرب " ، أي هدفًا للفتوحات الإسلاميّة ، إلى أن يخضع للحكم الإسلاميّ .

إنّ نظريّة الجهاد هذه ، شهدَت فترة نهضة جديدة في قرننا الحاليّ في مصر أوّلاً ، داخل منظّمة الإخوان المسلمين ، ثمّ في السنين الثلاثين الماضية في أماكن أخرى من المعسكر الأصوليّ . غير أنّ عددًا كبيرًا من المسلمين المعاصرين ابتعدوا عنها منذ زمن بعيد أو لم ينتموا إليها حتّى الآن . وظهرَت في إسلام القرون الوسطى حركة تدعو إلى الحرب الروحيّة المقدّسة ، بفضل بعض العلماء الذين عدّوا مكافحة نزوات النفس الأمّارة بالسوء " الجهادَ الأكبر " . أمّا مسلمو اليوم الذين يستبعدون علنًا فكرة فرْض سيطرة دينهم بالقوّة ، فيؤيّدون فكرة التأويل الروحي للجهاد ويعلنون

التعمّق في المفاهيم

مسألة إرساء القواعد الأساسيّة الإسلاميّة

مايو : هل السؤال النظريّ المطروح حاليًّا في العالم الإسلاميّ هو : كيف يمكن تبرير الحلول – أيًّا كانت – تبريرًا إسلاميًّا ؟ هل هذا السؤال النظريّ عن المبرِّرات الإسلاميّة أهمّ من الحلول العمليّة للمشكلات القائمة ؟

فيلانت : إنّ ما تعنيه يسمّى اليوم بمعضلة الهويّة الإسلاميّة . فالأسبقيّة يعطيها العالم الإسلاميّ اليوم ، لا لإيجاد قواعد عمليّة معيّنة ، وإنّما لما يبرّر نظريًّا قيام نظام إسلاميّ . ذلك أنّ الحالة الراهنة في العالم الإسلاميّ تتميّز بالشعور بالاغتراب وبأنّ الهويّة الإسلاميّة مهدَّدة من جراء هيمنة الحضارة الغربيّة . ففي العهد الاستعماريّ الذي نشأت فيه الحضارة الغربيّة ، اضطُرّ الإسلام إلى أن ينفتح على نطاق واسع ، إذْ لو لم يساوِ الغرب نوعًا ما في المنجَزات التقنيّة ، لتعذّر عليه الدفاع عن نفسه . لكن ، كلّما قطع هذا التكيُّف شوطًا أبعد ، ازدادت خطورة السؤال الذي يطرحه الإسلام على ذاته : هل يحافظ فعلاً على كيانه ؟ وما العمل للمحافظة على هذا الكيان في المستقبل ؟ لا سيّما وإنّه ينبغي أن تتمّ هذه المحافظة على أساس القِيَم التي يلمسها في شريعته وفي ثقافته .

وغالبًا ما ينشأ لدى المرء الانطباع أنّه ، مع الإصرار على ضرورة إقامة العدالة الاجتماعيّة ، فإنّ الراية التي يفضّل دُعاة هذا المطلب أن يرفعوها ، هي لهم أهمّ من المطالب العمليّة كلّها . وهذا يعني أنّ الموضوع الحقيقيّ هو " الأسلَمة " ، أي كيفيّة إضفاء الصّبغة الإسلاميّة على كلّ مطلب .

لكن ما هو مضمون هذه " الأسلَمة " ؟ يبدو أنّه لا يختلف عمّا يريد الغربيّون أن يحقّقوه في ديارهم . والمسلمون لا يزالون يستعيرون مفاهيم كثيرة من الغرب ، كمفهوم الديموقراطيّة ومفهوم الواجبات الاجتماعيّة الملقاة على كاهل الملاّكين ، ناقلين إيّاها إلى الإسلام . هذه كلّها هي من المفاهيم التي استقاها الإسلام من الغرب دون اكتراث لكونه في الوقت ذاته يقف ضدّه . إنّما ينبغي عليه أوّلاً أن يجد مبرّرًا إسلاميًّا لها ، حرصًا منه على الولاء لهويّته . مثَله في ذلك مثَل إنسان يعلم أنّ عليه أن يقطع المحيط وله أن يختار مراكب متنوّعة فيُؤْثِر أن يُبحر في مركب يرفع علَم بلاده على أيّة جنسيّة غربية . لذا يفضّل المسلمون المعاصرون الإبحار تحت راية الإسلام بدلاً من راية الغرب . هذا العرض كلّه يهدِف إلى أنْ يُفهمنا ما هو جوهر المعضلة نفسانيًّا . من هنا يتّضح أنّ المطلب الأوّل هو إيجاد مبرِّر إسلاميّ للنظام المنشود .

الحقّ الطبيعيّ والأخلاقيّات الإسلاميّة

مايو : هل نجد في مجال الحقّ الطبيعيّ ما يساعدنا على أن نبحث في الأخلاقيّات الإسلاميّة عن قواعد مبرِّرة ؟ إنّ دستورنا المدنيّ ، الذي ينصّ على أنّ صيانة الكرامة الإنسانيّة هي أسمى المبادئ الأخلاقيّة – إذا نظرنا إليها من ناحية الحقّ الطبيعيّ – يرسي قاعدة التطابق مع مفهوم الأخلاقيّات المدنيّة ، زدْ على ذلك أنّ كلّ لاهوتيّ يستطيع أن يرى فيه المضمون المميِّز للأخلاقيّات المسيحيّة .

فيلانت : ليس في التاريخ السلفيّ للإسلام أيّ فكر متأصّل في الحقّ الطبيعيّ ، إنّما هنالك آراء ظهرَت في القرن العاشر الميلاديّ ، تميل إلى

هذا الاتّجاه ، خصوصًا عند المذهب الذي ذكرناه مرارًا ، أعني مذهب المعتزلة الذي يعتمد العقل ، إنّما أصبح الآن مُقْصًى تمامًا عن المذهب السنّيّ . كان مذهب المعتزلة منهمكًا في حلّ مسائل كثيرة ، ومنها بنوع خاصّ : هل يحتاج الإنسان إلى الوحي ليعرف ما هي إرادة الله أو ما هو الصلاح ، أم أنّ هنالك قواعد أساسيّة يمكن المرءَ أن يعتمدها بمعزل عن الوحي ، استنادًا إلى العقل وحده أو إلى مقوّمات الإنسان عمومًا ؟ أجاب المعتزلة بالإيجاب عن هذا السؤال بلا تردّد . بل كان في صفوفهم مَن يقول إنّ الإنسان يستطيع بعقله أن يعرف كلّ ما هو ضروريّ لإطلاق أحكام أخلاقيّة . أمّا الحاجة إلى الوحي فتنحصر في العبادات ، إذْ لولا الوحيُ الإلهيّ لما عرَف المرء مثلاً أنّ عليه أن يصوم رمضان ولفقَد الحظوة الإلهيّة . أمّا المسائل الأخلاقيّة الأساسيّة ، فترى فئة من المعتزلة أنّ في استطاعة الإنسان أن يبتّ فيها مستعينًا بعقله وحده .

وعاد المسلمون إلى هذا التفكير بعد مرور زمن طويل ، نتيجةً لاتّصال بعض كبار مفكّريهم ، في أوائل القرن التاسع عشر الميلاديّ ، بالنهضة الأوروبيّة ومفاهيمها . ومنهم ، على سبيل المَثَل ، كاتب من كتّاب القرن ١٩ ، الإمام الطهطاوي ، الذي قاد البعثة الدراسيّة المصريّة الأولى إلى باريس . كان رجلاً ذا ثقافة عالية وألّف في ما بعد سلسلةً من الكتب الهامّة ، كما أصبح شخصيّة قياديّة في وزارة المعارف المصريّة . ومع أنّه تلقّى ثقافة سلفيّة كعالم من علماء الإسلام ، فإنّه دافع دفاعًا حاسمًا عن أنّ في استطاعة العقل البشريّ أن يستنبط قواعد أخلاقيّة طبيعيّة معيّنة . ومن الواضح أنّ ما حمَله على ذلك الموقف هو احتكاكه بأفكار النهضة الأوروبيّة في باريس . لكنّه تمكّن من إقامة حجّته على أقوال القرآن ، مشيرًا إلى أنّ القرآن موجَّه إلى العقل البشريّ . وعليه ، كان يرى أنّ مبدأ استنباط القواعد الأخلاقيّة بواسطة العقل البشريّ وحدَه ، أو من خلال التفكير في طبيعة

الإنسان ، متأصّل في القرآن ذاته .

هل ثمّة مجال حرّ للعقل العمليّ ؟

في هذا الصدد ، لنا أن نناقش أيضًا إمكانَ وجود مجال حرّ للعقل البشريّ العمليّ ومدى شمول المطلب الرامي إلى إقامة النظام الإسلاميّ الذي يريده الله ، كما صاغته الشريعة في القرون الوسطى . هل يعني ذلك أنّ الآخذين بهذا الرأي يفترضون أساسًا أنّ النظام الإسلاميّ يشمل جميع المجالات ويستنفدها ، بحيث يكفي عمليًّا أن ندعو الإنسان ، مهما كانت المعضلات الناشئة التي يواجهها ، إلى أن يعتمد الأحكام الإلهيّة ليجد لها حلاًّ ؟ أم أنّ هنالك مجالات ، له أن يستخدم فيها عقله ليجد المسلك العمليّ الصحيح ؟

لا بدّ من أن نضيف هنا ، خلافًا لما يراه المستشرقون المعاصرون ، أنّ المفاهيم الشرعيّة في القرون الوسطى كانت أقلّ أصوليّةً من مفاهيم الأصوليّين المعاصرين . فالرأي القائل إنّ جميع القضايا العامّة وجميع المسائل الخاصّة ، نجد لها حلاًّ مباشرًا في الوحي الإلهيّ الذي أتى به القرآن ، أو في أقوال النبيّ ، أو في الشريعة التي تستند إلى كلا المصدرَين المذكورَين ، هذا الرأي غير وارد في أيّ مذهب من المذاهب الإسلاميّة التي نشأت داخل السنّة في القرون الوسطى . فالفقيه والعالم الإسلاميّ الكبير ابن تيميّة المتوفّى عام ١٣٢٨ ، الذي كثيرًا ما يعتبره المسلمون الأصوليّون اليوم جَدَّهم الأكبر ، تميّز بجمعه كلا الأمرَين : فمن جهة كان متمسّكًا أشدّ التمسّك بأحكام الشريعة الإلهيّة التي كان يكنّ لها عظيم الاحترام ، ومن جهة أخرى كان يمارس التحرّريّة في التصرّف ، إن جاز لنا هذا التعبير المعاصر . وهذا يعني أنّه كان يصرّ على تطبيق ما في القرآن والسنّة من أحكام بلا

قيد ولا شرط . لكنّه في الوقت ذاته كان يرى أنّه لا يحقّ للدولة مثلاً أن تنظّم ما لا نجد له تنظيمًا في هذين المصدرَين ، أي إنّه لا يجوز للدولة أن تفرض واجباتٍ دينيّة جديدة ، إذا تعذّر عليها الإثبات أنّ هذه الواجبات واردة في القرآن والسنّة . وليس من الأصوليّة في شيء أن يقول المرء إنّ الأحكام الدينيّة يجب تطبيقها حيثما وجدَت ، وأن يقول في الوقت ذاته إنّ ما لم ينظَّم لا يجوز تنظيمه .

فإن قال الأصوليّون المعاصرون عمومًا إنّ ثمّة حلولاً إسلاميّة جاهزة لجميع المعضلات التي يمكن أن تنشأ ، وإنّه يكفي إنعام النظر فقط لنجدها ، تبيّن لنا أنّ الآخذين بهذا الرأي لا يقدرون أن يجدوا بسهولةٍ أحكامًا لحلّ مسألة عمليّة طارئة ، كوضع دستور للدولة أو قوانين لنظامها الاقتصاديّ . فعليهم هنا أن يُعمِلوا عقلهم الطبيعيّ . ومع ذلك يؤكّدون في الوقت ذاته ، على الأقلّ نظريًّا ، أنّ جميع الحلول الضروريّة متضمَّنة في القرآن والشريعة . بيدَ أنّ هذه النظرة الأصوليّة لا يشاطرها اليوم سوى فئة من المسلمين . ويرى آخرون ، استنادًا إلى تفسير المصلح المصريّ محمّد عبده ، الذي كان وقف موقفًا مماثلاً في أواخر القرن الماضي ، أنّ الوحي الإلهيّ لا يتضمَّن سوى نواة العقائد الأساسيّة وأحكام العبادة والمبادئ الأخلاقيّة العامّة ، فيما تُرِكَت تسوية الأمور الدنيويّة بالتفصيل لعقل المؤمنين . فوفقًا لهذه النظريّة نجد ولا ريب مجالاً واسعًا للنشاط العقليّ العمليّ . وإذا استثنينا العقائد والعبادات ، فإنّ الإيمان يقف من الله والناس موقفًا يُتيح للإنسان – بل يحتّم عليه – أن يعتمد شعورَه بالمسؤوليّة ليبتكر لمسلكه الحلول العمليّة الملائمة لما ينشأ في حياته من مسائل .

أساس الشريعة وهدفها

شْميل (Chmiel) : في الدين المسيحيّ ، أساسُ القانون وهدفه هو

محبّة الله . فما هو موقف الشريعة الإسلاميّة ؟ إنّ الكتاب المقدّس يضع تشريعًا مركّزًا على الإنسان الله . فهل يمكن ، من هذا المنطلَق ، أن نجد مُرتكَزًا للحوار ؟

خوري : هدف الشريعة هو إقامة نظام اجتماعيّ وسياسيّ للمجتمع والدولة والعلاقات الدوليّة . أمّا مسألة هل في استطاعة الشريعة أن تحقّق فعلاً هذا الهدف ، فهي موضوع حوار بين المسلمين والمسيحيّين . وما يتناوله البحث هو هل تستطيع الشريعة أن تقيم نظامًا عادلاً تمام العدل ، إن لم تكن على جانب من المرونة لتتأقلم مع ظروف الحياة المتغيّرة باستمرار ؟ هذا السؤال موجّه أوّلاً إلى الأصوليّين أو السلفيّين الذين يقولون لا واجبَ إلاّ واحد : الطاعة لشريعة الله التي استنبطها الإنسان تدريجيًّا من منبعَيها الأصليَّين : القرآن والحديث .

لكن ، لا يغرُبْ عن بالنا أبدًا أنّ هذه الشريعة ليست كتلةً واحدة ، فكلّ حُكم من أحكامها فسّره العلماء تفسيرات شتّى ، وللمذاهب آراء متباينة في كلّ مسألة من مسائلها ، وهذه الآراء جميعها تعتبَر مشروعة ووجيهة ، بحيث تتاح للمسلم الحرّيّة في أن ينضمّ طورًا إلى هذا المذهب وتارةً إلى ذاك ، ليجد فيه الحلّ الملائم للمشاكل الناشئة . فهو ليس ملتزمًا بالبقاء في أيّ مذهب بعينه ، بل له أن ينتقل من واحد إلى آخر وأن يتبع مذهبًا معيّنًا في قضيّةٍ ما ، ثمّ يغيّره في قضيّةٍ أخرى . وأن يكون الله قد أعطى في النقل تفاصيل متنوّعة لتسوية شتّى القضايا ، دليلٌ على رحمته . أمّا كيفيّة تطبيق تلك المعطيات فتنطوي على احتمالات كثيرة جائزة . إنّما يمكن الوصول إلى مأزق إذا قيل إنّ الحلول العمليّة الواردة في المذاهب لا تترك أيّ مجال لحرّيّة القرار . وعليه ، فإنّ تطبيق أساليب تأويليّة خاصّة لا بدّ منها للخروج من المأزق الذي تُفْضي إليه النظُم

المدرسيّة ، هو أمرٌ لا تأخذ به سوى الأقلّيّة في الإسلام المعاصر .

فيلانت : إذا كانت المحبّة هدفَ الشريعة في الدين المسيحيّ ، وكانت إقامةُ النظام الذي يريده الله هدفَ الشريعة في الدين الإسلاميّ ، فهذا لا يعني أنّ علينا أن نأخذ هاتين المقولتَين حرفيًّا . ولكنّ مثل هذا التصنيف المؤدّي إلى وضع حواجز بين ما ينويه الجانبان ، ليس هو سوى نظرة قاصرة للواقع .

وكما قدّمنا ، فإنّ النظام الذي يريده الله والذي ترى الشريعة الإسلاميّة وجوب تطبيقه على الأرض ، يعبّر ضمنًا عن رحمة الله . كان الأستاذ خوري مُحقًّا تمام الحقّ عندما أشار إلى أنّ بذلَ الجهود لاستنباط تأويل يتيح مزيدًا من المرونة النسبيّة في معالجة أحكام الشريعة ، والعدولَ عن مفهوم الجهاد الخارجيّ ، ليسا حتمًا من الأمور التي تقرّها الأغلبيّة الإسلاميّة . إنّما لا بدّ من التأكيد أنّ الأوساط الإسلاميّة عمومًا لم تعُد تفهم الجهاد بمعنى الحرب المقدّسة التي ينبغي شنّها على كلّ مَن يخالف الإسلام في التفكير . لذا لا يمكن القول حتمًا إنّ هذا الموقف محصور في أقلّيّة صغيرة فقط .

أمّا فكرة استنباط تفسير جديد ، فلا ريب أنّ من يؤيّدونها قليلون جدًّا . ومع ذلك فلا بدّ أن نوضح أنّ الادّعاء بأنّ المسلمين عاجزون عن ذلك ، ليس في محلّه . بل الأمر على النقيض من ذلك ، إذ إنّ في الدين الإسلاميّ من هذا القبيل إمكانات غافية لم يستحثّها أحد حتّى الآن ، لكنّها موجودة . ومن الهامّ أن نعرف ذلك لنتمكّن من تقدير إمكانات الحوار على الوجه الصحيح والتطوّرات المحتملة في المستقبل ، دون أن نستسلم إلى التوهّم أنّ مثل هذه التأويلات الجديدة يمكن أن تصبح الموضوع السائد في محاضرات الجامعات الإسرميّة في القريب العاجل .

مجال صلاحية الشريعة

فانوني : إنّ السؤال عن غاية الشريعة من شأنه أن يُثير سؤالاً آخر عن صلاحيتها . فلنستعِنْ بمثلٍ لتوضيح الأمور : في النقل الكتابيّ لم تُعلَن شريعة موسى إلاّ بعد الخروج من مصر ، وهذا يعني أنّ صلاحيتها تتناول الأحرار دون سواهم ، فمَن بقيَ منهم في مصر ، غير ملزَم بها . من هنا ، يمكن توجيه السؤال التالي إلينا نحن المسيحيّين : كيف كان موقفنا من الوصايا العشر والتبشير بها ، ألم نفرِضها حتّى على القاصرين ؟ وهنالك سؤال آخر للمحاضِرة : ما هو موقف الإسلام من صلاحية الشريعة ، هل تنطبق على جميع المسلمين بلا تمييز أم أنّ هنالك فرقًا بين حالة وأخرى ، بحيث لا تنطبق على الجميع ، بل لا تنطبق البتّة على أحد في بعض الظروف العصيبة ؟

فيلانت : ممّا لا شكّ فيه أنّه لا يستطيع أحدٌ الادّعاء أنّها تنطبق في جميع الظروف . فالمأثور عن الخليفة عمر مثلاً – وهو من الشخصيّات الكبيرة التي أثّرت في التاريخ الإسلاميّ القديم – أنّه في زمن مجاعة أوقف الحدّ الشرعيّ القاضي بقطع يد السارق . فجرى قراره مجرى قاعدة لا تزال معتمَدة حتّى الآن . فالمبدأ القائل إنّه لا يجوز لأحد أن يأخذ ممتلكات غيره ، لا يمكن أن ينطبق إلاّ إذا كان في استطاعة كلّ إنسان أن يسدّ حاجاته الحيويّة . وهذا يعني أنّ صلاحية الشريعة مشروطة حتمًا بالظروف الاجتماعيّة الراهنة . وهذا ما يأخذ به غالبًا المسلمون المعاصرون الذين يرون أنّ اعتبار الشريعة نظامًا مطلَق الصلاحية قائم على مقدّمة خاطئة . فهذا النظام – لا سيمّا ما يتعلّق منه بعقوبة الحدّ – هو من المفاهيم التي تصلُح لمجتمع مثاليّ ليس فيه معضلات . لكن ما أبعدَنا اليوم عن مِثل هذا

المجتمع ! إذًا لا يسوغ النقاش في هذا الموضوع إلاّ عند الاقتراب من ذلك المجتمع وبعد تسوية المشاكل الاجتماعيّة الكبرى .

وعليه ، يبقى ثمّة مبدأ سارٍ في كلّ مكانٍ وزمان ، وهو أنّ الإنسان ليس ملزَمًا أصلاً بالأحكام الإلهيّة إلاّ إذا افترضنا أنّ هذه الأحكام التي تنظّم السلوك البشريّ ليست حتمًا متضمَّنة في الشريعة التاريخيّة الراهنة أو في أحكام قرآنيّة منفردة قائمة منذ جدّنا آدم . فالإسلام يعترف بأنّ الله أعطى الإنسان توجيهات عامّة بشكل وحي مقياسيّ يدوم ما دام التاريخ ، بيد أنّه يتكيّف تكيّفًا معيّنًا وفق الظروف التاريخيّة .

خوري : إنّ المسألة التي هي قيد البحث هي على جانب كبير من الأهمّيّة بالنسبة لوضع المسلمين المقيمين في المهجر . فالنقل الإسلاميّ ينطوي ، في هذا الصدد ، على مبدأين يجدر بنا ذكرهما :

المبدأ الأوّل ، الذي يعود إلى القرآن ، يقول : مَن كان في حالة إكراه أُعفيَ من الأوامر والنواهي . وهذا ينطبق على مَن آمن في قلبه ثمّ اضطرّته الظروف الخارجيّة إلى الاعتراف بأنّه غير مؤمن . فإن فعل ذلك ، كان الله غفورًا رحيمًا . من هنا المبدأ الأساسيّ : الأوامر والنواهي الشرعيّة لا فعل لها في حالة الإكراه والضرورة.

والمبدأ الثاني ، الذي يعود إلى أبي حنيفة (المتوفّى عام ٧٦٧ م) مؤسّس أوسع المذاهب الإسلاميّة انتشارًا ، يقول : المسلمون المقيمون في المهجر غير ملزمين بأوامر الشريعة ونواهيها ، إلى أن يعودوا إلى ديارهم . وهذا يعني أنّ الشريعة لا تسري إلاّ حيث سادت دولة إسلاميّة . غير أنّ هذا الرأي ليس مقبولاً عمومًا ، إنّما حصرَت الأغلبيّة صلاحيته في مجال الحدود . أي إنّ الأغلبيّة ترى أنّ الشريعة تسري على المسلمين حيثما وجدوا ، باستثناء الحدود الجزائيّة ، لأنّ تطبيقها هو من اختصاص الدولة ذات السيادة .

شيمل : إنّ حرّيّة الالتزامات – بما فيه الأحكام العامّة والعبادات – يمكن إرجاعها إلى القرآن . فالإسلام يحدّد بالضبط مَن المكلَّف ووجه التكليف وحالاته . وقد أشار الأستاذ خوري بحقّ إلى أهمّيّة هذه المسألة للمسلمين المقيمين في المهجر .

فهنالك أوّلا مسألة التقيّة التي نوقشَت والتي تُجيز إخفاءَ الانتماء الدينيّ الحقيقيّ والتي لها في الشيعة دور مشروع معترف به على الإطلاق . وبموجبها ، ليس أحدٌ ملزَمًا بالقول إنّه شيعيّ إذا كان يقيم في بيئة سُنّيّة أو غير شيعيّة ، أو كان يخشى التعرّض للخطر من جرّاء إعلان معتقَده . وقد أصبح هذا الموقف من مميّزات الشيعة .

وهنالك ثانيًا مسألة دار الإسلام (البلد الذي يحكمه المسلمون) ودار الحرب (البلد الذي لا يحكمونه) . فما الذي يحدُث عندما يقع بلد يسكنه جمهور كبير من المسلمين ، تحت حكم غير إسلاميّ (كما كانت الحال في الهند) ؟ فكانت مسألة الصلاحية القانونيّة تحت السيادة البريطانيّة في القرن الثامن عشر موضوع دراسات مستفيضة . فارتأى بعضهم أنّ صلاة الجمعة في مِثل تلك البلاد باطلة ، وهذا لا يعني فقط أنّ المسلم غير ملزَم بإقامتها ، وإنّما أيضًا أنّه لا يجوز أن تُقام إطلاقًا . بينما رأى غيرهم عكسَ ذلك وأجازوا الصلاة في ظلّ الحكم البريطانيّ .

وفي عصرنا ، حيث نشأ مشكل وجود ملايين من المسلمين يعيشون في أقطار غير إسلاميّة ، تفاقم الوضع بطبيعة الحال . والسؤال المطروح الآن هو التالي : مَن ذا الذي لا يزال يتمسّك بالموقف السلفيّ ، مِن أنّه لا يجوز إقامة الصلاة في بلدٍ أغلبيّته غير إسلاميّة ، كالولايات المتّحدة الأميركيّة أو ألمانيا ؟ غير أنّ بعض المسلمين في أميركا ابتكروا حلاًّ عبقريًّا جدًّا لهذه المسألة . فإذا سألتَهم : " هل في استطاعتكم أن تعيشوا تحت سيادة بلدان غير إسلاميّة عيشةً جيّدة " ؟ أجابوك : " نستطيع ولا ريب ، فنحن نشاطر

مشاعر الصحابة الذين هاجروا مع الرسول إلى المدينة التي لم تكُن قد أسلمَت بعد . وعليه ، نزحنا من أوطاننا إلى أميركا التي لم تُسلِم بعد " .

العدالة والجهاد

أيفانتشيتش : عند نقاشنا لمفهوم " العدالة " ينبغي أيضًا أن نتطرّق إلى موضوع الجهاد ، وماذا يعني المسلمون عندما يطالبون بجميع الحقوق في بلد تسوده دولة إسلاميّة . هل على غير المسلمين أن يرحلوا في هذه الحال ، فيما يُمنَح أهل الكتاب ، مِن يهود ومسيحيّين ، حقوقًا " إضافيّة " ؟ وما هو رأي الإسلام السلفيّ والإسلام المعاصر في ذلك ؟

خوري : الأسئلة المطروحة هنا ستناقش في ختام هذه الدورة (راجع المحاضرة : المشركون واليهود والمسيحيّون) . ومع كلّ ما ينبغي أن يتحلّى به المرء من صبر في معالجة كثير من المسائل المتعلّقة بنا نحن المسيحيّين وبالمسلمين ، لنا أن نأمل أن يُصار إلى إلغاء تعليم نظريّة الجهاد كما طوّروها في القرون الوسطى تعليمًا رسميًّا ، إذ لا يكفي أن تُعرِض عنها بعض الدوائر المعنيّة . ولا ريب أنّ المرء سيشعر بالارتياح ، إذا أعلنَت جامعة الأزهر مثلاً أنّها تتخلّى عن هذا التعليم الرسميّ .

حول مفهوم الجهاد

فُلبرتْ : ما هو مدى تأثير مثَل الرسول في شؤون السلم أو الحرب عند المسلمين ؟

شيمل : إنّ إحلال السلام لن يكون من الأمور السهلة . إنّما لا بدّ من اعتبار ما جاء في ختام تقرير السيّدة فيلانت ، مِن أنّ الجهاد كان أصلاً في سبيل الله . فتعبير " الحرب المقدّسة " للدلالة على الجهاد ليس بعربيّ ، وهو خطأ فادح في النقل إلى اللغات الأجنبيّة ، بيد أنّه تسرّب إلى العربيّة ، فأضحى المسلمون أيضًا يستعملونه .

" الجهاد الأكبر " هو الكفاح ضد النفس الأمّارة بالسوء ، ضدّ النزوات الدنيئة في باطن الإنسان . إنّه نضال في سبيل قضيّة شريفة ، ويهدف إلى إصلاح الذات . فمنذ القرن الثامن الميلاديّ أخذ مفهوم الجهاد الأكبر يقوم بدور متزايد الأهمّيّة يفوق دور سواه من الحروب . والواقع أنّ كثيرًا من هذه الحروب لم يُشَنّ لأغراض دينيّة بل بدافع الغزو وتحقيق المكاسب المادّيّة ، وهو أمر لا يُجيزه القرآن . كما أنّ معظم التطوّرات السياسيّة جرَت ، للأسف الشديد ، بهذا الدافع عينه . فلا يسوغ مثلاً أن نَصِف تيمور لانك ، القائد العسكريّ النابغة الذي نشأ في آسيا الوسطى ، وتوفّي عام ١٤٠٥ م ، أو خلفَه ، بأنّهما كانا يرميان حتمًا إلى الدفاع عن الإسلام . ذلك أنّهما دمّرا مدنًا وبلادًا إسلاميّة وحوّلاها إلى يباب ، مع أنّهما كانا من الأمراء المسلمين . فغزواتهما لا تمتّ إذن بصِلة إلى الإسلام ، إنّما هي مجرّد حروب توسّعيّة .

الزكاة كوسيلة لتوزيع الثروة

إلزاس : قِيل إنّ توزيع الثروة العادل يشغَل في التفكير الإسلاميّ المعاصر منزلة الصدارة . ولا ريب في أنّ هذا التفكير يرجع إلى عهد الاستعمار وإلى النقاشات التي دارت حول حقوق الإنسان ، فاتسع الآن نطاقها وصارت تتناول قضيّة إضافيّة ، هي : ما هو أيضًا مدى حقوق الشعوب ، التي

يمكن استردادها ؟ فقضيّة الحقوق الجماعيّة للإنسان هي ظاهرة جديدة في النقاشات الحاليّة ، وهي مطروحة علينا أيضًا نحن المسيحيّين ، لمعرفة هل يمكن إدراجها في التفكير اللاهوتيّ المسيحيّ . ومن الواضح أنّ لها صِلَة أيضًا بمفهوم الزكاة في الإسلام .

شيمل : أوافق على هذا الرأي . فالمفكّرون المسلمون وغير المسلمين ، من أمثال لويس ماسينيون ، قالوا إنّ الزكاة هي أفضل حلّ وسَط بين الرأسماليّة والشيوعيّة .

حقوق الإنسان وحقوق ا لله في الإسلام

بطرس بُشتِه : عند الكلام على حقوق الإنسان وإرساء قواعد الديموقراطيّة ، نلاحظ أنّ هنالك نزعة إلى الاقتداء بالثورة الفرنسيّة وإغفال تراث الثورة الأميركيّة ذات الصلة الوثيقة بالشّرعة الكبرى . فالثورة الفرنسيّة أدّت إلى تمييع مجرّد لعضر الأنوار وتحمل في طيّاتها اليوم ردود فعل مثل الغلوّ في الشعور الوطنيّ والميل إلى الأصوليّة الخ . أمّا الثورة الأميركيّة فقامت تحت تأثير وعي للتاريخ عمليّ .

أفلا يجدر بنا نحن المسيحيّين أن نتمسّك تمسّكًا أشدّ بتقاليدنا المسيحيّة العريقة وأن نتذكّر أنّ الجانب المقدّس في الإنسان لا بدّ من صيانته ، وأنّ هذا المقدّس قائم في كرامة الإنسان التي لا يجوز أن يفقدها ، لأنّها هبة من ا لله ذاته ، حاضرة في قربه واختباره الأصيلين الحاصلين في ممارسة الوجود البشريّ ؟

فولبِرت : نسمع ، من جهة ، أنّ ثمّة مشروعًا عربيًّا لحقوق الإنسان ، بيدَ

أنّه بقي مشروعًا . ومن جهة أخرى ، هنالك ما يُشير إلى أنّ بعض الكتّاب المسلمين يرَون أنّ أفضَل ما صيغَت حقوق الإنسان في القرآن . ومن المحتمَل أيضًا أنّ تتطوّر حقوق الإنسان العربيّ لتُمسي الحقوق العربيّة الجماعيّة (راجع L. Kuehnhard : " شموليّة حقوق الإنسان " ، ص ٢٥٦ ، الطبعة الثانية: بون ١٩٩١) .

فيلانت : إنّ العلاقة بين حقوق الإنسان وحقوق ا لله لا تزال تناقَش حتّى في الإسلام المعاصر . فالجناح السلفي المتمثّل في العلماء المسلمين السعوديّين يميل إلى القول إنّ حقوق ا لله ، كما وردت عمومًا بشكل أحكام في القرآن ، أو كما صيغَت في ما بعد بشكل مبادئ في الشريعة ، لها مبدئيًّا الأسبقيّة على حقوق الإنسان . غيرَ أنّ هنالك مسلمين معاصرين يرَون أنّ ذلك القول هراء لأنّه يقوّض الفكرة الأساسيّة لحقوق الإنسان . فحقوق الإنسان تحديدًا إنّما تعني الحقوق التي تعود إلى الإنسان باعتباره إنسانًا . ذلك أنّ ا لله ، إذا أراد أن يمنح الإنسان كرامةً خاصّة ، وأراده مع الحقوق الناجمة عن هذه الكرامة ، فلا ريب أنّه أراد أيضًا هذه الحقوق . لذا ، لا يمكن أن ينشأ نظريًّا أيّ تناقض بين الأحكام الواضحة الواردة في القرآن مثلاً ، أو بين الشريعة من جهة وحقوق الإنسان من جهة أخرى . وإن نشِب خلاف صريح من هذا النوع ، فمردّه إلى خطإ في التفسير ، أي إنّ الحُكم القرآني الذي كنّا نحسبه حتّى الآن صريحًا ، ينبغي تفسيره على نحوٍ آخر . وبذلك تنحلّ أيضًا مسألة ربط فكرة حقوق الإنسان إلى حدٍّ ما بوجهة النظر الشرعيّة السلفيّة على الصعيد الرسميّ .

أمّا مسألة ألاّ ينبغي أيضًا علينا نحن المسيحيّين أن نربط فكرة حقوق الإنسان المتأثّرة بالتقاليد الأميركيّة ربطًا أشدّ بالتقاليد المسيحيّة ، بدلاً من أن تبقى متأثّرة بمبادئ الثورة الفرنسيّة التي كانت معاديةً للدين عمومًا

وللكنيسة خصوصًا ، فهذه المسألة تتضارب فيها الآراء . لنتذكّر مثلاً الدور الحاسم الذي قامت به الطوائف الإصلاحيّة (البروتستانتيّة) الآنفة الذكر ، التي نزحَت إلى أميركا ، في صَوغ شِرعة حقوق الإنسان الحديثة ، لأنّها كانت تريد إقامة نظام جماعيّ جديد يُتيح لها ، مهما كانت الخلافات ، ممارسة حرّيّتها الدينيّة .

كرامة بدون استحقاق ؟
عقوبة الإعدام وبعض النواحي الأخرى للأحكام الجزائيّة الإسلاميّة

فِرت : يتلقّى الإنسان كرامته من الله . وهذه الكرامة هي بدورها أساس حقوق الإنسان برمّتها . لكنّ الإنسان يستطيع ، في نظر التقليد المسيحيّ ، كما جاء مثلاً في مؤلّفات توما الأكوينيّ ، أن يفقِد هذه الكرامة ، ومعها أيضًا حقّه في الحياة . تلك كانت الحجّة الرئيسيّة في تبرير عقوبة الإعدام . فما هو موقف الإسلام من هذه المسألة ؟ هل فيه أيضًا كرامة بلا استحقاق ؟ هل يجوز أن نحرم الإنسان حياتَه ، مع أنّه مدين بها لله ؟

فُلبرت : على الرغم من أنّ توما الأكوينيّ دافع عن هذا الرأي ، فإنّ القضيّة لا تزال في نظر العقيدة المسيحيّة قابلة للنقاش ، لا سيّما إذا محّصنا التشبيه الذي غالبًا ما يسوقونه في هذا الصدد : يقتضي الواجب إزالةَ الإنسان الشرّير تمامًا كما يقتضي إزالة العضو المريض من الجسم . غير أنّ تشبيه الفرد البشريّ بعضو مريض في الجسم يناقض العقيدة المسيحيّة القائلة إنّ الإنسان يتلقّى كرامته من الله ، وإنّ هذه الكرامة عينها لا تُجيز لنا أن نحدّد الإنسان انطلاقًا من الوظيفة التي يشغلها في المجتمع .

فِرت : هذا السؤال عينه مطروح على الإسلام ، حيث تتواتر ظاهرة الكرامة بدون استحقاق : لماذا يتسرّع الإسلام في تنفيذ عقوبة الإعدام أو في بتر عضو من الأعضاء ، كما نرى ذلك كثيرًا في مختلف الأقطار الإسلاميّة في عصرنا ؟ هل يأمر الإسلام الأصيل بذلك أم أنّ تلك أمور طارئة ؟ كيف لنا أن نفهم هذا الوضع إذا قارنّا أقوال القرآن بما يحدث عمليًّا في السودان ؟

شيمل : لستُ مختصّة في الشريعة الإسلاميّة ، ومع ذلك أودّ أن أبدي الآراء التالية كمجرّد أفكار للمساهمة في مناقشة هذا الموضوع :

سواءٌ عقوبة الإعدام أم سائر الحدود الإسلاميّة ، لا يجوز تطبيقها إلاّ بعد أن تنظر المحكمة في الأمر نظرًا دقيقًا . فالزنى لا يعاقَب إلاّ بشهادة أربعة شهود معروفين بالأمانة والنزاهة . وإذا عجزوا عن إثبات فِعل الزنى بجميع تفاصيله ، استطاع الزاني أو الزانية إنكار التهمة ، وفي هذه الحال تأبى الشريعة الإسلاميّة تطبيق الحدّ . زد على ذلك أنّ مِثل هذا الحكم يجب أن يصدر عن القاضي ، ومن النادر أن يفعَل . كما تقضي الشريعة بأنّ المجرم لا يعاقَب بالإعدام أو بأيّ حدٍّ آخر ، إذا صفحَت عائلة القتيل عنه ، أو إذا صرّح – في حالات معيّنة – أنّه مستعدّ لدفع دِيَة . وهنالك مخارج كثيرة أخرى لتلافي العقوبات القاسية . كما أنّ الشريعة الإسلاميّة تعلّق أهمّيّة كبرى على التمييز بين الجرائم التي ترتكَب بحقّ الإنسان وتلك التي ترتكَب بحقّ الله . فهذا النوع الأخير تترُك فيه السلطة لله . ولا بدّ من التذكير مرارًا وتكرارًا أنّ في الإسلام ازدواجيّة في الصلاحية القضائيّة . فإلى جانب الشريعة ، عندهم الأعراف المحلّيّة التي فرضَت ذاتها طوال قرون . وعليه ، نطالع في تاريخ القرون الوسطى أنّ عقوباتٍ جزائيّة فُرِضَت في مصر ، فألغتها المحاكم الشرعيّة ، غير أنّ السلطان أو حاكم ذلك العهد ، أيًّا كان اسمه ، عاد ففرضها بموجب أعراف محلّيّة كان هو ذاته قد أدخلها .

ولنا أن نسوق مثلاً آخر من عصرنا : عندما تأسّست دولة الباكستان الجديدة نُفّذ حدّ الجلد بأحد رجال الصحافة لأنّه انتقد الحكومة أو فعل أمرًا غيرَ مستحَبّ . فاستنكر بعضُهم العقوبة واستفسروا عن المادّة الشرعيّة التي تقضي بذلك ، فجاءهم الجواب أنّ العقوبة غير واردة في الشريعة ، وإنّما تمّ تطبيقها استنادًا إلى القانون البريطانيّ الذي كان سائدًا . وعلى النقيض من ذلك ، هنالك اعتبارات قانونيّة واحتيالات على القانون للتخفيف من العقوبات الصارمة . وغالبًا ما ساءت سمعة الإسلام عندنا ، لأنّنا لا نعرف هذه الأساليب لتخفيف العقوبات ، بل ننظر دائمًا إلى الأمور من الزاوية الخارجيّة ، الأمر الذي كثيرًا ما لا ينسجم مع الشريعة .

أمّا القول إنّه لا بدّ من معاقبة الإنسان الذي يعتدي على حقوق إنسان آخر ، أي يقتله أو يستولي على ممتلكاته خلافًا للقانون ، فلا اعتراض عليه أساسًا . وهذا يعني أنّ تشبيه المجرم بعضو مريض في الجسم لا بدّ من بتره ، يضاهي قولنا إنّ علينا أن نحمي الأبرياء من فاعلي السوء .

بطرس بشته : يتبيّن ممّا يجري في السودان أنّ إسلامه يتّصف بروح عدوانيّة . كما يبدو أنّ بعض ما ورد في عرض السيّدة شيمل ناجمٌ عن القانون العشائريّ السائد في إفريقيا السوداء ، حيث درجت العادة لدى بعض القبائل أن يُعدِموا فورًا مَن يُضبَط بالجرم المشهود .

فيلانت : في معرض السؤال هل من توافق بين الحكم بالإعدام والكرامة الإنسانيّة ، وجبت الإشارة إلى أنّ الإعدام ليس معضلة بالنسبة إلى صون الكرامة الإنسانيّة فحسب ، ولا بالنسبة إلى الإسلام وحده ، وإنّما يلاحَظ أنّ الطبعة الجديدة للتعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ الرسميّ تحتفظ بشرعيّة الإعدام في بعض الحالات القصوى المعيّنة .

أمّا من وجهة النظر الإسلاميّة ، فإنّ شرعيّة الإعدام أو لاشرعيّته لا يُبَتّ فيها انطلاقًا من مفهوم كرامة الإنسان ، وإنّما انطلاقًا من معرفة هل يجوز التصرّف بالحياة البشريّة أيًّا تكُن الظروف ولو لإعطاء عبرة . هنالك آية قرآنيّة تقول : " مَن قتلَ نفسًا بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنّما قتل الناسَ جميعًا " (٥: ٣٢) . غير أنّ المضمون الحصريّ لهذه الآية لا يُستدَلّ منه تحريم عامّ للإعدام أو للحكم بالإعدام كما يرى بعض المسلمين المعاصرين . ذلك أنّ في القرآن آيات أخرى يُستَشَفّ منها بوضوح أنّ إنهاء الحياة البشريّة جائز لإعطاء عبرة للناس . ليس في القرآن إذن تحريمٌ مطلَق للإعدام . ولا بدّ من مواصلة التفكير لبلوغ ذلك الهدف .

مَن قتل نفسًا واحدة قتل الناس جميعًا

دوبره : إنّ الآية القرآنيّة التي أوردت ، من أنّ مَن قتل نفسًا واحدة قتل الناس جميعًا ، تحملنا بحقّ على التساؤل إلى أيّ مدى يمكن اعتبار كلّ إنسان ممثّلاً للبشريّة جمعاء . وهي فكرة تشغل منزلة رفيعة في الفلسفة الغربيّة كما لدى كَنْط مثلاً . إلى أيّ مدى يشمل الفكر الإسلاميّ أساسًا مفهوم البشريّة ككلّ ؟

فيلانت : إنّ هذه الفكرة القرآنيّة في نواتها الأصليّة تتباين مع أقوال قرآنيّة أخرى تباينًا لم يُفسَّر بعد . فالقرآن ينطوي مثلاً على قواعد شرعيّة للانتقام والدِيَة في حالة القتل . يبدو إذن أنّنا أمام عناصر غير متجانسة ، واردة من مصادر نقليّة مختلفة ومن شتّى مراحل التطوّر للأخلاقيّات الاجتماعيّة ، وهي لا تزال تفتقر إلى المقارنة والتصفية . فعادةً يقوم المؤلّفون باختيار ما يوافق موقفهم وما يؤيّد برهانهم . فالآية هذه – مع إسقاط

تحديداتها - تُستعمَل عندما يراد إثبات حقّ الحياة البشريّة وحقّ كرامة كلّ شخص بالحماية المبدئيّة المطلقة . ولكن إن أراد أحد ، وهو في وضع آخر ، أن يقوّم برهانًا على رأيه المخالف ، تكون طريقته مختلفة . وهنا تكمن مقدّرات مهمّة في الواقع . ولكنّ ما لم يحصل بعد في هذه القرائن ، هو توضيح المبدإ الذي ترجع إليه الأسبقيّة في الموضوع .

القِصاص والصفح

فُلبرت : عند مناقشة القِصاص والصفح ، لا يجوز لنا أن نكتفي بالتعميمات الغامضة دون أن ننظر في الخلفيّة التاريخيّة . فحيثما وجدنا قانونًا جزائيًّا ساريًا ، أي حيثما تولّت سلطةٌ محايدة النظرَ في مسألة جزائيّة ، بدلاً من الشخص المعنيّ ذاته ، فإنّ حالة الصفح وما يتبعها من واجبات ، تختلف تمامًا عن حالة الثأر ، الذي ليس أمرًا فرديًّا فحسب ، وإنّما يتّخذ طابعًا اجتماعيًّا ، هو عندنا من اختصاص القانون الجزائيّ . لذا وجب الاحتراس الشديد من التعميمات ، إذ لا يجوز إبداء الرأي في مثل تلك الحالات إلاّ بعد النظر في الخلفيّة الاجتماعيّة لكلّ حالة .

فيلانت : إنّ للقِصاص ، في الحالات الاجتماعيّة التي ليس فيها سلطة قضائيّة ذات صلاحية لضمان الحقوق ، مفهومًا يختلف اختلافًا تامًّا عنه في الحالات التي توجد فيها مثل تلك السلطة . ومن الواضح أنّ الصفح في هذه الحالة يصبح أسهل بكثير .

فصل السلطات في الإسلام

دوبرِه : لحسن سيْر الأمور في عالمنا ، كان لفصل السلطات دور حاسم ،

إذا افترضنا أنّه يسير سيرًا مقبولاً . فالمصاعب المستعصية على الحلّ يمكن إرجاعها جزئيًّا لكون هذا الفصل بين السلطات لم يكتمل بعد . فكيف يبدو الوضع حاليًّا في الإسلام ؟

إنّ الفصل بين السلطات لم يهبط علينا من السماء ، وإنّما هو وليد للطريقة التي نفهم فيها ذواتنا والخليقة ، وكيف يمكن أن ينشأ التعدّد داخل الوحدة والوحدة داخل التعدّد . لكنّه يتناول أيضًا قضايا سياسيّة حسّاسة جدًّا ، إذا كانت الأمّة ، باعتبارها واقعًا دينيًّا ، تطالب بتنظيم جهاز الحكم وأوضاعه .

فيلانت : إنّ مثل هذا المفهوم هو تاريخيًّا غريب عن الحقّ العامّ الإسلاميّ وتصوّر الدولة في الإسلام . ففي المفهوم الإسلاميّ السلفيّ للدولة ، المشرّع هو الله وحده ، وهو وحده المهيمن في الدولة ومصدر كلّ حقّ فيها . صحيح أنّه يمكن إلى حدّ ما إدخال الأعراف المحلّيّة في نظام الحكم ، كما أنّ للحاكم أن يتّخذ لأسباب عمليّة واعتبارات سياسيّة بعض القرارات المستنسَبة ، صونًا لحرمة النظام العامّ مثلاً . أمّا من الناحية المثاليّة النظريّة ، فيبقى الله وحده مصدر الحقوق كلّها . هذا يعني أنّه ليس من الضروريّ أن تكون في الدولة سلطة تشريعيّة ، كما أنّ السلطة العامّة في الدولة ، كما كان الإسلام يفهمها في القرون الوسطى ، كانت تضمّ السلطة التنفيذيّة والقضائيّة معًا . وكان أقدم الخلفاء موظّفين مكلّفين بالسهر على تطبيق الأحكام الدينيّة ، كما كانوا في الوقت ذاته قضاة . أمّا في الحياة السياسيّة العمليّة فنشأت التخصّصات ، ومنها القاضي للنظر في المظالم ، والمحتسب للسهر على الأسواق التجاريّة والقيام ببعض الوظائف المنوطة حاليًّا بالشرطة ، وأنواع كثيرة من القوى المسلّحة لمساعدة الحاكم على تنفيذ القرارات المتّخَذة . وأخيرًا صارت كلّ هذه الوظائف ، من وظيفة القاضي إلى وظيفة

المحتسب وما شاكل ، تتمّ بتكليف من الحاكم . وهذا يعني أنّ الحاكم في الدولة كان يجمع بين السلطة القضائيّة والسلطة التنفيذيّة . وعليه ، لم تنشأ في الإسلام فكرة قيام سلطة ما بمراقبة سلطة أخرى ، أو استقلال إحداها عن الأخرى ، لتجنّب قيام إحداها بالتعدّي على الأخرى . وحتّى في القرن التاسع عشر ، عندما باشر المسلمون تدريجيًّا نقلَ المفاهيم الدستوريّة الأوروبّيّة ، وأخذت تنتشر الفكرة القائلة إنّ على كلّ دولة أن يكون لها دستور يرجع إليه المواطنون ، لم يتبنّوا رأسًا مفهوم الفصل بين السلطات داخل الدولة . بل اقتصر الهدف على ما يلي : لا بدّ من إنشاء هيئة تضمن حقوق المواطنين وتعلّم كلّ مواطن ما يجوز له وما لا يجوز . لكن لم يشعروا بضرورة التمييز بين السلطتين القضائيّة والتنفيذيّة ، ولم ينهضوا بهذه المهمّة جدّيًّا إلاّ في مرحلة لاحقة .

إمكانات التعدّد في الآراء

إلزاس : في نطاق الحديث عن مبدأ الزكاة ، يسوغ أيضًا نقاش قضيّة التوزيع العادل للثروة . أفلا يجوز أيضًا على نحو مماثل ، أن نربط بمبدإ الشورى قضيّةَ التعدّد في الآراء ؟ أليس ثمّة مفكّرون مسلمون يدافعون عن مبدإ تعدّد الآراء ، أي عن شرعيّة التعدّديّة الفكريّة ؟ بل عن علمنة الدولة ، لا سيّما وإنّ المبادئ الإسلاميّة لم تعُد معرّضة للخطر في عصرنا كما كانت في أوائل التاريخ الإسلاميّ ، بحيث يُفسَح المجال لإمكان ظهور أفكار متباينة غير إسلاميّة ، بل لوجوب ذلك ؟

فيلانت : إنّ السماح بمعارضة في الدولة أو بتعدّديّة فكريّة تعبّر عن ذاتها ، على الصعيد السياسيّ ، بتعدّديّة حزبيّة ، كان ولا يزال معضلة . فمعظم الذين يطالبون اليوم بإقامة دولة إسلاميّة ، يقفون من التعدّديّة

الحزبيّة موقف الارتياب ، لأنّهم يخشَون أن تؤدّي إلى تفكّك الأمّة وإضعاف طاقاتها ، وأن تؤول الاختلافات الداخليّة إذا اشتدّت إلى تعريض التماسك للخطر . وكثير من الشخصيّات التي فوتحت في هذا الموضوع لا يحبّذ مثل هذا النظام إلاّ شريطةَ ألاّ يُفضي في النهاية إلى تغييرات كبيرة . هنالك إذن في نظرهم أغلبيّة إسلاميّة في الآراء تحبّذ حلولاً واضحة المغزى ، ولها أن تتساءل ما هي الاعتراضات على ذلك . أمّا عمليًّا فليس هنالك أيّ احتمال لنشوء نظام متعدّد الأحزاب ينطوي على اتّجاهات متباينة ، بحيث تُسفر نتائج الاقتراعات ، حتّى في الأمور المبدئيّة ، طورًا عن فوز هذا الاتّجاه وتارةً عن فوز غيره . وعليه نستنتج أنّ حظّ القبول لمثل هذا المفهوم كان ولا يزال قليلاً .

تيّارات فكريّة إسلاميّة عقلانيّة ؟

ماير : ما رأيكم في النظريّة التي يعرضها راينهَرْت شولتسِه في كتابه " حقوق الإنسان على بساط البحث الإسلاميّ " (فوبرتال ١٩٩١) ، من أنّ الإسلام عرف العقلانيّة الفكريّة ؟

فيلانت : يقول شولتسِه من جهة إنّ الإسلام عرف في الداخل المبادئ المؤدّية إلى العقلانيّة ، ومن جهة أخرى – وهذا لا يؤول إلى النتيجة عينها – إنّ الإسلام عرف أيضًا نزعات تهدف إلى العلمنة . وليس هو أوّل من يدافع عن هذه النظريّة .

يمكن القول ولا ريب إنّ النقل الإسلاميّ عرف نزعات عقلانيّة وإنّ ظروفًا ملائمة لنشوء العقلانيّة توفّرت في عدد من أنحاء العالم الإسلاميّ في مطلع المدّ الثقافيّ الأوروبّيّ العارم . وقد أشرنا أكثر من مرّة إلى وجود

تيّارات فكريّة عقلانيّة في الإسلام .

وإذا كان القانون الشرعيّ ، بقدْر ما يمكن التعبير عنه في قواعد معيّنة ، هو أساسًا من وضع الله ، أي إنّ الله هو مشرِّع الدولة الإسلاميّة ، فهذا لا يعني أن كلّ شيء في الدولة الإسلاميّة يقرّره الله عمليًّا . ذلك أنّه ، إلى جانب الدين ، إي النظام المنزّل من عند الله ، الذي ينطوي أيضًا على الأنظمة ، كما يفهمها الفقه الإسلاميّ العامّ الذي نشأ تدريجيًّا مع النقل، هنالك أيضًا ما يسمّى بالميدان السياسيّ ، أي الفنّ العمليّ لإدارة الدولة ، الذي يخضع لمقتضى الظروف المتحوّلة ، وهذا المجال هو من صلاحية الحاكم أو الأشخاص الذين يفوّضهم . إنّما الفكرة الأساسيّة هي أنّ السياسة ، التي هي فنّ إدارة الدولة عمليًّا ، تبقى في خدمة الهدف الأعلى ، وهو تنفيذ النظُم التي يريدها الله . وهذا يعني الافتراض أنّ للحاكم ولَمن يفوّضهم من الأشخاص ، أن يُصدروا ما يلزم من قرارات لتسيير الأمور على النحو المناسب . لكن لا يجوز لهم أن يتصرّفوا ، في ممارستهم العمليّة لفنّ إدارة الدولة، بالأحكام الصريحة التي وضعها الله . وعليه فإنّ القواعد التي أنزلها الوحي الإلهيّ لا يجوز أن تتخطّاها القرارات الحكوميّة العمليّة .

دور الإجماع في التعليم والإيمان

أيفَنتشيتش : أين نحن من إجماع العلماء ؟ ما هو الدور الذي يقوم به في التعليم والإيمان ؟ وكيف لنا أن نقيّم المذاهب التي غالبًا ما تأخذ بآراء متباينة جدًّا ، سواء أكانت في مصر أم في الهند ؟

خوري : الإجماع هو الاتّفاق الشامل . وهو تحديدًا اتّفاق جميع علماء الدين في الإجابة عن مسألة معيّنة . هذا المبدأ في الإسلام يستند إلى قول

النبيّ إنّ الله لا يسمح بأن تجتمع أمّته على ضلال . غير أنّ إجماع العلماء كافّةً أمرٌ متعذّر عمليًّا ، لذا يبقى الإجماع في صيغته المثاليّة نظريًّا . وليتمّ الوصول إلى إجماع نسبيّ بين العلماء ، يمكن أن يُطرَح عليهم سؤال معيّن مع رجائهم إبداءَ الرأي . فإذا أجمعَت أغلبيّتهم على الجواب ، جاز للمسلم أو لجماعة المسلمين أن يعملوا بفتواهم مطمئنّين . والواقع أنّ تاريخ النقل الإسلاميّ شهد نشوء أربعة مذاهب رئيسيّة داخل السُنّة ، اتّفقت على أكثر المبادئ الأساسيّة ، لكنّها اختلفَت في الرأي حول كثير من المسائل العمليّة .

إنّ المذهب السائد في الإسلام خارج الأقطار العربيّة هو المذهب الحنفيّ المتسامح ، إذ إنّ أتباعه لا يعتبرون أنفسهم ملزَمين بالآداب والأعراف التي نشأت في المدينة . وهم يرَون أنّ عليهم أن يستخدموا عقلهم البشريّ ليعرفوا ما هو الحلّ الصحيح . أمّا المالكيّون فيتمسّكون بأعراف المدينة ، فيما يحاول المذهب الثالث ، الشافعيّ ، أن يصوغ الشريعة الإسلاميّة في منظومة منسّقَة ، تقوم على أسُس منطقيّة ، تتيح استنباط قواعد عامّة . وأصغر هذه المذاهب هو المذهب الحنبليّ الصارم المحافظ ، لكنّه نشط جدًّا لأنّ المملكة العربيّة السعوديّة التي تتبعه تحاول نشره في العالم أجمع . وإن كان له من تأثير فهو يعود لا إلى قوّة منطقه ، بل إلى ما للسعوديّة من نفوذ سياسيّ .

" البلدان الإسلاميّة وأقطار العالم الإسلاميّ "

ولكي نفهم ما للتشريع الإسلاميّ من نفوذ ، في شتّى أنحاء العالم ، يجب أوّلا التمييز بين " البلدان الإسلاميّة " و" أقطار العالم الإسلاميّ " . فالبلدان الإسلاميّة ، كالعربيّة السعوديّة مثلاً أو إيران أو السودان ، هي

بلدان محكومة وفقًا للشريعة الإسلاميّة . أمّا " أقطار العالم الإسلاميّ " فأغلبيّة سكّانها من المسلمين ، لكن ليس فيها تشريع إسلاميّ محض . فالقانون السائد في هذه الأقطار هو مزيج من النقل الإسلاميّ والتشريع الحديث ، فالوجه فيها إسلاميّ إذن ، أمّا الدولة في حدّ ذاتها فلا . بيدَ أنّ هنالك بعض الحالات الاستثنائيّة كتركيا وسورية والعراق ، حيث يسود نظام حكم علمانيّ ، وفصلٌ نظريّ بين الدين والدولة .

مسائل لاهوتيّة للنقاش

منزلة الإنسان في الخليقة ككلّ

إلزاس : إنّ تقييم الإسلام للإنسان ومنزلته في الخليقة ينطلق من أمر واقع هو أنّ الإنسان خليقة الله ، وأنّه كسائر الخلائق له حقّ أساسيّ في الحياة ، وإضافةً إلى ذلك ، له كرامةٌ خاصّة أضفاها الله عليه إذ نفخ فيه نسمة الروح وربطها ربطًا وثيقًا بالمسؤوليّة . فلمّا كان الإنسان يشارك سائر الكائنات في كونها مخلوقة ، ألا يعتبر الإسلام تزويدَ الإنسان بنسمة الروح الإضافيّة أمرًا ثانويًّا بالمقارنة مع كونه مخلوقًا ؟ لنتذكّر مثلاً ما جاء في الحديث مِن أنّ رجلاً دخل الجنّة لأنّه استقى ماءً من بئر بحذائه وسقى كلبًا عطشان (عِلمًا أنّ الكلْب يعتبَر في الإسلام عمومًا نجسًا) .

فِرْت : إنّ هذه المسألة تُطرَح دائمًا عند مناقشة مسألة البيئة . إنّ النقل المسيحيّ ظلّ حتّى الآن يُبرز دومًا الصفة التي تميّز الإنسان من الخليقة بأسرها . أمّا اليوم فيُبرز الصلة القائمة بين الإنسان وسائر المخلوقات ، أي صفته الأساسيّة كمخلوق . وعليه ، اكتشف الباحثون أنّ النقل المسيحيّ يكاد لا يأتي على ذكر هذه الفكرة . فتمسّكوا بما ورد من بعض الأقوال في هذا الصدد على لسان أوغسطينوس ، أو متصوّفي القرون الوسطى والقديس فرنسيس الأسّيزيّ ، الذي يرى في الخلائق إخوةً وأخواتٍ له . فنظرًا للافتقار الواضح الذي نلمسه في النقل المسيحيّ بهذا الشأن ، يتساءل المرء هل اختبر الإسلام روحانيّة الخلق هذه ، أعني الاتّصاليّة الحيّة القائمة بين الإنسان والخليقة كلّها ، أي ما كان يحمل فرنسيس الأسّيزيّ على اعتبار

الخلائق كلّها إخوةً وأخواتٍ له ؟

تمكّن الخليقة من تسبيح الخالق

شيمل : قد نبالغ إن قلنا إنّ الإسلام يعرف مثل هذه الاتّصاليّة . وإذا عدنا إلى القرآن وجَدْنا أنّ كلّ مخلوق يسبّح الله بلغته الخاصّة . فالطيور والأزهار تسبّح الله على طريقتها ، والإنسان يعبّر عن تسبيحه بالكلام . هذا التسبيح لله يشمل الخليقة برمّتها من البعوضة إلى أوراق الأشجار الخضراء مرورًا بالإنسان ، ويفسّر لنا غنى الشعر العربيّ . ففي كلّ تسبيح مهما كان ضئيلاً ، سواء انطلق من زهرة أم من أزيز البعوضة أم من أصغر الكائنات (المذكورة في مضرب مَثَل في القرآن ٢: ٢٦) ، يرى مَن يعرف كيف يُنعِم النظر ، ما بينها من تشابه ، ويسمع تمجيد الله يرتفع من الخليقة كلّها . وقد وصف لنا المتصوّفون ، في رؤاهم ، هذا الاختبار بروائع الكلام ، كالنشيد الكونيّ العظيم الذي نشأ في مصر في القرن التاسع الميلاديّ ، وفيه يرى المصلّي أنّ تغريدَ الطيور وحفيفَ الأوراق وخريرَ السواقي ، يؤلّف صوتًا واحدًا ، جوقة واحدة ، تسبّح بحمد الله . ويمكن للمرء أن يستشهد بأمثلة أدبيّة كثيرة ، بدءًا من القرآن حتّى الأدب المعاصر في باكستان مثلاً أو في تركيا . وممّا يحملنا على إبراز هذه الناحية أنّ حركة التزهّد ، التي نشأت في مطلع القرن الثامن الميلاديّ ثمّ أثّرت في الحركة الصوفيّة الإسلاميّة تأثيرًا شديدًا ، كانت تعتبر العالم حُطامًا بل ضررًا مطلقًا (على غرار النظرة المسيحيّة للعالم في القرون الوسطى).

المطلوب من الإنسان ألاّ يُفسد الخليقة

ويرى القرآن أنّ الله وضع العالم أمانةً في عنق الإنسان : "ولا تفْسِدوا في

الأرض بعدَ إصلاحها" (٧: ٥٦) ، وأنّ كلّ مخلوق آية من آيات الله ويسبّحه بلغته الخاصّة . من هذه الاتّصاليّة في حمد الله يمكن الانطلاق بغية إيجاد مستنَد لمعالجة المسائل العصريّة كصيانة الخليقة والبيئة .

ما مِن شيء إلاّ يسبّح بحمده

بطرس بشتِه : هل تسبيح الخليقة يُرفَع لله بوساطة الإنسان المسبِّح ، أم الطائر المغرّد مثلاً هو الذي يعبّر عن التسبيح للخالق بحُكم تغريده ؟

شيمل : يقول بيتٌ رائع للشاعر سعدي (القرن ١٣ م) إنّ كلّ قشّة هشيم وكلّ ورقة على شجرة هي بمثابة لسان يسبّح بحمد الله . وكتب مفكّر فارسيّ من القرن ١٥ م أنّ الملائكة ظلّوا ينشدون ذلك البيت طوال عام كامل أمام عرش الله ، نظرًا لما فيه من جمال في التعبير عن الحقيقة .

أمّا جلال الدين الرومي ، الذي كان يرى في الحياة برمّتها رقصة صوفيّة ، او حلقةً راقصة حول الشمس المركزيّة ، فوصف الخليقة كلّها بأنها رقصة واحدة . ويقول إنّ العدَم ، لمّا سمع الخالق ينادي : "ألستُ بربّكم ؟" شُغِف بهذا النداء ، فوثب من اللاوجود إلى الوجود وتحوّل إلى أشياء وأزهار وأشجار . ويقول الرومي في قصيدة وَجْديّة : "حتّى الأرواح الشرّيرة ترقص في نشوة الغَرام" .

لكنّ الإنسان لا يفقَه الدلائل

إلزاس : إنّ ما يجعل الإنسان إنسانًا لا يخلو من التباس ، نظرًا لميله إلى سفك الدماء . لهذا السبب حذّر الملائكةُ منه ومع ذلك يُصرّ الله على

وجوده (٢: ٣٠) ...

شيمل : ... ويثق بإمكانيّاته . فالإنسان له ذنَب حمار وجناح ملاك في آن . وفي كلّ شيء آية تشهد للإنسان أنّ الله واحد . وما أكثر ما يذكر القرآن هذه الآية ، هذه العلامة ، التي تشير إلى الله ، سواء أكانت تغريد الطيور أم تفتّح الزهور أم نموّ الكلإ عقب هطول الأمطار . غير أنّ معظم الناس يتنكّرون لها ولا يفقهونها .

منزلة الإنسان المركزيّة في الكون

أُت : إنّ ما ورد في ختام المناقشات التي دارت في الاجتماع المسكونيّ بمدينة بازل بشأن "صيانة الخليقة" ترك لنا الانطباع كأنّ الإنسان يشغل المنزلة المركزيّة في هذا الكون . من هنا السؤال : هل ينبغي أن نحافظ على الخليقة بهدفٍ واحد هو صيانتها لذرّيّتنا ، بحيث يتوفّر لها هي أيضًا الهواء النقيّ والماء الصافي وكثير غيرها من الخيرات التي تبهج القلوب ؟ أم علينا أن نصون الخليقة شعورًا منّا بالمسؤوليّة إزاء الخالق ذاته ، فنحترمها لذاتها كما أبدعها وكما هي ؟ في الإسلام ، يبدو أنّ التلميحات الضئيلة المتعلّقة بهذا الشأن تشير إلى أنّ الخليقة وُضِعَت لخدمة الإنسان ، فله أن يستعملها لكن بلا أنانيّة ، مقدِّرًا دومًا مسؤوليّاته إزاء الأجيال اللاحقة .

خوري : في الإسلام ، كما أوضحَت السيّدة فيلانت ذلك في عرضها ، يقوم الأمر على أن يبقى الله السيّد الأوحد على خَلْقه . فالسؤال هو إذن : ما هو الدور الذي يعود للإنسان ، ضمن هذه الرؤية للكون ، حفاظًا على الخليقة ؟ فهو يحمل مسؤوليّة أمام الله وإزاء الأجيال اللاحقة . ذلك أنّ

الإنسان ، في نظر القرآن ، هو خليفة الله في هذه الأرض ، لا لجيلٍ واحد فحسب ، ولكن أيضًا لأجيال البشريّة جمعاء . وعليه ، تقوم مسؤوليّته أصلاً لا على التضامن بين بني البشر فحسب ، لكن أيضًا على تكليف الله له بأن يسخّر هذا العالم جيلاً بعد جيل . إذًا ، لا يحقّ لأحد أن يتصرّف في الأرض ، بل فقط أن يستعملها إلى حين : "لكُم في الأرض مستقرٌّ ومتاعٌ إلى حين" (٢: ٣٦/ ٧: ٢٤ إلخ) . وفي نهاية المطاف ، على الإنسان أن يؤدّي حسابًا حتّى عن تصرّفه إزاء الخليقة .

صَوْن الخليقة

ما معنى صَوْن الخليقة في نظر الإسلام ؟ ردًّا على هذا السؤال يمكن أن نستشهد بمقطعَين من القرآن لهما أبعادٌ كثيرة . في الأوّل يخاطب الله الإنسان بما معناه : هذه خليقتي . هل ترى فيها من خطإٍ؟ كلاّ (٦٧: ٣ : "فارجِعِ البصرَ هل ترى من فُطور") . إنّها مصمَّمة لبلوغ الهدف الذي خُلِقَت لأجله . هنالك إذَن توافق وتناغم بين خليقة الله والإنسان .

والمقطع الثاني يتضمّن مأخذًا على أهل قريش ، أي على عبّاد الأوثان ، لأنّهم أفسدوا نظام الخَلْق : (٤: ١١٩) . وتلك كانت إشارة إلى سوء تصرّف مع البهائم ، فرأى القرآن في ذلك إفسادًا لنظام الخلق .

فإذا كان الإنسان مؤتمَنًا على الخليقة "ليتمتّع بها إلى حين" ، وجَب على المسلمين التساؤل إلى أيّ مدى يجوز للإنسان أن يتصرّف في الخليقة تصرّفًا حرًّا ، لا سيّما وإنّ الله أمره بألاّ يُفسد نظامها ؟ (٤: ١١٩/ ٧: ٥٦ و ٨٥) .

وهكذا يتبيّن أنّ على الإنسان أن يتّخذ الله ونظامَ خلقه مرجعًا ، في كلّ عملٍ يُؤتمَن عليه . غير أنّ القرآن لا يوضح أين تنتهي حدود التصرّف الحرّ

للإنسان .

المسلمون والمسيحيّون و" المنهج المجمعيّ "

ميترهوفر : هل المسلمون الذين ينهجون " المنهج المجمعيّ " يتعرّضون كالمسيحيّين للحملات الانتقاديّة ؟ أم أنّ وضعهم يختلف ، لأنّ العالم الإسلاميّ ، على نقيض العالم الغربيّ ، لا يشعر شعورًا مماثلاً بالذّنب ، لأن لا يد له في تطوير " لاهوت الهيمنة " الذي دفع الخليقة إلى الاستغلال والدمار ؟

فيلانت : على المسلمين الذين يتبنّون فكرةً ما من أفكار النهج المجمعيّ أن يتوقّعوا التعرّض لحملات انتقاديّة ، وهذا ما يجري عمومًا ، مثلاً إذا عارض امرؤٌ الموجة الأصوليّة التي تجتاح كثيرًا من البلدان الإسلاميّة وتتعمّد المجابهة وتحبّذ رفضَ التعدّديّة الحزبيّة ، وطالب بوجوب السعي لتوطيد التعايش السلميّ مع الأقطار الغربيّة . إنّ مثل هؤلاء الأشخاص هم أقلّيّة صغيرة ، إنّما لهم البسالة المعنويّة ليقولوا إنّ انتشار المجابهة في العالم لا يمكن أن يُسفِر إلاّ عن حلول كارثة .

أمّا بشأن تحميل المسؤوليّة للاّهوت المسيحيّ من أنّه لم يَحُلْ دون تأويل الآية القائلة " أخضِعوا الأرض " بأنّها إطلاق اليد للإنسان ليستغلّ الخليقة أسوأ الاستغلال ، دون احتراز من العواقب المدمّرة ، فإنّ علماء الكلام المسلمين يرَون أنّ مثل هذا المأخذ لا ينطبق عليهم . ذلك أنّ القرآن لا يقول " أخضِعوا الأرض " وإنّما " الله سخّر لكم ما في الأرض " (٢٢: ٦٥ ؛ ٣١: ٢٠ وسواها من الآيات المماثلة) . وهذا التعبير لا يعني أنّه يجوز للإنسان أن يتصرّف على هواه في الخليقة ، بل أنّ ما وضعه الخالق

تحت تصرّفه له حدود . أخيرًا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ قضيّة البيئة لم تَنَل من اهتمام علماء الدين الإسلاميّ إلاّ قليلاً . لكن بعدما أُحرِقَت آبار النفط في حرب الخليج أخذ كثير من الناس ، ومنهم علماء الدين ، يتساءلون هل يجوز للمسلم أن يفعل ذلك ؟ فصرّح بعض علماء الأزهر أنّ مثل تلك الفعلة كانت بمثابة صفعة على الوجه لما يريده الله . فالله أعطى الإنسان أرضًا صالحة ، ومن المستنكَر جدًّا أن يعيث الناس فيها فسادًا بإتلاف خيراتها .

لا من أجل الإنسان فحسب ، بل من أجل الله أيضًا

هورن : هل أشار أحدهم في هذا الصدد إلى أنّ الاعتدال يجد مبرِّره ليس في احتياجات الإنسان فحسب ، وإنّما أيضًا في أنّ الأرض في حدّ ذاتها تعكس لنا مجد الله كما في مرآة ، وأنّ وظيفتها هي أن تقود الإنسان إلى الله ؟ أفلا يحملنا الكَوْن على الشعور بالخشية والخشوع ، علمًا أنّ هذا الشعور ينبع من عظمة الله ، لا من احتياجات الإنسان ؟

فيلانت : هنالك اعتبارات كثيرة تؤكّد أنّ الاستدلال على الله من خلال الطبيعة يمكن أن يكون له دور في أخلاقيّات الحفاظ على البيئة . لكن لم يكد أحدٌ حتّى الآن يستفيد من هذا الاعتبار . فالقرآن ينظر إلى الطبيعة جمعاء كبناء رائع لا يُجارى ، وإذا خرّبها الإنسان بإساءته استعمالها ، فقد يُفقِدها ذلك الطابع المميِّز الذي يدلّ على عظمة الله الخالق .

تسِرْكِر : لنا أن نشير في هذا الصدد إلى ما ورد في التاريخ الروحيّ للبلدان الغربيّة ، من أنّ هنالك كتابَين ملهمَين : كتاب الطبيعة والكتاب المقدّس . ويبدو أنّ في الإسلام نظرةً مماثلة : فالعالم مليء بالآيات ، أي

بالعلامات التي نستدلّ بها على الله الخالق ، علمًا أن كلمة " آية " تستعمَل أيضًا للدلالة على جُمَل القرآن .

مسألة جديدة نسبيًّا

بشكِه : هل لنا أن نشير أيضًا إلى أنّ هذه المسألة لم تسترعِ انتباه الجمهور منذ وقت طويل ، بل هي حديثة العهد ، كما أنّها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالازدياد الضخم لعدد سكّان العالم . والكتاب المقدّس يرى في الإنسان موكّلاً كما جاء في سفر التكوين : " أخذ الله الإنسان وجعله في جنّة عَدْن ليفلحها ويحرسها "(٢: ١٥) . أمّا فكرة استغلال الخليقة فيُرجعونها اليوم إلى ديكارت ونظريّته العقلانيّة التي تميّز بين الكائن المفكّر الذي هو الإنسان وموضوع التفكير الذي هو الخليقة المادّيّة كلّها ، باعتبارها موضوعة تحت تصرّف الإنسان . كما يُرجعونها إلى نيوتن الذي أدّت نظريّته الفيزيائيّة إلى تبرير سيادة الإنسان المطلَقة على العالم المادّيّ . وعليه ، لا يزال الإسلام والمسيحيّة في الوقت الحاضر في المرحلة الابتدائيّة من مسألة صيانة الخليقة .

مسألة قبول الوحي الدينيّ الأصليّ ، مثلاً : شريعة السبت

فانوني : يبدو أنّ المسائل المناقَشة تتعلّق بتاريخ قبول بعض عقائد الإيمان الأصليّة المعيّنة أكثر منها بالنصوص . ولنا أن نوضح ما أعني إذا اتّخذنا مثلاً شريعة السبت ، فهي لا تقوم فقط على تحريم العمَل على الإنسان في يوم معيّن ، ليحلّ له استئناف عمله بعده ، ولا تقوم أصلاً على اعتبارات اجتماعيّة رأفةً بالعبد أو الأَمَة (فهذا تأويل لاحق اقتضاه تطوّر الظروف) . إنّما كان الداعيّ إلى فرض شريعة السبت ، التي تستند إلى أمرٍ

إضافيّ ورد في سِفر الخروج (٣٤: ٢١) وتُطبَّق حتّى في موسم الحَرْث والحصاد ، كان الداعيّ إليها اعتبارٌ لاهوتيّ يُعرِب عن القناعة الشخصيّة بأنّ الإنسان الذي يؤمن بالله يستطيع أن يتنعّم بيومٍ من الراحة في الأسبوع ، حتّى إذا كان ذلك يعني أنّه سيخسر شيئًا من الغِلال . إذا نظرنا من الناحية الكتابيّة إلى وصيّة الراحة يوم السبت ، وجَدنا أنّها تنعكس كما في مرآة ، في النصيحة الإنجيليّة الموجَّهة إلينا بتأمّل زنابق الحقول وطيور السماء التي لا تزرع ولا تحصد ، ومع ذلك " فأبوكم السماويّ يقوتها " (متى ٦: ٢٥) . وهنا يوجَّه انتقاد لما ورد عند المسيحيّين من مفهوم وصيّة حفظ السبت . إنّ على المسيحيّين أن يحيوا وفقًا للمعنى المقصود من الوصيّة ، والمقصود هو أنّه لا يجوز لهم أن يصيروا عبيدًا للعمَل إلى حدّ استنزاف قواهم .

مثل من الفصل الأوّل من سفر التكوين

لنا مثَل آخر على هذه المسألة في الآية الواردة في سفر التكوين (١: ٢٨) وقد نوقشت آنفًا : " أخضِعوا الأرض " . إنّ هذه الترجمة خاطئة ، فالنصّ إنّما يعني " استملكوا الأرض " . فالنصّ الكهنوتيّ الذي وردت فيه تلك الآية ، كُتِب زمنَ الجلاء تشجيعًا للاستقرار ، وتجنّبًا لمجابهة جماعيّة . وهي تعني أنّ الله يريد النظام ، فقد أنشأ موطنًا عالميًّا ينبغي أن يتّسع لجميع الناس ، ولكلّ شعبٍ أن يستملك فيه أرضًا . وهذا ينسجم مع مفهوم العدالة ، إذْ إنّه يعني توزيع الخيرات بين الناس على نحوٍ عادل . غير أنّ تطبيق ذلك المفهوم في عصرنا ليس سهلاً . على كلّ حال ينبغي في مجال المحافظة على الخليقة أن نحافظ على الرباط اللاهوتيّ . فإنّه لا يسعنا نحن ديدان الأرض الصغار أن نتخيّل أنّ علينا أن نجرّ العرَبة المتعثّرة على السكّة القويمة ، وذلك لأنّنا ، كما أنّ آباءنا في زمانهم لم يتمكّنوا من

ذلك ، نحن أيضًا لا نقدر أن نستكشف حقًّا عواقب ما نفعله اليوم . إن كان لأحد أن يصون الخليقة فهذا الدور يرجع إلى الله . من هذا المنطلَق ينبغي أن تعالج المعضلة ، لا من التصوّر أنّنا غدَونا الآن نفهم تمامًا ما ينبغي علينا أن نفعل لنحول دون فساد الأرض .

هل في الإسلام أيضًا مسائل مماثلة ناجمة عن خطإ في التفسير ؟ أعني أنّنا اليوم نعاني مصاعبَ ناشئة ، لا من عقائد الإيمان لأصليّة ، وإنّما بالأحرى من تفسيرات خاطئة ، ظلّ التقليد الدينيّ يستند إليها لمدّة طويلة أو قصيرة . فهل في الإسلام مشاكل مماثلة ؟ وهل موقف الإسلام من العمل والأوقات التي ينبغي التوقّف فيها عن العمل ، هو في الدرجة الأولى اجتماعيّ واقتصاديّ ، أم إنّه يستند إلى اعتبارات لاهوتيّة ؟ أي إنّ مَن يؤمن بالخالق يستطيع أن يتصرّف مرتاحًا بهذه الطريقة أو تلك ، لأنّ الأرض أساسًا هي مِلك الله .

فهل لقاؤنا والإسلام – بوجيز السؤال – يعني أساسًا أنّ منطلَقنا اللاهوتيّ يرمي إلى ضمان هذه الأمور الثلاثة : صيانة الخليقة ، وإقامة العدل ، وإحلال السلام ؟

التطوّرات المتنوّعة في الإسلام

فيلانت : بالنسبة إلى المسيحيّة يمكن القول إنّ الاستشهاد المتواتر لحقبة طويلة بالآية الواردة في الفصل الأوّل من سفر التكوين وما خلّفه ذلك من أثر ، إنّما يرجع إلى الطريقة التي بها أوّلوا تلك الآية ، لا إلى الآية ذاتها . حتّى لو كانت تلك الآية تقول فعلاً " أخضعوا الأرض لكم " ، فمعناها ، بالنسبة إلى إسرائيل ذلك العهد ، لا يمكن أن يكون مطابقًا لما يفهمه منها قياصرة الصناعة المعاصرون . فمعضلة التأويل

الخاطئ غير واردة بالنسبة إلى الجانب الإسلاميّ لأسباب كثيرة أقلُّها أنّ تطوّر وسائل الإنتاج عندهم لم تبلغ شأو ما بلغته في الغرب لتحملهم على إيجاد مبرّرات دينيّة تخوّلهم استغلال البيئة على هواهم .

الإيمان بالله والموقف من العمل

أمّا السؤال هل يؤدّي الإيمان بالله إلى موقف معيّن من العمل فهو ليس من اختصاص اللاهوت بقدْر ما هو مسألة تقوى شعبيّة . فالمسلم يؤمن بأنّ الله هو الذي يعُول الإنسان وأنّ الطاقة الحياتيّة للإنسان ليست رهنًا فقط بما يستطيع الإنسان نفسه أن ينتج ، الأمر الذي لا يخلو أحيانًا من إحراج ، مثلاً عندما ينجب رجلٌ ١٥ ولدًا دون أن يهتمّ بتأمين الموارد الملائمة لهم .

وعليه يمكن المرء أن يقول إنّ المنهجيّة الجمعيّة متقاربة لدى الجانبين . والأمر الذي يستولي على تفكير الجانب الإسلاميّ هو مسألة العدالة ، أكثر من مسألة صيانة البيئة . ذلك أنّ النقل الإسلاميّ اهتمّ اهتمامًا شديدًا بقضيّة العدالة ، كما أنّ مسألة العدالة الاجتماعيّة تشغل مكانة حسّاسة في العالم الإسلاميّ الذي ينتمي في معظمه إلى ما يسمّى بالعالم الثالث ، فقطع المفكّرون شوطًا بعيدًا في هذا المضمار .

هل الاستملاك وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعيّة ؟

كلوزه : هل يطرحون ، في هذا الصدد ، مسألة مصادرة الممتلكات الخاصّة ؟

فيلانت : كانت هذه القضيّة وما شاكلها تناقش في الأوساط الأصوليّة

كما في الجناح اليساريّ لمنظّمة الإخوان المسلمين المصريّين ، التي كان يقودها السيّد قطب (أُعدِم سنة ١٩٦٦) . ففكّروا في فترةٍ ما أنّ الحلّ الحاسم يكمن في تأميم الموارد الحيويّة ، كاستملاك الأراضي أو مجاري المياه ، لضمان دخلٍ أدنى لصغار الفلاّحين . ومع ذلك فهم يحترزون كلّ الاحتراز من المساس بمبدإ المِلكيّة الفرديّة .

ومع ذلك فالرأي القائل إنّ المرافق الحيويّة يجب أساسًا أن تكون مِلكًا للجماعة ، يجد مستنَدات معيَّنة في الشريعة الإسلاميّة .

لماذا إلقاء الذنب على المسيحيّين ؟

رابرغر (Raberger) : قد يكون من الشيّق أن يتساءل المرء متى بدأ إلقاء الذنب على المسيحيّين ، في معرض الكلام على الخليقة وعلى الآية القائلة " أخضعوا الأرض " التي كثيرًا ما يستشهدون بها . ألَم يجرّبوا ، حتّى من قَبْل المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، انطلاقًا من تلك الآية ، أن يتّهموا اللاهوت المسيحيّ بأنه يتجاهل العالم ؟

لُويْتسه : هنالك قاسم مشترَك بين جميع الأديان التوحيديّة ، وهو أنّها تُفرد للإنسان منزلةً رفيعة بين جميع الخلائق . أمّا دوره في الطبيعة ، كما يفعل مفكّرو الشرق الأقصى ، فلا نجد له أثرًا عندها . ومنذ حقبة غير نائية كان الناس يشيرون بافتخار إلى أنّ الفضل في تطوّر التقنية الحديثة هو من ثمار الفكر المسيحيّ .

كيف نشأت إذَن تلك العواقب الوخيمة الناجمة عن تلوّث البيئة في الأقطار التي تأثّرت أكثر من سواها بالفكر المسيحيّ ؟ فالقرآن أيضًا يذكُر أنّ الله خوّل الإنسان السيطرة المسؤولة على الخليقة . ومع ذلك

كانت العواقب أوخم في تاريخ التأثير المسيحيّ ، أم قامت في النطاق المسيحيّ عناصر أخرى ؟

القضيّة ليست أوّلاً نظريّة دينيّة بل قضيّة التصرّف الواقعيّ

خوري : لعلّ السبَب البسيط الذي يفسّر لماذا نسَب الناس إلى المسيحيّة ، لا إلى الإسلام ، العبَث بالطبيعة ، هو أنّ الغرب هو الذي ابتكر الوسائل العِلميّة والتقنيّة لاستغلال الطبيعة . ولو كان المسلمون بلغوا مثْلَ ذلك الشأو لكان من المُرجَّح أن يفتقروا هم أيضًا إلى مزيدٍ من الوعي لصيانة الخليقة . وقد يكون استغلال الطبيعة أمرًا ناجمًا عن السلوك العمليّ أكثر منه عن النظريّات الدينيّة . وليس في أيدينا بتاتًا ما يُثبت أنّ تصرّف الإنسان إزاء الطبيعة كان قد اختلف لو توفّرت لديه الوسائل والأدوات الملائمة . فقبل ابتكار الوسائل التقنيّة كان تصرّف الشعوب التي أصبحت في ما بعد مسيحيّة مماثلاً تمامًا لسلوك الشعوب الأخرى . وليس قليلاً عددُ الذين يعتبرون المطالبة بمُداراة الطبيعة تدخّلاً استعماريًّا غربيًّا ، يهدف إلى السيطرة على الآخَرين .

صيانة الخليقة والتكليف بإدارتها

بطرس بشته : أليس ثمّة انطباع صحيح بأنّ الإسلام تسرّع أحيانًا واستبق الأمور ، إذ رأى في نظام الطبيعة المنظور إرادةً إلهيّة نهائيّة ؟ هذا الواقع يجب أن يكون مدعاة لحمل المسيحيّين على التساؤل إلى أيّ مدى ينبغي عليهم – انطلاقًا من معتقدهم الدينيّ – أن يجمعوا بين أمرَين : صيانة الخليقة الأصليّة وحرّيّة التصرّف في تغييرها وتشكيلها ؟ ألا ينطوي المعتقَد المسيحيّ

على اعتراف المؤمن الواعي بأنّ له رسالة في هذا الكَون ، هي أن يستشفّ سرّ الله الذي يفوق الإدراك ، من خلال نظام الطبيعة القائمة نصبَ عينيه ، ونظام الخلاص الواجب نشرُه بين الشعوب التي تسير على دروب الإيمان ؟

المسؤوليّة العالميّة المشتركة بين الأديان

أُتّ : يبدو أنّ وعي الكتلة المسيحيّة لمسؤوليّتها العالميّة آخذ في الازدياد ، وكذلك القول في استعدادها للمشاركة في نشر المسؤوليّة المشتركة لجميع الأديان في هذا الميدان . هل تجد هذه الفكرة تجاوبًا وتفهّمًا في العالم الإسلاميّ أيضًا ؟

خوري : إنّ المسلمين على استعداد للمساهمة في المسؤوليّة العالميّة المشتركة لجميع الأديان ، لا سيّما وإنّهم ، كما قدّمْنا ، ميّالون إلى النشاط العمليّ أكثر منهم إلى النظريّات ، فهم لا يستاءلون : بماذا ينبغي علينا أن نؤمن ، بقدْر ما يتساءلون : ماذا ينبغي أن نفعل ؟ فمنذ سنواتٍ قليلة ، كان " رئيس المؤتمر الإسلاميّ العالميّ " أيضًا " رئيس مؤتمر الأديان العالميّ للسلام " .

ومع ذلك هنالك بعض الفوارق : عندما يتحدّث المسيحيّون عن ذلك ، فإنّهم يعنون تنفيذه سياسيًّا ، لكنّهم دائمًا ينطلقون من فصل الشؤون السياسيّة العمليّة عن الأهداف الدينيّة ، فيما يجمع الإسلام بينهما في وحدة لا تتجزّأ .

ومن النواحي المهمّة في هذه الجهود الرامية إلى توطيد السلام وإيجاد حلول للقضايا العالميّة الكبرى ، أنّه ليس ثمّة أيّ تحالف ، سواء أكان عاديًّا أم مقدّسًا ، على الإلحاد ولا على الشيوعيّة ، وليست هنالك مخطّطات لمحاربة الآخرين ، وإنّما المطلوب هو الانفتاح للتعاون مع جميع الذين هم مستعدّون في إعداد مستقبل سلميّ للبشريّة .

فيلانت : ردًّا على السؤال : ما هو مدى تطوّر وعي العالم الإسلاميّ المسؤوليّةَ العالميّة للأديان ، كما عرض ذلك مؤخّرًا هانس كونغ (Hans Küng) في كتابه " مشروع أخلاقيّات عالميّة " (ميونخ ١٩٩٢) ، مشترطًا وجود هذا الوعي ، وجب علينا القول إنّ مِثل هذا الوعي غير مألوف في العالم الإسلاميّ – شأنه في ذلك شأن العالم المسيحيّ . إنّما هنالك حاليًّا مسلمون يُدركون أهمّيّة وجود مسؤوليّة عالميّة مشتركة بين الأديان . على هذا الأساس تعمل حاليًّا فئة من المسلمين في " مؤتمر الأديان العالمي للسلام " . أمّا في المعسكر الأصوليّ الإسلاميّ المعاصر ، فإنّهم لا ينطلقون من هذا الاعتبار عينه ، وإنّما يعملون على أساس نشر معتقدهم وتطبيقه بالقوّة . أمّا أن يجتمعوا مع المسيحيّين واليهود والبوذيّين ليفكّروا معًا في كيفيّة إعادة السلام وتوطيد أركانه ، فهو – كما قدّمنا – أمرٌ غريب عنهم ، لسوء الطالع .

قادة نظام جديد للمسؤوليّة العالميّة في الإسلام

تسركر : ما هو مدى تأثير علماء الدين المسلمين في القضايا السياسيّة الجذريّة ؟ ألَم تنتقل القيادة هنا إلى طبقة اجتماعيّة أخرى ، كالأطبّاء والتقنيّين ؟ هل كان علماء الدين الذين تناولوا موضوع تلوّث البيئة في حرب الخليج ، يُعنَون فعلاً بالبيئة ، أم كانت الاعتبارات السياسيّة المتعلّقة بنظام حكم معيَّن هي الحافز الحقيقيّ ؟

فيلانت : ممّا لا ريب فيه أنّ علماء الدين فقدوا بعضًا من نفوذهم بقدْر ما سخّروا أنفسَهم لإيجاد مبرّر دينيّ خدمةً للمآرب السياسيّة لنظام حكم معيَّن . وبذلك حدّوا من أهمّيّة قيادتهم الدينيّة . وعليه ، أصبح

الجناح الإسلاميّ اليوم عمليًّا خاضعًا لقيادة أناسٍ ملتزمين دينيًّا ولا ريب ، إنّما يفتقرون إلى ثقافة لاهوتيّة أساسيّة ، كالأطبّاء والصيادلة والمهندسين إلخ . وقد ابتكر أحد علماء الاجتماع المصريّين تعبيرًا خاصًّا للدلالة عليهم ، فسمّاهم " الأمّيّين المثقّفين " ، أي الذين لم يتخصّصوا في علم الكلام ، وإنّما اكتسبوا مهارات علميّة تقنيّة تؤهّلهم لمخاطبة الأوساط الشعبيّة. ومِن علماء الدين طبعًا مَن اشتهروا بالخطابة وأصبحوا من ذوي النفوذ بانتمائهم إلى الحركات الأصوليّة .

وممّا يلفت النظر أنّ الجناح الميّال إلى التجديد في الميدان الإسلاميّ الداخليّ لا يتألّف في الدرجة الأولى من ذوي الثقافة الدينيّة العالية ، الذين من شأنهم أن يؤثّروا في توجيه الرأي العامّ . إنّما الذين يأتون بالأفكار اللاهوتيّة الجديدة الحفّازة في أيّامنا ، هم خصوصًا من المؤرّخين والأدباء والمربّين ، الذين خصّصوا بعض المؤلّفات الفرديّة لمعالجة المواضيع الدينيّة .

رابوغو : يسرّني أن أسمع ذلك . والواقع أنّنا لو نظرنا إلى التجديد اللاهوتيّ عند الجماعة المسيحيّة الكاثوليكيّة ، لوجدنا هنا أيضًا أنّ أصحاب الأفكار الرائدة لا ينتمون إلى المحيط اللاهوتيّ المختصّ ، بقدْر ما ينتمون إلى مجال الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الإنسان .

مسألة أقلّيّة كما هي الحال في العالم أجمع

خوري : إنّ ارتياد دروب جديدة ليس في الإسلام أيضًا من مميّزات الأكثريّة ، بل يقتصر على القليل من الأفراد الذين انطلقوا من البحث في الإسلام المدرسيّ (الكلاسيكيّ) فحاولوا إيجاد طرُق جديدة للخروج من الآفاق المدرسيّة الضيّقة بغية الحوار مع العالم غير الإسلاميّ . غير أنّ هذه

الأفكار الجديدة لا يستوردونها من الخارج – جلّ ما في الأمر أنّها ربّما تأثّرت ببعض العوامل الخارجيّة – وإنّما هي نابعة من داخل الإسلام . إنّ هذه الفئة من المفكّرين المسلمين المنفتحين هي ، كما قدّمْنا ، قليلة العدد ، كما أنّ نطاق تأثيرها محدود بواقع العالم الإسلاميّ الذي لا يزال يبحث عن هُويّة جديدة ، ولا يمكن تحقيق شيء يُذكَر إلاّ بعدما تستتبّ الأمور .

مخافة الله – تمجيد الإنسان ذاته – السلام

فانوني : في صدَد مسؤوليّة الإنسان عن العالم ، ينطبق مفهوم كتابيّ ، هو مخافة الله . وهذا لا يعني اتّخاذ الإنسان موقفًا معيّنًا من الله ، بقدْر ما يعني تعهُّدَ الإنسان ، المسؤول أمام الله ، بألاّ يفعل السوء ، على غِرار أيّوب الذي كان " يتّقي الله ويجانب الشرّ " (١:١) . والكلام على مخافة الله يذكّرنا بفئة المتغطرسين المتجبّرين الذين نجد وصفًا لهم في قصّة بناء برج بابل . وهذه القصّة تطرح سؤالاً أساسيًّا هو : هل يجوز للإنسان أن يفعل كلّ ما يستطيع ؟ إنّه سؤال مطروح على الإسلام أيضًا .

كما أنّ مخافة الله تستدعي أيضًا إلى أذهاننا فكرة أخرى مرتبطة بها ، هي فكرة السلام . فلو استعرضنا جميع الآيات الكتابيّة المتعلّقة بالسلام ، في معرض الكلام في الله ، في العهدَين القديم والجديد ، لَتبيّن لنا أنّها تنطوي على عامل مشترَك جوهريّ ، هو أنّ سلام الله مرتبط بصفْحه عن الإنسان . وإذا كان الإنسان يريد أن ينعَم بسلام الله ويُشيعه من حوله ، وجَب عليه أن يكون مستعدًّا للصفح هو أيضًا . وإذا اعتبرنا الكتاب المقدّس تاريخًا تعليميًّا ، فإنّنا نستنتج منه رويدًا رويدًا أنّ السلام لا يُفرَض فرضًا . أجَل ، هنالك داود الذي يحارب ليبسط السلام . لكن هنالك أيضًا عبد الله الذي يصفه الكتاب بأنّه ذهب ضحيّة سلامنا (أشعيا ٥٣: ٥–

١٠) . ولو تتبّعنا موضوع السلام في الكتاب لاتّضح لنا بجلاء متزايد أنّه قائم على استعداد الله الدائم للمغفرة ، وأنّ على الإنسان أن يكون هو أيضًا مستعدًّا للصفح والمغفرة .

فهل ورد في الإسلام أنّ مغفرة الله تجد صدًى لها في مغفرة الإنسان لأخيه الإنسان ؟

لا يجوز للإنسان أن يفعل كلّ ما يستطيع

فيلانت : إنّ السؤال هل يجوز لإنسان أن يفعل كلّ ما يستطيع ؟ له في القرآن جواب واضح هو كلاّ . أجَل ، يرى القرآن أنّ هنالك أمورًا كثيرة يستطيع الإنسان أن يفعلها ، غير أنّها مضرّة ولا تنسجم مع رضا الله . لذا وجَب على الإنسان ، في كلّ ما يفعل أن يتساءل : هل أنا أحافظ على الاتّزان الصحيح وهل استعمالي هذا لإمكاناتي مطابقٌ لما يُرضي الله ؟

الصلة بين السلام والمغفرة

في ما يتعلّق بالصلة القائمة بين السلام والمغفرة أو المصالحة ، (إن جاز لنا أن نستعمل تعبيرًا مسيحيًّا) ، نقول إنّ المصالحة في الإسلام ليس لها الدور القياديّ الهامّ الذي لها في المسيحيّة . فالمسيحيّة تقتضي أن يكون بين الله والإنسان نوع من المصالحة لا يعرفه الإسلام ، لأنّ النقل عند كليهما يقيّم الخطيئة تقييمًا مختلفًا جدًّا . بيد أنّ الإسلام يوضح أنّ استغفار الله أمر مرغوب فيه ، لا سيّما وإنّه يسمّي الله غفورًا رحيمًا . ولمّا كان الإنسان خليفة الله في الأرض ، وجَب عليه أن يمارس ، إزاء الطبيعة التي يعيش فيها ومنها ، وإزاء إخوته في الإنسانيّة ، الخصالَ التي هي أيضًا من الصفات

السامية لله كالعدل والرحمة والمغفرة .

وهذا بدوره يُسفر عن نتائج معيّنة على صعيد الأنظمة الشرعيّة ، يذكرها القرآن ، منها مثلاً العقوبات التي يفرضها القرآن لجرائم القتل وبعض الجنايات على الجسد . فما ارتقى منها إلى الجاهليّة ، بقدْر ما نعلم ، حدٌّ من غُلوائه ، كالانتقام للدم بالدم . كما ينصّ القرآن نصًّا واضحًا على مبدإ الامتناع عن الانتقام الدمويّ في حالة الشكّ ، والاستعاضة عنه بالدِيَة . فبنَت الشريعة الإسلاميّة على هذا المبدإ نظامًا جزائيًّا يُتيح لنا القول إنّه يرمي إلى إحلال السلام والعدول عن الانتقام الشخصيّ ، أي إلى المصالحة .

فِسّه : إنّ خلافة الإنسان لله في الأرض ترتبط بدعوة الإنسان إلى الاقتداء بصفات الله . هل تجوز هنا المقارنة بما ورد في خطبة يسوع على الجبل : " كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل " ؟ (متّى ٥: ٤٨) .

فيلانت : لا ريب في أنّ طرُق التفكير هنا متماثلة ، فعلى الإنسان أن يسعى إلى كمال الله ، عِلمًا منه أنّه لن يبلغه ، وإنّما ...

... سيهتدي به على الأقلّ

فِسّه : إن لم نقصر كلامَنا على صيانة الطبيعة بل ذكرنا أيضًا وجوب احترامها ، لَوجدنا تلميحًا إلى ذلك في " نشيد الشمس " للقدّيس فرنسيس الأسّيزيّ . فخلافًا للمزمور ١٤٨ الذي يسبّح الله عن طريق مخلوقاته ، نرى فرنسيس يتآخى مع هذه المخلوقات ليتعلّم معها ومنها ، ليس أنّ الله موجود فحسب ، وإنّما أيضًا أنّ هنالك علاقة حميمة تربطنا وتربطها

با لله . ومهما يكن من أمر ، فإنّ الواجب الملقى على كاهل الإنسان بأن يخلّف للأجيال اللاحقة عالمًا سليمًا من الاستنفاد ، يستطيع الإنسان أن يعيش فيه بكرامته ، إنّ ذلك الواجب ليس ، على ما يبدو ، من الأمور التي يمكننا نحن البشر إنجازها بقوانا الخاصّة وحدها ، وإنّما يبقى بالأحرى هِبَةً من ا لله ، تمامًا كسعي الإنسان إلى ما يسمّيه الكتاب " السلام " .

الصفح في الإسلام

خوري : إذا تحدّثنا عن الصفح ، الذي يجب على المسلمين أن يتحلّوا به اقتداءً با لله الغفور الرحيم ، جاز لنا أن نقول إنّ الإسلام يعرف في هذا الصدد ثلاث مراحل :

يحقّ لك أن تردّ على الشرّ بالشرّ .

من الأفضل أن تعدِل عن هذا الحقّ ، مجاملةً لإخوتك في الإيمان ، فتكتفي بالدِيَة .

لكنّ أفضل من ذلك بكثير أن تردّ على الشرّ بالخير ، فإن فعلتَ ربحتَ عدوَّك (٤١ : ٣٤؛ ٢٣ : ٩٦؛ ٢٨ : ١٣؛٥٤ : ٢٢) .

في الإسلام إذن ليس هناك صفحٌ فحسب ، وإنّما أيضًا أمرٌ بأن يفعل المرء أكثر من مجرّد العدول عن الانتقام . إنّما ينحصر الأمر ، على ما يبدو ، في نطاق الإخوة والأخوات . فهل يتجاوز جماعة المؤمنين ؟ وهل ينطبق التضامن الإسلاميّ على المسلمين فحسب ، أم يتعدّاهم إلى جميع الناس ؟

على الإخوة في الإيمان أيضًا

فيلانت : السؤال هل ينحصر الإخاء الإسلاميّ في نطاق الإخوان في الإيمان أم يتجاوزهم إلى غير المسلمين ، ينطوي على أهمّيّة جوهريّة ، لا

سيّما نظرًا للظروف الدوليّة الراهنة . إنّنا نجد في الحديث النبويّ ما يدلّ على اتّساع نطاق مفهوم الإخاء ، مثلاً المعاملة الأخلاقيّة للجار أو المبادئ الإنسانيّة المحض ، التي كان النبيّ يطبّقها حتّى على أتباع الأديان الأخرى . من أمثلة ذلك أنّ تصرّف النبيّ في دفن أحد اليهود كان يليق بأيّ إنسان أن يقتدي به حزنًا على الفقيد ، علمًا أنّ المبرِّر هو كون الفقيد إنسانًا من بني البشر . وهذا يدلّ على توسيع نطاق التضامن الإسلاميّ ، لا سيّما بين المتصوّفين المسلمين الذين أولوا هذا الأمر أهمّيّة خاصّة . أمّا في نظر معظم المسلمين المعاصرين فإنّ إخوتهم في الإيمان هم أولى بهذا المعروف .

حلّ وسط محبّذ للسلام

دوبره : كثيرٌ من مشاكلنا ناجمٌ عن الشعور بأنّنا لا نستطيع إنكار الحقيقة ، وأنّنا نُؤْثر التعرّض للعداء على أن نساوم على الحقيقة . غير أنّنا نعلم من التاريخ ، في هذا الصدد ، كيف تصرّف المسلمون في ظروفٍ مماثلة ، وكيف أنّهم غالبًا ما فاجأُونا بإيجادهم حلاًّ وسطًا . من هنا ينشأ السؤال إلى أيّ مدى وصل فنّ التساوم في النقل الإسلاميّ خدمةً للسلام .

فيلانت : معظم النقل الإسلاميّ يشير إلى أنّ الإسلام يميل إلى الوقوف بجانب الحقيقة ولو تعرّض السلام للخطر . غير أنّ هذا الموقف كان يفترض ظروفًا تاريخيّة معيّنة تمكّن المسلمين من فرض شروطهم قبل أن تحلّ كارثة الدمار في العالم ككلّ .

إنّ معظم الرأي العامّ في العالم الغربيّ متيقّن اليوم بأنّ البشريّة ليس لها حظٌّ كبير في البقاء ، إن لم يتغلّب الاستعداد للتساوم في سبيل السلام على الوقوف بجانب الحقيقة ولو تضرّر السلام . ولا يزال كثيرٌ من المسلمين

المعاصرين يردّون على ذلك بقولهم : الحقيقة معنا ولا بدّ في سبيل هذه الحقيقة من خوض نزاعات مسلّحة ، إلى حدٍّ ما ، عند الضرورة ، فيما يرى غيرهم من أتباع الجناح الإسلاميّ الأقلّ نفوذًا ، أنّه لا بدّ من الاستعداد للتساوم إذا أدّى ادّعاءُ كلّ طرف امتلاكَه الحقيقة إلى اصطدام مسلّح قد لا يخرج أحدٌ منه ظافرًا .

لاهوت التحرّر المسيحيّ والحركات المماثلة في الإسلام

ماير : إذا فكّر المرء في قضيّة الجمع بين قطبَين ، السلام والعدل ، ورأى أن لا سلامَ بغير عدل ، وردَ إلى الخاطر السؤال عن إمكان التعاون بين التيّارات المتأثّرة بلاهوت التحرّر المسيحيّ والحركات المماثلة في العالم الإسلاميّ .

فيلانت : إنّ السؤال عن احتمال تشابه بين لاهوت التحرّر كما نراه ينتشر في أميركا اللاتينيّة مثلاً والحركة الإسلاميّة الناشطة ، يثير نقطة شيّقة للغاية . فلا ريب أنّ ثمّة تشابهًا يُذكَر بينهما ، لا سيّما في المعسكر الشيعيّ ، وهذا لا بدّ من إيضاحه هنا . فإذا نظرنا في الخلفيّة العقائديّة التي أفضَت إلى الثورة الإسلاميّة في إيران ، وجدنا مثلاً أنّ الفيلسوف علي شريعتي (المتوفّى عام ١٩٧٥) يرى أنّ الإسلام يقف مبدئيًّا إلى جانب المظلومين والمغلوبين اجتماعيًّا . لذا ينبغي لأسبابٍ دينيّة فرضُ نظامٍ يُلغي الامتيازات القائمة . ولا ريب في أنّ هذا المفهوم كان له دور كبير بعيد الأثر في الثورة الإيرانيّة .

وهنالك محاولات تنطلق من الجانب الإسلاميّ للانضمام إلى حركة اللاهوت التحرّريّ المنتشرة في أميركا اللاتينيّة ، وممّن يقوم بهذه المحاولات

الفيلسوف الأديب حسن حنفي الذي يدرّس في جامعة القاهرة ، وقد نشر عدّة كتبٍ حاول فيها أن يُثبت أنّ الإسلام يتميّز بطابع اجتماعيّ ثوريّ . ويعبّر حنفي علنًا عن رأيه بأنّ الطريقة التي يفهم بها الإسلام هي نوع من لاهوت تحرّر إسلاميّ . فالإسلام في نظره رسالة ترمي إلى تحرير المستعبَدين والمظلومين ، والمطلوب هو أن نَمضي قُدُمًا بهذه الرسالة . ويعدّ حنفي نفسَه من أتباع اليسار الإسلاميّ .

ومهما يكن من أمر ، علينا أن نُضيف أنّ محاولة حنفي في أن يقف علنًا في الصفّ الذي ينهجُه لاهوت التحرّر في أميركا اللاتينيّة ، أُسوةً بغيره من ممثّلي اليسار الإسلاميّ ، كما يعترف بذلك هو نفسه ، لم يجد صدًى قويًّا : أوّلاً – لأنّ ذلك يفترض شرطًا مسبَقًا وهو أنْ يعرف الناس على وجه التقريب ماذا يعني لاهوت التحرّر في أميركا اللاتينيّة ، وهذا الشرط غير متوفّر دائمًا عند أتباع اليسار الإسلاميّ . ثانيًا – لأنّ هذا اللاهوت هو من المفاهيم المسيحيّة ، وعليه فالانضمام إلى تيّار فكريّ مسيحيّ يسبّب للمسلمين المعاصرين ، حتّى لو اعتبروا أنفسهم من دعاة الثورة الاجتماعيّة ، مزيدًا من المصاعب أوّلاً وأخيرًا . إنّما المسألة التي تتوارد إلى الخاطر في هذا الصدد ، هي أنّ التضامن ممكن – أو قائم فعلاً – بين المسيحيّين والمسلمين الذين يتّخذون مواقف متقاربة في البلدان الإسلاميّة ، نظرًا للمشاكل الاجتماعيّة المحلّيّة السائدة .

الأخلاقيّات " المستقلّة " والأخلاقيّات " الدينيّة "

أندراوس بشته : ألا ينطوي الإسلام في مبادئه الأساسيّة على سؤال موجّه لنا نحن المسيحيّين ، وهو هل أخلاقيّاتنا " المستقلّة " تعني فعلاً أخلاقيّات " دينيّة " ؟ أفليست العلمانيّة فعلاً نوع من العودة إلى الوثنيّة ، إلى التشبّه

بهذا العالم ، كما يقول بولس (رومة ١٢ : ٢) ؟ فمن جهة ، إذا ألقينا نظرةً على التاريخ البشريّ ، فإنّنا نرتاع عندما نرى الفظائع التي عزاها البشر ، لا سيّما المسيحيّين واليهود والمسلمين ، إلى مشيئة الله ، تبريرًا لمآرب خاصّة لا تمتّ إلى الله بصلة ، وعندما ندرك الخطر العقائديّ الذي يداهمنا إذا نسبْنا إلى الله ما نشاء من مطالب وأوامر ونواهي . ومن جهة ثانية ، فتاريخ الأحداث الماضية والمعاصرة يُثبت المخاطر التي يتعرّض لها الإنسان الذي يعتبر نفسه مستقلاً في الميدان الأخلاقيّ . فإلى أيّ مدى يكون الإسلام ، بمفاهيمه الدينيّة الأساسيّة ، حافزًا موجّهًا إلينا نحن المسيحيّين ، لمعرفة هل توجيهاتنا الأخلاقيّة مرتبطة ارتباطًا كافيًا بمشيئة الله ؟

فُلبرت : أقلّ ما يمكن أن يقال في كثير من أقوال الإسلام أنّ المسلمين يدّعون اتّباع نظام أخلاقيّ من وضع الله ، ويستنتجون أنّه لا بدّ أن يكون هذا النظام صالحًا لأنّ أوامر الله دومًا صالحة . لنتذكّر ما تورده تقاليدنا ، عن أوكام (Ockham) الذي ذهب إلى حدّ القول : إذا أمرَنا الله بأن نبغضه فعلينا أن نمتثل أمرَه . فإن لم يكُن شيءٌ ما صالحًا إلاّ إذا أمر به الله صراحةً ، فإنّ النتيجة المنطقيّة هي أنّنا لا نستطيع أن نعلم شيئًا عن الصلاح إلاّ بالوحي ، وأنّه ليس ثمّة ما يمكن أن يُسمّى " نظام الطبيعة " . فعندما نلاحظ أنّ كلام أوكام كفيلسوف يختلف عن كلامه كلاهوتيّ في معالجة الموضوع ذاته ، نتساءل ألا نجد موقفًا مماثلاً في الإسلام ، أي إنّ مَن يفهمون هذه القضيّة ، ألاّ يناقضون أنفسهم بأنفسهم أحيانًا ؟ وكلّما دار الحديث حول مشيئة الله ، تبادر دائمًا إلى الخاطر السؤال التالي : كيف لنا أن نعرف مشيئة الله ؟ وما هو الدور الذي يعود إلى كلٍّ من الوحي والعقل ؟

أندراوس بشته : إنّ خضوع المسلم لإرادة الله هي أساس حياته بحكم إيمانه . فهو يعلم أنّ عليه ، كإنسان ، أن يسلك طريقًا ما ، كما يعلم بالخبرة أنّه سيضلّ الطريق ، ما لم يهدِه الله سواءَ السبيل . فبعد المراحل المختلفة التي قطعها الوحي الإلهيّ ، لا سيّما على يد موسى ويسوع ، نال الإنسان الوحي النهائيّ بالقرآن . ويشعر المسلم بامتنان لا حدود له ، لو يُتاح له بالعيش في هذا التسليم التامّ لمشيئة الله ، لذا فهو يشعر بصدمة عندما يأتي إلى بلادنا ويلاحظ أنّ الأخلاق الوثنيّة تسود كثيرًا من مجالات الحياة ، وأنّه قلّما يكترث أحدٌ لمعرفة ما هي مشيئة الله .

زَلْمِن : هناك استنادًا إلى كنط طريقة تقول بحكم الله وتفترض إرادة مبهمة لله ، وتنطلق من أنّه لا يليق بالله ولا بالإنسان أن يتمّم الإنسان قانونًا لا يمكن أن تخرق إليه البصيرة . أفَلا يقوم بديلاً لهذه الطريقة طريقة تقول بحكم الإنسان بحيث تتمّ شخصيّة الإنسان الأخلاقيّة حيث يوفّق الفرد بين عقله العمليّ وإرادة الله القدّوسة ، كما يقول كنط ؟ كيف يمكن إذَن للمثال الإسلاميّ الأعلى ، القاضي بالتسليم التامّ لمشيئة الله ، أن ينسجم مع مسؤوليّة الإنسان الشخصيّة ، إذا كان البحث عن مشيئة الله لا يمكن أن يعني عمليًّا سوى مجازفة اعتباطيّة محض ؟

إلزاس : هذا يحدو بعض المسلمين على أن يجهدوا النفس لمعرفة الوسائل المختلفة التي تمكّن الإنسان من اكتشاف قواعد السلوك المتطابقة مع مشيئة الله ، ومن تلك الوسائل العقل الذي وهبنا الله إيّاه ، والذي لا بدّ أن يخضع لمشيئة الله .

فُلبرْت : قبل بضعة عقود كان يمكن أن يقول أكثر من مسيحيّ :

" إني أعمل بمشيئة الله إذا اتّبعت وصاياه العشر " . هذا الموقف لا ينطوي على أيّة مصاعب طالما أنّ مضمون الوصايا معروف وأنّ التقليد الذي نقلها لا أحد يضعه موضع الشكّ والنقاش . لكنّ تطوّر الأوضاع ونشوء ظروف جديدة يثير أسئلة جديدة ، منها مثلاً ما يتعلّق بالمِلكيّة وبالقضايا الجنسيّة الخ ... حينئذ يجابه الإنسان أسئلة يتعذّر الردّ عليها بمجرّد الاعتماد على مشيئة الله . تلك هي المعضلة في مجتمعنا ، ويرجَّح أنّ المسلم هو أيضًا سيكون عاجزًا عن حلّها بأسلوب آخر .

فِرت : هل نجد بالنسبة إلى التمييز الذي تفرضه علينا القضايا الحديثة ، أنّ الإسلام يفطن له ولو أوّليًّا ، وهل هناك خطوط تلاقٍ ؟

الأخلاقيّات " المستقلّة " والأخلاقيّات " الدينيّة "

شيمل : لن أتمكّن هنا من إجابة كاملة ، إنّما أكتفي بالإشارة إلى أنّ المسلم يحاول ولا شكّ أن يحلّ هذه المسألة ، طالما يرى الغربَ وما يسمّى بالوثنيّة سيقف طبعًا موقف المدافِع ، لأنّه بكلّ بساطة لا يستطيع أن يفهم كيف يتصرّف المرء تصرّفًا مخالفًا لأوامر الله . ومن المصاعب التي ستبقى دومًا قائمةً في حديثنا مع المسلمين ، أنّه يعسُر جدًّا على امرئٍ من مجتمعنا في القرن العشرين أن يستوعب كيف يسوّغ المؤمن المسلم لنفسه أن يتحدّث عن مشيئة الله بمِثل هذا اليقين القاطع .

ثمّ إنّه يبدو أنّ استعمال استعارة الطريق في الإسلام المدرسيّ يوصلنا إلى تفهّم أكبر لفكر المسلمين من استعمال كلمة الشريعة كتعبير عن إرادة الله . فليست الشريعة هي السبيل الوحيد الذي ينبغي على المرء أن يسلكه ليبلغ منابع الحياة ، التي منها يستقي طوال عمره ، وإنّما هنالك

أيضًا الطريق الضيّق ، الذي يسمّيه الصوفيّون الطريقة التي هي أصعب من الشريعة نحوًا ما ، لكنّها فعّالة . وهنالك شعور المرء بأنّ عالم المظاهر الذي يعيش فيه يقود هو أيضًا إلى صحراء الوثنيّة ، حتّى لو بقي وفيًّا لتلك الطريقة . وربّما فسّر لنا ذلك لماذا يستصعب المسلمون المحافظون الحياة في العالم الجديد أو في النظام الأوروبّيّ . إنّهم يتقيّدون بالسبيل المرسوم لهم ويعتقدون أنّه الطريق الذي ينبغي أن يسلكوه اتّقاءً لمخاطر هذه الدنيا . ولعلّ ذلك يفسّر أيضًا لماذا يتردّدون في تقبُّل المفاهيم التي نعتبرها نحن مألوفة للغاية .

أندراوس بشته : لو كانت علاقتنا – نحن المسيحيّين – بحقيقة الخَلْق أكثر تيقّظًا ، لكنّا أدركنا على نحو أكمل المسؤوليّة التي أناطها الله بالإنسان وسيحاسبه عليها . وعليه ، لا يجوز أن يلقيَها الإنسان على الله . الله إذًا ، لأنّه الخالق ، هو الذي يحمّل الإنسان المسؤوليّة أمامه . فلو كانت علاقتنا بواقع الخلْق متيقّظةً ، لكان في يدنا برهانٌ أشدّ إقناعًا بأنّ سبيل خلاص الإنسان كامنٌ في فهم استقلاله الذاتيّ فهمًا أفضل . وهذا لا يقلّ أهمّيّة في نظرنا عن إدراكنا للمسؤوليّة التي أناطها الله بنا إذ خلقَنا ونفخ فينا من روحه .

شيمل : هذه النظرة إلى المسؤوليّة الشخصيّة هي روعة حقًّا . وقد ارتأى كثيرٌ من الفلاسفة أنّه ينبغي على الإنسان ، لأنّ الله جبله بيديه ، على حدّ التعبير التقليديّ ، ونفخ فيه من روحه ، أن يحمل مسؤوليّة خاصّة نظرًا للمنزلة الفريدة التي يشغلها في الخليقة . وهنا نتطرّق من جديد إلى مسألة الإرادة الحرّة والقضاء ، التي شغلَت عددًا كبيرًا من المفكّرين ، لا سيّما المتصوّفين ، فما برحوا يشيرون في معالجتهم هذه القضيّة ، إلى أنّ الأخذ

بالقضاء وبأنّ كلّ شيء مكتوب مسبَقًا ، من شأنه أن يحمل الإنسان على التملّص من مسؤوليّته عن أعماله ، بما فيه الكبائر ، ليلقيها على عاتق الله . ولكن ، من جهة أخرى ، هنالك مَن يؤكّد أنّ الإنسان مسؤول عن أعماله ، استنادًا إلى ما ورد في القرآن : مَن يعملْ مثقال ذرّة خيرًا أو شرًّا يرَه (راجع ٩٩: ٧-٨) . ونظرًا لما جاء على لسان محمّد : " إستفتِ قلبك ... " ، فإنّ الإسلام يؤمن إيمانًا وطيدًا بأنّ القلب هو الذي يقرّب الإنسان إلى الله ، لا العقل ولا النفس ، وعليه فالقلب هو الصلة الحقيقيّة بين الله والإنسان . فإذا وجد القلب الشيء صحيحًا وأقرّه ، كان الإنسان على الصراط الصحيح المستقيم .

اختبار التعالي في التصوّف الإسلاميّ

أنّماري شيمل
(Annemarie Schimmel)

قبل حوالي ١١٠٠ سنة ، نحو عام ٨٩٠ ، قال متصّوف من بغداد يُدعى الخرّاز : " الله وحده يحقّ له أن يقول : أنا " . هذا امتدادٌ وتضخيم للتوحيد الإسلاميّ . فالشهادة تقول : " لا إله إلاّ الله " . ولم يَطُل الوقت حتّى فُسّرت بأنّه " لا فاعل إلاّ الله " ، إذ إنّ كلّ عمل وكلّ فعل هو صادر منه . ولكن في عصر الخرّاز صارت العبارة تُصاغ على النحو التالي : " ليس من كائن إلاّ الله " . فالله وحده يملك الوجود الحقّ ، ولذلك هو وحده يمكنه أن يقول : أنا .

هذا يعني أنّ الإنسان ، عندما يقول : أنا ، يكون قد صار مُشركًا ، إذ إنّه يفترض وجود كائن آخر غير الله . فلكي يستطيع أن يتلفّظ حقًّا بالشهادة من دون أن يُشرك ، يجب عليه أن يصل إلى الفناء ، بحيث يشهد الله على لسانه بواحدنيّته الخاصّة . هذا هو موقف التصوّف الإسلاميّ المتداول ، في ما يتعلّق بمفهوم الله .

١- التصوّف

أعتقد أنّ علينا أن نبدأ بذكر بعض الخطوط العريضة لتاريخ التصوّف ، فقد يكون الكثيرون يجهلون تفاصيل تطوّر هذا التيّار الروحانيّ المتنوّع الأشكال [١] .

---

[١] راجع :

التصوّف مشتقّ من كلمة صوف (وإن قامت محاولة خاطئة تقول باشتقاقه من الكلمة اليونانيّة سُوفُس أي الحكيم) . وقد نشأ ، كما تدلّ على ذلك الإشارة إلى رداء الصوف ، كحركة زهد يتمّ فيها التعمّق في شعائر الإسلام ، وذلك بمثابة تيّار يناهض التوجّه المتزايد إلى الدنيا من جرّاء انتشار الإسلام في أوائل القرن الثامن . وكان لتلاوة القرآن والتأمّل في آياته أهمّيّة أساسيّة . وقد أشار الأب بولس نويّا في أحد كتبه الجميلة إلى أنّه يمكن القول بنهوض تطبيع قرآنيّ للذاكرة [٢] . فيتملئ الإنسان كلّه وذاكراته كلّها من القرآن ، من كلام الله ، فيمكنه النظر إلى كلّ شيء في ضوء عبارة قرآنيّة . (من هنا يتّضح التأثير البالغ للعبارات والأقوال والصور القرآنيّة حتّى في اللغة اليوميّة عند المسلمين) .

ثمّ أُدخِلَ بتأثير المتصوّفة رابعة العَدَويّة من البصرة (توفّيت سنة ٨٠١) مفهوم الحبّ الإلهيّ الصافي . فيجب أن لا يُعبَد الله عن خوف من النار أو رجاء للجنّة ، بل لأجل جماله ومحبّته اللامتناهيين . وفكرة الحبّ الإلهيّ الصافي هذا تغلغلت مدى القرون التالية في التصوّف الإسلاميّ ، وهي لا تزال حتّى اليوم أحد مواضيعها الأكثر أهمّيّة، إن لم نقل موضوعها الأساسيّ .

في العصور التي تلت رابعة تطوّر تحليل نفسيّ صوفيّ غاية في الدقّة ، يحاول تسجيل أخفى رعشات القلب ، ويرى أنّ مهمّة الإنسان الأولى

Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles*, Albany NY 1987 ; A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985 ; Constance E. Padwick, *Muslim Devotions*, London 1960; R. LeGai Eaton, *Islam*, München 1989 ; Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Albany, NY 1991 ; M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930 ; A. Schimmel, *Gabriel's Wing. A Study into Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden 1963 ; A. Schimmel, *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph*, München 1989.

[٢] *Coranisation de la mémoire* في :

Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970.

محاربةُ النفس . وهذا هو الجهاد الأكبر ، الجهاد في سبيل الله . ولكن لا ينبغي سحق صفات الإنسان الوضيعة ، بل يجب تحويلها . وقد أشارت المحاضِرة السيّدة فيلانت (Wielandt) إلى القول الذي يحرّض على النموّ في التخلّق بأخلاق الله ، أي أن يقوم مقامَ كلّ نقص بشريّ موقفٌ أسمى . فيقوم بدل الغضب الغيرة لله ، وبدل الشهوات الحسّيّة الشوق إلى اللامحسوس ، حتّى يبلغ الإنسان إلى أرفع درجة ممكنة من الكمال . أوَلا يمكن ترويض فرس جموح على حمل فارسها إلى الهدف كأنّها تطير ؟ أوَ ليس السارق التائب يضحي أفضل شرطيّ ، إذ إنّه خبير بجميع حِيَل اللصوص ؟ كذلك حالة النفس . لا جرمَ أنّ كمال السالك على الطريق هو دومًا محدود ، إذ إنّه " لا كمال إلاّ وهناك أكمل منه عند الله " .

٢– الذِّكر

تقوم التربية المتواصلة للنفس قبل كلّ شيء على الذكر . فقد ورد في القرآن : " ألا بذكرِ الله تَطْمَئِنُّ القُلوبُ " (سورة الرعد ١٣: ٢٨) . كان ذكر الله الذي يحرّض القرآن على ممارسته ، كان في البدء موجّهًا إلى العامّة ، ثمّ تحوّل في التصوّف إلى موقف نفسيّ شديد الدقّة وإلى ممارسة روحيّة . فكلّ حال وكلّ مقام لهما أقوال معيّنة يجب تكرارها . وحكمة المرشد الروحيّ تظهر في انتقائه الأقوال الموافقة للمريد أو للمريدة . فإنّ تكرار كلمة معيّنة ، مثل اسم الله أو أحد أسمائه الحُسنى أو الشهادة ، ليس له تأثير إيجابيّ فقط ، بل إن سيءَ استعماله فقد يؤدّي ذلك إلى نتائج سلبيّة تلحق بالإنسان .

ذكر أسماء الله الحسنى له أهمّيّة كبيرة . فبالأسماء يتقرّب الإنسان إلى الله . والقرآن يتحدّث عن أسماء الله الحسنى عمومًا ويذكر طائفة منها . ولكن التراث اللاهوتيّ قد حدّد عددها بتسعة وتسعين ، لكلّ

منها مدى فعّاليّة معيّن . فهناك فرق كبير بين ما يحدث في النفس عندما تردّد عشرة آلاف مرّة في اليوم اسم الله " الودود " ، وما يحدث عندما تدعوه : " يا قهّارًا " . الذكر من أهمّ نواحي الحياة الصوفيّة ، والأسماء لها دورها لا في علاقات الإنسان الشخصيّة بالله وحسب ، بل أيضًا في تصوّر خلق الله . وأحد الأسماء الأساسيّة هو الحقّ .

وليس من باب الصدفة أن تكون المرحلة الأولى للصوفيّة الإسلاميّة قد قامت وبلغت أوجَها في عبارة الحلاّج الشهيرة : " أنا الحقّ " .

٣- الحَلاّج

الحلاّج متصوّف عُرف بزهده غير الاعتياديّ وأدعيته الجريئة [٣] . أُعدِم في بغداد سنة ٩٢٢ ، لأنّه قال ، كما حُكي عنه : " أنا الحقّ " . فُسِّرَ ذلك بأنّه قال : أنا الله ، إذ إنّ الحقّ أعمق أسماء الله ، وقد استعمِل في أزمنة الصوفيّة اللاحقة كمرادف لله بكلّ عظمته . ونحن إن فطنّا إلى ما قاله مواطن الحلاّج الذي ذكرتُه آنفًا (وهو الخرّاز) ، من أنّه لا يحقّ إلاّ لله أن يقول : أنا ، فهمنا لماذا اعتُبرت كلمة الحلاّج إشارة إلى مطالبة بالتألّه ، أي بالوصول إلى الاتّحاد بالله ، ودلالةً على موقف يتخطّى بكثير ما كان علماء الدين الشرعيّون على استعداد للقبول به . أمّا أن يكون الحلاّج قد أُعدِم ، فهذا قد حدث بالأحرى لأسباب سياسيّة ، إذ إنّ عبارته الشهيرة جاءت في أحد مؤلّفاته ، وربّما لم تُذَع علنًا .

والعبارة " أنا الحقّ " تواردت عبر العصور عند الصوفيّة وتُسرّد حتّى اليوم في الأدب الفارسيّ والتركيّ والهنديّ الإسلاميّ . وهذا ليس فقط

[٣] راجع الكتاب الذي نشرته المؤلّفة عن الحلاّج :

Al-Halladsch, "O Leute, rettet mich vor Gott", (Herder-Bücherei 1240), Freiburg 1985.

كمجرّد رمز دينيّ . فكثيرون من أرباب الشعر وأصحاب المقاومة كانوا يعلمون أنّه لا يجوز التلفّظ علنًا بالحقيقة ، ولا يجوز الاصطدام بالمقتدرين ، كما فعل الحلاّج ، إذ إنّ عاقبة ذلك خشبة الموت . ولكن هذا الموت على خشبة هو الذي جعل ابن منصور الحلاّج يصير شخصيّة تردَّد ذكرُها كثيرًا خلال القرون السابقة . فإنّ النقاش حوله لم ينتهِ بعد : أكان صاحب بدعة تخطّى الحدود التي وضعتها الشريعة ؟ أم كان مؤمنًا يبحث في العمق بلغ بإيمانه إلى هدفه المنطقيّ ، وهو توحيد الواحد الأحد بالتجرّد الكامل عن النفس ؟ أم مَن كان الحلاّج ؟

لقد خصّص لويس ماسينيون حياته كلّها للبحث في هذه الشخصيّة الغامضة [٤] . وهناك انتقادات وُجّهت إليه ، حتّى من قبل بعض الصوفيّة ، فالناقدون يعتبرون مطالبة الحلاّج خطيئة ، إذ إنّه باح بسرّ الاتّحاد ، وأيّ حبيب يجوز له الافتخار باتّحاده بمحبوبه ؟ فمثل هذا الإفشاء للسرّ يستحقّ العقاب . ولذلك اخترع الصوفيّون لغةً باطنيّة مكّنتهم من التلميح إلى السرّ الذي لا يمكن التعبير عنه ، برموز غير مخطرة .

٤- التطوّر اللاحق

كان الحلاّج أوّل شهداء الصوفيّة وأشهرهم ، ولكنّه تبعه في ذلك غيره في الزمن المتأخّر . وأكثر الصوفيّين حاولوا أن يتبيّنوا أنّ التصوّف في أساسه يتّفق وموقف التعليم الرسميّ ، بل يكوّن أصلاً تعمّقًا في الموقف الرسميّ . هذا بلغ ذروته في كتب الغزّالي (توفّي سنة ١١١١) ، الذي

[٤] راجع :

Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj. Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, 2 vol., Paris 1922 ; 4 vol., Paris 1976.

ربط بين التعليم القويم الرسميّ وتصوّف معتدل ، فمهّد للتصوّف الطريق للدخول إلى الأوساط المؤمنة المتمسّكة بالعقيدة المُلزِمة .

في الوقت عينه قامت أشكال جديدة من التصوّف . فالمتصوّفون في أوّل نشأتهم كانت تربطهم بالزهّاد المسيحيّين روابط الصداقة ، فاستوحوا منهم عددًا لا بأس به من العناصر المختلفة ، ثمّ استقوا عناصر جديدة . وهم إن كانوا في البدء يعتبرون يسوع المسيح الممثّل الحقيقيّ لمحبّة الله ، فإنّنا نجد عندهم في الزمان اللاحق عناصر هندوسيّة وبعض الأفكار البوذيّة . وتَمّ إدخال أفكار هنديّة وعِرفانيّة (غنوصيّة) . وهكذا أضحت النبتة الطريّة التي نمت في تُربة القرآن ، شجرة باسقة تحمل مختلف الزهور والأوراق ، ويأوي أحيانًا إلى أغصانها بعض الطيور الدخيلة .

وفي المرحلة نفسها ، أي في القرن الثاني عشر ، نلاحظ أنّ بعض الجماعات الصغيرة التي كانت حتّى ذلك الحين تجتمع حول معلّمها ، تبلورت في جمعيّات وطرائق حقيقيّة . وتطوّرت الطرائق إلى منظّمات واسعة ، عمل أعضاؤها على نشر الإسلام أكثر من علماء الدين أو الأمراء المسلمين وجيوشهم [٥] .

٥– ابن عَرَبي

في القرن الثالث عشر ، حين كانت أفواج المغول قد دمّرت أقاليم واسعة من العالم الإسلاميّ ، قام وضع نهج منظّم للصوفيّة على يد ابن عربي الأندلسيّ ، الذي توفّي في دمشق سنة ١٢٤٠ . وهذا النهج تعود

[٥] راجع : Th. Arnold, *The Preaching of Islam*, London 1896 .

إليه جميع المناهج النظريّة اللاحقة [٦] . أمّا مذهبه في وحدة الوجود فقد وصفه ، في كثير من الكتب ، مسلمون متشبّثون بالتعليم المتوارد ومستشرقون أوروبّيون بأنّه حلوليّ أو أحاديّة وجوديّة . ولكنّ الأبحاث التي أُجريت في الزمن القريب بيّنت أنّ الرؤى اللطيفة التي عبّر عنها ابن عربي وصاغها تلاميذه في منهج نظريّ ، لا تقول بالحلوليّة بمعناها المعروف .

أمّا أن يكون مذهب ابن عربي في التصوّف قد دُعي حلوليًّا ، فهذا من المفهوم ، حيث إنّه قد جاء عرضه غالبًا بصورة ناقصة ، واختُصِر في العالم الفارسيّ والتركيّ والهنديّ بعبارة بسيطة : " هو الكلّ " . ولكن علينا هنا أن نرجع إلى أفكار ابن عربي الأصليّة ، التي توصلنا إلى موضوعنا ، وهو معرفة الله واختبار التعالي .

إنّ ابن عربي ومفسّري مذهبه الحقيقيّين يقولون بأنّ ذات الله لا يمكن معرفتها والبلوغ إليها . هي الإله الخفيّ الذي لا تصل إليه أفكار البشر وقلوبهم ، ولا يمكن حصره في مفاهيم معيّنة . فهو من وراء الفكر ومن وراء عدم الفكر . فلا يمكن الاقتراب منه إلاّ عن طريق التنزيه ، فإنّه " ليس كمثله شيء " (قرآن ٤٢ : ١١) .

من ناحية أخرى يجب أن تتّصل الذات الإلهيّة بالعالم ، إذ إنّها هي خلقته وتحفظه . وهكذا اخترع ابن عربي أسطورة رائعة ، كانت يوم ذاك في شبه الحاصل ، إذ إنّ الكلمة التي تستند إليها كانت شائعة بين المتصوّفين ، وهو الحديث القدسيّ : " كنتُ كنزًا مخفيًّا ، فأردتُ أن أُعرَف ، ولذلك خلقتُ العالم " [٧] . ففي مذهب ابن عربي جاء الخَلقُ نتيجة شوق أسماء الله إلى الدخول إلى حيّز الكيان . فكما أنّ الإنسان يتنفّس ، كذلك تلفّظت

[٦] راجع : W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany NY 1988 .

[٧] جاء عند ب. فُروزَنفار : أحاديث إي مَثنوي ، طهران ١٩٩٥، رقم ٧٠.

الذات الإلهيّة ، ذلك الجوهر الذي لا يُعرف ، بالأسماء . فالكون كلّه انعكاس للأسماء التي تفعل في نطاق الكيان غير واجب الوجود . وكلّ كائن يجد طريقه إلى الله بواسطة الاسم الذي يسود عليه ويفعل فيه . وهكذا فالعالم كلّه كمرآة ضخمة لها ملايين الأوجه مثل قطع زجاج صغيرة ، تعكس الذات الإلهيّة ، كما يمكن تحسّسها من خلال الأسماء .

٦- دور النبيّ

وهناك تطوّر آخر لم يكن له أساس في المرحلة الأولى للصوفيّة ، ولكنّه ازداد أهميّة خلال القرون الأولى . وهذا التطوّر يتعلّق بدور النبيّ[٨] . هنا يظهر محمّد كأوّل كائن خلقه الله . ونوره أي النور المحمّديّ يمكن تشبيهه نوعًا ما بالكلمة الإلهيّة في اللاهوت المسيحيّ . ولكنّه مخلوق غير مولود .

وبينما كان المتصوّفون في الزمن الأوّل يأملون أن يبلغوا ، بواسطة الزهد والتسليم المحبّ لله ، إلى الاتّحاد بالذات الإلهيّة ، وأن يقتربوا من الله بفناء الذات البشريّة الصغيرة (ويتّبعوا بذلك نوعًا ما مثال الحلاّج) ، تغيّر الطريق بعد ذلك . فلم يعد هدف المتصوّف الاتّحاد التامّ بالذات الإلهيّة (وقد يكون ذالك ممكنًا بعد الموت ، عندما تعود نقطة الماء إلى البحر) ، بل أضحت مهمّته عبور مستويات الوحي المختلفة من الكثرة إلى الوحدة ، والحصول على السلام بالاتّحاد مع الحقيقة المحمّديّة ، أي مع محمّد كمبدإ أوّل قديم .

وهذا بالطبع فرق شاسع بالنسبة إلى التصوّف القديم المرتكز على

[٨] راجع :

A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf 1981.

الانجذاب وعمل الإرادة . فنحن هنا أمام ما يُسمّى العِرفان ، الذي عمّ تأثيره ، في شكله المبسّط والمقتضب لاهوتيًّا ، في التصوّف اللاحق كلّه . ولو أنّ التسليم المحبّ لله والانجذاب ما زال لهما دورٌ مهمّ ، إلاّ أنّ الطريق الحقّ صار طريق العرفان ، والعارف يبلغ إلى الاتّحاد بالمبدإ المحمّديّ بواسطة تبحّره تبحّرًا متزايدًا في الأسرار المخفيّة طيّ السبعين ألف حجابًا التي تفصل بين الله والإنسان .

٧- التصوّف في أنشودة الشعراء

لقد سجّل الصوفيّون كلّ هذه الاختبارات في عددٍ لا يُحصى من المؤلّفات النظريّة . ولكنّ السرّ الحقيقيّ ، سرّ الاتّحاد ، واختبار الحبّ الإلهيّ ، لا يمكن التعبير عنهما في صِيَغ نظريّة ولاهوتيّة . فكانت الحاجة إلى الشعراء ، للتقرّب إلى السرّ ولو قليلاً . فقد تغنّى الشعراء ، لا سيّما في العالم الفارسيّ ، بسرّ الاتّحاد المُحبّ في قصائد غزليّة قصيرة قويّة التعبير ، وفي أشعار غنائيّة ، وفي ملاحم كبيرة . وهذا الشعر الصوفيّ يكشف لنا عن حياة القلب الباطنة اكثر من أيّ بحث علميّ .

فالقلب الذي صقله ذكر الله المتواصل وأُنعِم عليه مرارًا باختبارات الأنوار المختلفة ، يصير مرآة يستطيع المحبوب الإلهيّ أن ينعكس فيها . لدينا كُتيّب فارسيّ رائع لأحمد الغزّالي (توفّي سنة ١١٢٦) ، اسمه "السوانح"[٩] ، فيه إشارة إلى صوفيّة المرآة . هي من أجل الإشارات ، صيغَت في كلمات تكاد تمتنع ترجمتها . فالمحبوب يكون بانعكاسه في قلب الحبيب أقرب إلى نفسه من نفسه . والهديّة الوحيدة التي يمكن تقديمها ليوسف

[٩] لدينا ترجمة للكتاب إلى اللغة الألمانيّة :

R. Gramlich, *Gedanken über die Liebe*, Wiesbaden 1976.

الحسن – وهو عبارة عن الجمال الإلهيّ – هي المرآة الصافية ، أي القلب الصافي .

هناك رموزٌ أخرى تشير إلى سرّ الاتّحاد واختبار الألوهيّة . فلدينا مثلاً من الأعمال الشعريّة العظيمة لفريد الدين العطّار " منطِق الطير " و" مصيبة نامَه " [١٠] . ففيهما يحاول أن يُلمّح إلى طريق النفس في استعارتين تبدوان كأنّهما متعاكستان .

يروي " منطِق الطير " – وقد يكون هذا أشهر مؤلّفاته – قصّة ثلاثين من طيور الأرواح (وطيور الأرواح رمزٌ دينيّ قديم جدًّا) . قامت هذه الطيور بقيادة الهدهد ، الذي جاء قديمًا بملكة سَبَأ إلى سليمان ، برحلة إلى عند سِيمُورغ ، ملك الطيور ، وكان هذا يعيش على جبل في طرف الدنيا . فساحت خلال سبعة وديان (والسبعة هو عدد التقدّم الروحيّ ، كثيرًا ما نجدها أيضًا في التصوّف المسيحيّ ، مثلاً عند رُويسبرُوك (Ruysbroek) ، والهدهد يسلّيها بالحكايات على طريقها الطويل الصعب . ولمّا وصلت إلى جبل العالم ، بحثت عن سيمورغ . وفجأة لاحظت أنّها هي بنفسها سيمورغ (وكلمة " سي مورغ " ، تعني ثلاثين طيرًا) . أي إنّ النفوس المفردة مطابقة لينبوع النفوس كلّها ، أي مطابقة لله . وعندما ينتهي السفر إلى الله ، يبدأ السفر في الله ، وهذا يمتنع وصفه تمامًا .

وبينما يصف العطّار هنا الطريق إلى الأمام ، يتحدّث في الملحمة الأخرى " مصيبة نامه " عن الطريق الهبوط . فيصف الأربعين يومًا التي يقضيها الصوفيّ مرّة أو عدّة مرّات في التأمّل المنفرد ، ويروي كيف يسائل في كلّ ليلة كائنًا آخر ، كيف وأين يمكنه أن يجد الله . ولكنّهم كلّهم يقولون :

[١٠] هناك ترجمة فرنسيّة جميلة لهذا المؤلّف :
Isabelle de Gastines, *Le livre de l'Épreuve*, Paris 1982.

إبحث في ما هو أعلى منّا ، فإنّا نحن أنفسنا نبحث عنه ، هو المتعالي على كلّ شيء . وفي نهاية المطاف يُوعز النبيّ إلى الباحث أن يغوص في " بحر نفسه " ويجد الله في " بحر النفس " كاللؤلؤة الثمينة التي لا يجدها إلاّ مَن سلك طريقًا صعبًا .

مثل هذه الصور قد تعبّر نوعًا ما عمّا يعترض الصوفيّ في طريقه وعمّا يختبره في آخر الطريق . والصور المستعملة هنا لا يمكن طبعًا ضبطها بالمنطق ، إذ إنّه لا يمكن التكلّم على سرّ الاتّحاد إلاّ بمقاربات متعاكسة . ولذلك نجد في مقولات الصوفيّين الأوائل ، كما في قصائد الشعراء المتصوّفين البسيطين الشعبيّة ، عددًا كبيرًا من المقاربات المتعاكسة التي يضيع فيها الزمان والمكان ، إذ إنّه لا يبقى هناك إلاّ الزمن الإلهيّ ، " الآن " ، كما يقول الصوفيّون ، زمانٌ هو حاضرٌ مطلق .

تكلّم العطّار على البحر ، البحر الإلهيّ اللامتناهي ، الذي تجد فيه النفس اللؤلؤة المنشودة . وعلى سطر البحر هذا تتجزّأ الخلائق كرُقَع من الزَّبد ، وتختفي عند نداء الأعماق من جديد في البحر . هذه إحدى الصور المستحبّة جدًّا لدى الصوفيّين . وهناك قصّة البلبل الذي يغنّي الوردة ويحِنّ إلى العودة إلى مجموعة الورود الأزليّة . وقصّة الناي الذي قُصّ من القصب الأزليّ ويشكو في كلّ معزوفة من ألحانه من البعد عن الوطن ، كما ذكر الرومي في مطلع " المثنويّ " . فهذه الصور وكثير غيرها قد تغلغلت في الشعر الصوفيّ في تركيا وإيران والهند الإسلاميّة وجزء من العالم العربيّ ، وهي تحاول أن تلمّح إلى السرّ الذي لا يُباح ، الذي أفشاه الحلاّج عن غير فطنة . فإنّ ما يختبره الصوفيّ عند اتّحاده بالألوهيّة الكائنة في الآن الدائم ، إنّ هذا السرّ لا يمكن الكشف عنه إلاّ عند الموت . ولقد صدَق الشاعر الهنديّ الإسلاميّ الكبير ميرزا غالب (توفّي ١٨٦٩) حين قال :

" إن السرّ المدفون في القلب – لن يكون خُطبَة . فعند خشبة الإعدام

يمكنك التفوّه به . أمّا من على المنبر ، فلا " . فمَن أفشى سرّ الاتّحاد با لله ، فسوف يدفع حياته ثمنًا لذلك .

ولنَعُدْ الآن إلى مفهوم " وحدة الوجود " ، الذي كثيرًا ما أُسيءَ فهمُه . فوحدة الوجود الإلهيّ تقف في الفكر الصوفيّ مقابل " كثرة العالَم " . فا لله في ذاته واحد ، أما علمه الذي لا نهاية له ولا يُعَدّ ، فينعكس في المخلوقات ، التي تعمل فيها أسماؤه التي لا تُحصى . وبواسطة هذه الأسماء يمكننا التقرّب إليه .

فالرومي (توفّي سنة ١٢٧٣) يتناول قصّة يوسف وزُلَيخا امرأة بوتيفار ، كما جاءت في سورة يوسف في القرآن (سورة ١٢) . وزُلَيخا تَحلّ عنده ، كما هو الحال عند كثير من الشعراء ، محلّ النفس البشريّة . وتَحِنّ زُلَيخا إلى يوسف ذي الجمال الأبديّ ، وكلّ ما تتفوّه به يتعلّق به ويُلمح إلى اسمه :

" وعندما قالت : الشمع لانَ في النار ،
فهي عَنَت بذلك أنّ الحبيب لاطفني .
وعندما قالت : انظروا كيف يشرق القمر هناك ،
وعندما قالت : لقد اخضرّ غصن الصفصاف ،
وعندما قالت : كيف ترتجف الأوراق !
وعندما قالت : ما أجمل ما يحترق الطيّون !...
وعندما قالت : والسعادة ، ما أروع شعاعها !
وعندما قالت : انفضوا الغبار عن بساطي ،
وعندما قالت : الخبز ينقصه الملح ،
وعندما قالت : السماء تجري بعكس دورانها...
وعندما مدحت ، دعت ذلك عِناقه ،
وعندما لامت ، دعت ذلك فِراقًا ،

وعندما كدّست مئة ألف اسم ،
فإنّها عنت بذلك يوسف ، ولم ترد سوى يوسف ... " .

ففي الأسماء كلّها حبّأت اسمه ، فإنّها وإن كانت لا تستطيع البلوغ إلى ذاته ، فإنّها تناشده بالأسماء أن يقترب . وهكذا يصير اسم المحبوب الإلهيّ خبزًا في وقت المجاعة ، وفَروًا في زمن الشتاء . فإنّه يعني كلّ شيء ، إذ هو الطريق الذي يُرشد إلى ا لله .

وقد وصف الرومي شوق الإنسان الدائم إلى ا لله واستحالة الوصول إليه في أعماق ذاته دون إفناء النفس ، وصَفَها في مَثَل ورد أوّلاً عند الحلاّج ، ثمّ نعرفه في الأدب الألمانيّ في عبارة غوته عن " الشوق السعيد " : " وفي النهاية احترقتِ ، يا فراشة ، من شدّة وَلعك بالنور " . فالفراشة التي تحوم حول الشمعة ، رأت أوّلاً نورها من بعيد ، ثم شعرت بحرارتها ، وأخيرًا من شدّة الشوق المحبّ زجّت نفسها فيها ، لكي تفنى فيها تمامًا . وهي بذلك تجد في الموت حياةً جديدة على مستوى أرفع .

إنّ هذا المثل الذي دوّنه الحلاّج في " كتاب الطواسين " صار في التصوّف الإسلاميّ من أحبّ الصور التي تعبّر عن فناء الإنسان في ا لله ، عن الاتّحاد الذي لا يمكن البلوغ إليه إلاّ بالموت أو بالموت الروحيّ ، بالفناء المطلق . وهكذا يقول الرومي إنّ الإنسان يبحث دومًا عن ا لله ويريد أن يزجّ بنفسه فيه . وإن لم يرد ذلك ، فهو ليس بإنسان .

أمّا ا لله فيُشعّ دومًا مثل الشمعة ، وإن كان لا يريد أن يُحرق الإنسان ، فإنّه لم يكن إلهًا . وهكذا فالحياة كلّها موسومة بهذه الجاذبيّة التي لا تُحَلّ ، والتي لا يستطيع أن يفهم سرّها إلاّ القلب المحبّ .

أسئلة وتعليقات

في نشأة الصوفيّة

برنّر : هل هناك أصل إسلاميّ حقيقيّ للتصوّف ؟ وإلى أيّ مدى تأثّرت الصوفيّة الإسلاميّة في نشأتها بعناصر مسيحيّة ؟

شيمل : في الزمن القديم مال المؤلّفون إلى اعتبار التصوّف نبتة غريبة في رمل الإسلام القاحل ، كما حدث ذلك في كتاب صدر في القرن التاسع عشر . ويرجع إلى لويس ماسينيون الفضل الكبير في إظهار نشوء التصوّف الإسلاميّ على قاعدة الآيات التي تحرّض على ذلك ، كالتي وردت في سورة ٥٠: ١٦ : " وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيد " ، ومثل رؤى النبيّ في سورة الرحمن (٥٥) . راجع أيضًا سورة الإسراء ١٧: ١ وسورة النجم ٥٣: ١ وما يتبع (وفيها في نظر الصوفيّة ، كلام على صعود محمّد إلى حضرة الله) ، وغيرها . وكانت رابعة البصريّة (توفّيت سنة ٨٠١) المتصوّفة الكبيرة ، حسب المراجع الحاليّة ، هي أوّل من أشار إلى ورود كلمة الحبّ في القرآن ، وذلك في سورة ٥: ٤٥ : " فَسَوفَ يأتِي بِقَومٍ يُحِبُّهم ويُحِبُّونَه " . فتطوُّر التصوّف في المرحلة الأولى كان دفاعًا عن مشروعيّة مفهوم الحبّ تجاه التعليم الرسميّ ، إذ كان هذا التعليم يؤكّد أنّ حبّ الله لا يعني إلاّ طاعته والاستعداد للقيام بكلّ شيء من أجله . ففي عصر الحلاّج (توفّي سنة ٩٢٢) كان تصوّف الحبّ في شكله المتوارد قد تمّ القبول به ، ثمّ صار في الأزمنة التالية عنصرًا أساسيًّا بحيث إنّه لم يعد يرد في اللغة الفارسيّة ، خلال قرون كثيرة ، سوى الكلام على حبّ الله في صور حسّيّة جدًّا .

ففي القرنين الأوّلين من الهجرة اشتدّت في الإسلام حركة الزهد والابتعاد عن العالم ، وذلك تحت تأثير الرهبان والنسّاك المسيحيّين . وقد كتب في ذلك تور أندري (Tor Andrae) في مؤلّفه عن المتصوّفين المسلمين ، وعرض أحوال عصر الحلاّج ، عصر اللقاء بين الزهّاد الأوائل والنسّاك ، انطلاقًا من المصادر العربيّة ، وأورد فيه طائفة جمّة من الروايات .

التصوّف الإسلاميّ وصلاة القلب في الكنيسة الشرقيّة

بَرت (Barth) : هل لدينا اطّلاع دقيق على علاقة التصوّف الإسلاميّ خصوصًا بصلاة القلب في الكنيسة الشرقيّة ؟

شيمل : يمكننا في هذه الحال أن نشير قبل كلّ شيء إلى الذكر ، وللتنفّس فيه أهمّيّة أساسيّة . وقد صار الذكر مؤسّسة ثابتة في أوائل القرن الثامن . ودعاء الذكر ينطلق من أنّ ذكر أحد أسماء الله يصقل القلب بحيث يصبح مرآة صافية . وقد تمّ توسيعه حتّى صار ، ابتداءً من القرن الثاني عشر ، عونًا مهمًّا جدًّا في تطوير الطرق الصوفيّة ، ولا سيّما الكُبراويّة والنقشبنديّة . ولدينا في هذا الموضوع كتابٌ مفيد اسمه " مفتاح الفَلاح " لابن عطاء الله ، الذي توفّي في مصر سنة ١٣٠٩ ، وستصدر قريبًا ترجمةٌ له باللغة الانكليزيّة . فالمؤلّف يصف التأثير الخاصّ لكلّ اسم من أسماء الله على الذي يدعوه في الذكر ، ويذكر الأشخاص الذين لا يجوز لهم أن يدعوا هذا الاسم أو ذاك ، لئلاّ يتعرّضوا لتأثير نفسيّ أو جسديّ شديد الحِدّة .

وأذكر أن سالكة أعرفها كانت شيختها قد أوصتها باسم سبّب لها تورّمات في ذراعيها ويديها ورجليها . ففي حيرتها ويأسها ذهبت إلى حكيم طاعن في السنّ . فسألها : هل أوصتك شيختُك بذكر الاسم

الفلانيّ ؟ أجابت : نعم . عندئذ نصحها الحكيم : امضي واطلبي منها أن تعطيك اسمًا آخر فتبرإي . ذلك كان في الحقيقة التأثير الناتج من ذكر اسم معيّن ، وقد صَعُبَ عليها جدًّا .

أمّا ما يخصّ صلاة القلب في الكنيسة الشرقيّة ، فمن الممكن هنا أن يكون قد حصل اتّصال مع التصوّف ، كما حصل من بعدُ تأثير هنديّ . فأساليب ضبط التنفّس نجدها أشدّ ما تكون في ذكر الشهادة ، بنصّ جزئها الأوّل : لا إله ، وجزئها الثاني : إلاّ الله . والطريقة المتواردة في التلفّظ بها هي أن يُقال : لا إله عند إخراج النفَس ، فيعني ذلك أنّ كلّ شيء خارجًا عن الله ليس بإله . ثمّ يُقال عند إدخال النفَس : إلاّ الله ، وهكذا يُرَدّ العالم إلى وحدة الله .

هذا نوع من الذكر شديد الأثر . ونجده عند ابن عربي الذي يقول إنّ الخليقة خروج نفَس الله . ثمّ في تحوّل لا يمكن شرحه إلى الألوهيّة ، تعود فتُلفَظ مع نَفَس الله . فالخليقة عند ابن عربي وتلاميذه هي حركة تحوّل مستديمة في وحدات زمنيّة بالغة القصر ، لا نلاحظها مطلقًا ، فتظهر لنا كأنّها محض استمرار .

تسيركر : من المفيد أن نحصل على معرفة أوفى وأدقّ لعلاقة القرب والبعد بين الصوفيّة في الإسلام والصوفيّة في المسيحيّة . وإن قلنا علاقة القرب والبعد ، فهذا يعني السؤال عن التأثير المباشر ، عندما تَرِدُ في التصوّف الإسلاميّ عناصر واضحة جدًّا مُتّخذة من نظريّة التجسّد أو من المَعاديّة ، عناصر لا نجد لها مسبّقات في القرآن أو في علم الكلام المتداول ، إذ إنّهما لا يقولان بالاتّحاد با لله في الآخرة ، بل يصفان مُجتمعًا بشريًّا مثاليًّا في جنّات النعيم . ومن جهة أخرى يجدر أن نتساءل دومًا ، هل وجود هذه العناصر نتيجة " الصدف " ، أي أن نُقرّ بأنّه ليس لدينا برهان على علاقة تاريخيّة

بين الطرفين . وهذه القضيّة يمكن بسطها استنادًا إلى شخصيّة ماسينيون الذي أكبّ على البحث في الحلاّج بحيث أنّه ظنّ أنّه يمكنه الموافقة نوعًا ما على فكره دون أن يغادر النطاق المسيحيّ .

مراحل التصوّف الإسلاميّ

خوري : بدأ تاريخ الإسلام في مكّة بين سنة ٦١٠ و٦٢٢ . في هذه المرحلة كانت الأنظار متوجّهة إلى قرب الساعة ، ساعة القيامة ويوم الدين . ولذلك عكف الأتقياء على التخلّي عن العالم وتفضيل الآخرة على الدنيا ، فقامت حركة الزهّاد . أمّا في المدينة بعد سنة ٦٢٢ ، فقد اضطُرّت الجماعة إلى الاهتمام بتأمين حياتها وبقائها . وبهذا اشتدّ الإكباب على أمور الدنيا . وشاع القول بأنّ العالم لا ينبغي الحكم عليه ، بل هو خليقة الله الصالحة ، وهبناها الله نفسه ، فيجوز لنا أن نتمتّع بها وننتفع بها ونتقبّلها بشكر . ومحمّد يقول ، مثل بولس الرسول ، إنّه لا يجوز تحريم الطيّبات التي أعطانا الله إيّاها ، فهي مرتبطة بنظام خلقه .

من هنا ترسّخ هذا الاتّجاهان . إلاّ أنّ الاتّجاه الذي كان يحبّذ الاشتغال بأمور الدنيا تغلّب على الآخر . ولذلك فلم تتكوّن الجماعة الإسلاميّة كفرقة صوفيّة بل كمجتمع سياسيّ . ولكنّ الاتّجاه الآخر ، اتّجاه الزهد والتخلّي عن الدنيا بقي حيًّا في أوساط العُبّاد المسلمين .

من الزهد إلى التصوّف

المرحلة الثانية هي مرحلة انتقال من الزهد إلى التصوّف . فالتوجّه الزهديّ كان قد أدّى إلى القيام بممارسات عديدة ، يعرفها التراث المسيحيّ أيضًا ، مثل

الصوم والامتناع عن النوم ، والطهارة المطلقة في السلوك والمآكل والمشرب . وظهرت هنا ممارسات فيها مُبالَغة مُفرطة ، كما نعرف ذلك عن بعض الزهّاد المسيحيّين مثل الذين قضوا حياتهم على عمود . ثم تساءل العُبّاد ألا يجب الكفّ عن الانشغال بالإنسان نفسه وأهوائه وتصرّفاته ، لضبطها بالزهد ، حتّى يُتاح التوجّه إلى الله . بهذا تمّ الانتقال من الزهد إلى التصوّف ، إلى طلب خشية الله والاتّكال على الله والتسليم المطلق لإرادته ، وفقًا لمعنى كلمة " الإسلام " . هنا أيضًا نجد مُغالاة في بعض المواقف الناتجة عن سوء فهم للاتّكال على الله ، مثل الامتناع عن أخذ الزاد وقت السفر ، أو رفض المعالجة في حالة المرض بحجّة أنّ الحياة في يد الله . ولكنّ العبّاد رجعوا إلى الآية القرآنيّة : " وادْعُوه خوفًا وطَمَعًا " ، واستندوا إلى مثلها لتحبيذ الدعاء وخشية الله والعمل بإرادته ، وخصوصًا الاتّكال على الله في أمور الحياة كلّها .

الطريقان الرئيسيّان في التصوّف

تلي ذلك المرحلة الثالثة ، مرحلة التوسّع الكامل للتصوّف . وهناك شخصيّتان كبيرتان تمثّلان الطريقين الرئيسين في التصوّف ، هما أبو يزيد البسطامي (توفّي سنة ٨٧٤) والحلاّج (توفّي سنة ٩٢٢) . البسطامي عَلَم التفكير المتأمّل والفناء . ولطريقه ثلاث محطّات ، الأولى منها تدعو إلى الانفراد والابتعاد عن العالم . والثانية تدعو إلى التجريد والتخلّي عن الذات والإرادة الشخصيّة ، ليصبح السالك حرًّا لالتماس الله وطلب لقائه . والثالثة هي فناء الإنسان فلا يبقى إلاّ الله ، ويُفْسَح المجالُ للاتّحاد بالله (الفناء بالتوحيد) . ففي اختباره الأحوال الروحيّة أمسى البسطامي أشدّ المدافعين عن تعالي الله وتساميه . فكان يلتمس الله دومًا ، مع علمه بأنّه

لن يصل إلى الله إلاّ إذا تخلّى عن نفسه وحصل الفناء . ومع ذلك تراه اكتأب عندما سأله أحد تلاميذه : " متى أبلغ إلى الله ؟ " ، فأردف قائلاً : " ويحك . هل يمكن البلوغ إلى الله أبدًا ؟ " . هذا يعني أنّ هناك توتّرًا لا يمكن التغلّب عليه ومغالطة لا يمكن حلّها : فمن جهة هناك البحث عن الله وطلب الاتّحاد به ، ومن جهة أخرى اليقين العميق الثابت أنّ الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الله ، إذ إنّ الله هو المتعالي الذي لا يبلغ الإنسان إليه . وهذا التوتّر سيبقى ظاهرًا في مراحل تاريخ التصوّف الإسلاميّ جميعها . وإليه تشير الصورة التي استعملتها السيّدة شمّل ، صورة الطيور التي اكتشفت في نهاية رحلتها أنّها هي بنفسها الطير الإلهيّ . فذكرت أنّه عند اكتشاف وحدة النفس بالله ، يبدأ " الطريق في الله " . فالإنسان يكتشف في بحثه عن الله ، أنه يملك عنصرًا إلهيًّا ، ولكنّه في اتّحاده بالله يختبر أنّ هذا الطريق لا نهاية له ، أي أنّه لا يمكن رفع التوتّر بين البلوغ إلى الله وتعاليه المطلق .

والحلاّج هو المتصوّف الذي يركّز طريقه على حبّ الله ، فلا يريد وجه الله عن طريق الفكر والفهم والعقل والوعي كلّه ، بل عن طريق إيقاظ القوى العاطفيّة وتحريكها . فالله وحده ينبغي له أن يملك قلب الإنسان ، بحيث أنّ الإنسان يفقد وعي نفسه ويفنى في الله . وفي كلّ الأحوال ينطق الصوفيّ بكلمات مثل التي سردتها السيّدة شمّل : " أنا الحقّ " ، أو " ليس في ردائي غير الله " . هذه شطحات أسيء فهمها واعتُبرت تجديفًا على الله ، وساهمت في أنّ الحلاّج سيق إلى المحاكمة .

الغزّالي وابن عربي

لقد عَلِقت الصوفيّة في نزاع مع أتباع التعليم الدينيّ الرسميّ . فتوجّه

المتصوّفون إلى الحياة الباطنة ، حتّى جاء الغزّالي (توفّي سنة ١١١١) ومهّد للصوفيّة التوطّن في داخل علوم الدين . ولكنّ المتصوّفين جنحوا إلى السكوت عن اختباراتهم الصوفيّة ، فلم يعودوا يذكرونها جهارًا بل تكلّموا عليها بلغة رمزيّة . وهكذا نصل إلى عصر ابن عربي (توفّي سنة ١٢٤٠) ، الذي فيه انسحب المتصوّفون وألّفوا فرقًا باطنيّة ، لم تعد تقوم بدورٍ خاصّ في الحياة العامّة . هذه المرحلة من تاريخ التصوّف الإسلاميّ بدأت في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . فيها تطوّرت نظريّات في المقامات وأحوال اختبار الله ، تحاول وصف درجات هذه الأحوال واختبار الله ، التي يمرّ فيها السالك إلى أن يبلغ إلى اختبار الاتّحاد بالله . هذه هي الخطوات الأولى لضبط الأحوال المختلفة ، حتّى جاء ابن عربي فطوّر نظريّة التصوّف في ما سمّاه وحدة الوجود ، تلك الوحدة التي هي بالدرجة الأولى وحدة الله ، فيما الكائنات كلّها ليست سوى انعكاس لوجوده .

إنّا نجد حتّى اليوم إلى جانب المتصوّفين الأفراد طُرُقًا يلتقي فيها المتصوّفون كما في جمعيّة رهبانيّة . وهذه الطرق لها ممارسة خاصّة تُدعى الذِكر ، ذِكر الله ، وقد وردت أشارة إليه في محاضرة السيّدة شمّل . لقد ساهمت هذه الجمعيّات مساهمة كبيرة في نشر دعوة الإسلام ، لا سيّما فرق المغرب في نشر الإسلام في أفريقيا . أمّا أهمّ المتصوّفين ، في مدى التاريخ ، فنجدهم في التراث الفارسيّ والتركيّ وفي الأدب الهنديّ والباكستانيّ ، حيث تمّ تقبّل التصوّف في علم الدين الرسميّ . ولا تزال الحالة اليوم على ذلك ، فيما الحركة الصوفيّة في البلاد العربيّة ، حيث لا تزال تعمل فرق صغيرة وجمعيّات وطرق مختلفة ، قد فقدت الكثير من أهمّيّتها [١] .

[١] راجع :

خصائص التصوّف الإسلاميّ

أوت : لقد اشتهرت اليوم كلمة لكارل رانر تقول إن المسيحيّ سيكون في المستقبل روحانيًّا ، وإلاّ فلن يكون من بعد . ولذلك نسأل هنا عن العناصر المشتركة بين التصوّف المسيحيّ والتصوّف الإسلاميّ وعن خصائصهما .

شيمل : الخاصّة الإسلاميّة في التصوّف تكمن قبل كلّ شيء ، في الإسلام المتداول ، في التوجّه المطلق إلى مبدإ التوحيد . وكما أشار السيّد خوري ، تكلّم لويس ماسينيون بهذا الصدد على أحاديّة خاصّة ، سمّاها أحاديّة وجوديّة (monisme existentiel) . فمبدأ وحدة الوجود يصعب جدًّا شرحه للغريب . ويميل المرء طبعًا إلى وصف عبارات مثل هذا : " أنا مَن أعبُد " بأنها حلوليّة أو أحاديّة ، كما حدث عند المستشرقين القدامى من أمثال نيبرغ [٢] ، أو شادر (Schaeder) الذي كان يرفض ابن عربي رفضًا حازمًا لأنّه ، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ الكثير من المسلمين ، كان يظنّ أنّ تعليمه عن وحدة الوجود يُزيل كلّ تطوّر عقليّ في الإسلام .

وحدة الوجود الإلهيّ وكثرة العلم الإلهيّ

ولكنّنا نعلم خصوصًا من أبحاث تشيتّك [٣] ، الذي أتحفنا بأفضل

A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985 ; G.-C. Anawati - L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances - expériences et techniques* (Études musulmanes 8), 3e éd. Paris 1976.

[٢] راجع : H.-S. Nyberg, *Kleinere Schriften vom Ibn al-'Arabi*, Leiden 1919 .

[٣] راجع : W. C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989 .

دراسة عن ابن عربي ، أنّه لا يجب استعمال عبارة الوجود بالمعنى المطلق . فالمراد منها وحدة ذات الله ، وحدة الله الخفيّ الذي لا يمكن الوصول إليه . ومقابل الوحدة في ذات الله ، تقوم كثرة العلم الإلهيّ التي تنعكس في خلق العالم وأشكال مظاهره المتنوّعة . ومن الطريف أنّ هذه العبارة قد وردت أكثر من قرن قبل ابن عربي ، عند أحمد الغزّالي (توفّي سنة ١١٢٦) ، وقد نشر دراسته عن الإيمان الصافي بالله منذ سنوات البروفسّور غراملیخ [٤] . وهنا يتّضح من جديد الخلاف بين وحدة الذات الإلهيّة وكثرة العلم الإلهيّ ، أي كثرة الأمور التي يعلمها الله وتظهر في الخليقة ، في الكيان المحدود الذي يتحقّق ، ولو إلى زمن معيّن ، بواسطة الأسماء الإلهيّة .

ولكنّه من الواضح أنّ مثل هذه الأفكار ، إن لم يتناولها كبار الفلاسفة والمفكّرين ، قد تقود بسهولة إلى صياغة أقوال حلوليّة . ويجدر هنا أن نتنبّه إلى أن العطّار الذي توفّي عشرين سنة قبل ابن عربي ، ولم يكن قد سَمع به ، استعمل قبل ابن عربي التعبير : " كلّ شيء هو هو " ، وذلك في عدّة قصائد له (وذلك لا في الملاحم بل في الشعر الغنائيّ) . وهذا القول بأنّ كلّ شيء هو هو (أي الله) صِيغَ صياغةً شديدة جدًّا في الشعر الفارسيّ ، وورد أيضًا في الشعر الغنائيّ التركيّ والهنديّ-الفارسيّ . زد على ذلك ما يزعم المتأخّرون من شعراء الصوفيّة الهنديّة الإسلاميّة في انحطافهم ، بأنّ كلّ شي هو هو ، أكان ذلك فرعون أو موسى ، الحلّاج أو القاضي الذي حكم عليه ، جميعهم الشيء نفسه . وكذلك الأمر في أبي حنيفة وهانومان القرد الضخم المعروف في التراث الأدبيّ الهنديّ . فوحدة الوجود هي إذن قضيّة أكثر تعقيدًا ممّا يمكن التعبير عنه في المقولة البسيطة عن الحلوليّة والأحاديّة .

---

[٤] راجع : R. Gramlich, Wiesbaden 1983 .

محمّد " الإنسان الكامل "

من جهة أخرى تظهر خصائص التصوّف الإسلاميّ في العصور الوسطى المتأخّرة في الدور الذي يقوم به محمّد عند ابن عربي ، إذ يرى فيه المتصوّفون " الإنسان الكامل " الذي يحوي في ذاته جميع إمكانات الخليقة والذي هو الهدف الأسمى للصوفيّ . فليس الهدف إذن قبل كلّ شيء الوحدة الإلهيّة والإله الخفيّ ، بل الله كما كشف عن نفسه في الخلق بواسطة النور المحمّديّ . ويبدو هذا بالغ الأهميّة بالنسبة إلى الدور الذي يقوم به النبيّ في إطار التصوّف . وفي المقالات التي كُتبت بعد القرن الثالث عشر نجد تصنيفًا دقيقًا للدرجات والمستويات التي تتجلّى فيها الألوهيّة ، من مستوى الوحدة التي تُمثّل بنقطة ، إلى وحدة أوسع ترمز إليها الألف (كقطر دائرة عموديّ) ، ثمّ إلى التعدّد الذي نشاهده بأعيننا . فمهمّة الصوفيّ في هذا التراث الذي أضحى سائدًا ، تقوم بالصعود في معارج الأنبياء الذين ذكرهم القرآن ، ثمّ عند إتمام هذا الشوط ، بالبلوغ إلى الاتّحاد بالحقيقة المحمّديّة ، أي بمحمّد المثال القويم .

والصوفيّون يميّزون ، بطريقة خاصّة بهم ، في طريق السالك ، درجات مختلفة باختلاف الأنبياء . فقد يحدث أن يُقال : هذا المتصوّف قائم في درجة موسى ، وذلك في درجة الخِضر معلّم موسى ، ومن هنا قد تقوم صعوبات في التفاهم بين مختلف الصوفيّين . وهذا التنقّل بين درجات الأنبياء السبعة الكبار يكوّن الطريق الخاصّ بالتصوّف في العصور المتأخّرة . ويبدو من الأهميّة بمكان أن نشير إلى سُلّم المقامات التي تنتهي عند الحقيقة المحمّديّة .

طريقة النقشبنديّة

وهناك شكل آخر عند النقشبنديّة ، وهي طريقة نشأت في آسية الوسطى ، ثمّ تمّ إصلاحها في الهند في أوائل القرن السابع عشر على يد أحمد سِرْهندي (توفّي سنة ١٦٢٤) . في هذه الطريقة لا أهمّيّة كبيرة لدرجة الاستعداد التي تقوم بالقضاء على الشهوات الدنيئة . بل يُصار فورًا إلى درجة أعلى ، بحثًا عن علاقة با لله تزداد وثوقًا ، وذلك بتطوير جسم النفس اللطيف . ثم يعود السالك إلى العالم ، ليعمل فيه ، مثل ما فعل النبيّ بعد تلقّيه الأوّل للوحي الإلهيّ ، إذ توجّه إلى العالم . فالنقشبنديّة تحاول في طريقها أن تحقّق مثال " الدين النبويّ " في التصوّف ، فتعتبر لذلك أنّ الغاية ليست الاتّحاد با لله ، بل القدرة على العمل النابعة من هذا الاتّحاد ، والتي يجب ممارستها في العالم . هذا حوّل النقشبنديّة إلى قوّة سياسيّة انتشرت في الهند وتركيا ، ثمّ بلغت من جهة حتّى أميركا ، ومن جهة أخرى حتّى الفيليبّين .

هل كان محمّد متصوّفًا ؟

كوبَكي وإيفانتشيتش (Kopecky - Ivancic) : ما كان تأثير الاختبار الصوفيّ عند محمّد نفسه ؟ ألم يكن له في أثناء دعوته للعمل النبويّ اختبارات صوفيّة أيضًا عندما اختلى وقضى ليالي في جرّاء ؟ ألم يَرَ جبرائيل وكان مقتنعًا أنّه تلقّى رسالة من ا لله ؟

خوري : ليس لدينا عن اختبارات محمّد الصوفيّة معارف أكيدة . ولكنّا نعلم أنّ التراث الأصليّ نصّبه مثالاً للتصوّف . فأُسند إليه وجود قديم قائم قبل

خلق العالم ، وقيل إنّه يقوم بدور كبير جدًّا في سلوك معراج الترقّي إلى ا لله . فدرجات الترقّي هذه تنطلق من أمور الدنيا وتتخطّاها ، حتّى تبلغ أخيرًا ، قبل أن يلقى السالك ا لله أو يصل إليه ، إلى النور المحمّديّ . وهنا يبدأ مستوى اختبار ا لله . هذه نظريّات قامت في العصور المتأخّرة للصوفيّة ، لا سيّما عند ابن عربي . هذه إذن نظريّات تلجأ إلى آيات قرآنيّة ، ولكنّها لا يمكن استنباطها من القرآن نفسه . أمّا ما اختبر محمّد نفسه من هذا القبيل ، فهذا لا نعرفه . أمّا الإسلام فيتكلّم على المعراج ، أي على صعود محمّد إلى الجنّة حتّى عرش ا لله . هناك تلقّى الوحي القرآنيّ الأساسيّ . فبما أنّه حصل على هذا اللقاء با لله ، وبما أنّه كان يتلقّى الإرشادات التالية من عند ا لله ، قال متصوّفو الإسلام بأنّ محمّدًا بصفته نبيًّا تلقّى نور ا لله . وهذا مُقام خاصّ . وعلى كلّ حال مقام الأنبياء في الإسلام أرفع من حال الناس الاعتياديّين أو من وضع الأشياء البسيطة ، ومحمّد هو من بين الأنبياء أعلاهم .

محمّد ويسوع في التصوّف الإسلاميّ

ميترهوفر (Mitterhöfer) : يعتبر يسوع أيضًا كعنوان محبّة ا لله . فهل يوصف يسوع في الإسلام بالمتصوّف وهل له مكانة تُفضي بأيّ طريقة كانت إلى التصوّف ؟

تسركز : من الملاحظ أنّه في مجال التقوى الصوفيّة جرت العادة عند المسلمين على استعمال كلمة " محمّديّ " و" محمّديّون " ، وقد ورد مثل هذا أيضًا في محاضرة السيّدة شيمل . ونحن بحقّ نُحرّض على عدم استعمال كلمة " محمّديّون " . فالمسلمون الذين يسمعوننا نتحدّث عن المحمّديّين ،

يشعرون أنّ ذلك من باب الامتهان . وعلى الأقلّ يقولون إنّ القائل غير مثقّف . فهم يعتبرون مثل هذا الاستعمال علامة عدم الاحترام . هذا من جهة .

ولكن – وهذا ما لا يعرفه الكثيرون بين المسلمين – يمكن في نطاق الإسلام وفي قرائن التصوّف الإسلاميّ ، التكلم على " طريقة محمّديّة " . فيصير محمّد هنا الشكل القديم الأصيل الذي به وفيه يتجلّى الله . وأحيانًا يُذكَر وجود قديم سابق لمحمّد . وهكذا يمسي محمّد في هذه التعابير غير المألوفة الموضعَ في البشريّة الذي فيه يُعلن الله عن نفسه . كأنّك ترى هنا القرآن يختفي أو يُفهم القرآن كحدث محمّديّ ، بحيث لا يعود هناك تمييز بين القرآن كلام الله والنبيّ الأمّيّ . فبالنبيّ الأمّيّ يُشرق نور الله وحقيقة الله . هذه أفكار واختبارات غير مألوفة في الإسلام .

مثل ذلك نجده بالنسبة إلى يسوع . فهل قيل يومًا : يسوع المتصوّف ؟ بل يبدو بوضوح أكبر أنّ يسوع هو الموضع الذي يشعّ فيه النور الإلهيّ والذي يسعى المتصوّف إلى الوصول إليه . وفي هذه القرائن يمكن القول بأنّ يسوع متصوّف ، متصوّف يفنى تمامًا في الله . انطلاقًا من مثل هذه التعابير يمكن أحيانًا التوجّه إلى المسلمين وسؤالهم لماذا يتورّعون ويجزعون عندما يسمعوننا نتحدّث عن التجسّد ، إذ هم يجدون مثل هذه التعابير في تراثهم الإسلاميّ . عندها يجيبون أنّ مثل هذا ليس من الإسلام الحقّ في شيء .

على كلّ حال إنّ دور محمّد حتّى في التصوّف الإسلاميّ مرتبط دومًا بدوره كرسول الله الذي عليه أن يُبلغ الناس القرآن . وفي الوقت نفسه تُرى فيه صفةُ الأمّيّ ، الذي لا يأتي بأيّ إسهام خاصّ في رسالته القائمة بإبلاغ كتاب الله . هذا دور شبّه بدور العذراء مريم بالنسبة إلى دعوتها إلى أن تكون أمّ يسوع .

وكما أنّ مريم حسب التعليم الكاثوليكيّ هي المنزّهة عن الخطيئة ،

التي حُبِلَ بها بلا دنس، أي إنّها الوجود الكامل النعمة ، كذلك محمّد منزّه عن الخطإ ، في ما ورد في الأحاديث الصحيحة ، وإن كانت هذه الروايات عن النبيّ كلامًا بشريًّا ، لا إلهيًّا . هناك مفردة خاصّة تستعمل في ذلك ، وهي الحصانة والحصين ، أي التنزّه عن الخطإ والإثم . وقد حصل تطوّر ضخم لذلك في التصوّف الإسلاميّ . فيضحي محمّد كموضع مُشِعّ ، يستطيع فيه الإنسان أن يُعتبر تجلّيًا لله ، وإن كان الإنسان لا يقدر على ذلك من تلقاء نفسه ، ولكنّه عندها يتّحد بالله ، بحيث يصير في الوقت نفسه إلهيًّا . وهذا يُفضي إلى القول بأنّ العالم كلّه خُلِقَ في محمّد ، فيه وبه ، وبأنّه الصورة الكبرى القويمة للبشر . هنا تبدو الحدود واضحة بين السنّة والشيعة وبين الإسلام العربيّ والإسلام غير العربيّ .

انتشار التصوّف في المناطق الفارسيّة والتركيّة والهنديّة

شيمل : كان التصوّف الإسلاميّ في مرحلته الأولى حتّى الحلاّج وأتباعه متوّجهًا إلى الله ، ثمّ قام في القرن العاشر مفهوم الحبيب الروحيّ كشخصيّة بشريّة . فكانوا يُشاهدون ، ارتكازًا على صورة يوسف كعنوان الجمال الكامل ، في إنسان معيّن تجلّيَ جمال الله المطلق . وهكذا تحوّل الشعر الصوفيّ في الحقبة المتأخّرة إلى غَزَل يختلط فيه المستوى الماورائيّ والمستوى الواقعيّ ، بحيث يتعذّر فعلاً على الغريب أن يميّز هل الكلام يدور حول محبوب بشريّ أم حول المحبوب الإلهيّ . فكانوا يقولون " المجاز قنطرة الحقيقة " . فاتّخذوا الحبّ الدنيويّ العذريّ تجاه إنسان جميل ، قنطرة يتلقّنون بواسطتها حبّ الله .

هذا شكل من التصوّف انتشر بنوع خاصّ في المنطقة الفارسيّة . فمَن تأمّل في هذه الظاهرة تأمّلاً كافيًا ، فَهِم لماذا سادَ عند المستشرقين الأوروبّيين

وأصحاب التعليم الدينيّ الإسلاميّ الإلزاميّ كراهية للشعر الصوفيّ . فإنّهم – وهذا يقودنا إلى قضيّة أخرى – قد ظنّوا أنّ فيه نوعًا غير مباح من القول بالتجسّد . وكان السؤال : هل يمكن الله أن يتجلّى بحلوله في جسدٍ بشريّ ! وهل من المشروع أن يُعتبَر جسد بشريّ أو إنسان أو وَلَدٌ أو شابّ مظهرًا للجمال الإلهيّ ؟ هناك أحاديث غير صحيحة تُنسَب إلى النبيّ جاء فيها : " إنّي شاهدتُ ربّي في أجمل صورة " ، وأيضًا : " في صورة فتىً جميل له قبّعة منحنية " . ومثل هذا أفسح المجال لتلاعبات فكريّة عديدة . والذين لا يعرفون هذه المعاني المزدوجة في الشعر الفارسيّ ، يميلون طبعًا إلى نَسْبها إلى المستوى الدنيويّ وفهم الأمور كما ترد في الجُمل ، دون الالتفات إلى ازدواج معانيها . لذلك اهتمّ للأمر متصوّفون متأخّرون من أمثال شاه وليّ الله (توفّي سنة ١٧٦٢) ، الذي من دلهي وعاش في القرن الثامن عشر ، أو محمّد إقبال (توفّي سنة ١٩٣٨) ، فحذّروا من إطلاق هذا الشعر الفارسيّ لتعميمه على الشعب . فأصحاب المعرفة الذين (كما تقول الفُرس) يميّزون البياض في الرقعة من بين الحروف ، هؤلاء يَعلمون أنّها مجرّد صور . أمّا الذين لا يعلمون ، من أمثال مستشرقي القرن التاسع عشر والعشرين ، فغالبًا ما يعتبرون في ترجماتهم للنصوص ، الساقيَ الذي يسكب خمرة الحبّ الإلهيّة ساقيًا اعتياديًّا . ففي ترجمة أميركيّة لحافظ (توفّي سنة ١٣٨٩) نُقِلت كلمة الساقي الإلهيّ حتّى بعبارة " خادمة الحانوت " (bar maid) . وهكذا نرى أنّ هناك عددًا كبيرًا من أنواع سوء التفاهم الممكنة . ولذلك نفهم لماذا قام علماء الدين القويم والتعليم الإسلاميّ الإلزاميّ ، والمُحْدَثون أيضًا ، لماذا قاموا في وجهّ هذا النوع من الشعر الصوفيّ ، نظرًا إلى المخاطر الكامنة فيه في نظر من لا يفطن لازدواج المعاني .

أمّا المؤلّفات الأولى باللغة التركيّة فنجدها عند أحمد بيسَوي (توفّي سنة ١١٦٦) في الأناضول . ثمّ كانت بعض أبيات الرومي وابنه . ثمّ

بلغ الأدب الصوفيّ أوجَه في شعر إمري (توفّي سنة ١٣٢١) ، الذي كان له اثرٌ بالغ في تطوّر الأدب التركيّ حتّى يومنا هذا .

من ناحية أخرى وصل الإسلام إلى الهند . ونحن نلاحظ أنّ الشواهد الأولى عن الاختبارات والأقوال الصوفيّة التي صدرت عن شيوخ الصوفيّة الكبار في شماليّ وجنوبيّ الهند ، تؤكّد أنّهم كانوا يستعملون اللغة العامّيّة وأنّهم كانت تحصل لهم أحيانًا انخطافات عند إلقاء شعر باللغة العامّيّة . وقد بيّن مَولوي عبد الحقّ في كتاب عن دور المتصوّفين في تطوير الأُرْدو ، أنّ لغة الأُرْدو استعملها المتصوّفون لأوّل مرّة في القرن الرابع عشر ، ثمّ استؤنف ذلك في الأدب المتأخّر . ومثل ذلك يمكن قوله في اللغة السِّنديّة التي طوّرها المتصوّفون ، وفي اللغة البنجابيّة ، إذ ألّف في القرن السادس عشر في لاهور مادهولال حسين (توفّي سنة ١٥٩٣) أوّل شعر باللغة البنجابيّة . ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى اللغة البَشْتُويّة . فأوّل كتاب باللغة البَشْتويّة هو " خَيرُ البيان " لبايزيد الأنصاري ، " المعلّم المشرق " الذي توفّي سنة ١٥٧٥ . وهكذا فإنّ القرن السادس عشر كان العصر الذي بدأ يزدهر فيه حقيقةً الشعر العامّيّ . وممّا يلفت النظر في هذا الشأن هو أنّ هؤلاء الشعراء استعملوا الصور المألوفة في بلدهم . ولعلّ أجمل صورة فيها هي صورة المِغزَل . فكلّما تكرّر الغَزْل ، نَعُمَ الخيط ، وكلّما أُقيم الذِكر ، لَطُف القلب وتنقّى . الغَزْل كان أمرًا طبيعيًّا في مناطق يُزرع فيها القطن كالسِّند وغُوجَرات ، وتعرفه كلّ امرأة صاحبة بيت . فإن طبّقنا هذا المثل على الحياة ، انتهينا إلى المعنى التالي : مَن لا يُمارس الذِكر ولا يغزل قلبه حتى يلطف ، يصل إلى يوم العُرس (وهو يوم الحساب والقيامة) كفتاة محجولة تقف عريانة مَعْدومة وتُعاقَب عقابًا ملائمًا . وهكذا تتحوّل صورة مستقاة تمامًا من اللغة الشعبيّة إلى رمز صوفيّ . وهكذا تمّ تطوير رمز النفس ، وكلمة نفس مؤنّثة في اللغة العربيّة ، في هذا الأدب الشعبيّ ،

وذلك في نطاق الإسلام السنّيّ كما في الجِنان ، وهي الأناشيد المقدّسة عند الإسماعيليّة المنتشرة انتشارًا واسعًا في غوجَرات والسند . فترى كيف يُنسج رمز النفس ، بتلاوة القِصص القديمة عن نساء يبحثن عن محبوبهنّ . فتوصف كلّ أوجاعهنّ التي يتحمّلنها ، بحيث ترتبط اختبارات النفس والاختبارات الحقيقيّة عند تلك النساء بعضها ببعض فتؤلّف وحدةً غاية في الشدّة ، تتسلّل إليها طبعًا صورة العروس التي يأكلها الشوق ، كما تَرِد في أدب الحبّ الهندوسيّ . فهذا الترابط الجانبيّ بين شعر الحبّ الهندوسيّ والشعر الصوفيّ في المناطق الحدوديّة في غربيّ الهند أو في البنغال ، أمرٌ يسترعي الانتباه .

وهكذا كان للصوفيّة ، بفضل تطوير اللغات التي صبغتها بلون خاصّ ، أثر بالغ جدًا . وقد ذكر الأب نويّا في كتابه الممتاز [٥] أنّ اللغة العربيّة قد اكتسبت بفضل اختبارات الصوفيّين بعدًا جديدًا ، هو بُعْدُ اختبار الحبّ . وبنوع خاصّ كان للشعراء فضلٌ على اللغة الفارسيّة ، إذ إنّهم حقًّا هم الذين صاغوها في قسم كبير انطلاقًا من التصوّف . وحتّى الشعراء الاعتياديّون في إيران من بعد القرن الحادي عشر ، لا يمكن فهمهم وتقديرهم دون اعتبار تأثير الصوفيّة ، إذ إنّها أعارتهم عالم الصور الذي اغترفوا منه .

الشعر والدين القويم

وقد بلغ الشعر من الانفتاح درجةً جعلت أصحاب الدين القويم يحسّون بكراهية للشعر ، لأنّ أفكار الشعراء كانت ، كما بدا لهم ، تتخطّى الحدود وتُشتمُّ منها البدعة . وممّا يلفت النظر في هذا الصدد أنّ الحلاّج ، الذي

[٥] راجع : P. Nwiya, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970 .

يصحّ اعتباره كبير الصوفيّين على الإطلاق ، اتّخذه ، لمدّة من الزمن بين سنة ١٩٦٥ و١٩٨٠ ، الشعراءُ اليساريّون في العالم العربيّ مثالاً مُفضّلاً ، لأنّهم اعتبروه مُصلحًا اجتماعيًّا ، ورجلاً صريحًا حرًّا ، رجلاً قتله المقتدرون في المجتمع . فاتّخذوه مثالاً لهذه الوظيفة المعيّنة ، مثالاً يقتدون به . وممّا يستحقّ الذكر هو أنّه في أثناء هذه السنوات الخمس عشرة أُلّفت مأساة أدبيّة حول الحلاّج في مصر ، ونظم الشعراء العراقيّون واللبنانيّون ، مثل أدونيس والبيّاتي ، نظموا قصائد فيه أو ألمحوا على الأقلّ إلى مصيره . أمّا في العالم الهنديّ الإسلاميّ الحديث فنجد مقابل ذلك موضوع خشبة الإعدام والمنبر ، وقد جاء أحسن تعبير له في أبيات لِغالب (توفّي سنة ١٨٦٩) : " إنّ السرّ المدفون في القلب ، لن يكون خُطبة . على خشبة الإعدام يمكنك التفوه به . أمّا من على المنبر فلا " .

والمواضيع التي استخدمت حتى القرن التاسع عشر لعرض النزاع بين أتباع الدين القويم أو التعليم الإلزاميّ وأصحاب الانخطاف المحبّ ، قد استعملت في السنوات الخمسين أو الستّين الأخيرة كصرخة لمناوئي الحكومة في الهند . وفي هذا الإطار يصحّ الالتفات إلى صوفيّ لم يُرد قطّ في حياته غير طلب الله ، ولكنّه صار عنوانًا لجميع الذين ما برحوا يشعرون في قلوبهم بأنّهم مسلمون ، غير أنّهم لا يوافقون على التعليم الرسميّ ، بل يريدون أن يسلكوا سبيلهم الخاصّ .

فانوني : عند الإكباب على التصوّف الإسلاميّ تتّضح أمورٌ متوازية لما في الروحانيّة اليهوديّة في العهد القديم ، خصوصًا أنّ الصوفيّ لا حاجة له ، عندما يتّحد بالله ، إلى أن يحتقر العالم . فنجد مثلاً في المزمور الرابع الآية التالية : " لقد أنشأت فرحًا في قلبي أكثر ممّن كثُرت حنطتهم وخمرهم " (مزمور ٤ : ٨) . هذا لا يعني أنّ إنسان العهد القديم يزدري الحنطة والخمر ،

بل أنّه من الممكن التمتّع بفرح بمواهب الخليقة . وفي سفر الجامعة جاء أنّ الله يتجلّى في الفرح (٥: ١٩) . على كلّ حال يتهيّأ للمتأمّل أنّ الفكر الإسلاميّ في الخَلق لا يتيح للصوفيّ أن يصير زاهدًا مُقطّبًا .

من جهة أخرى يمكن المسيحيّين أن يستفيدوا من الأهمّيّة التي يوليها التراثُ الصوفيّ الإسلاميّ العنصرَ الشعريّ القصصيّ ، فيكونوا أكثر اهتمامًا ودراية في معاملتهم للكتب المقدّسة . فكثيرًا ما نجد في النطاق المسيحيّ الميل إلى فهم العديد من النصوص ، بما فيه النصوص القصصيّة ، كرواية تاريخيّة ، وذلك حتّى الأمثال منها . هنا لدينا الكثير ممّا يجب اكتشافه من جديد ، مثل العناصر الروائيّة في التراث الكتابيّ ، حيث يتمّ الحديث عن ارتياح المحدّث إلى رواية القصّة ، أكان ذلك مثلاً في المزامير أو في أناشيد الأناشيد أو في مواضيع أخرى . فالعنصر القصصيّ هذا يبدو أنّه احتلّ في التراث الإسلاميّ ، لا سيّما في التصوّف ، مكانة مركزيّة واضطلع بوظيفة مهمّة .

الاختبار الصوفيّ – جهد الإنسان وبادرة الله

فيسّه (Wisse) : في التصوّف المسيحيّ لا يحتلّ جهد الإنسان وسعيه في البلوغ إلى الاتّحاد بالله المقام الأوّل ، بل تحتلّه النعمة . فالاتّحاد الصوفيّ هبةٌ من الله ، أمّا الإنسان فليس باستطاعته إلاّ أن يُعدّ لها العدّة ، لا غير . هذا نجده حتّى عند بونافنتورا في " طريق العقل إلى الله " . فالله هو الذي يمكّن اللقاء ، وهو الذي يهب نفسه . فكيف يُحدّد التصوّف الإسلاميّ العلاقة بين عمل الله وعمل الإنسان ؟

دوبره (Dupré) : التصوّف يتكلّم على الاتّحاد ، وقد يظنّ غير المتصوّف أنّ هذا اختبار من نوع خاصّ . وهنا نسأل هل يصير المرء متصوّفًا لأنّه حصل على اختبار خاصّ تمامًا ، أم الأمر هو أنّ الإنسان إن كان متصوّفًا ، يأخذ ينظر إلى اختباراته على ضوء جديد ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فما يعني أن يصير المرء متصوّفًا ؟ أو بعبارة أخرى : هل يدور الأمر في التصوّف حول شيء يجب أن يوهب ويُعطى وأن يجده الإنسان ، أم يدور حول اكتشاف أحوال وعلاقات أصليّة ؟ فقد يكون أنّ قول الحلاّج : " أنا الحق " ، الذي ورد ذكره آنفًا ، لا يعني قبل كلّ شيء أنّ هنا شخصًا يتكلّم كلامًا غير مفهوم أو يظهر بمظهر المُختلّ ، بل أنّ هنا تعبيرًا عن بصيرة أوّليّة تحوّلت ، على طريق المتصوّف ، إلى أمر أكيد ، أي أنّ ما نسمّيه الاتّحاد هو أمر نحسّ ونكتشف فيه ، إن صحّ القول ، أصلنا الشخصيّ الخاصّ – وأنا أنطلق من أنّنا خليقة الله .

خوري : إنّ المتصوّف المسلم يعلم هو أيضًا أنّ عليه أن يقوم بالجهد الكبير لكي يفسح المجال لملاقاة الله ، أمّا البادرة الأولى فهي دومًا عند الله . بل إنّ الإنسان لا يمكنه البلوغ إلى الله إلاّ إذا تخلّى عن أخذ المبادرة بنفسه . هناك أمثلة كثيرة في الأدب الصوفيّ الإسلاميّ تبيّن بوضوح أنّ الفاعل في التصوّف ليس الإنسان . وعندما يدور الكلام حول التصوّف ، يُورَد ما يفعله الناس . أمّا ما يفعله الله فلا يمكن وصفه مباشرةً . وهذا قد يقود إلى سوء فهم راهن . ولكنّ البادرة الأولى والأخيرة تصدر عن الله ، وطالما لم يفهم الإنسان ذلك ، فإنّه لن يبلغ إليه تعالى .

شيمل : إنّ السؤال عن بادرة الله وإسهام الإنسان في التصوّف تذكّرني بقصّة رائعة ، رواها الرومي في شعره ونثره ، وهي قصّة المعلّم الفقير .

وقف ذات يوم في الشتاء البارد مرتديًا ثوب قطن رقيق ، على حافّة نهر متدفّق . ثمّ ظهر على سطح النهر جسم ضخم ، ظنّه الجميع دبًّا ميتًا . فنادى الطلاّب : " يا معلّم ، انزل في النهر ، فهناك فروٌ جميلٌ لك " . فقفز المعلّم البائس في الماء ، ولكنّ الدبّ لم يكن ميتًا فغرز مخالبه في جسمه . عند ذلك صرخ الطلاّب : " أترك الفرو " . فأجابهم المعلّم : " أنا تركت الفرو ، ولكنّ الفرو لا يتركني " . ويضيف الرومي : هذه هي حال نعمة الله ، متى قبضت يومًا عليكم فلن تعود تدعكم تذهبون أبدًا . هذا يجيب في رأيي عن السؤال عن بادرة الله بالنسبة إلى الإنسان إجابة واضحة .

الصور والرموز في التصوّف : الغير الموصوف في كلّ ما يوصف

أندراوس بشته : أليس من علامة التصوّف الحقّ أن يتلاقى في كلّ تراث دينيّ أمران : التجذّر الذي يزداد عمقًا في التراث الخاصّ ، وفي الوقت عينه اختبار تخطّي كلّ ما يمكن البشر أن يفهموه ؟ وهكذا نجد في كلّ تصوّف شيئًا ممّا عرضته السيّدة شيمل في محاضرتها بواسطة الصورة التي تقول بأنّه في الموت يبدأ طريق السفر في الله ؟ أفلا يمكن القول بأنّ المؤمن وحده يبلغ إلى البعد الصوفيّ ، عندما يتخطّى ، بأيّ شكل كان ، هذا الموت الذي تبدأ معه السفرة في الله التي لا تنتهي ، وبهذا يبدأ كلّ ما تعنيه ملاقاة الغير المفهوم الذي لا يمكن تسميته ووصفه ؟ وهذا يفضي دائمًا في كلّ تراث دينيّ إلى التعمّق المجدي جدًّا – الذي يحمل أحيانًا طابع الرؤية الشاسعة – ، إلى التعمّق في معرفة العقيدة الخاصّة ، أي إلى التعمّق في ما يخصّ العقيدة ويمكن التعبير عنه ، وفي الوقت عينه إلى تخطّيها إلى ذلك السرّ الذي لا يمكن التعبير عنه ، سرّ من يبقى دومًا من وراء جميع التعابير المحدودة . هل نستطيع أن نكتشف مثل هذا في التراث الإسلاميّ ؟

شيمل : طبعًا . فلنأخذ مثلاً موضوع الموت ، ونذكر كلمة اعتاد الصوفيّون أن يردّدوها : " موتوا قبل أن تموتوا " . فإنّهم قد اعتبروا الحياة كسلسلة ميتات صغيرة . فمع كلّ خطوة نخطوها إلى الأمام ، يموت جزءٌ وضيعٌ منّا ونبلغ إلى درجة أعلى ، فكأنّ الحياة كلّها استعداد للموت الأخير . وعلى كلّ درجة يتمّ اختبارٌ جديد يختلف قليلاً عمّا سبق ، حتى يصل السالك في النهاية إلى اختبار ملء الاكتمال . فهذه التضحية بالذات والموت الروحيّ ، درجةً درجة ، حتّى البلوغ إلى تلاشي الذات التامّ ، هذا موضوع تعالجه الصوفيّة مرارًا . فتصنيف رحلة السالك الروحيّة (في درجات سبع ، كما نعرف ذلك في التراث المسيحيّ ، أو في أربعين درجة) يوازي ليس فقط ما هو معروف في المسيحيّة ، بل أيضًا في التقاليد الأخرى . أمّا ابن عربي ، الذي يبقى للأسف في النطاق النظريّ ، فإنّه أشار إلى أنّنا ، إن كنّا نؤمن بانكشاف أسماء الله ، يقع كلّ واحدٍ منّا تحت سيادة اسم أو اسمين لهما فيه تأثيرٌ خاصّ . وهذا يعني أنّ اختبار الألوهيّة لا يستقيم إلاّ بواسطة هذه الأسماء ، أي أنّ المرء يسير نوعًا ما ضمن تراثه الخاصّ بقيادة اسم واحد (أو أسماء عدّة) من أسماء الله ، وأنّه لا يستطيع اختبار الألوهيّة إلاّ ضمن الرموز الواردة في هذا التراث ، حتّى يبلغ إلى المنتهى ، الذي يجتمع فيه كلّ شيء . أمّا الشخص الفرد فعليه أن يتبع في سلوكه السبيل المفروض عليه في تراثه الدينيّ . فإن حصل المتصوّف المسيحيّ أو المتصوّفة المسيحيّة على رؤى للمسيح أو ما يماثلها ، فابن عربي يتكلّم على رؤيا واحدة يسلّم بها ، وهي رؤيا حَرْفِ الهاء . وهذا هو الحرف الأخير والجوهريّ من كلمة الله ، الذي تستريح فيه النفس . فنتيجةً لصيرورة كلمة الله كتابًا ، لا يمكن معاينة الله في هيئة بشريّة ، كما هو الحال في المسيحيّة ، بل في هيئة حرف . وهذا ما تهمّ الإشارة إليه .

إلزاس : هل من خصائص المسيحيّة أو الإسلام ، أن نتأمّل في أسماء الله كما وردت في الكتب المقدّسة ؟ أي أن يرى مثلاً المتصوّف المسلم الله في هيئة حرف ؟

شيمل : إنّ رؤية ابن عربي تفضي في الواقع إلى نتائج كثيرة . فهذه هي المرّة الوحيدة التي يذكر فيها رؤيا عمليّة لله . والعرض كلّه الذي يشرح مغزى الألوان التي يختبرها السالك على طريقه حتّى الوصول إلى الزمرّد الأخضر ، الذي يكشف مستوى الأنبياء ، هذا العرض له روعة خلاّبة . فرؤية حرف الهاء يمكن اعتبارها علامة خاصّة بالتصوّف الإسلاميّ . فلو أخذنا كلمة الله ، وجدنا هناك اللام الأولى والثانية ، ثمّ الهاء التي رآها ابن عربي في شكل منفرد . ثمّ إنّ هناك ، في نصّ آخر من النوع عينه ، وصفًا بديعًا لمسيرة الإنسان إلى الله .

هنا يبدأ السالك بحرف الألف ، وهو أوّل حرف من كلمة الله (ويوازي العدد ١) ، وهذا يعني أنّه يبدأ عند الله الواحد الأحد . ثم يتابع القلب من خلال التأمّل سيره حتّى يبلغ في النهاية إلى حرف الهاء فيُحيط به نوره ويستريح عنده . ألا نجد في هذا رمزًا جميلاً للطريق الإسلاميّ ؟ فالقلب يستريح في الحرف الجوهريّ لكلمة " الله " .

وفي هذه القرائن ، علينا أن نفطن إلى أنّنا لا نستطيع أن نشترط أنّ الناس في جنوبيّ الهند أو في البنجاب أو في تركيا ، أنّهم يعرفون اللغة العربيّة معرفة أوسع ممّا يحتاجون إليه لتلاوة ما تيسّر من سور القرآن عند الصلاة . ولذلك يتردّد موضوع يتعلّق بصيرورة كلام الله كتابًا ، وهو أنّ المتصوّفين يقولون لأتباعهم البسطاء الأمّيّين إنّها تكفي معرفة أوّل حرف من كلمة الله ، وهو حرف الألف . وعندنا في هذا قصائد رائعة من جنوبيّ الهند ، فيها تُشرح العقيدة للنساء ربّات البيوت بوساطة رمز

الرحى الذي يُطحن به القمح كلّ يوم . وحجر الرحى هذه تمسك بمقبض عموديّ . فيقول الشعراء إنّ الألف تشبه مقبض الرحى . وكما أنّك تمسكين هذا المقبض فتحصلين هكذا على الطحين والخبز ، كذلك عليك بالتمسّك بحرف الألف من كلمة الله ، عند ذلك تكونين على الطريق القويم . هذه صور طبيعيّة بسيطة جدًّا ، ولعلّها ساهمت في نشر روحانيّة الإسلام الصوفيّة إسهامًا أشدّ فاعليّة من مؤلّفات ابن عربي وأتباعه العلميّة .

خبرة الطريق : نوعان من المتصوّفين

أمّا خبرة الطريق عمومًا فسوف نجيء على ذكرها في محاضرة لاحقة عن " طريق الإنسان أمام الله " . وعلى كلّ حال يصحّ القول بأنّ الطريق هو الأساس ، أي إنّ الغاية تكمن في الطريق . فالتراث الإسلاميّ نجد فيه نوعين من المتصوّفين . النوع الأوّل هو السالك ، الذي ينتقل من مرحلة إلى أخرى على درب التصوّف ، إلى أن يصل ، إن شاء الله ذلك ، إلى اختبار الوحدة . ثمّ هناك المجذوب الذي يصل ، بدون التنقّل بين مراحل الطريق ، في خبرة الانخطاف إلى الوحدة ، ثمّ يعود تدريجيًّا إلى العالم ، ولكنّه يبقى من جرّاء اختباره هذا في حال يخلو من الاتّزان الذهنيّ والنفسيّ ، بحيث لا يعود يصنّف في عداد الناس العاديّين المتّزنين . وكلمة " مجذوب " تستعمل اليوم كما كان الحال في العصور الوسطى ، للدلالة على شخص مختلّ يطوف في هيئة مخيفة تهدّد بالخطر . السالك يستطيع أن يُرشد الآخرين إلى الطريق ، أمّا المجذوب الذي اختبر جاذبيّة الله الفريدة فلا يصلح لإرشاد غيره روحيًّا ، لأنّه تنقصه خبرة العالم .

هناك تصوّر آخر يستحقّ الذكر للدور الذي يقوم به المجذوب في التصوّف الإسلاميّ . وهذا له علاقة بما دُعي " الثورة على الله " .

والموضوع هذا الذي وصفه هلموت ريتر (Helmut Ritter) " بعراك المتصوّف المسلم مع الله " ، يرد ذكره تكرارًا في قصائد العطّار (توفّي سنة ١٢٢٠) ، في ملاحمه الكبيرة . ففي عراك المتصوّف والمسلم مع الله ، تُوجَّه الشكوى إلى الله بأنّه خلق هذا العالم عبثًا . وفي إحدى الروايات أنّ مجذوبًا قَدِمَ إلى مصر حيث كانت المجاعة منتشرة ، فرأى كيف كان الناس يموتون ويصرخون : " علينا بالخبز ! " . عند ذلك توجّه إلى الله وقال : " ما هذا الأمر ؟ إن لم يكن عندك غذاء كافٍ لجميع الناس ، فلماذا خلقتهم بهذا العدد الكبير ؟ " . مثل هذا يرد غالبًا جدًّا عند العطّار ، ولكنّه في أكثر الأحيان لا ينطق به إلاّ مجذوب ، أو شخص قليل العقل . فالإنسان غير صحيح العقل ليس بمكلّف ، أي لا يُفرَض عليه إتمام أحكام الشريعة . ولذلك يستطيع المجذوب ، وهو نوعًا ما مجذوب في الله ، أن يكلّمه بحرّيّة وبنوع من الوقاحة . فإنّ الله قد أعتقه من العبوديّة ، والآن يستطيع المجذوب أن يلاعب الله .

التصوّف والعقيدة القويمة

إيفانتشيتش : يبدو أنّ التصوّف لم يَقبَل به في الإسلام أصحابُ العقيدة القويمة . إلى جانب التصوّف هناك التقوى التي يحياها المؤمنون ، التقوى الشعبيّة . وهي أيضًا لم تحظَ بالقبول عند أصحاب العقيدة القويمة . ولكن ألاّ يوجد في الإسلام شيءٌ شبيه بالتصوّف ، في الصلاة المفروضة خمس مرّات في النهار ، حيث يسلم المصلّي نفسه لله ويبتعد عن العالم ؟ أو في الزهد ، وهذا ليس فقط في صيام رمضان ؟ أو في الحجّ إلى مكّة ؟ والعقيدة القويمة نفسها تحتوي على عناصر قريبة من التصوّف ، مثل حياة التأمّل التي تستطيع أن تملأ حياة عميقة من وحي الإيمان .

ألا يجدر بنا أن نعتبر ذلك أمرًا مهمًّا جدًّا ، كثيرًا ما يتميّز به المسلم عن أتباع الديانات الأخرى من جرّاء الطابع الخاصّ الذي تضفيه على إيمانه صلاته وصومه وصدقته ؟

وهذا ، وإن لم يكن ذلك من نوع الاختبار الصوفيّ ، إلاّ إنّه ولا شكّ اختبار عميقٌ يوضح أنّه لا مبرّر لاتّهام الإسلام بأنّه مجرّد دين شرعيّ .

خوري : لا شكّ أنّ هذا البعد الروحيّ في التقوى الاعتياديّة في الإسلام يستحقّ الالتفات والتقدير .

أوت : هذا شيء واضح . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا والرأي القائل بأنّ التصوّف لم يَحظ حقًّا بالقبول من قِبَل أصحاب العقيدة القويمة ؟

خوري : إنّ العلاقة بين العقيدة الجارية والتصوّف علاقة توتّر بسبب تعالي الله المطلق ، الذي يسعى المتصوّفون إلى البلوغ إليه ويريدون الاتّحاد به . وهذا التوتّر لا نجده فقط في الإسلام . فالعقيدة المتواردة كانت دومًا تواجه السؤال التالي : كيف يستطيع المتصوّف أن يريد البلوغ إلى الله أو أن يقول إنّه وصل إليه واتّحد به ، أيًّا كان السبيل الذي سلكه ، طالما يقول القرآن إنّ الله يتعالى دائمًا عن كلّ شيء ؟ وهو إن كشف عن نفسه ، إلاّ أنّه يبقى من وراء الحجاب . فكيف يستطيع الإنسان إذن أن يبحث عن البلوغ إلى الله ، وكيف يمكن الإنسان أن يزعم أنّه وصل إلى الله ؟ هذا هو الأمر الحاسم في نظرة العقيدة القويمة . ومنذ أن تجرّأ الحلاّج أو البسطامي على التفوّه بشطحاتهما ، وعلى القول في حال الانخطاف : " أنا الحقّ " ، ساد الرأي بأنّ هذا من نوع التجديف على الله . وهكذا اعتُبِرا غير راسخَين في العقيدة السليمة . ولكن عندما حصل المتصوّفون

في القرن الثاني عشر على حقّ المواطنة في الجماعة الإسلاميّة ، فضّلوا ألاّ يُعرّضوا أنفسهم لمثل الانتقاد الذي ورد ذكره سابقًا ، فانسحبوا من الساحة العامّة وألّفوا فِرَقًا باطنيّة .

ومن وراء جميع هذه الأمور وما يتعلّق بها من مسائل يجب التفطّن إلى أنّ كلّ دين ينقصه البعد الروحانيّ الصوفيّ ، يلبث مجرّد طريق عمليّ ، أي شكلاً من أشكال تدبير أمور الحياة . فلكي نفهم دينًا في أعماقه ، يجب الإكباب على روحانيّته الصوفيّة . فإن أفسح مجالاً للاختبار الصوفيّ ، أي إن مكّن انبعاث الاختبار الصوفيّ أو على الأقلّ لم يمنعه من النشوء ، انكشفت في ذلك بلا شكّ ناحية عميقة لهذا الدين . ومع ذلك يبقى أنّ الصوفيّة في الإسلام – ومثلُه في ذلك مَثَلُ الأديان الأخرى – ليست إلاّ أحد الاتّجاهات ، وليست أهمّ هذه الاتّجاهات . وقد تكون الصوفيّة دينيًّا أغنى وأعمق الاتّجاهات ، ولكنّها في نظر المسلم ليست العنصر الحاسم . بل العنصر الحاسم هو العقيدة القويمة المتّفق عليها .

أوت : هل يمكن القول مع السيّد إيفانتشيتش بأنّه يوجد في الحياة اليوميّة في الإسلام نوعٌ من التصوّف ؟

خوري : يمكن اعتبار ذلك نوعًا من التصوّف ، لا بمعنى أنّ الإنسان يبحث بذلك عن اتّحاد بالله ، كما هو الحال في الصوفيّة الصريحة ، ولكن بمعنى التسليم لعناية الله ، وذلك عندما يتمّم المسلم الفرائض الدينيّة بروح الإسلام الحقّ .

أوت : هذا يمكن قوله في المسيحيّين ، أي أنّ تقوانا العاديّة منفتحة على التصوّف . ولكن يجدر بنا هنا أن ننبّه إلى أنّ صوفيّة الاتّحاد ليست

النوع الوحيد للتصوّف .

التصوّف والشريعة

برنّر : كيف تظهر في التاريخ العلاقة بين التصوّف والشريعة ؟

شيمل : الصوفيّون يعتبرون القرآن والشريعة مُلزِمَين على الإطلاق . وهذا لا يصحّ فقط بالنسبة إلى الزمن الأوّل ، بل أيضًا بالنسبة إلى عصر الحلاّج . والحلاجّ لم يُحكَم عليه بالموت ويُعْدَم في الواقع بسبب أفكاره الصوفيّة المستهجنة وبسبب بدعته المزعومة ، بل بسبب الصعوبات السياسيّة التي نتجت من مطالبته بضرائب أكثر عدالة ، ممّا أثار مقاومة المسؤولين السياسيّين . فقد أشار الحلاّج دومًا إلى أنّه من المهمّ اتّباع الشريعة بحذافيرها ، ولو كان من الممكن أحيانًا الأخذ بروح الشريعة بدل حرف الفرائض . وهذا يعني إسقاط الفرائض الدينيّة وإبدالها بغيرها . فممّا يرضي الله مثلاً بدلَ الحجّ إلى مكّة إطعام ثلاثين يتيمًا مدّة أيّام الحجّ ، وإلباسهم ملابس جديدة وإقامة بعض الفرائض معهم . فرأي الحلاّج هذا أثار الكثير من العداوة . وهذا هو الشيء الوحيد الذي أمكن اتّهامه به . أمّا هو فقد قام بالحجّ أربع مرّات وأقام عددًا لا يُحصى من الصلوات المفروضة . وهذا التقليد بقي على ما هو عليه حتّى أيّام ابن عربي ، الذي عُدّ دومًا من أتباع الحلوليّة وتعرّض لذلك لهجمات أصحاب العقيدة القويمة ، مع أنّه كان دقيقًا جدًّا في إتمام الفرائض الدينيّة . وهكذا فقد سُمّيت الشريعة بالسبيل الكبير الذي بدونه لا تقوم أساسًا أيّ طريقة ، وأيّ سبيل صغير ، أي التصوّف . لا جرم أنّها قامت في الأزمنة المتأخّرة جماعات لم تحترم الشريعة – كما هو الحال عند غيرها من الجماعات – أو تهاملت في

اتّباعها تمامًا ، لأنّها كانت تستسلم لحال السكر الروحانيّ . وهؤلاء الدراويش هم أوّل من لفتوا نظر المسافرين الأوروبّيين إلى الشرق . فكانت القَلَنْدَر والفرق المماثلة لا تتصرّف في الواقع تصرّف المسلمين الصالحين . وقد تعاطى بعضهم المخدّرات . أمّا متصوّفو العصر المدرسيّ فقد واجهوا القلندر وأمثالهم بتحفّظ كبير وبشكّ ملحوظ . لأنّ أصحاب الطرق الكبيرة كانوا يعتبرون الشريعة أساسًا لا غنى عنه لحياتهم ومسلكهم .

أمّا الخطر الكبير الوحيد ، الذي لم يخفَ طبعًا على ناقدي الصوفيّة ، فهو ناجم عن أولئك الشيوخ الذين كانوا يدّعون أنّهم ، من جرّاء كونهم قادة روحيّين ، قد بلغوا أعلى مرتبة ، وهي مرتبة القُطب ، بحيث إنّهم جعلوا أنفسهم في منزلة تسمو عن مفاهيم الخير والشرّ ، إذ إنّهم ينعمون بعلاقة مباشرة بمنبع الشريعة . وأن يحدث في هذا المضمار شذوذ ، فهذا أمرٌ مفهوم ، وقد لاقى بحقّ انتقادًا راهنًا . لكنّ الصوفيّة الأصليّة تتمسّك بالشريعة تمسّكًا تامًّا .

هناك وجه آخر للعلاقة بين التصوّف والشريعة ، وهو ينجم عن الطريقة التي ينظر بها المسلمون اليوم إلى التصوّف . فمن جهة يعتبره عدد كبير من مؤيّدي التفكير العصريّ أمرًا مرَّ عليه الزمن أو أمرًا مليئًا بالمخاطر ، أمرًا توقّف عند درجة بدائيّة ولا يمكن التوفيق بينه وبين النظرة الحياتيّة الحديثة . فمَن تصفّح الأدب الإسلاميّ الحديث وجد أنّ الإسلام المتّسم بالصوفيّة قد لاقى انتقادًا حادًّا ، خصوصًا في ما يتعلّق بإكرام الأولياء ، أو قل مع أصحاب التعليم الإلزاميّ بالتهافت في إكرام الأولياء . ولدينا شاهدٌ على ذلك ما ورد في قصّة للكاتب السّنديّ جمال أبرّو عنوانها " الوجه الأسود " ، وقد تطرّق فيها إلى كلّ هذه القضايا بحدّة مَريرة .

ولكنّ القيم الباطنة ، أي الإيمان والمحبّة والتسليم لله ، عاد بعض المثقّفين في الزمن الأخير يأتون على ذكرها بالتقدير . ثمّ هناك قيام فِرق صوفيّة

تزداد قوّة في الشرق ، وأحيانًا في الغرب ، حيث المسلمون الذين لم يعودوا يستطيعون تحديد موطنهم الروحيّ ، يجدون موطنًا جديدًا في الحركات الصوفيّة . وهذا أمر سوف يسترعي انتباهنا مدّة سنوات عديدة أو عشرات السنين . والكثير ممّا يمكن مراقبته اليوم ، خصوصًا في أميركا ، يدلّ على أنّ الجوّ الروحيّ الموجود في الإسلام والذي يقود إلى اختبار لله لا يحصل في عالم العلمانيّة ، أنّ هذا الجوّ يؤلّف عنصرًا هامًّا جدًّا بالنسبة إلى المسلمين العائشين في الخارج . فيبدو أنّهم على هذا الطريق يمكنهم أن يجدوا في الإسلام وطنًا جديدًا ، ولو أنّهم لا يمارسون الفرائض كلّها بحذافيرها التي تفرضها عليهم الشريعة . فمن المُلاحظ أنّ كثيرين من الناس يُضفون هكذا على حياتهم صبغة روحيّة صوفيّة باطنة تمكّنهم في الغرب في أواخر القرن العشرين من أن يُبقوا على حياتهم ويحافظوا فعلاً على قيمهم .

التصوّف الإسلاميّ بعكس " الدين النبويّ "

حين يُسأل ما هو التصوّف ، ويُقال إنّه العنصر النفسيّ الروحيّ الباطن في الدين ، وإنّه التيّار الكبير للروح الذي ينشط في جميع الأديان ، عند ذلك يمكن التساؤل هل " الدين الصوفيّ " هو عكس الدين النبويّ . أليسَ النبيّ هو الذي يستولي عليه الله ويأمره بفعل شيء معيّن ، فيما الصوفيّ هو بالعكس الإنسان الذي يحاول التقرّب إلى الله ويحتاج إلى مَن يرشده على طريق يقوده من مرحلة إلى أخرى إلى الله ، ولو كانت الخطوة الأخيرة يجب أن تصدر عن الله ؟ هذا هو الرأي العامّ المتوارد كما ورد عند ناتان سودربلوم (Nathan Söderblom) وفريدريخ هايلر (Friedrich Heiler) . أساسًا يمكن تطبيق المفهومين على الإسلام . وإن قيل إنّ الإسلام في إطار تاريخ الأديان يبدو كمثال للدين النبويّ ، وجب تخفيف

حدّة هذا التصنيف البسيط نظرًا إلى وجود التصوّف في الإسلام . فمَن طالع الكتاب الأساسيّ في التصوّف [٦] ، لا يجد إلاّ أمثلة قليلة متّخذة من التصوّف الإسلاميّ ، ولكنّ التصنيف كلّه المتبّع فيه ينطبق تمامًا وبدون استثناء على التصوّف الإسلاميّ .

تحفّظات تجاه بعض الفرق الصوفيّة في أوروبّا وأميركا

لي ملاحظة أخيرة في سوء استعمال مفهوم الصوفيّة في الغرب . هناك فرقٌ صوفيّة عديدة في أوروبّا وأميركا ، تزعم في منشوراتها أنّ كلّ إنسان هو أصلاً صوفيّ ، نابليون مثلاً أو غوته أو فرنسيس الأسّيزيّ . كلّ ما يلفت الانتباه يُسمّى تصوّفًا . إنّ مثل هذا الاستعمال لمفهوم الصوفيّة يبدو مليئًا بالمخاطر . فالتصوّف الأصيل يتعلّق بالروحانيّة الإسلاميّة ، ولا يجوز تطبيق مفهومه على كلّ اختبار روحيّ . فقد يبدو للبعض أنّ مثل هذا الاستعمال الواسع يعزّز التصالح بين الأديان ، ولكنّه في الواقع خلط في المفاهيم والألفاظ ، لا يجوز استعماله على هذا النحو . وقد تجد في بعض الصحف الأميركيّة إعلانات تحرّض على الاشتراك في دروس وتمارين في الرقص الصوفيّ . مثل هذا ظاهرة مُريبة ، لأنّ الرقص الذي يُعدّ من الشعائر الروحيّة ، ترفضه الكثير من الجماعات الصوفيّة ، وتراه عند الذين اتّخذوه مؤسّسة ثابتة قد صيغ في قالب شعائر منظّمة حسب قواعد ثابتة . وهذا لا علاقة له بالرقص الهمجيّ . وقد قام من القرن التاسع إلى القرن العشرين نقاش حول إباحة سماع الموسيقى والقيام بالرقص المروحيّ . فلدينا مؤلّفات تملأ

---

[٦] راجع :

E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 1911.

مكتبة كاملة تبحث في هذه القضيّة وتعرض البراهين المؤيّدة وتلك المناقضة لها . لذلك يُعتبر الرقص الصوفيّ ، عند أولئك الذين لا يعرفون أسس التصوّف ، ضلالاً خطيرًا . فمَن كان ثابتًا في التراث ومتأصّلاً في تعاليمه ، كما هو الحال عند المولويّة ، يصحّ له أن يمارس ذلك . ولكنّ ممارسته كنوع خاصّ من الرياضة البدنيّة ، فذلك يؤلّف إحدى المشاكل ولا يدلّ على طرافة عقليّة .

أهمّيّة التصوّف في الإسلام المعاصر

كالرت : إلى أيّ مدى يصحّ القول بأنّ التصوّف الإسلاميّ لا يُعتبَر فقط ذكرى ظاهرة تاريخيّة ، بل يعبّر عن ناحية واقعيّة في الإسلام المعاصر ؟ وما هي قوّة هذه الناحية في إطار حضارتنا ، أي عند أناس يعيشون معنا ؟

شيمل : لقد تحدّثنا عن ذلك عندما تطرّقنا إلى علاقة التصوّف بالشريعة . وعندي في هذا الشأن بعض الملاحظات الإضافيّة . فمَن تأمّل في وضع الفرق الصوفيّة الكثيرة في أوروبّا ، لاحظ أيّ جاذبيّة تنبعث منها ، حتّى – أو قل بحدّة – في أيّامنا . فالخبرة في تركيا ، حيث قام أتاتورك سنة ١٩٢٥ بحَظر الفِرق الصوفيّة ، علّمتنا كيف أنّ الأشكال الخارجيّة تلاشت ، فيما كان المسلمون الحديثون يعتبرون التصوّف قوّة لا يودّون التخلّي عنها .

هذا التمسّك لم يكن يعني دراويش القرية ، أي الأولياء ، الذين كانوا يتدخّلون في الأمور السياسيّة . فإنّه في بادئ الأمر ، من الصعب على المرء الذي عرف التصوّف عن طريق الكتب فقط ، أن يفهم لماذا قام أتاتورك بحظر الفرق الصوفيّة . أمّا مَن أتيح له المكوث زمنًا في البلد والتعرّف شخصيًّا على بعض دراويش القرى ، تبيّن له بسرعة أنّ هؤلاء

كانوا أشخاصًا لا اهتمام لهم بهذه الدنيا ، وأنّهم ، وإن كانوا بواسطة قواهم المزعومة لا يقودون الناس في سُبُل الضلال ، كانوا على الأقلّ لا يرشدونهم إلى الطريق الصحيح . ولذلك كان من المفهوم أن يتّخذ أتاتورك القرار بحظرهم . وهذا كلّه يوضح المشاكل الحقّة التي تعاني منها الصوفيّة ويُكشف أيضًا عن عظمتها الحقيقيّة.

ثمّ إنّ مَن ينظر إلى الصوفيّين من الخارج يلاحظ أوّلاً مظاهر خارجيّة . أمّا إن تمّ التعرّف إلى شخص من عائلة تقيّة أو عائلة صوفيّة ، عند ذلك تنكشف القوى الحقّة . فتصادف شيوخًا كانوا يعملون في المدارس ثم انكبّوا على التعمّق في فهم التاريخ والفنّ . فأمكن اعتبارهم خَيْر ممثّلين للصوفيّة الأصيلة في أفضل مظاهرها . ويمكن القول بأنّ هناك ، خصوصًا في تركيا ، عددًا من الناس العاملين في المجتمع الحديث ، يعكفون خفيةً على حياة صوفيّة حارّة . ومثل هذا القول يصحّ في باكستان . أمّا القسم المسلم في الهند ففيه تصوّف أقوى ، لأنّ الإسلام هناك دينٌ أقلّيّة ، ولا يمكنه أن يظهر في أشكال خارجيّة منظّمة وفقًا لأحكام الشريعة ، لأنّ هذا لا يطيب لحكومة الهند العلمانيّة . ولذلك توجّه المسلمون توجّهًا أشدّ نحو الفرق الصوفيّة . هناك معلّمون روحانيّون ، مثل شيخ حرم غَزُودَراز (وقد توفّي سنة ١٤٢٢) في غولبَرْغا في الدَكّان . وكان صوفيًّا كبيرًا ، وقد أنشأ إلى ذلك في نطاق حَرَمه كلّيّة هندسة ومدرسة للبنات ، بحيث إنّ هذا المكان الصغير - ولم يكن في الماضي سوى مركز دينيّ - أمسى اليوم واحدًا من أهمّ المراكز الثقافيّة في جنوبيّ الهند .

إنّ المتصوّفين الكبار الصالحين ، الذين يتابعون التقاليد الأصيلة ، لهم في الواقع قدر كبير . فمنهم ، كما في باكستان ، مَن يدخل ساحة السياسة ، وهذا يجرّ إلى مظاهر غير مُرضية ، مثل ما جرى للشيخ بير بَغَارو . ونحن نصادف كلّ الأصناف الممكنة . على كلّ حال يمكن القول إنّنا نلاحظ

في الوقت الأخير عند الإنسان الحديث اهتمامًا أو التفاتًا أشدّ إلى القيم الروحانيّة في الإسلام .

قدّم حديثًا شابّ مصريّ أطروحته لشهادة الدكتوراه ، وقد دار البحث فيها حول أثر التصوّف على الهندسة الدينيّة في القاهرة في القرون الوسطى . وقد لاحظ أنّه عندما قدم من مصر كان علمانيًّا محضًا . ثمّ أكبّ على موضوعه ، فوجد الكثير ممّا كان أقرب إليه شخصيًّا من الإسلام الذي كان يعرفه في القاهرة ، حيث كان يسود التهكّم على الصوفيّة . هذا يعني أنّ هذا الشابّ وجد بفضل دراسته مدخلاً إلى الصوفيّة .

التصوّف وانشراح الحياة العمليّ

دوبريه : سؤالي ينال العلاقة بين النظرة الصوفيّة وانشراح الحياة العمليّة . ماذا يعني التصوّف بالنسبة إلى المسلك الحياتيّ ، أي بالنسبة إلى تصرّف الإنسان مع غيره من الناس ، وإلى الاهتمام بأمور الجماعة ، والتضامن مع العالم وفي العالم ، وحمل المسؤوليّة تجاه الخليقة ، والبعد الاجتماعيّ ؟ كيف يَظهر الشعور بالمسؤوليّة تجاه الخليقة في الواقع العمليّ في إطار التراث الصوفيّ وبواسطته ؟ هذه قضيّة متشابكة تنتج من السؤال عن وضع الجماعات والطُرق الصوفيّة .

تسِرْكِر : يبدو أنّ الصوفيّة لم تكن مجرّد حركة كان لها في الواقع أهمّيّة سياسيّة - كما بدا ذلك في الحديث عن الحلاّج - ، بل كانت ، بدافع وعيها لمهمّتها ، تتّجه إلى النشاط السياسيّ . هذا يعني أكثر ممّا كنّا نعي حتّى الآن ، أنّ التصوّف لم يكن فيه بُعدٌ واحد : " أنا والله " ، بل أيضًا بعدٌ آخر : " أنا وبيئتي الاجتماعيّة " .

دوبريه : ممّا يدعو إلى المزيد من التساؤل هو صمت المتصوّفين حول تعاليمهم . فما تتمّ معرفته حقًّا دينيًّا ولاهوتيًّا لا يُباح به إلاّ للذين يستطيعون فهمه . هذا يقود مباشرة إلى وضع سياسيّ ، فيه للمجادلة مع القوى الدينيّة في المجتمع بعض الأهمّيّة . أم تقوم القضيّة على صعيد آخر ؟

الصوفيّة والسياسة

تسركر : للقضيّة وجهان . فالصمت عن اختبار الحقيقة التي لا توصف قد يكون له أثر كبير في مجال السياسة . أمّا السؤال الثاني فهو بأيّ قدر يُفضي هذا الصمت فعلاً إلى قصد النشاط السياسيّ . على كلّ حال إنّ السؤال عن العلاقة بين الصوفيّة والسياسة له اتّجاهان ناتجان من مقصد الصوفيّة ومن فاعليّة التصوّف . ثمّ إنّ الصوفيّين لم يكونوا أفرادًا فقط . بل كان هناك الشيخ الذي كان يستند إلى خبرته ومعرفته ليكشف للسالكين القواعد والطرق والتمارين الصحيحة . وهكذا فالتصوّف يتأرجح بين قطبين ، قطب الإرادة وروحانيّة المحبّة من جهة ، وقطب العِرفان من جهة أخرى . وكلا المسارين يخضعان لقيادة الشيخ . فإن كان هناك خطر بأن تنتج في المجتمع من النظرة إلى الله الواحد سلطة تعسّفيّة ، فإنّ الصوفيّة يكمن فيها خطر تحوّل الشيخ الواحد في الطريقة إلى أمر تعسّفيّ .

رابرغر : من المعروف أنّها قامت في الزمن الأخير مناقشات كثيرة حول تقاطب الروحانيّة والسياسة . ففي كتاب أُهدِي مؤخّرًا إلى يوهان بابتيست متس (Johann Baptist Metz) ، عنوانه : " الروحانيّة والسياسة " [٧] ،

[٧] راجع : Mystik und Politik, ed. E. Schillebeecks, Mainz 1988 .

دار البحث حول قضيّة الأبعاد السياسيّة للاّهوت ، والبعد الاجتماعيّ والنقد في عصر ما بعد الحداثة الموجّه إلى محاولة تعميم الظروف والمسالك الحياتيّة في المجتمع . حتّى في القرون الوسطى كانت الروحانيّة الصوفيّة حركة معارضة صريحة ضدّ التعليم المدرسيّ الذي كان يطالب بقدرة التعبير عن كلّ شيء بواسطة مفاهيمه وتقديم البراهين الراهنة عليه .

تسركر : هناك المقولة عن سرّ الوجود الذي يجوز البوح به على خشبة الإعدام ، لا من على المنبر . أمّا ما هو جليل الأثر في هذا الأمر ، فهو أنّ هذه العبارة لا تعني الصمت عن المطلق . بل السرُّ يمكن البوح به ، ولكن لا يحقّ ذلك إلاّ لمن يضحّي بحياته في سبيله .

شيمل : في معرض الحديث عن التصوّف والسياسة يمكن الرجوع إلى الإسلام الشعبيّ الذي يمارَس خارج المراكز الكبيرة . بيد أنّنا لا نستطيع هنا إلاّ التلميح إلى ذلك . فالصوفيّون كان عليهم نظريًّا أن يُمسكوا عن النشاط السياسيّ . فمَن وجّه قواه إلى الله وحده ، فلا ينبغي له من بعد أن يخوض معركة السياسة . ولكن من الملاحظ أنّ هناك من بين المتصوّفين ، وهم موجودون في كلّ قطاعات الحياة ، أشخاصًا تصرّفوا تصرّف الثوّار السياسيّين . أذكر منهم هنا القاضي بدر الدين السَّمَوْنَاويّ (توفّي سنة ١٤١٦) ، في زمن العثمانيّين ، وكان رجلاً متأصّلاً جدًّا في التراث الصوفيّ التركيّ ، ولكنّه حاول أن يخلع السلطان بايزيد الأوّل (حَكَم من ١٣٨٩ إلى ١٤٠٣) . وقد شُنِق القاضي بدر الدين في سِرِّس ، في المقاطعة الأوروبيّة من تركيا . وكما كان الحلاّج مثالاً لكثيرين من الشعراء العرب اليساريّين بين سنة ١٩٦٥ و١٩٨٠ ، كذلك قام الشاعر الشيوعيّ التركيّ الكبير ناظم حكمت (توفّي سنة ١٩٦٣) باستخدام القاضي بدر

الدين كمثال خصّص له مجموعة قصائد هي غاية في القوّة والجمال .

ولدينا مثل آخر لهذا النوع من المتصوّفين ، هو الصوفيّ السيندي شاه عنايات الجهوكي (توفّي سنة ١٧١٨) . هذا حاول (على ما يروي مفسّرو حياته اليوم) تنفيذ إصلاح زراعيّ عادل ، ممّا أثار عداوة الملاّكين الكبار . فهناك العديد من مثل هؤلاء القادة السياسيّين ، ثاروا أحيانًا على الوضع السائد ، وكانوا أحيانًا ، ولا سيّما في عشرات السنين الأخيرة ، أعوانًا للحكّام . فمَن راقب مثلاً الانتخابات في باكستان ولاحظ كيف أنّ السياسة هناك تقوم على أكتاف أحفاد الكبار من شيوخ الصوفيّة ، عرف قدر تأثير الصوفيّة ، ولو في شكل دنيويّ جدًّا ، في السياسة .

وقد عُرف مثل آخر من زمن الحرب العالميّة الثانية . كان في السِّند شيخ اسمه باغارون سليل أسرة تابعة للنقشبنديّة ، تفرّعت في أوائل القرن التاسع عشر إلى فئتين . وكان هذا الشيخ شديد القوّة ، يحيط به عدد من الدراويش ، يخضعون له بجسمهم وحياتهم خضوعًا مطلقًا ، بشكل فدائيّين ، كما عُرف ذلك في الإسلام في القرون الوسطى . فهذه النواة من الأتباع قامت بدور صغير في كفاح التحرير ضدّ السّيك والبريطانيّين سنة ١٨٣١ . ثمّ بقيت قائمة طوال القرن التاسع عشر حتّى أوائل القرن العشرين ، حين نشطت سنة ١٩٢١ ، بعد أن تلاشت حركة الخليفة ، العمليّات لتحرير الهند . فالأحرار الذين كان الشيخ باغارو قد درّبهم وعيّنهم حرسًا له ، كافحوا في الخفاء ضدّ البريطانيّين في الثلاثينات وفي أوائل الحرب العالميّة الثانية . فقصّة رجلٍ مثل هذا قد رواها في تقرير مثير جدًّا الضابط البريطانيّ لَمْبريك (Lambrick) في كتابه " الإرهابيّ " ، وكان هذا الكاتب يتكلّم السّنديّة وقد حصل على جميع وثائق محاكمته . هذا الكتاب له في نظري قدرة أشدّ إثارة من أيّ كتاب آخر أعرفه . وقد عرض فيه المؤلّف كيف أنّ الطاعة المستسلمة تمامًا للشيخ ، وهي جزء من التربية الصوفيّة ، يمكن

أن تؤدّي إلى أسوإ نوع من التطرّف السياسيّ . وهذا يلقي الضوء بنوع شديد الفائدة على موضوع إمكانيّات أو عدم إمكانيّات التصوّف وأثرها السلبيّ في السياسة .

التصوّف والحوار بين الأديان ، والعلاقة بين القلب والعقل

بَرت : إن نحن سألنا عن أهمّيّة التصوّف في الحوار بين الأديان ، اتّضح لنا بالنسبة إلى الحركة المسكونيّة بين المسيحيّين ، أنّ الروحانيّين لا يقومون بأيّ دور في هذا المجال ، وأنّ الروحانيّة لا يُستفاد منها على الإطلاق في العمل المسكونيّ . فمن يفكّر في الحوار بين الأديان يبدو له أنّ العلاقة بين القلب والعقل غير واضحة ، إن اقتصرنا على هذين المفهومين . من هنا الأسئلة التالية : هل العقل مجرّد اللباس لما يقوله القلب ؟ هل ما يقدّمه العقل ليس سوى التعبير الخارجيّ عن لغة القلب ؟

أمّا عكس ذلك فيعني أن يحرّك القلبُ العقل ، وأن يصقل الاسم – كما ذُكر في هذه القرائن – القلب حتى يعكسه هذا في غاية الصفاء .

والإمكانيّة الثالثة هي الترابط المتبادل . أفليس من المفيد جدًّا للحوار الدينيّ أن تُعارَ هذه العلاقة المتبادلة اهتمامًا أكبر ويُسعى في توضيحها ، بالنسبة إلى الإسلام كما بالنسبة إلى المسيحيّة ، وأن يُكشف عن إمكانيّة تنظيم أشكال الترابط المكتسبة . وأُضيف سؤالاً آخر عن طبيعة الاختبار الصوفيّ في أفق علوم الإنسان ، ومنها علم النفس وعلم الاجتماع . فقد يكون توازي الظاهرات الصوفيّة في أديان مختلفة متعلّقًا فقط بتركيبة الإنسان النفسيّة . وهذا ينبغي أيضًا أن نتنبّه إليه في الحوار الدينيّ .

عوارض النفس الصوفيّة

شيمل : إن نطاق البحث النفسيّ في التصوّف واسع متشعّب . فلنأخذ مثلاً في إطار الإسلام المتواتر عرضَ مقوّمات الإنسان الأساسيّة ، كما جاء في التعليم عن تربية النفس . ففي المرتبة السُفلى هناك النفس الأمّارة بالسوء (راجع قرآن ١٢ : ٥٣) ، وهي تُقابل ناموس الجسد . ثمّ تقوم بفضل التربية النفس اللوّامة ، (راجع قرآن ٧٥ : ٢) ، وهي الضمير . وهكذا تبلغ إلى درجة النفس المطمئنّة (راجع قرآن ٨٩ : ٢٧) . ثمّ هناك الروح ، والعقل ، والقلب مسكن الله ، أو عرشه ، أو العضو الذي يؤلّف النافذة إلى الله . ثمّ تأتي الطبقات العميقة : السرّ ولبّ القلب الذي فيه نقطة التماسّ مع الله . هذا أمر معقّد . وقد طوّر متصوّفو الطرق المختلفة ، لا سيّما الكُبْراويّة والنقشبنديّة ، نظامًا كاملاً للَطائف الإنسان ، التي يمكن إيقاظ كلّ واحدة منها بواسطة أنواع خاصّة من التأمّل ، إلى أن يمتلئ الإنسان كلّه من أسماء الله ومن حضرة الله . وإيقاظ اللطائف يصحبه ظهور أنوار أو مظاهر جسديّة . ولدينا في ذلك عرضٌ حسنٌ جدًّا ينطلق من منظار يتعمّد الرصانة ، في بعض المؤلّفات ، مثلاً في كتاب هنري كوربان [٨] ، وفي كتاب فريتس ماير عن نجم الدين الكُبرى [٩] . وسوف تصدر قريبًا دراسة جديدة في قضية اللطائف كلّها .

التصوّف والحوار

أمّا إسهام الصوفيّة في الحوار ، فيُقال فيه تكرارًا إنّ غاية التصوّف ،

---

[٨] راجع: Henri Corbin, *L'homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971.

[٩] راجع : Fritz Meier, Wiesbaden 1957 .

وهي الوحدة في الله ، توجد عند جميع الأديان ، وإنّ المتصوّفين ، إن نحن غضضنا النظر عن الأحكام الشرعيّة ، يستطيعون أن يتفاهموا في ما بينهم على صعيد الروحانيّة ، أكثر منه على صعيد العقيدة المُلزمة . ولكن يجب هنا أن نستثني بعض الأمور (ولا شكّ أن لهذا أهمّيّة راهنة في مجال حديثنا) . فابن عربي قد أشار إلى أنّ اختبار الوحدة القصوى أو الرؤيا الأخيرة لا تصحّ إلاّ في الإطار الذي ترعرع فيه المتصوّف ، أي الإطار المسبّق الذي يثبته الاسم الإلهيّ الذي يعمل فيه . فالتصوّف بحدّ ذاته والهدف واحد في كلّ مكان ، ولكن السُّبل مختلفة ، ويمكن مقارنتها بعضها ببعض . ولكن قبل الاتّحاد الأخير ينبغي عدم خلطها ، فهذا ليس من الصحة في شيء . هذه كانت نصيحة ابن عربي .

الروح والقلب

وقد جاء سؤال عن الروح والقلب . يمكن القول بأنّ الروح يملك القيادة ، كما عبّر عن ذلك غوته في كتابه " الديوان الغربيّ الشرقيّ " ، فهو يقود الإنسان ويقيم علاقة بينه وبين الألوهيّة . أمّا القلب فهو الموضع الذي يكشف فيه الله حقًّا عن نفسه . وقد ذكرنا سابقًا تعليم الإسلام المتداول عن درجات النفس الثلاث ، كما وردت في آيات القرآن ، وهي تترابط الواحدة بالأخرى .

ولنعد إلى الشعر . فيه تُعدّ النفس قوّة تُقابل العقل . فالعقل قوّة قياديّة ، ولكنّه ، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ الروح ، لا يمكنه أن يقود الإنسان إلاّ إلى عتبة المَلِك . فمتى وصل إلى الباب ، ترك الإنسان وحده ، لأنّ العقل لا يحقّ له أن يدخل حجرات الحبّ ، كما يقول المتصوّفون . فليس هناك سوى الحبّ ، ولقاء الحبّ من خصائص القلب ، الذي لا يزال يُصْقَل

بذكر الحبيب حتى يصير مرآةً صافية (وكانوا يقولون في العصور الوسطى : مرآة معدنيّة صافية) ويستطيع أن يتقبّل جمال المحبوب . من هنا الصورة الرائعة التي ترد تكرارًا عند الرومي وأتباعه : يوسف ، عنوان الجمال الإلهيّ ، لا يستطيع أن تقدَّم له إلاّ هديّة واحدة ، هي المرآة ، لكي يتمكّن من مشاهدة جماله . وهذا يجب أن يُفهم بالنسبة إلى الله . فالله هو الجمال المتعالي المطلق ، وهو يشاهد نفسه في مرآة العالم . وهكذا نعود إلى الكنز الخفيّ ، الذي كان يريد أن يرى نفسه ويُعجَب بها . فالقلب يحتلّ المكان المركزيّ ، وهو ينفتح ويسمع كلام الله ويتقبّله ، أو هو يعكس الله .

الله يبقى المتعالي الذي لا يُبلَغ إليه

أندراوس بشته : إنّ اللقاء مع الإسلام يحوّل النظر حتمًا إلى تراثه الصوفيّ ، ويذكّر المسيحيّ أيضًا بأمر في دينه لا يمكن التخلّي عنه ، وهو أنّ الله ، حسب عقيدته ، يبقى دومًا اللامتناهي الذي لا يمكن فهمه ، والمتعالي الذي لا يمكن البلوغ إليه ، وأنّنا لا نستطيع التسلّط على الله في إيماننا ، لا بالتعاليم العقائديّة المُلزمة ولا بالوصايا الأخلاقيّة . أوَلا يجب على اللاهوت المسيحيّ أن يعير ذلك انتباهًا أشدّ ، فيبقى ، في كلّ ما يتعلّق بهذا الإله ، واضحًا أنّ هناك في الله بعدًا أكبر لامتناهيًا ، ويظلّ صوت القلب مسموعًا في كلّ ما تعبّر عنه لاهوتيًّا لغةُ العقل . إنّ كارل رانر قال عن اللاهوت بأنّه ناحية باطنة من الإيمان . وهكذا يجب أن يظلّ الإيمان في دائرة اللاهوت البعد الأكبر كِبَرًا لامتناهيًا ، طالما تدور أقوال عقيدته حقًّا حول الله تعالى . وبتعبير آخر : أليس أنّ اللاهوت يكفّ حقًّا عن أن يكون كلامًا في الله ، عندما ينسى ما يُدعى " طريق التنزيه " ؟

ما هو مشترك ومختلف في صوفيّة الأديان

أوت : إنّ اللاهوتيّ المسيحيّ الذي يلاحظ تشعّب خطوط التصوّف ويفطن إلى أنّه لا يقتصر على روحانيّة الاتّحاد ، بل يشمل جميع الاختبارات الروحيّة بكامل وسعها ، قد يميل إلى توسيع مفهوم التصوّف إلى أبعد مدًى ممكن .

خوري : إن المتصوّفين يلتقون ويختلفون في آن واحد ، ولكنّهم لا يلتقون على المستوى الذي يختلفون فيه . فهناك مستوى الاختبار وملاقاة السرّ الذي لا يمكن تحديده . على هذا المستوى يلتقي متصوّفو الأديان كلّها ويفهم بعضهم بعضًا بطريقة عفويّة ، إذ إنّهم ينعمون باختبارات متماثلة . فالاختبار متعلّق بالأحوال النفسيّة وبما يختبره الإنسان في وعيه . وبما أنّ أحوال الوعي متماثلة عند متصوّفي الأديان كلّها ، يستطيع المتصوّفين أن يفهم بعضهم بعضًا .

أمّا المستوى الذي يظهر فيه الاختلاف ، فهو مستوى تفسير الاختبارات . وهذا التفسير يقوم على التعليم والعقائد المُلزِمة . هو مستوى التصوّرات المعيّنة الخاصّة بدينٍ ما ، المتعلّقة بالله الذي يبحث المتصوّف عنه ويختبره . في التفسير تظهر بسرعة الاختلافات. فالمعلّم إكهارت (Meister Eckhart) مثلاً يركّز تفسير اختباراته على أساس ثالوثيّ ، فيما لا يذكر بعض البوذيّين الله على الإطلاق .

أوت : إنّ قلنا إنّ المتصوّفين يلتقون على المستوى البشريّ ، على مستوى اختباراتهم البشريّة ، لا على مستوى التفسير العقائديّ ، فعندها يصحّ السؤال أين تقع الحقيقة ، أفي ما يختبره الصوفيّ ، أم في ما يقوله في تأويله ؟

خوري : لا هذا ولا ذاك . فالحقيقة هي سرّ الله . والصوفيّ يختبر هذا السرّ بطريقته الخاصّة التي لا تمكن استعادتها ، إلاّ إذا تمّ تفسيرها وصارت بذلك قابلة للاستيعاب .

الخوف من التصوّف

شماتوفيتش (Schmatovich) : هل للخوف دورٌ في التصوّف الإسلاميّ ؟

خوري : يمكن اعتبار الخوف والخَشْية دافعًا إلى التزهّد في تطوّر التصوّف الإسلاميّ . ففي المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام اشتدّ التنبيه إلى قرب يوم الدين وإلى أنّ الآخرة أفضل من الدنيا . والدنيا حافلة بالمخاطر . وهي بلاء وفتنة يجب تجنّب الارتباك بها خوفًا من الدينونة ومن فقدان سعادة الآخرة . وعندما ظهرت حركة التصوّف وكانت لها القوّة الكافية للتغلّب على الخوف بالتسليم المطلق لله ، لم يعد للخوف مكان .

التصوّف والعِرفان

هورن : ما هي العلاقة بين الاختبارات الصوفيّة والعِرفان ؟ أهُما تيّاران متوازيان دومًا ، بمعنى أنّ التيار العِرفانيّ حاصل دائمًا ويمسّ الاختبار الصوفيّ حيثما حصل ؟

تسركر : في محاضرة السيّدة شيمل بدا أنّ الحديث عن تطوّر الصوفيّ يدور أوّلاً وبنوع أشدّ حول طلب الإرادة للاتّحاد با لله ، وعلاقة حبّ به ،

وانجذاب إليه . وفي مرحلة لاحقة تأتي المعرفة ، ولو أنّ العنصرين لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر .

ميتّرهوفر (Mitterhöfer) : هل يرد مفهوم العِرفان في النصوص الإسلاميّة نفسها ، أم هو مستقى من مصادر أخرى لتفسير بعض الظواهر في الإسلام ؟

تسركر : إن كلمة عِرفان تستعمل هنا في نطاق لغة التصوّف الإسلاميّ . ولدينا الكثير من الدلائل على أنّ العِرفان لم يَغرُب قطّ في التاريخ ، بل تخلّل إلى القطاعات الثقافيّة في الأديان . ثمّ إنّه من الأكيد أنّ العِرفان له علاقة بالمعرفة والتفكير البشريّين ، وذلك بقطع النظر عن القرائن التاريخيّة في التراث . وهكذا لا يمكن أن نميّز بسهولة ما هو من نوع المعرفة الحاصلة عند أولئك الذين يتعرّضون لتأثير الاختبارات الصوفيّة ويُعمِلون التفكير في وجودهم ، وما يُعدّ إلى ذلك عِرفانًا بالمعنى الخاصّ التاريخيّ . وعلى كلّ حال فإنّه من الواضح أنّ الصوفيّة تتضمّن تحرّكًا من حدَثٍ يُفهم كعلاقة حبّ ، إلى ظاهرة ترتكز على المعرفة والتنظيم الفلسفيّ . فالسؤال هو كيف يمكن تطبيق هذا التمييز على مستوى التفسير وفي نطاق النصوص اللغويّة .

ونجد في التصوّف الإسلاميّ في بعض فروعه تكريمًا للشرّ وتكريمًا للشيطان ، بلغ إلى حدّ تصوّف من وحي الشيطان . ففي القرآن أمر الله جميع الملائكة عند خلق آدم وحواء أن يسجدوا للإنسان . فدهشوا لذلك وأجابوا : أنسجد للّذي خلقته من طين وسوف يُفسِد في الأرض ؟ وكان إبليس هو الملاك الذي لم يسجد للإنسان . وهكذا فهو في نظر الإسلام ، لا سيّما عند المتصوّفين ، شخصيّة مأساويّة جدًّا . ولكنّ بعضهم اعتبره

في الوقت نفسه شخصًا يستحقّ الإكرام . فالمأساة عنده هي أنّه ولو كان قد عرف مشيئة الله ، لم يطع ولم يسجد للإنسان . واستحقاقه الإكرام ناجم عن أنّه من بين الملائكة هو المسلم الوحيد البالغ الإخلاص ، إذ إنّه لا يقبل بالسجود إلاّ لله . فأمر الله يزجّه في تناقض لا طاقة له عليه ، ويُكرهه على أن يكفّ عن كونه مسلمًا فيما هو يبقى المسلم الوحيد .

شيمل : إلى أيّ حدّ يمكن القول بأنّه كان هناك تأثير للنظريّة العِرفانيّة والأفلاطونيّة الحديثة على التصوّف الإسلاميّ ؟ هذا سؤال يُطرَح . فالأفلاطونيّة الحديثة كانت حاضرة في جوّ الشرق الأدنى ، يتنفّسها كلّ مَن وجّه اهتمامه إلى التصوّف . ولدينا علماء مثل نيبرغ (Nyberg) ، قالوا بأنّ ابن عربي لم يعرض سوى الأفلاطونيّة الحديثة في لغة عربيّة – وهذا الرأي فيه شيء من الغلوّ . إذ إنّ هناك فروقًا كبيرة . ومع ذلك فإنّ المنطلق وطريقة النظر إلى العالم وجميع المستويات الإلهيّة المختلفة ، ثمّ فكرة الحلول ، كلّ هذا طبعًا عناصر من الأفلاطونيّة الحديثة ، صُبغَت بصبغة إسلاميّة ثمّ تطوّرت .

أو خذ مثلاً شهاب الدين السُهرَوردي (توفّي ١١٩١) ، " شيخ الإشراق " ، الذي جمع في منهجه عناصر مستقاة من الأفلاطونيّة الحديثة ومن التراث الإيرانيّ والمصريّ القديم ، فحوّلها إلى تصوّف نورانيّ طريف صعب ، يتساوى فيه الوجود المطلق ، أي الله ، والنور . هذا مستقى من القرآن ، الذي ينصّ على أنّ الله نور السماوات والأرض . وهذا النور ينحدر إلى البشر خلال مراتب الملائكة المختلفة حتّى العالم المخلوق . ودرجة نُضج الإنسان تقوم بكمّيّة النور التي يكتسبها مدّة حياته ، حين يرجع من المنفى الغربيّ ، أي من الظلمة ، إلى مكان طلوع الشمس . وفي هذا نظريّة جميلة توازي الروحانيّة الأسبانيّة . ولكنّها تبقى نظريّة خاصّة في التصوّف

الإسلاميّ ، وإن كانت تسترعي الانتباه ، نظرًا إلى التطوّر الموازي لها في بلدان أخرى .

النخبة في التصوّف ، كما في العِرفان المسيحيّ ؟

فانوني : إنّ في فكرة العِرفان المسيحيّ ، الذي يريد دومًا تحرير الإنسان من هذه الدنيا ، ميلاً إلى شيء خاصّ بالنخبة . هل نجد مثل هذا في حركة التصوّف بالنسبة إلى قوّتها المنشئة للهويّة في الإسلام ؟ أم التصوّف لا ينال أوساطًا كثيرة ، أم هو يفجّرها ويتخطّاها ؟

تسركر : ميلٌ إلى النخبة ؟ نعم ولا . فإنّ الوضع الخاصّ لكبار الشخصيّات في التصوّف الإسلاميّ يوحي ضرورة بشيء يتعلّق بالنخبة . وهكذا فليس التصوّف أمرًا خاصًّا بالنخبة ، بل المتصوّفون في حالهم الخاصّة هم الذين يطبعون التصوّف بطابعهم . ولكن هذا لا يعني أنّه يُقام حاجز لا يُخرق بينهم وبين الحياة اليوميّة . فالمتصوّفون لا يعيشون وراء الجدران ، ولا يتصرّفون كرهبان مُدمنين على الصمت . فالحدود المعروفة في القطاع المسيحيّ ، مثلاً بين الرهبانيّة الكرمليّة التي أسّستها القدّيسة تريزيا الأفيليّة والحياة اليوميّة ، وصبغة النخبة أو الباطنيّة التي اتّسمت بها في التاريخ بعض الفئات المعرفيّة المسيحيّة ، هذه الحدود لا نجدها في الإسلام .

هل التصوّف الإسلاميّ منفتح على التقاليد الروحانيّة الأخرى ؟

بَرت : هل يمكننا اعتبار التصوّف الإسلاميّ ظاهرةً تدفع المسلم في اتّجاه التقاليد الروحانيّة الأخرى ؟ فقد يؤلّف التصوّف القاسم المشترك . أم هناك

سمات خاصّة جدًّا للتصوّف الإسلاميّ ، ينبغي التمسّك بها حيال تصوّفنا المسيحيّ .

شيمل : هناك طبعًا تطوّرات خاصّة بالتصوّف الإسلاميّ ، مثلاً بالنسبة إلى دور محمّد عند ابن عربي ، وهو ينتهي عند الحقيقة المحمّديّة ، التي يغوص فيها المتصوّف ، إذ إنّه لا يستطيع أن يبلغ إلى الله الخفيّ . ولكنّ الحقيقة المحمّديّة تبقى في حيّز المخلوق .

ما عدا ذلك فإنّ في التصوّف الإسلاميّ انفتاحًا كبيرًا على التقاليد الروحانيّة الأخرى . وقد قامت على هذا الصعيد المساعي في تحقيق التفاهم مع الآخرين . وحدث ذلك قبل كلّ شيء في الهند الإسلاميّة ، حيث ظهرت أشكال التقاطع بين الإسلام والهندوسيّة . وهنا أيضًا كان للشعر تأثير شديد . فمن قرأ الشعر الذي يصف أحوال الجذب والانخطاف في اللغة البانجابيّة أو السنديّة في القرن الثامن عشر ، عجب لما هناك من جمع بين العناصر الإسلاميّة والهندوسيّة . خذ مثلاً قصائد يونس إمري الذي توفّي سنة ١٣٢١ في الأناضول : فيونس يلتزم بدقّة القاعدة الإسلاميّة ، ولكن يتطوّر عنده الشعور بالوحدة الشاملة ، فلا يبقى في النهاية إلاّ حبّ الله الذي يشمل الكلّ ، أكان مكّة أم القدس ، مسيحيّين أو غير مسيحيّين ، فكلّ شيء يشمله الانجذاب الكبير في حبّ الله .

ومثل ذلك يمكن العثور عليه عند الرومي . وكان يسكن في قونيه ، في القطاع البيزنطيّ ، وقد أخذ معارف عديدة عن المسيحيّين وعاداتهم . فمَن تفحّص مؤلّفاته ، وجد فيها دقائق تلفت النظر . ثمّ إنّ امرأته الثانية كانت وليدة أسرة مسيحيّة . لا جرم أنه صرّح ببعض الانتقادات . ففي الكتاب الأوّل من مؤلّفه " المثنويّ " ، يروي قصّة خائن زرع ، بعد موت يسوع ، زؤان التفرقة بين المسيحيّين وبثّ التوتّر الشديد بين الفرق المسيحيّة ،

بحيث تحاملت بعضها على بعض وتقاتلت . هذا من باب الاستعارة الرمزيّة ، ولكنّه يسترعي الانتباه .

ثمّ إنّنا نجد عند الرومي في مؤلّفاته النثريّة فكرة ولادة المسيح في النفس . وقد أورد ذلك بطريقة واضحة . فالجسد أو الإنسان هما مثل مريم . والقرآن يقول في مريم إنّها ، لمّا جاءها المَخَاضُ أوت إلى جذع نخلة يابسة وتمسّكت به . ثمّ إنّ الشجرة اليابسة أسقطت عليها " رُطَبًا جنيًّا " (راجع سورة مريم ١٩ : ٢٣-٢٥) . وهذا كان معجزةً تدلّ على النبيّ الذي حانت ولادته . والرومي يقول : كلّ واحد منّا هو مريم ، وكلّ واحد منّا يحمل في بطنه عيسى . ولكن إن لم يأتِ المخاض ، لم يستطع عيسى أن يولد ، بل إنه يعود فيختفي . وهكذا فالآلام التي تعانيها النفس هي استعداد لولادة عيسى ، أي لولادة ذاتنا الروحيّة . هذا ما كتبه الرومي خمسين سنة قبل المعلّم أيكهارت ، الذي تكلّم على ولادة المسيح في النفس . فيكون لدينا هنا في التصوّف الإسلاميّ نصٌّ موازٍ للتراث المسيحيّ [١٠] .

ومن الطريف في هذا الصدد الإشارة إلى الترابط بين الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة ، الذي كان في أسبانيا في غاية المتانة . ولدينا في هذا أبحاث هامّة جدًّا ، منها أبحاث صدرت من زمن قريب حول العلاقات المختلفة بين التصوّف الإسلاميّ (العربيّ) القديم ويوحنّا الصليبيّ (توفّي سنة ١٥٩١) (راجع في ذلك كتاب المدرّسة في بورتو ريكو السيّدة لوثه لوبز-بارالت Luce Lopéz-Baralt) .

وجدير بالذكر كتاب الحبيب والمحبوب لمؤلّفه رامون لولّ (Ramón

---

[١٠] راجع :

H. Rahner, " Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen ", in : *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 11-87.

Lull) (توفّي سنة ١٣١٥) ، وهو يحتوي على نصوص منقولة مباشرة من التصوّف العربيّ . ثمّ إنّ بعض اليسوعيّين يشيرون إلى أنّ في قوانين القدّيس إغناطيوس دي لويّولا تشابهًا واضحًا بقوانين الصوفيّة . فإنّنا نجد في التصوّف القديم ، أقلّه منذ القرن العاشر ، القاعدة التي تقول بأنّ المُريد يجب أن يكون في يد شيخه كالجثّة في يد الغاسل . وهكذا فصورة الطاعة على مثل طواعية الجثّة جاءت عند الصوفيّين في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر . وقد يكون من المهمّات المُغرية لمن يعرف التصوّف والجمعيّة اليسوعيّة معرفةً جيّدة ، أن يبحث هنا في النقاط المتوازية عند الطرفين .

القرآن ، كلام الله النهائيّ في لغة بشريّة

عادل تيودور خوري

مدخل : القرآن محور الإسلام

محمّد هو ، بالنسبة إلى الإيمان الإسلاميّ ، " خاتَم النبيّين " (القرآن ٣٣:٤٠) [١] ، ولكنّه ليس محورَ الإسلام . فمحور الإسلام هو كتاب ، إنّه القرآن ، كلام الله النهائيّ ، الذي أنزله الله حرفيًّا على محمّد ، ليقودَ الناسَ إلى الإيمان ، ويعرّفَهم تعاليمَ الله وينظّمَ حياتَهم كأفراد وكجماعة .

وإنّ محمّدًا ، في اختبار دعوته ، قد واجهته رسالة الله بشكل كتاب . ويضع النقل الإسلاميّ على لسان محمّد الرواية التالية :

فيما أنا نائم ، جاءني جبريل ببساط من ديباج فيه كتاب ، فقال : " اقرأ " ، فقلت : " ما أنا بقارئ " . فضغط على صدري بالكتاب حتّى ظننت أنّه الموت ، ثمّ تركني ، وقال ثانيةً : " اقرأ " ، فقلت : " ما أنا بقارئ " . فضغط من جديد على صدري حتّى ظننت أنّه الموت ، ثمّ تركني ، وقال من جديد : " اقرأ " . فقلت : " ما أنا بقارئ " . فضغط من جديد على صدري حتّى ظننت أنّه الموت ، ثمّ تركني ، وقال أيضًا : " اقرأ " . فقلت : " ماذا أقرأ ؟ " . ولم أقل ذلك إلاّ تجنّبًا لأن يعود ويصنعَ بي مثل ما صنعه .

---

١ ما نعرضه في هذه المساهمة يعبّر عن تعليم الإسلام . ولأسباب عمليّة تجنّبنا في ما يلي أن نؤكّد باستمرار أنّنا بصدد مواقف إسلاميّة .

فأجاب جبريل : " إقرأ باسم ربّك الذي خلق خلق الإنسانَ من علَق إقرأ وربّك الأكرم الذي علّمَ بالقَلَم علّم الإنسانَ ما لم يعلم " (القرآن ٩٦:١-٥) . فقرأت هذه الكلمات . فتركني جبريل وانصرف عنّي ، وهببتُ من نومي ، فكأنّما كُتبَت في قلبي كتابًا [٢] .

فهناك إذن كتاب ضُغِط على صدر محمّد ، كتاب أتاه من الله ، فيه كتابة تحتوي على رسالة الله الأزليّة ، وتبقى ، في مضمونها الأساسيّ ، بمنأى عن أحداث التاريخ وتقلّبات الدهر وصروف الزمان . في هذا الكتاب ومن هذا الكتاب ، الذي هو مبدأ الحقيقة الأصليّ ، وقاعدة الهدي ، على النبيّ المدعوّ حديثًا أن يقرأ : عليه أوّلاً أن يقرأ لنفسه ، ويتقبّل الرسالة ، ويضطلعَ بها في داخله ، ليصير قادرًا على أن يقرأ على الناس وحي الله ويتلوَه ويُلقيه عليهم .

هذا الدور الذي يعود للكتابة المقدّسة كمصدر الوحي الإلهيّ وكمجموعة الأنظمة والأحكام ، قد تأكّد لمحمّد عند اليهود (التوراة) وعند المسيحيّين (العهد الجديد) . لا بدّ أنّه قد تأثّر كثيرًا بأنّ هذه الجماعات الدينيّة تمتلك كتبًا ، تحتاج إليها في عباداتها وتعترف بسلطتها بدون تحفّظ . والقرآن ، في مواضع كثيرة ، يدعو التوراةَ كتاب الله لليهود (مثلاً : ٢:٤٤، ٥٣، ٧٨، ١٠١ ، ١١٣، ١٤٤-١٤٦، ١٥٩، ١٧٤، ١٧٦؛ ٣:١٩-٢٠، ٢٣ الخ) [٣] ، ويعتبرُ أنّ من واجبهم أن يحكموا بما أنزل لهم الله (٥:٤٤) . وكذلك يطلب القرآن من المسيحيّين أن يتبعوا الإنجيل (٥:٤٦-٤٧). ويُثبت بدون

---

[٢] راجع في هذا الموضوع :

H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn ²1983, 357.

[٣] راجع اللائحة الكاملة في كتابي :

A. Th. Khoury, *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. 1. Gütersloh 1990, 253 (2,44)

التباس : " قُلْ يا أهلَ الكتاب لستم على شيء حتى تُقيموا التوراةَ والإنجيلَ وما أُنزلَ إليكم من ربّكم " (٥:٦٨) [٤] .

وينتج من ذلك أنّ القرآن يدعو اليهودَ والمسيحيّين " أهلَ الكتاب " (٢:١٠٥، ١٠٩؛ ٣:٦٤-٦٥، ٦٩-٧٢، ٧٥، ٩٨-٩٩، ١١٠، ١١٣، ١٩٩؛ ٤:١٢٣، ١٥٣، ١٥٩، ١٧١؛ ٥:١٥، ١٩، ٥٩، ٦٥، ٦٨، ٧٧؛ ٢٩:٤٦؛ ٣٣:٢٦؛ ٥٧:٢٩؛ ٥٩:٢، ١١؛ ٩٨:١، ٦) . وفي هذا يرى تفوّقًا على المشركين ، الذين لا يعلمون ، والذين ليس عندهم كتاب . ويعدّ توراة موسى " إمامًا " للكتب والجماعات اللاحقة (١١:١٧؛ ٢٥:٧٤) . ويدلّ الناسَ بصراحة على هذه الأفضليّة : " فاسألوا أهلَ الذّكره إن كنتم لا تعلمون " (١٦:٤٣؛ ٢١:٧) .

وبذلك يتّضح اقتناع محمّد بأنّ رسالةً إلهيّة لا فائدة منها ولا سلطان لها إلاّ إذا تثبّتت في كتاب يُعرَض على الناس . وهذا ما حدث مع رسالة الإسلام الجديدة [٦] . وهذا القصد يتبيّن من الأوصاف الكثيرة التي يوصَف بها القرآن في النصّ القرآنيّ .

---

[٤] يجب أن تُعَدَّ أيضًا من الكتب الموحاة ، بحسب قول القرآن ، المزامير " زبور داود " (٤:١٦٣؛ ١٧:٥٥) و" صحف إبراهيم " (٨٧:١٩) .

[٥] إنّه ما أُنزل سابقًا من وحي وكتب مقدّسة . بشأن معنى " الذّكر " راجع لاحقًا .

[٦] إنّ قصد محمّد ، أن يضع أيضًا في كتاب الرسالة التي أعلنها ، يظهر جليًّا في نصوص لاحقة من القرآن ، مثلاً حيث ترد التوراة والإنجيل والقرآن في سلسلة واحدة : " إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسَهم وأموالَهم بأنّ لهم الجنّةَ يقاتلون في سبيل الله فيَقتُلون ويُقتَلون وعدًا عليه حقًّا في التوراة والإنجيل والقرآن... " (٩:١١١) . - في اجتهاد محمّد نفسه في أن يوضَعَ الوحي القرآنيّ في كتابة ، راجع كتابي المذكور في الحاشية ٣ : ص ٦٧-٧٠ .

١ – كلام ا لله هو كتاب يُتلى [٧]

لفظة " قرآن " تأتي من فعل " قرأ " . وبالتالي فلهذا الكتاب المقدّس وظيفتان : إنّه أوّلاً كتاب قراءات ، وهو ثانيًا كتاب مرجعيّ .

١–١ القرآن كتاب قراءات

القرآن هو كتاب قراءات ، يُقرأ فيه ويُتلى منه . وللتلاوة أهمّيّة بالغة في مجتمع أمّيّ ، كما كانت حال الجماعة قبل الإسلام . ومن ثمّ فالقرآن هو مجموعة نصوص مقدّسة تُقرأ باستمرار وتُتلى على الشعب . وبهذا المعنى تستعمَل لفظة قرآن في الآيات التالية :

٧٥:١٧-١٨ : " إنّ علينا جمعَه وقرآنَه فإذا قرأناه فاتّبعْ قرآنَه " .

١٧:٧٨ : " أقم الصلاةَ... وقرآنَ الفجر إنّ قرآنَ الفجر كان مشهودًا " .

إنّ تلاوة الآيات القرآنيّة هي من الواجبات المفروضة على الجماعة : فالقرّاء يقومون بهذا الواجب أمام جماعة المصلّين ، ولكنّ المؤمن يقرأ أيضًا بمفرده في القرآن ومن القرآن .

سواء تمّت تلاوة النصوص القرآنيّة على نحو احتفاليّ أو همسًا ، فإنّ هذه النصوص تصل المؤمنين با لله ، وتؤثّر فيهم ، وتقوّي استسلامَهم لإرادة ا لله.

١–٢ القرآن كتاب مرجعيّ

القرآن هو أيضًا كتاب مرجعيّ ، إنّه المستند الذي يحوي الرسالةَ الإلهيّة وتعاليمَ الإسلام . في القرآن يجد المؤمنُ التقيّ تعليمًا وتثقيفًا وذكرًا وإرشادات

[٧] أوجز هنا ما توسّعت فيه في مساهمتي :

A. Th. Khoury, " Buch und göttliche Weisung. Der Koran, Buch Gottes ", in : *Glauben durch Lesen?* ed. A.Th. Khoury - L. Muth (Quaestiones Disputatae, 128), Freiburg u.a. 1990, 115-119 ; A.T. Welch, art. " al-Ḳur'ān " , in : *EI²*, vol. V, Leiden 1986, 400-429.

عمليّة . والمتصوّف أيضًا يبحث فيه عن دعم لتأمّله ولسعيه نحو لقاء ا لله لقاءً يزداد عمقًا باستمرار . والقرآن هو أخيرًا للعالِم السلطة المطلقة في كلّ مسائل القانون بالنسبة إلى الأحكام القانونيّة والشرائع ، التي يجب الاستناد إليها في حياة الجماعة . إنّ تعاليم القرآن هي المرجع الأخير ، الذي لا يناقش ، ومن أقواله تُستقى مبادئ العدل والتوجيهات والحلول الواقعيّة [٨] .

١–٣ القرآن قاعدة القرارات

القرآن هو قاعدة القرارات التي تتمتّع بالسلطة المطلقة (بسلطة ا لله نفسه) (**فرقان**: ٢٥:١٨٥ ؛ رَ: ٣:٤) . وبهذه الصفة هو جوهر الهدى الإلهيّ . ثمّة آيات لا تُحصى تشدّد على ما يؤكّده القرآن منذ السورة الثانية : " ذلك الكتابُ لا ريبَ فيه هدىً للمتّقين " (٢:٢) . ومن ثمّ يطلب القرآن من المؤمنين : " فاتّقوا ا لله ما استطعتم ، واسمعوا وأطيعوا " (٦٤:١٦) . ومن ثمّ فالإيمان والسعي إلى العيش في تقوى ا لله يحملان المؤمنين على الاعتراف بوجهٍ أفضل بأنّ القرآن هو هدًى ، وعلى تطبيق شريعته تطبيقًا مستقيمًا .

فهذه الشريعة هي نور [٩] ، تفتح البصيرة وتمكّن من تكوين حكم صائب . من بين مقاطع كثيرة ، نكتفي بذكر القول التالي : " ... قد جاءكم من ا لله نورٌ وكتابٌ مُبين ، يهدي به ا لله من اتّبعَ رضوانه سُبُلَ السلام ويُخرجُهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم " (٥:١٥-١٦ ؛ رَ:

[٨] في أهمّيّة القرآن كمصدر أساسيّ للفقه في الإسلام ، راجع مطالعتي القصيرة في :

A.Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München/Mainz 1985, 13-26 ; Khoury, *Der Islam. Sein Glaube - seine Lebensordnung - sein Anspruch* (Herder/Spektrum , 4167), Freiburg u.a. ²1993, 49-56.

[٩] راجع في ما يلي ما توسّعتُ فيه في مساهمتي (خصوصًا ص ٥٤-٥٨) :

" Das Gesetz Gottes. Eine koranische Theologie des Gesetzes ", in : A.Th. Khoury, *Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen?*. Freiburg. 1992, 36-58.

١٤:١؛ ٦٥:١١) . هذا النور ليس فقط نورًا من العلاء ، يضيء طريقَ المؤمنين بحيث يستطيعون السير بأمان (رَ: ٥٧:٢٨) ، بل هو أيضًا نورٌ يُشرق في داخل الإنسان يجعله يعقل (رَ مثلاً: ٢:٢٤٢) ، وينير بصيرتَه فيساعده على تكوين حكم قويم (٦:١٠٤) .

الشريعة هي أساس القرار القويم ، وقاعدة التطبيق العمليّ للقرار المتَّخَذ ، ومعيار السلوك (ر: ٥:٤٨ ، ولمختلف الحالات: ٤:١١، ٢٥، ١٧٦) .

وتسعى الشريعة القرآنيّة ، لتستطيع أن تؤدّي دورها كاملاً كمقياس للقرار وكحَكَم ، إلى أن تشمل كلّ ميادين الحياة . فتحتوي على أحكام مفصّلة (رَ: ٧:٣٢، ٥٢؛ ٦:١٢٦؛ ٩:١١) . وهذا ما يُثبتُه القرآن نفسه : " ونزّلنا عليك الكتابَ تِبيانًا لكلّ شيء ، وهدىً ورحمةً وبشرى للمسلمين " (١٦:٨٩) .

١-٤ القرآن ذكرى وذكر

القرآن هو ذكرى وذكر (٣:٥٨؛ ٦:٦٩، ٩٠؛ ١١:١١٤، ١٢٠؛ ١٢:٤، ١٠٤، ١٤١؛ ٢٠:٣؛ ٥٦:٧٣ الخ) . يذكّر القرآن برسالات كلّ الأنبياء الأساسيّة ، وبما تتضمّنه معطيات الوحي الأصليّ : الاعتراف بالله الواحد ، وواجب الطاعة لمشيئة الله . فالوحي الإلهيّ الذي ، بحسب التعليم الإسلاميّ ، قد وجد خاتَمَه الرسميّ والنهائيّ مع محمّد ، يعود في مبادئه إلى الزمن القديم . الله ، بموجب تصوّر القرآن ، قد عرّف كلَّ إنسان المضمونَ الأصليّ للرسالات النبويّة اللاحقة . فقال للناس : " ألستُ بربّكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا " (٧:١٧٢) . ولذلك جاء الواجب بعبادة الله وحدَه (٣٦:٦٠-٦١) .

هذا التصوّر لوحي يعود إلى البدء ، ولواجب مُلقى على الناس منذ البدء ، يعني أنّ معرفةَ الله والاعترافَ بسيادته المطلقة وبما يرتبط بها من

طاعة الناس وتسليمهم لمشيئة الله في قلوبهم ، هما متأصّلان في قلب كلّ إنسان ، ويستطيع كلّ إنسان التوصّل إليهما ، وهما يمثّلان أيضًا واجبَ كلّ إنسان .

إنّ دور الأنبياء في كلّ الأزمان يقوم على أن يرشدوا الناس الغافلين ، الذين تزعزع إيمانهم بالله ، والذين لأسباب متنوّعة لا يهتدون إلى الإيمان به وإلى طاعة مشيئته ، وأن يدلّوهم على آيات الله في الخليقة ، ويذكّروهم بأعماله في حياة الناس والشعوب . هذه الذكرى إن هي إلاّ ذكرٌ ودعوة إلى التوبة والأمانة .

والقرآن هو أيضًا ذكرى للعرب وللناس الكثيرين في العالم ، ذكرى بالبشرى الأساسيّة : " لا إله إلاّ أنا فاعبدونِ " (٢١:٢٥؛ ١٦:٣٦) .

٢- سلطة القرآن وأهمّيّته

٢-١ تسامي القرآن

القرآن **كتاب الله** : إنّه وحي الله الحرفيّ والمباشر ، وهو مجموعة أوامره وأنظمته وأحكامه .

والقرآن ، لكونه كلام الله ، له نوع من **وجود يفوق هذا العالم** . يقول القرآن إنّ الله عنده أمّ الكتاب في السماء (رَ: ١٣:٣٩؛ ٤٣:٢-٤) ، وما القرآن سوى نسخة عن اللوح المحفوظ في السماء (رَ: ٥٦:٧٧-٨٠؛ ٨٥:٢١-٢٢؛ ٤٣:٤) .

الإسلام التقليديّ يؤكّد (ضدّ المعتزلة ، الذين يقولون بخلق القرآن) أزليّةَ القرآن الذي (على الأقلّ بالنسبة إلى مضمونه) يُرفَع إلى مستوى التسامي الإلهيّ . ومن ثمّ فهو فوق الزمن والتاريخ ، ولا يمكن أن يتغيّر ، وهو صالح إلى الأبد . ومهمّة الناس تكمن في تطبيق رسالته على الزمن الحاضر ، وتوجيه

حياتهم بمقتضاها .

والقرآن ، بصفة كونه كلام الله الأزليّ ، والتعبير عن التنزيل المباشر لهذا الكلام ، بحيث يستطيع الناس أن يبلغوا إليه ، هو منزّه عن تصرّف الناس ، وحتّى عن تصرّف النبيّ نفسه . فالله الذي نزّله هو الذي يحفظه : " إنّا نحن نزّلنا الذّكرَ وإنّا له لحافظون " (١٥:٩؛ رَ: ٧٥:١٦-١٧) .

ولأنّ القرآن منزّل من عند الله ، فهو خالٍ من التناقضات : " أفلا يتدبّرون القرآن ، ولو كان من عند غيرِ الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا " (٤:٨٢) .

هنا تبرز مسألة دقيقة لم يجد لها المسلمون أنفسهم حلاًّ واضحًا بالنظر إلى تطبيقها ، وهي مسألة النسخ ، أي إبطال آيات قرآنيّة وأحكام قرآنيّة ، وتبديلها بآيات أخرى في القرآن نفسه . فالقرآن نفسه يذكر إمكانيّةَ أن يُبطلَ الله رسومَه أو يغيّرها (٨٧:٦-٧: ١٧:٨٦) . وفي هذا مدعاة لغير المؤمنين للريب في صحّة مثل تلك الأقوال . والقرآن يشهد بذلك : " وإذا بدّلنا آيةً مكانَ آية – والله أعلمُ بما يُنزّل – قالوا إنّما أنت مُفتَرٍ " (١٦:١٠١) . القرآن يرفض هذا الاعتراض ، مشيرًا إلى أنّ الله هو أعلم بما يُنزّله (٨٧:٧؛ ١٦:١٠١) ، والأمر رهن بحريّة تصرّفه في الوحي والتعبير عن مشيئته العليّة (١٧:٨٦) . ومهما يكن من أمر ، فإنّ نسخ بعض الآيات المعيّنة يهدف إلى تبديلها بمثلها إن لم يكن بما هو خير منها (٢:١٠٦) .

والنبيّ نفسه لا قدرة له على أن يُبدّل من تلقاء نفسه شيئًا ممّا بلّغه الله إيّاه (١٠:١٥) .

٢-٢ إعجاز القرآن

عندما يكون القرآن بمأمن من تدخّل النبيّ نفسه ، فلا أحد من الناس أجمعين يستطيع أن يأتي بمثله أو أن يزيد عليه شيئًا . ونجد في القرآن تحدّيًا

للمشركين أن يأتوا هم أنفسهم بكتاب مثله (٥٢:٣٤؛ ١٧:٨٨) . فإنّهم أعجز من أن يأتوا بعشر سُوَر مثله (١١:١٣-١٤) ، بل بسورة واحدة (١٠:٣٨؛ ٢:٢٣) . إنّ عجز الناس عن الإتيان بمثل القرآن هو الدليل على أنّ القرآن كلام الله . كما أنّ إعجاز القرآن يُعتبر المعجزةَ التي تُثبتُ رسالةَ محمّد النبويّة [١٠] .

إنّ هذا التفرّد الذي يتميّز به القرآن يتناول أوّلاً لغته . فالقرآن قد أُعلن بلغة عربيّة . وعندما يُتلى في احتفالات المسلمين ، فإنّه يأخذ بمجامع قلوبهم ، ويؤثّر فيهم تأثيرًا كبيرًا . ولكنّ مضمون القرآن ، الذي لا يمكن أن يُزاد عليه شيء هو ، أكثر من لغته ، الشاهد على أصله الإلهيّ .

٣- منافع تثبيت الرسالة بالكتابة

إنّ تثبيتَ الرسالة النبويّة بالكتابة في شكل كتاب يساعد على حفظ مضمون الوحي والدعوة . الكتابة تسمح بالتأكّد باستمرار من هذا المضمون الصحيح ، كما تفسح في المجال لإخضاع أقوال العلماء للمراقبة ، عن طريق النصّ القرآنيّ ، وإثبات صحّتها . وكذلك يُجتنَب خطر تزوير الرسالة : إنّ تثبيت الرسالة بالكتابة يصونها من أوهان النقل الشفويّ ، ومن الأخطاء البشريّة الممكنة ومن الإضافات أو التحريفات المقصودة . ومن ثَمَّ فإنّ كلام الله الأصليّ الذي أوحاه الله إلى النبيّ يُنقَل بأمانة في مضمونه غير المحرَّف ، ويُفعَّل ويؤوَّن ويصير كلامًا للزمن الحاضر . وهكذا يتوسّع تأثيره في الناس .

---

[١٠] بالنسبة إلى هذه المجموعة من الأسئلة ، راجع الكتاب المذكور في الحاشية ٢ :

H. Stieglecker, 371-408 ; H. Grotzfeld, " Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung ", in : *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 13, Bonn 1969, 58-72.

٤- كلام الله في لغة بشريّة : بعض المشكلات

٤-١ لغة الوحي سهلة المنال

المشكلة تُختصر على الشكل التالي : القرآن هو كلام الله ، وكلام الله هو متسامٍ ويشارك الله في تساميه . ولكنّ التسامي يعني استحالة الوصول إلى الله . ومن هنا يُطرَح السؤال هل يستطيع العقل البشريّ الوصول إلى لغة القرآن وإدراكها إدراكًا مباشرًا .

عن هذا السؤال أعطت المدارس الكلاميّة الإسلاميّة أجوبة مختلفة .

فالحنابلة يعتقدون أنّ المؤمن لا يستطيع إلاّ تلاوة نصّ القرآن دون النفاذ إلى مضمونه . أمّا المفتاح لفهم الوحيّ الإلهيّ ، فإنّما هي لغة النبيّ محمّد وصحابته السهلة المنال للناس . والحديث والسنّة هما الطريق الملائم الذي يستطيع الناس أن يتبعوه لإدراك مشيئة الله كما يعبّر عنها القرآن .

المعتزلة لا يذهبون إلى هذا الحدّ ، ومع ذلك فهم يرون أنّ كلّ قول من الله يجب أن يكون ملائمًا للتسامي الإلهيّ . إنّ تسامي الله ، الذي يكمن في أنّ الله ليس كمثله شيء (رَ: قرآن ٤٢:١١؛ ١١٢:٤) ، " ولم يكن له كفُوًا أحد " ، حمل بعض علماء الكلام من هذه المدرسة إلى القول إنّ كلام القرآن ليس سوى ترابط منطقيّ بين كلمات وجمل لا تعبّر عن حقيقة الله وعن واقع العالم . هذا رأي الجبّائي (٨٤٩-٩١٧) .

الأشعريّ (توفي سنة ٩٣٥ ، ومدرسته تمثّل الإسلام القويم) يؤكّد تسامي الله وفي الوقت عينه إمكانيّة فهم الوحي الذي تتضمّنه اللغة البشريّة وتطابقه مع الواقع . لغة الوحي هي الأساس والقاعدة لكلّ كلام في الله . وبالإضافة إلى ذلك فإنّ لغة الوحي البشريّة تدلّ على حقيقة الله وتُعبّر عنه ، وذلك في أقوال يستطيع الإنسان فهمَها ، لوجود بعض المطابقة بين الله والعالم . غير أنّ هذه المطابقة لا تعني أنّ الإنسان شبيه بالله ، بل تعني

فقط أنّ لغة الوحي التي تعزو إلى الله صفات معيّنة تساعد الإنسان على أن يفهم ما يتعلّق به الموضوع . وبالنظر إلى الكيان الإلهيّ ، فإنّ الله ، بسبب أزليّته وكيانه غير المخلوق ، يمتلك هذه الصفات بطريقة مختلفة تمامًا عن طريقة الكيان الإنسانيّ . فالأهمّ في الموضوع كلّه ليس اللغة البشريّة ، التي تصف الصفات الإلهيّة ، بل هي الحقيقة الإلهيّة التي ينبغي التعبير عنها بشكل بيّن . ومن ثمّ فالكلام على الله هو لغة مرتبطة بالحقيقة ، وتعبّر عن صفات حقيقيّة في الله ، وإن كان من الصعب تحديد هذه الصفات . فعندما يكلّم الله الناس ، إنّما يريد أن يفهموا كلماته . واستنادًا إلى أنّ الله قد استخدم لغة بشريّة لإعلان الرسالة القرآنيّة يثبت حتمًا بعض المطابقة بين اللغة الإلهيّة واللغة البشريّة [١١] .

٤-٢ الإراديّة في التصوّر الإسلاميّ لله

يعتقد الأشاعرة أنّ الله مشيئة مطلقة [١٢] . فهو يفعل ما يريد ، وما لا يريده لا يحدث . ونتائج هذه الإراديّة في التصوّر لله واسعة ، وقد أدّت في علم الكلام الإسلاميّ إلى ما يلي :

١) الله ، بفعل كونه مشيئة مطلقة ، هو السيّد الحرّ المطلق على الحياة بمجملها . وهذا يعني أنّ الله هو سيّد الحقيقة ، السيّد المطلق ، ومشيئته تُثبت قواعد الحقّ . فعلامات الحقيقة وتعابيرها ليست سوى علاقات وضعها الله بملء حرّيته . ما هي الأشياء وكيف تُدرَك وكيف تتفاعل ، وكذلك

---

[١١] F. Shehadi, *Ghazali's unique unknowable God*, Leiden 1964.

[١٢] أتبع هنا ما توسّعتُ فيه في مساهمتي (راجع ص ١٧٤-١٧٥) :

A. Th. Khoury, " Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus ", in : D. Papenfuß - J.Söring (Ed.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart 1977, 169-178 (hier: 174-175)

ما يُسمّى القوانين الطبيعيّة ، كلّ ذلك ليس في النهاية سوى ما عوّدتنا إيّاه المشيئة الإلهيّة ، يُثبتها الله مجدّدًا في كلّ لحظة . وبذلك تفقد قواعد العقل البشريّ الماورائيّة والمنطقيّة صحّتها الشاملة . فهي صحيحة بقدر ما يثبت أنّ الله من جديد في هذه اللحظة يعمل بمشيئته الحرّة كما فعل من قبل .

٢) إنّ مذهب الفرديّات هذا يمتدّ على كلّ ميادين الكيان والوجود ، ويشمل كلّ حقول العالم والسلوك الإنسانيّ . إنه نتيجة المبدإ القائل إنّ الله هو الفاعل الأوحد للأشياء كلّها وأن لا سببيّة خارج العمل الإلهيّ . إلاّ أنّ علماء كلام آخرين ، كالغزالي (١٠٥٨-١١١١) والرازي (١١٤٩-١٢٠٩/١٠) ، قد ذهبوا إلى صيغة مخفّفة لهذه الإراديّة المتشدّدة ، مع تأكيدهم علاقة عقليّة ضروريّة بين الإدراك والحجّة والمعرفة ، بحيث تمكن معرفة بنية ثابتة للأشياء ، طبعًا بسبب ما ثبّتته المشيئة الإلهيّة . ولكنّهم لم يصلوا إلى تخطّي الإراديّة المتشدّدة بالنسبة إلى الإنسان ومشيئته . فكلّ ما يتمّ فعلُه في العالم ، سببُه المباشر مشيئة الله . وإذا كان الإنسان ينعم ببعض الحرّيّة ، فليس ذلك على صعيد السببيّة بل فقط على صعيد المسؤوليّة الأخلاقيّة ، بمعنى أنّه يقبل ويتعهّد ما يفعله الله نفسه في الإنسان .

٣) الله هو السيّد المطلق للخير والقيم الأخلاقيّة ، ومشيئته المطلقة هي التي تُثبت بقرار حرّ ما هو خير وما هو شرّ ، وما يجب عدّه كذلك . والأحكام التي يضعها الله هي ، في نظر المدرسة الأشعريّة ، القواعد الوحيدة للخير والشرّ .

٤) الله هو سيّد المصير والخلاص . ومشيئته هي التي تحدّد مصير الإنسان ومسيرة حياته ونهايتها . إلاّ أنّ الله ليس طاغية مستبدًّا . إنّه أوّلاً ذاك الذي يعطف على الإنسان ، ويرافق حياتَه بالرحمة واللطف . لا شكّ أنّ مشيئة الله حرّة وقرارته المطلقة لا مجال لمناقشتها . ولكنّ أحكامه هي – على ما يشهد وحيه الخاصّ – نعمة ورحمة .

٤-٣ مشكلات في التأويل

إنّ تثبيت مشيئة الله في نصّ منزّل حرفيًّا يعرّض الدين لخطر فقدان قدرته على الطواعية وعلى تحسّس أوضاع الحياة المتبدّلة وأخذها بالاعتبار . ففي كلّ شيء تُتّخذ الكلمات بنصّها الحرفيّ ، بمنأى عن قصدها العميق وهدفها الأساسيّ الذي يقوم على تنمية الحياة من خلال ارتباطها بالله [١٣] .

ومن هنا يتأتّى خطر رفع كلمة الله إلى مستوى المثل النظريّة والميل إلى الاستبداد بواسطة نسيان التاريخ : فينسى الإنسان أنّ الأقوال التي تُفهَم على حرفيّتها وتُوصَف بالمطلق ، كثيرًا ما تكون مشروطة في الزمن ولا يمكن ، في كثير من نواحيها ، تطبيقُها على أوضاع أخرى من أوضاع الحياة . هذا الخطر بيّن بنوع خاصّ لدى الإسلاميّين الأصوليّين في الإسلام .

٥- القرآن كلام الله النهائيّ

يطالب القرآن بأنّه كلامُ الله النهائيّ ، بإزاء الكتب السابقة التي لا يعترف لها إلاّ بصفة وقتيّة . ومحمّد هو " خاتَم النبيّين " (٣٣:٤٠) ، ورسالتُه هي المرحلة الأخيرة في رسالات الأنبياء . والقرآن الذي يبشّر به هو الإعلان الأخير والنهائيّ لمشيئة الله .

والقرآن ، بصفته كلامَ الله النهائيّ ، يصحّح ما يشوب الأديان السابقة من انحرافات (تلك هي نظريّة التحريف) [١٤] . بالقرآن يتبيّن من جديد المضمون

---

١٣ هذا ليس سوى جزء من الإشكاليّة الواسعة المتعلّقة بالتوتّر بين التقليد والتقدّم ، بين المحافظة الأمينة والتوسّع ، بين النصّ والقصد منه ، بين الحلول العمليّة والمطلب الأساسيّ الذي ترتكز عليه الخ .

١٤ إنّ تهمة التحريف تتوجّه ضدّ اليهود بالنسبة إلى كتبهم المقدّسة (راجع : ٢:٤١،

مناقشات

تغيير الأحكام الإلهيّة وعدم تبدّل الله

فيسه (Wisse) : ألا يطرح تصحيحُ قول قرآنيّ معيّن أو إبطالُه التساؤلَ حول عدم تبدّل الله ، وبذلك ألا يصحّحُ الله نفسَه ؟

خوري : القرآن يشدّد مرارًا على أنّ مشيئةَ الله لا تبديل فيها . أمّا مسألة تغيير الله مع ذلك لأحكامه في القرآن ، فيربطها الإسلام تقليديًّا بموضوع الإبطال والنسخ . فجواب القرآن عن هذه المسألة ينطوي على ناحيتين : فيؤكّد من ناحية أن لا تغيير حقيقيّ ، بل أنّ الله ، في إطار ما يبقى كما كان ، يأخذ الناس بالاعتبار .

والناحية الثانية التي تعطي الجواب الصحيح تتضمّن الدعوة إلى تسامي الله . فهو سيّد وحيه ، ولا يجوز للإنسان أن يسألَ عن ذلك . ثمّ يجب التساؤل عن معنى القول "لا تبديل لمشيئته" ، وما المقصود في الواقع بالمشيئة التي نحن بصددها : هل المقصود التفاصيل التي يريدها الله باستمرار في كلّ لحظة من لحظات التاريخ ، أم بالحريّ مشيئة الله في مجمل التصميم الإلهيّ للبشر . فإنّ مشيئة الله لم تُعلَن بوساطة محمّد فحسب ، بل أيضًا بوساطة سائر الأنبياء ، ولاسيّما الذين أتوا بكتابات . ومن ثمّ فالله ، في تسلسل الأنبياء ، قد أكّد دومًا الرسالةَ الأصليّة التي نحن في النهاية بصددها ، بيد أنّه طوّر دومًا التشريع الذي يكيّفه الله على الدوام بوجه جديد ، إلى أن كان وحي الله الأخير الذي تثبّت تثبيتًا نهائيًّا لدى موت محمّد .

أمّا في ما يتعلّق بما يُدعى التناقضات في القرآن ، التي يُشير إليها الناس

الحقيقيّ للوحي الإلهيّ ويثبت النظام النهائيّ الذي أراده الله لجماعة الناس . فمع القرآن تحقّق تصحيح الديانات السابقة وإكمالها وتجاوزها وإبطالها .

٧٥، ٧٩، ١٤٦، ١٥٩، ١٧٤ ؛ ٣:٧١، ٧٨، ١٨٧ ؛ ٤:٤٦ ؛ ٥:١٣، ١٥، ٤١ ؛ ٧:١٦٢)، وكذلك ضدّ المسيحيّين (راجع : ٥:١٤، ١١٦-١١٧) . واللفظة العربيّة المستعملة هنا "تحريف" تعني التشويه ، والتغيير ، والتبديل ، والابتعاد عن الموضع الصحيح أو عن المعنى الصحيح . نجد عند مفسّري القرآن وعلماء الكلام المسلمين اتّجاهين بالنظر إلى المعنى الدقيق لهذا المفهوم . فالبعض ، كالطبري (المتوفّى سنة ٩٢٣) والرازي (المتوفّى سنة ١٢٠٩/١٠) ، يفهمون التحريف بمعنى أنّ اليهود لم يغيّروا النصّ ، ولكنّهم أخطأوا في فهمه ، وأعطوه مضمونًا خاطئًا . البعض الآخر من الكتّاب ، كابن حزم من قرطبة (٩٩٤-١٠٦٤ : وقد شمل تفسيره نقدًا منهجيًّا للعهد القديم والعهد الجديد) ، يفهمون هذه الكلمة بمعنى تغيير النصّ وتبديل الكلمات والجمل (راجع : ٢:٧٩ ؛ ٣:٧٨) . - الكتّاب المسلمون المعاصرون يسعون فقط إلى أن يبرهنوا على أنّ كتب العهد الجديد المسيحيّة ليست كتبًا أصليّة تنقل الوحي الأصليّ والحقيقيّ الذي بشّر به يسوع المسيح ، بل هي عمل مؤلّفين مختلفين ، وتحتوي تعليمًا خاصًّا وضعوه هم أنفسهم ولاسيّما بولس . أضف إلى ذلك أنّ عقائد الإيمان الملزمة التي تعتنقها المسيحيّة اليوم ليست رسالة الله الحقيقيّة بقدر ما هي صنع المجامع البشريّة .

في التحريف ومعناه ، راجع :

1. Di Matteo, " Il ' tahrif ' od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani ", in : *Bessarione* 38 (1922), 64-111, 223-260 ; Id., " Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Ḥazm ", in : *Bessarione* 39 (1923) 77-127 ; E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930, 54-74 ; A. Th. Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Altenberge ³1993, 82-84 ; Id., *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch* (Herder Taschenbuch, 1719), Freiburg 1990, 74-76 ; A. Th. Khoury - L. Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime* (Religionswissenschaftliche Studien, 7), Altenberge ²1993, 61-126 ; A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, 210-216.

باستمرار ، فيُرَدّ عليها بنوع عامّ بالقول التالي : لا تناقض في القرآن (رَ: ٤:٨٢) . والتناقضات الظاهرة ليست سوى أحكام تنطوي على تحسين أو أيضًا على حلّ آخر لا يناقض الحلّ السابق .

وعلماء الكلام المتشدّدون يعتقدون صراحةً أن ليس هنا من تغيير على الإطلاق . وإن تكلّم القرآن على أمور من هذا النوع ، فما ذلك إلاّ من باب الافتراض .

مشكلات التفسير

بَرت (Barth) : في مشكلة التفسير تُطرَح الأسئلة التالية : إذا كان القرآن يرى نفسَه مصحّحًا لما ورد من وحي قبله ، يجب في كلّ مرة توضيح ما يمكن الوصول إليه من كلّ وحي سابق لمعرفة ما تمّ تصحيحه بالتحديد . وهذا يعني أنّ مَن يريد أن يعرف ما صحّحه القرآن من العهد القديم أو العهد الجديد ، عليه أن يعلم أيضًا بمضمون العهد القديم والعهد الجديد . فإلى أيّ مدى تؤدّي قراءة الشهادات الكتابيّة دورًا محسوسًا في تفسير القرآن ؟ ووجه آخر من هذه المسألة قد يكون أنّ التصحيحات تتعلّق بأديان مختلفة . ومن ثمّ تجب الإشارة إلى أنّ الحجّة ضدّ وجود صاحبة يمكن انتسابها للإله الأسمى لم تتعلّق في بداية الأمر بالمسيحيّة بل بالمشركين . ثم لدى تحوّل المجابهة من المشركين إلى المسيحيّين ، حصل أيضًا انحراف في الفهم . كيف يمكن النظر إلى تلك الأمور ؟

السؤال الثاني يتعلّق بأنّ نصًّا يريد أن يصل إلى المستمعين لا يستطيع ذلك بمعزل عن المخاطَبين . المستمع هو دومًا حاضر ، وهو أحد العناصر التي تكوّن قبولَ النصّ ، ولو لم يتغيّر شيء في منطوق النصّ . إلى أيّ مدى يمكن أن يندرج هذا بوجه فعّال في التفسير القرآنيّ . وإلاّ يجب التخلّي

نهائيًا عن فهم النصّ فهمًا حقيقيًّا !

والسؤال الأخير يرتبط ارتباطًا أقوى بالمضمون : أين دور الروح التي ترافق تلاوةَ النصّ ؟ عندما نستمع إلى كلام الله ، بحسب المفهوم المسيحيّ للكيان الإلهيّ ، فما نحصل عليه ليس مجرّد معلومات عن الله ، إنّما يحدث لقاء ، لقاء مع الله . فكيف يرتبط كلام الله ، ليس فقط في كتابته ومادّيّته ، بل ايضًا في اختباره من قبل المتصوّفين - كيف يرتبط هذا الكلام بالنصّ القرآنيّ ؟ هل هناك تحسّس بوجود تباين بين الروح والحرف ؟ طبعًا ، إنّ الحرف هنا لا يقتل ، بل يحيي من تلقاء ذاته . ومع ذلك لا بدّ من وجود فرق بين الحرف والروح ، أو هذا سؤال مطروح من وجهة نظر مسيحيّة ؟

القرآن والتوراة والإنجيل

خوري : لفهم القرآن ليس من الضروريّ استخلاص النصوص التي يتجاوزها أو يصحّحها . وعندما يفعل ذلك العلماء ، فهذا شأنهم . القرآن نفسه يقول للمسلمين أين يجب أن يتوجّهوا ، وهذا يكفي . فضلاً عن أنّ القرآن يقول في أكثر من موضع أنّ اليهود قد حرّفوا التوراة أو أساؤوا فهمها، يقول إنّهم قد شوّهوا النصّ (السورة ٢:٧٥؛ ٤:٤٦؛ ٥:١٣، ٤١) . أمّا معنى هذا القول فالمسلمون أنفسهم يختلفون فيه . قد يعني أنّهم أساؤوا فهم هذه النصوص أو أساؤوا تطبيقها . ولكن على مرّ الزّمن غلب التفسير الآخر : لقد حرّفوا هذا النصّ ، بحيث إنّ ما هو موجود في التوراة اليوم ليس النصّ الحقيقيّ الذي ورد في التوراة في المكان المحدَّد ، والكتّاب المعاصرون يؤكّدون أنّ نصّ التوراة الأصليّ قد فُقِد . وعلى كلّ حال لا دليل على أنّ النصّ الحاليّ هو النصّ الأصليّ .

من هذا ينتج أنّه عندما تظهر اختلافات وتناقضات بين نصّ التوراة

الحاليّ ونصّ القرآن ، فالنصّ الأصليّ يجب دومًا إيجاده في القرآن وليس في التوراة . فعندما نقرأ ، على سبيل المثال ، في سورة ٤:١٥٥-١٥٩ ، أنّ اليهود أرادوا قتلَ يسوع ، ولكنّهم لم يقتلوه في الواقع ، إذ ظهر مكانه شخصٌ شبيه به ، يقول المسلمون إنّ يسوع لم يُصلَب ، وإنّه لم يمت على الصليب ، ومن ثمّ لم يقم من بين الأموات . كلّ كتاب مقدّس يجب أن يتوافق مع النصّ القرآنيّ . فالعهد الجديد هو مجموعة أخبار وشهادات عن يسوع ، والأقوال التي ينقلها ليست أقواله عينَها . فيمكن تشبيهها بالحديث . وكلّما ظهرت تباينات بين نصّ العهد الجديد ونصّ القرآن ، فالنصّ الحاسم هو ، كما في موضوع التوراة ، نصّ القرآن .

عندما يقول القرآن إنّه جاء مصدّقًا للتوراة (سورة ٢:٤١،٨٩،٩١؛ ٤:٤٧) ، يُطرَح السؤال عن مدى هذا التصديق : فهناك توافق في الرسالة الأساسيّة ، وبالتالي تصديق له ، ولكن ليس في كلّ نقاط الأحكام والقوانين . ومن ثمّ فالرسالة الأساسيّة التي تحملها التوراة لا تزال قائمة . ولكن لماذا يتوجّب على المرء أن يقرأها ، ما دام يمكنه أن يجدَها في القرآن بشكلها النهائيّ والأصيل ؟ أمّا في ما يتعلّق بالشرائع فيجب اعتبارُها قد أُبطلت بوجه أساسيّ مع القرآن .

أمّا السؤال عن الذين يتوجّه إليهم القول المتعلّق بالصاحبة والألوهة ، فمن الأكيد أنّه موجَّه أوّلاً إلى المشركين ، ولكنّه أيضًا يصحّ في المسيحيّين ، ما داموا يقولون هم أيضًا أن لله ولدًا . ومن ثمّ يقول القرآن مخاطبًا المسيحيّين إنّ الله ليس بحاجة إلى أن يكون له ولد أو ابن ، وبعد ذلك ينقل ضدّ المسيحيّين أيضًا الحجّة الموجَّهة أصلاً ضدّ المشركين الذين يدّعون بأنّ لله ولدًا . وهكذا تسير الحجّة سيرًا متوازيًا .

مسلمون اختصاصيّون في العهد القديم أو العهد الجديد ؟

فُلبرت (Wolbert) : هل تحقّق العلماء المسلمون عن قرب من اتّهامات تحريف العهد القديم والجديد ، وهل أوضحوا بدقّة مواقع التحريف في العهد القديم والجديد ؟ وهل يمكن تصوّر وجود مسلمين متخصّصين في العهد القديم أو الجديد ، كما أنّ هناك يهودًا متخصّصين في العهد الجديد ؟

شيمل : هذا يمكن تصوّره . لقد جرت قديمًا ، ولاسيّما في العصور الوسطى ، حوارات دينيّة كثيرة ، طُرحت فيها مسائل من هذا النوع . وكذلك في كتب **المِلَل والنِّحَل** ، أي الأمم والمذاهب ، التي يوجد منها مجموعة كبيرة من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر ، عولجت فيها أقوال من العهد القديم والعهد الجديد . ولكن لم تُدرَس درسًا كاملاً ، إلاّ في ما ندر . ففي الإجمال كانت المعلومات على جانب من الغموض ، ولم يوضع من الجانب الإسلاميّ بحث لغويّ في العهد القديم والعهد الجديد . ولكن يمكن أن نتصوّر أن يقوم مسلم متخصّص في العهد الجديد والعهد القديم يطبّق الطريقة اللغويّة النقديّة .

تأويل المستمعين لما يسمعونه ؟

خوري : في ما يختصّ بسماع القرآن وبأهمّيّة قبول المستمعين لما يُسمَع كعنصر مكوّن له ، يجب الانطلاق من أنّ المسلمين بنوع الإجمال لا يقرأون كلامَ القرآن بقدر ما يسمعونه . في قراءة القرآن وتلاوته ، المستمع حاضر ، ولكن ليس كشخص يُسهم في تكوين مضمون الكلام وتطبيقه تطبيقًا ناشطًا ، بحيث يُفسَح في المجال لقيام علم التأويل . ما يحدث بالحريّ هو

أنّ من يسمع كلام الله يقتصر على تقبّله وطاعته . ومتى أدرك ما قاله الله ، أقدم على تطبيقه في الواقع ، من دون أن يفكّرَ كثيرًا كيف يمكن نقله إلى الوضع الحاضر ، وما هي الطرق لاعتماد هذا الكلام بوجهٍ جديد يتلاءم مع الفهم المعاصر .

بَوت : المسألة قد تكون ، أبعد من ذلك ، مسألة التطوّر ، الذي يمكن أن يؤدّي إلى تقبّل أكثرَ وعيًا ، إذ إنّ كلّ واحد في الواقع يجلب معه أفق فهمه وعالم مفاهيمه .

خوري : هذا الأمر نجده في التراث الفقهيّ الإسلاميّ ، ولكن لا إجماع عليه . وفي الواقع فقد حاول البعض ، انطلاقًا من هذه الفكرة ، تطوير علم التأويل ، كما فعل فضل الرحمن ، الذي أشارت إليه السيّدة فيلانت (Wielandt) . نحن المسيحيّين مقتنعون بأنّه يمكن فهم كلام الله بشكل غير جامد ، وبأنّه يجب ، أكثر من ذلك ، الإفساح في المجال لديناميّته كلّها لتتفتّح بوجهٍ جديد في سبيلنا ، وهذا لا يمكن أن يتمّ من دون علم التأويل ، ولذلك علينا في ميدان إيماننا أن نتوجّه في هذا الاتّجاه ونُدرجه أيضًا في الحوار مع المسلمين ، ليس من الناحية المبدئيّة فحسب ، بل ايضًا في أمثلة واقعيّة .

في إمكانيّة نقل أقوال مشروطة بالزمن

لا شكّ أنّ ثَمَّةَ داخل الإسلام آراء مهمّة بالنسبة إلى مسألة كيفيّة التصرّف مع نصّ نزل في زمن معيَّن ، وهو إلى حدّ ما مشروط بالزمن ، لنقله إلى أزمنة أخرى . في هذا الشأن نجد في التراث الإسلاميّ الاعتبارات

التالية : يُقال أوّلاً إنّ القرآن يعطي الناس مقاييس مطلقة ، بيد أنّه لا يعطيها إلاّ بشكل إرشادات وقواعد عامّة ، لا شكّ أنّها مناسبة لزمن معيّن ، ولكنّ قيمتَها غير مشروطة بأيّ زمن ، لأنّ لها صفة القواعد الأساسيّة ، وبهذه الصفة يمكن نقلها من زمن إلى أزمنة أخرى .

أسباب النزول

ولكنّ المشكلة تتّخذ حدّة من نوع جديد عندما يجب الكلام في بعض حالات معيّنة على حلول محسوسة أعطيت مباشرة للردّ على أوضاع حياتيّة خاصّة بزمن معيَّن . في هذا الشأن يجتهد المسلمون ، ببراعة فائقة وكثير من الخيال ، بالعودة إلى أسباب النزول . وعندما تتناقض المعطيات في هذا الشأن ، يرون في ذلك دليلاً على أنّ تصوّر مختلف أسباب النزول لم يكن ممكنًا بوجه مماثل في كلّ الحالات . ولكن على وجه الإجمال يؤكّد أنّ المهمّ ليس سبب النزول بل النصّ ، أي ما ثبّته الله في القرآن بشكلٍ أساسيّ بمناسبة ظرف معيَّن ، وينبغي أن تدوم صحّته للأجيال القادمة . وهذا يعني أنّ الله ، انطلاقًا من هذه المناسبة أو تلك ، قد وضع تنظيمًا يصلح بوجه عامّ .

مقاصد النزول

ولكنّ هناك علماء تفسير مسلمين يعتقدون مع ذلك بوجود إمكانيّات تكييف للحلول العمليّة التي أُعطيت في وقت ما ، وبأنّ النصوص القرآنيّة ليست مشروطة بأسباب نزولها فحسب ، بل أيضًا بمضمونها ، ومن ثمّ يجب ، في التفسير ، السعي ، وبخاصّة من خلال البحث عن أسباب قرار

معيّن ، إلى اكتشاف ما كان القصد والمراد الأصليّ من نصّ قرآنيّ معيّن ، للوصول من ثَمَّ إلى معرفة كيفيّة تحقيق مقاصد الشريعة في أوضاع عصرنا المتبدّلة .

الحريّة في إيجاد حلول جديدة

نُقل عن محمَّد قولُه إنّه يجب ألاّ يُسألَ عن أمور يعرف أنّه لا كفاءة له فيها ، وربّما يكون الذين يسألونه أكثر كفاءة منه فيها [1] . في هذا الصدد ، تجدر الإشارة إلى قول الله نفسه في القرآن : لا تسألوا كثيرًا ، فإنّكم إذا سألتم كثيرًا ، سيعطيكم أيضًا القرآن أجوبة ربّما تسوءكم (راجع سورة ٥:١٠١) . ولكن هذا يعني أنّ القرآن ينصح الناس بأن يستخدموا الحريّة التي يمنحهم إيّاها ، ولا ينقادوا إلى الرغبة في اليقين المطلق ، ولا يتوقّعوا أن يقول لهم الله في كلّ حالة واقعيّة ماذا يريد منهم . ربّما تكون هنا إشارة قرآنيّة للناس ليستعملوا الحريّة التي يريد الله أن يمنحهم إيّاها ، ولا يخشوا من إعطاء أجوبة جديدة عن أسئلة جديدة .

ومن ثمّ قد يكون السؤال أيضًا موجّهًا إلى المسيحيّين هل إنّ مجموعة الأسفار القانونيّة هي مغلقة بحيث لا مكان بعد للقرآن أو لأيّ كتب أخرى . مهما يكن من أمر ، ففي نظر الإسلام لا وجود ، بعد القرآن ، لإمكانيّة كتب قانونيّة أخرى تنطوي على وحي الله . وهذا هو الاتّجاه في المسيحيّة ،

[1] (هذا الحديث نقله " صحيح مسلم بشرح النووي " ، جزء ١٤ ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص ١١٧ ت ، في فصل بعنوان : " في واجب تنفيذ ما قاله في الشريعة الدينيّة من دون ما ذكره من شؤون هذا العالم . ورد أيضًا في : منصور علي ناصيف ، " التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول "، مجلّد ٣ ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٢٧٦)

استنادًا إلى السلطة التعليميّة وتاريخ العقائد .

إمكانيّة سوء فهم لكلام الله بشكل سحريّ

إنّ تصوّر " أسراريّة " كلام الله يمكن أن يؤدّي إلى أن يستسلم الإنسان لكلام الله وينتظر أن يفعل فعلَه بوجه آليّ . ولكن هل يريد الله أن يستسلمَ الإنسان لكلام الله بشكل سلبيّ ، أم يريد بالحريّ أن يسمع الإنسان ويطيع ؟ وهذا ما يراه القرآن في الواقع كمهمّة للناس (سورة ٢:٢٨٥؛ ٤:٤٦) . عليهم أن يسمعوا ، ومتى فقهوا ما يريده الله منهم ، عليهم أن يطيعوا . وكذلك أحمد ابن حنبل (توفّي سنة ٨٥٥) ، مؤسّس المدرسة الحنبليّة ، لا يقول بواجب الاقتصار على تلاوة القرآن ، بل يبحث عن مفتاح لفهم القرآن ، ويجده في الحديث ، أي في التفسيرات الإضافيّة للأقوال القرآنيّة المنقولة عن النبيّ .

التأويل – والسعي إلى هويّة " جديدة "

التأويل هو عمومًا ، في حالة الإسلام الراهنة ، في وضع صعب . وذلك ليس لدى المفكّرين ، ولكن لدى القادة الدينيّين ، الذين لا تسمح لهم مصلحتهم السياسيّة بأن يتساءلوا كثيرًا كيف يستطيع الإسلام أن يُظهر قدرة حقيقيّة على التكيّف مع أوضاع الحياة المتبدّلة ، مع الحفاظ على هويّته الدينيّة ، بأيّ قدر يمكن أن يقوم في هذا المعنى " إسلام جديد " . الموضوع لدى المسلمين يكمن اليوم بالحريّ أوّلاً في اكتشاف هويّتهم من جديد وفي تأكيد ما ينطوي عليه القرآن والحديث والشريعة من معلومات عنها . إنّه من حقّ الناس أن يبحثوا عن هويّتهم حيث يستطيعون أن يجدوها

بأفضل الطرق .

ومع ذلك ، ومن أجل إيجاد طريق جديد مشترَك في المستقبل يُجمِع عليه كلّ الناس ، وفي سبيل العيش معًا بفلاح بين كلّ الجماعات الدينيّة ، يمكن التعبير عن الرغبة في إيجاد نظرات جديدة وفي نهج سبل ملائمة ، حتّى في ميدان القرارات السياسيّة . ألا يمتلك الإسلام إمكانيّة اكتشاف هويّته إلاّ في أشكال الماضي التقليديّة ، أوَليس له ، استنادًا إلى القرآن والحديث والفقه ، إمكانيّات أخرى ليمدّ من ذاته جسورًا إلى الآخرين ، جسورًا لا يأخذها من الخارج ، ولكن تأتي من فهمه الخاصّ لذاته ؟ ثَمّة أمور كثيرة في التراث الإسلاميّ وفي الأدب الإسلاميّ تؤيّد هذه الإمكانيّات ، وهذا وحده دليل خير . فالجديد لا يمكن قبوله إلاّ إذا رأى الناس أنّ " الجديد " يأتي من تفتّح إمكانيّاتهم الخاصّة ، وهذا ما يتمّ مرارًا الشروع فيه وتعزيزه بالتبادل مع سائر الناس .

تجسّد كلمة ا لله في كتاب القرآن وتجسّده في يسوع المسيح

فُلبرت : هناك بعض الشبه بين الطريقة التي يؤمن الإسلام بأنّ كلام ا لله صار بها كتابًا ، وتلك التي يؤمن المسيحيّون بأنّ كلام ا لله صار بها إنسانًا في يسوع . هل يمكن أن يكون قد حدث بعض التأثير من وجهة النظر التاريخيّة ؟

شيمل : بحسب مفهوم المستشرقين الشائع ، يجب الانطلاق من أنّ الجدل الذي جرى حول مسألة أن يكون القرآن أزليًّا ، أي غير مخلوق ، أو مخلوقًا ، والذي حُسم بين سنة ٨٠٠ و٨٤٧ ، قد تأثّر بعض الشيء بالخلافات حول طبيعة شخص المسيح . قد لا نستطيع أن نحدّد أين

وكيف كان هذا التأثير ، بيد أنّ المواقف هي على جانب كبير من الشبه بحيث يُفترَض بأنّ بعض نقاط الجدل قد اتُّخذت من الكنيسة البيزنطيّة . قد يكمن هذا التقارب أيضًا في أنّ كلا التقليدين يتكلّمان على وحي ، وعندما نعدّ ، كما قيل مرارًا ، القرآنَ على أنّه تجسّد كلام ا لله في كتاب ، والمسيحَ على أنّه تجسّد كلام ا لله في شخص ، فهذا يؤدّي حتمًا إلى المسائل نفسها .

أندراوس بشته : هل يقبل المسلمون مفهوم " التجسّد في كتاب " ؟

شيمل : هذه اللفظة قد صاغها ، منذ حوالى عشرين عامًا ، فيلسوف من هارفرد (Harvard) ، هو هاري ولفسن (Harry Wolfson) ، وما لبثت أن انتشرت بين المستشرقين . وبما أنّ القرآن يُعدّ كلامَ ا لله المنظور ، يبدو هذا التعبير مقبولاً لدى المسلمين .

كالرت : هل يرضى المسلمون بهذا التقارب التاريخيّ في المسائل بين طبيعة شخص المسيح ومفهوم طبيعة القرآن ؟

شيمل : هذا متعلّق كثيرًا بأيّ نوع من المسلمين نحن بصدده : لا شكّ أنّ المتنوّرين المعاصرين يوافقون على ذلك . أمّا بالنسبة للمؤمن التقليديّ العقائديّ ، فالقرآن ، في نظره ، هو بمنأى عن أيّ تساؤل ، بحيث لا يرضى بأن يهتمّ بأيّ أمر آخر . ومع ذلك فقد جرت ، في العقود الأخيرة ، من الجانب الإسلاميّ ، محاولات كثيرة للتعبير عن جوهر القرآن وعن الرسالة القرآنيّة بلغة يستطيع الناس المعاصرون أيضًا أن يفهموها . ومن المميَّز أنّ فضل الرحمن (توفّي سنة ١٩٨٨) ، الذي يمثّل فكر السنّة الحيّة والتفسيرَ الحيّ للقرآن ، والذي يُعَدّ أحدَ أفضل علماء الكلام الإسلاميّ في الماضي

القريب ، في كتابه " الإسلام " (لندن ١٩٦٤) ، كتب أنّه لا يجوز المسّ بموضوع إنزال كلمات القرآن كما هي حرفيًّا من قبل الله . ومن ثمّ فهو يتردّد في الاعتراف بوحي لا يَنقل حرفيًّا ، بل فقط في المعنى ، ما يريد الله أن يقوله للناس .

كتاب الوحي وملخّص الحضارة الإسلاميّة

نشهد لدى المسلم الموقف التالي الهامّ وربّما المميَّز : فهو من جهة يتمسّك بحرفيّة أقوال الوحي ، ومن جهة أخرى يُفسح في المجال ويطلب أن تُفسَّر هذه الأقوال تفسيرًا يتلاءم مع فهمنا وحاجاتنا . وهذا يقودنا إلى ما قاله البروفسور خوري ايضًا ، بأنّ هناك مسألة تأويل تكمن في اكتشاف ما يجب فهمه من خلال كلّ قول من أقوال الوحي . إنّ تعدّد أوجه الكلام القرآنيّ قد أثار تحرّك المسلمين بشكل خاصّ في خلال القرون الثلاثة عشرة الأخيرة .

في هذا الموضوع يجدر التنويه بما أشار إليه السيّد خوري ، ووصفه خير وصف لويس ماسينيون (Louis Massignon) بقوله : القرآن هو " معجم النظرات إلى الحياة " لدى المسلمين . كلّ شيء يمكن استنتاجه منه ، وذلك ليس فقط من خلال تأويل النصّ ، بل أيضًا مباشرة من خلال الأهمّيّة البالغة التي يرتديها القرآن في حياة جماعة المسلمين . وهكذا ، بانتشار الإسلام في الشعوب غير العربيّة ، نشأ من القرآن علم قواعد اللغة وعلم المعاجم : فمن جهة كان لا بدّ من أن تُفسَّر لغير الناطقين بالعربيّة معاني الألفاظ والمفاهيم العربيّة ، ممّا أدّى في ما بعد إلى تطوير علم قواعد وعلم معاجم عربيَّين . وكذلك فإنّ ما ينطوي عليه القرآن من معطيات ورموز تاريخيّة قد أدّى إلى علم تاريخ إسلاميّ .

والأمر عينه يصحّ بالنسبة إلى الجغرافيا ، استنادًا إلى المدن والأماكن المقدّسة الكثيرة التي ورد ذكرُها في القرآن . وكذلك بالنسبة إلى قبلة الصلاة ، التي كان يجب تحديدها بدقّة من شتّى الأماكن ، وقد أدّى تثبيتها في النهاية إلى تطوير طرق جديدة في الرياضيّات . وهكذا يمكن ربط العلوم كلّها واحدًا فواحدًا بالقرآن واعتبارها مرتكزة عليه ، إذ إنّ كلّ فرع من فروع العلوم قد أسهم بطريقته في تفسير معطيات معيَّنة . ولهذا السبب فالقرآن هو محوريّ بشكل فائق ، ليس فقط ككتاب شرائع ، ولكن أيضًا ، كما قال ماسينيون ، ككتاب مرجعيّ وكمفتاح لكلّ النظرات إلى الحياة . وهو لا يؤدّي دور كتاب وحي فحسب ، بل عليه تتأسّس الحضارة الإسلاميّة كلّها .

*

النواحي الأسراريّة في فهم القرآن

بطرس بشتي : في المسيحيّة ، يسعى المؤمنون ، حفاظًا على سمة الوحي التي تتّسم بها الكتب المقدّسة ، أن يأخذوا دومًا بالاعتبار أهمّيّة مدرستي أنطاكية والإسكندريّة وما كان بينهما من توتّر . فالموضوع يتعلّق دومًا من جهة بالنصّ الواقعيّ الذي يتضمّنه الكتاب ، والذي لا مدخل فيه إلى معاني الوحي المتعدّدة الجنبات ، ومن جهة أخرى بالبعد الأسراريّ لكلام الوحي . لا شكّ في أنّه يجب أيضًا في هذا السعي عدم إغفال المحيط الحياتيّ الذي يقع فيه كلام الوحي من خلال تطبيقه في عبادة الجماعة . ولفهم القرآن فهمًا صحيحًا ، تبقى أهمّيّة بالغة لتلك الناحية التي ذكرت آنفًا ، والمتعلّقة بوظيفة كلام الوحي بتكوين الجماعة ودفعها إلى طاعة الله ، وكذلك لا بدّ من الأخذ بالاعتبار الحالة ، وهذه الحالة تحدث ، التي يُخرَج فيها القرآن من هذه العلاقة العامّة ، ليتقلّب في دائرة نظرة القارىء الفرد ومعاييره الشخصيّة .

شيمل : إنّ الإشارة إلى صفة القرآن الأسراريّة ، أعني إلى الإمكانيّات الأسراريّة التي ينطوي عليها ، هي أمر يجب الترحيب به . الكتاب الوحيد عن الإسلام ، الذي وجدت فيه هذا التعبير – وهو من أروع الكتب والتي يُنصَح بقراءتها – هو كتاب كونستانس بادويك [٢] ، وهي لاهوتيّة أنكليكانيّة . هذه الدراسة المتخصّصة ، الأولى والوحيدة إلى الآن ، عن حياة الصلاة في الإسلام ، تنوّه ، بكفاءة تُحمَد عليها ، بأنّ التلاوة عينها التي بها يتّصل الإنسان اتّصالاً مباشرًا بكلام الله تحمل ، عندما يتلوها ، صفة أسراريّة . أمّا الوعظ في الجماعة فيختلف عمّا هو عليه في المسيحيّة . ففي خطب يوم الجمعة القصيرة ، القرآن هو طبعًا الأساس ، ولكنّه ليس الأهمّ . فثمّة ما هو أهمّ بكثير ، وهو واجب كلّ مسلم بأن يتلوَ سوَر القرآن ، ولاسيّما القصيرة منها ، في صلاة الجماعة وفي الصلاة الفرديّة . وهذا يعني أنّ المسلم ، منذ طفولته ، يتعيّن عليه أن يتلو خمس مرّات في النهار أقوالَ القرآن ، ولاسيّما السوَر القصيرة في آخر القرآن ، وبذلك يتشبّع على نحو ما من روحها ومن مضمونها . ومن ثمّ فالتبشير القرآنيّ يؤدّي في الخطبة دورًا أقلّ بكثير ممّا يؤدّيه الإنجيل في الوعظ المسيحيّ . هذا فرق ، ولكنّه يساعد أيضًا على أن يصير القرآن ، ولاسيّما في السوَر القصيرة ، خيرًا عامًّا للمؤمنين .

اعتبار الذين يتلون القرآن

إنّ من يستطيع أن يحفظَ القرآن كلّه عن ظهر القلب يحظى باعتبار خاصّ . ومن ثمّ يسعى المسلمون دومًا إلى تدريب كلّ من كان موهوبًا من الفتيان والفتيات – والفتيات أيضًا – إلى أن يصير حافظًا ، ومُقرئًا للقرآن .

[٢] راجع : Constance E. Padwick, *Muslim Devotions*, London 1960 .

يبدأ المرء بالسوَر الأخيرة القصيرة ، وجزءًا بعد جزء يعود إلى البداية . كثير من الأولاد ، من عائلات تقيّة طبعًا ، يستطيعون ، وهم بين الثانية عشرة والرابعة عشرة ، أن يحفظوا القرآن عن ظهر القلب ، ويستطيعون أن يتلوه في المناسبات الطقسيّة وينالون الإكرام اللائق . وحتّى عندما تكون تلاوة القرآن الأمر الوحيد الذي يتعلّمونه ، فهم ينالون منه بركة ، وصفة مواهبيّة ، وقدرة تبريك ، والحافظ يكنّ له الجميع دومًا أفضل الاحترام .

في جنوب الهند هناك عادة تقوم على أنّ الولد ، لدى بلوغه من العمر أربع سنوات وأربعة أشهر وأربعة أيّام ، يصير ما يُدعى في الأوردو "بسملة كا دولهام" ، عروس الصيغة "بسم الله الرحمن الرحيم" . وبهذا نأتي إلى أمر بالغ الأهميّة ، إلى صفة السحر التي يتمتّع بها كلام القرآن . فتُكتَب في "رتبة بسم الله" هذه العبارة "بسم الله" على لوحة من خشب ، وذلك بالزعفران ، لا بالحبر إن أمكن ، بل بما هو طيّب الطعم ، وعلى الفتى أو الفتاة أن يلعق الكلمات "بسم الله" . ومنذ ذلك الوقت يباشر بدراسة القرآن .

في البركة التي تصدر عن القرآن

هناك ناحية من القرآن هي بالغة الأهمّيّة بالنسبة إلى حياة المسلمين : وهي استخدام بعض الآيات كطلسم أو وقاية . وتأتي أوّلاً سورة الكرسيّ (سورة ٢:٢٥٥) ، الاعتراف بالتوحيد (سورة ١١٢) أو الفاتحة . وفي كلّ مكان تُعَدّ هذه الآيات وقاية أو بركة . فحيث نرى في بيوت المسيحيّين صورةً للمسيح أو لمريم العذراء أو صليبًا ، نرى أنّ المسلم يعلّق على جدار بيته آيات قرآنيّة لحماية بيته والحصول على بركة له . هذه الصفة التي يتميّز بها القرآن بمنح البركة ، في نظر الإيمان الشعبيّ أو الإيمان الأرفع ، يجب

أن تُؤخذ بالاعتبار . لقد وصف كليفورد غيرتس (Clifford Geertz) القرآن بأنّه "صنم تشعّ منه البركة" . هذا لا شكّ تعبير بغيض ، ولكن يجب ذكره لكونه يبيّن إلى أيّ حد يرى كثير من علماء الإنسان أيضًا أهمّيّة القرآن هذه بالنسبة إلى حياة التقوى .

للقرآن "صفة الإيقونة"

إنّ آيات القرآن تلتقي الإنسان في كل حالة من حالات حياته ، حتّى على قمصان المحاربين ، ويجب - وهذه ناحية أخرى مهمّة - لكونها كلام الله غير المخلوق ، أن تُكتَب بأجمل ما يمكن . ومن ثمّ يمكن القول بدون مبالغة أنّ الخطّ الإسلاميّ ، وهو الفنّ الأساسيّ في الإسلام ، قد تطوّر انطلاقًا من ضرورة كتابة كلام الله بأفضل ما يمكن من الجمال والروعة . قال مارتن لينغس (Martin Lings) عن كتب القرآن الكبيرة القديمة أنّ لها "صفة الإيقونة" : فكما أنّ الإيقونات المسيحيّة يظهر من خلالها وجه يسوع نفسه ، هكذا فإنّ نسخة كبيرة وقديمة من القرآن ، مخطوطة بأحرف رائعة على الرقّ ، تجعل الناظر إليها يشعر بسرّ الكلام الإلهيّ . وعندما نتكلّم على المقارنة بين تجسّد كلام الله في كتاب القرآن وتجسّده في شخص يسوع المسيح ، يجب الأخذ بالاعتبار كلّ العناصر التي أشرنا إليها هنا . فالقرآن ، في نظر المسلم ، له حقًا صفة الوحي الإلهيّ ، ويعبّر عن إجلاله له في أنّه لا يجوز له مسّه أو تلاوته إلاّ وهو في حالة الطهارة الطقسيّة . ومن ثمّ فالقرآن ليس له فقط أهمّيّته على الصعيد النظريّ واللاهوتيّ ، بل هو جزء هامّ من الإحساس بالحياة لدى المسلمين ، ويستخدمه الناس البسطاء كطلسم من دون أن يعرفوا ما هو مكتوب فيه . وهو أيضًا للمتصوّفين المصدر الأساسيّ الذي منه يستقون كلّ شروحاتهم الصوفيّة .

السرّ والسحر

أندراوس بشتة : إحدى نواحي السحر في ممارسة الناس تكمن في أنّ الإنسان يسيطر على ما هو مقدّس ، وكذلك أيضًا على الكلام المقدّس ، ليستخدمَه لصالحه الخاصّ أو لصالح غيره أو للإساءة به . بخلاف هذه الإساءة في استعمال الدين ، يستطيع الإنسان ، في الإسلام ، أن يُخضع حياتَه كلّها لكلام الله - سواء كتب كلمة من القرآن على جدار بيته أو على قميصه عندما يذهب إلى الحرب للدفاع عن الأمّة . وبذلك يُسلّم حياتَه كلّها في مجمل واقعها لهذا الكلام الإلهيّ وللبركة التي تصدر عن هذا الكلام حيث يُقبَل بإيمان . فالكلام ليس مكتوبًا من أجله ولكن من أجل الناس ولكي يكون فاعلاً في حياته . وإنّ أسراريّة الكلام الإلهيّ هذه تنتشر بأشدّ كثافة حيث يكتب المؤمن هذا الكلام في قلبه ، فلا يصير حامل هذا الكلام فحسب ، بل يصير هو نفسه هذا الكلام بالحقيقة . أفلا تتحقّق بهذه الطريقة قدرة الاكتمال التي ينطوي عليها كلام الوحي ، إذ يُفسَح لها في المجال ، من خلال الإيمان الشخصيّ ، أن تسكن في قلب الإنسان ، وتَسِمَه من ثمّ بطابعها ، وتبلغَ هكذا الهدف الذي أرسلت من أجله ؟ ألا نستطيع في هذه الحالة الكلام أيضًا على الخطّ ، بل على شكله الأكثر عمقًا وجمالاً ؟

شيمل : في هذا يمكن أن نرى بعدًا صوفيًّا للمفهوم القرآنيّ للكلمة ، يبيّن ما وصفه الأب نويّا (Nwyia) بنوع عامّ بأنّه "قرأنة الذاكرة" (coranisation de la mémoire) : حيث إنّ الذاكرة بمجملها تتشبّع من الكلمات القرآنيّة ، والإنسان كلّه يتشبّع منها ، بحيث يحيا منها وفيها ، وتغدو حياته كلّها خاضعةً لها .

*

الشكل الخارجيّ والمضمون الأزليّ

إلزاس : ما يبدو أنّه يُسائل أيضًا فهمَنا المسيحيّ للكتاب المقدّس ، إنّما هي العلاقة التي تحدّثنا عنها بين النصّ العربيّ الخارجيّ ، الذي يظهر بشكل كتاب ، والمضمون الأزليّ الذي يتجاوز الزمن ، والذي يجب أن يُنقَل من " أمّ الكتاب " .

شيمل : هذه هي مسألة التأويل الصوفيّ ، ومسألة العلاقة بين الظاهر والباطن ، بين المعنى الخارجيّ والمعنى الباطنيّ ، التي تؤدّي دورًا بالغ الأهمّيّة . يقول القرآن إنّ الله هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن (سورة ٥٧ : ٣) . ومن ثمّ سهل على المتصوّفين ليس فقط أن يُدركوا الكلمات القرآنيّة في معناها الخارجيّ ، بل أن يروا فيها أيضًا علامات تُشير إلى معنى أعمق للكلمات وتقود إليه . كما أشار البروفسّور خوري في حديثه عن مختلف مواقف المسلمين القويمي الرأي ، الكلمة هي الأساس ، بقدر ما تظهر في اللغة البشريّة ، ولكنّها مفتوحة على أبعاد أكثر عمقًا ، يجب استكشافها . وثمّة قول ، وافق عليه محمّد ، يؤكّد أنّ للقرآن سبع طبقات مختلفة من المعاني . منذ الباكر حاول المتصوّفون في تأمّلهم التوصّل في العمق إلى ما وراء معنى اللفظة . وفي اللغة العربيّة هذا الطابع مميّز أكثر منه في سائر اللغات ، إذ إنّ كلّ كلمة عربيّة يمكن أن يكون لأصلها عدد وافر من المعاني . فمتى أدرك المرء هذا الطابع الذي تتميّز به اللغة العربيّة ، وعرف أنّ أصول الكلمات كثيرًا ما تتضمّن معاني ليس فقط مختلفة بل أيضًا متناقضة ، يسهل عليه نسبيًّا أن يكتشف في أبسط كلمة مضامين تقود إلى جهات مختلفة . ويقال عن متصوّف في القرن التاسع إنّه وجد لكلّ آية من القرآن سبعة آلاف تفسير . وإن كان هذا القول مبالَغًا فيه ، بيد أنّه يبيّن مدى الإمكانيّات في هذا الشأن .

اتّجاهات التفسير الإسلاميّ للقرآن

يجدر التنويه بأنّ المتصوّفين لم يتخلّوا قطّ عن نصّ القرآن ، وقد وافقوا دومًا على الضرورة المطلقة لما نقرأه ، للخارج ، ورأوا فيه على نحو ما الغلاف وقشرة الشجرة . أمّا معنى الكلمة الباطنيّ فيجب أن ينكشف بأكثر عمقًا من خلال تأمّل دائم في الكلمة . هناك فقط بعض الفرق ، كالإسماعيليّين ، ذهبوا بعيدًا إلى حدّ أنّهم لا يُقيمون كبير وزن للنصّ الخارجيّ . من يقرأ كتاب غولدتسيهر عن " الاتّجاهات في التفسير الإسلاميّ للقرآن " [٣] ، أو أيضًا كتاب غاتيي عن " القرآن وتفسير القرآن " [٤] ، يرى كيف أنّ كلّ مدرسة من مدارس علم الكلام قد فهمت فهمًا مختلفًا بعض مواضع معيّنة من القرآن . ومن ثمّ فالشيعة لهم تفسيرُهم الخاصّ ، الذي يرون بموجبه رموزًا كثيرة في القرآن تُشير إلى عليّ وإلى دور عائلة النبيّ . والجدير بالاهتمام أنّنا نقرأ في السير الذاتيّة الكبيرة للإسماعيليّ ناصر إي خسرو (توفي سنة ١٠٨٠) ، كتبها حوالى سنة ١٠٦٠ ، كيف كان ضالاّ وفجأة قرأ في القرآن أنّ ثمّة عهدًا كانت فيه " يد الله فوق يديه " ، فاتّضح له أنّ ادّعاءات الشرعيّة لسلالة محمّد كما يمثّلها الشيعة ، يجب استخلاصُها من القرآن – وهكذا صار إسماعيليًّا لامعًا .

إنّ التفسير الشيعيّ للقرآن قد سار على طريق خاصّة ليجد في القرآن أمورًا شيعيّة ومتعاطفة مع عليّ . وقد فعل ذلك المتصوّفون أيضًا ، ويمكن القول إنّ تاريخ تفسير القرآن في ما يتعلّق بالمعنى المعطى للكلمات الظاهرة

---

[٣] راجع :
Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.

[٤] راجع : Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich .

يعكس علم الكلام الإسلاميّ بمجمله وكلّ تاريخ الإسلام . ويمكن أن نجد في يومنا الحاضر مثل هذه التأويلات ، التي تحافظ على معنى اللفظة ، ولكنّها تُعطي من جديد كلّ كلمة معنىً آخر ، ويرى المتصوّفون انسجامًا رائعًا في كلّ سياق القرآن . وهكذا يقول ابن عربي إنّ القرآن يبدو غير منسجم ، وإنّ المواضيع تنتقل فيه بدون رابط من موضوع إلى آخر – ولكن بالنسبة إلى مَن يعاين حقًّا عملَ الروح الإلهيّ ، كلّ هذا يتلاقى كما في سجّادة رائعة ومنسجمة ، في مجموعة لا يمكن أن تتغيّرَ فيها كلمة واحدة ولا حرف واحد . وهذا مهمّ بقدر ما يأتي من ابن عربي الذي ، لكونه من المتصوّفين الكبار ، يركّز كثيرًا على التفسير الباطنيّ للقرآن . ولكنّه أيضًا لم يغيّر نقطة واحدة في معنى الكلمة وصورتها ، بل بخلاف ذلك ، هذا كان بالنسبة إليه الدليل على أنّ الظاهر ضروريّ للباطن . وثمّة فرق كبير بين المتصوّفين الشرعيّين وبعض الفرق الشيعيّة التي تبتعد عن تفسير الظاهر .

مثل عن التفسير الصوفيّ

ثمّة مثل عن التفسير الصوفيّ يأتي من متصوّف من السِّند ، أي من جنوب باكستان ، في أواخر القرن السادس عشر : ففي السورة ٨١:٨–٩ ، نقرأ في وصف الدينونة : " وإذا المَوؤودة سُئلت بأيّ ذنب قُتِلت " (لقد كانت ثمّة عادة قبل الإسلام تقضي بدفن الطفلة حيّة ، في حال تكاثر عدد الفتيات من الأطفال ، وقد ألغى الإسلام هذه العادة من أساسها) . " فالموؤودة " ، بحسب تفسير هذا المتصوّف ، هي النفَس الذي يخرج من الإنسان ، من دون أن يُذكَر فيه اسمُ الله ، من دون أن يتضمّن ذكرى الله . فكلّ نفَس يُصدره الإنسان ، ولا يقود الفكرَ إلى الله ولا يصل بالله ، هو بمثابة طفلة صغيرة مقتولة بدون ذنب . هذا مثال نموذجيّ رائع عن

التفسير الصوفيّ ، لأنّه يبيّن كيف يستطيع المتصوّف حتّى في الأشكال الظاهرة أن يكتشف باستمرار معنىً أعمق . وإذا تأمّلنا في الشعر – هنا لا يدور الحديث حول علم الكلام ، بل حول المجموعة الضخمة من الشعر الصوفيّ – يمكن القول بحقّ إنه تفسير للقرآن بطريقة تخرج كثيرًا عن المألوف .

قرأنة الذاكرة (coranisation de la mémoire)

إنّ عبد الرحمن جامي (توفّي سنة ١٤٩٢ في هيرات ، أفغانستان) يصف "مثنوي" الرومي ، كتاب التصوّف الضخم ، بأنّه القرآن باللغة الفارسيّة . لقد عُدَّ هذا باستمرار على أنّه مبالغة لطيفة ، ولكن ما يلفت الانتباه هو أنّه يمكن إعادة أمور كثيرة دنيويّة في "المثنوي" إلى القرآن والحديث ، وكلّما توسّع المرء في الاهتمام بهذا الأمر ، كلّما رأى أنّ المتصوّفين وكذلك الشعراء الدنيويّين مرتبطون بالقرآن إلى حدّ كبير ، بحيث إنّ كلّ ما قالوه قد ربطوه بالقرآن بطريقة لا نرى فيها نحن أيةّ حاجة إلى توضيح ، ممّا يحمل على التفكير بشدّة بتعبير "قرأنة الذاكرة" (coranisation de la mémoire) . هذا الارتباط بالقرآن الذي يتبيّن بوضوح أكثر كلّما تعمّق أحد في علم الإسلام وقرأ هذا الأدب ، يبدو على جانب كبير من الأهمّيّة لفهم الأدب اللاحق أيضًا .

*

الخطّ وتقنية الطباعة المعاصرة

بطرس بشتي : بإزاء جمال مخطوطات القرآن القديمة الذي كثيرًا ما يدعو إلى الإعجاب ، تبدو أعمال الطباعة المعاصرة أمرًا مكروهًا . هل هناك فنّ معاصر في الخطّ وكذلك في الشعر ؟

شيمل : لا بدّ ، في البداية ، من الإشارة إلى سؤال هامّ طُرح مع إدخال المطابع (كان ذلك في تركيا منذ أوائل القرن الثامن عشر) حول إمكانيّة طبع القرآن ، وقد قام حول هذا السؤال سجالٌ واسع لا يزال إلى يومنا ، بقدر ما يتعلّق الأمر بمعطيات قرآنيّة تُعرَض في مطابع يُديرها "مشركون". ويمكن أيضًا أن تقع أخطاء في النصّ . ففي تركيا وفي مناطق باكستان ، تُحَلّ المسألة مرارًا بأن يُصوَّر مخطوط لخطّاط كبير ، وهو في تركيا أغلب الأحيان حافظ عُثمان الذي توفّي سنة ١٦٩٩ ، ويُطبَع . وينتج من ذلك عمل فنّيّ جميل .

فنّ الخط الإسلاميّ المعاصر

كثير من الرسّامين المسلمين يحاولون العمل في ميدان الفنّ المعاصر ، ويجدر التنويه بأنّه ، حتى في البلدان التي أُدخل فيها الحرف اللاتينيّ في السنوات الأخيرة ، كما في تركيا وماليزيا ، لا يزال الخطّ يحتلّ مكانة أساسيّة . وعلى سبيل المثال ، ففي المغرب ، طوّرت مدرسة فنّ الدار البيضاء أشكالاً معاصرة جديرة بالاهتمام . يمكن القول إنّه يعيش في كلّ بلد إسلاميّ خطّاطون معلّمون ، لا يقتصرون على استمرار التراث بل يطوّرونه أيضًا . وأفضل مَثَل على ذلك هو أحمد مصطفى في لندن ، وهو مصريّ يكتب في خطّ عربيّ نسخيّ تقليديّ رائع . لقد أصدر مجموعة كتب ولكنّه يطبّق طرائق معاصرة ، كالطبع على القماش ، والكتابة على الكومبيوتر ، ويخترع أشكالاً جديدة . إنّه لمذهل ما استطاع هذا الرجل أن يتوصّل إليه في الجمع بين الخطّ التقليديّ والتقنية المعاصرة . وفي باريس يعمل حسن مسعودي ، الذي

أصدر كتابًا غاية في الروعة [٥] ، وفي السنة الأخيرة أحد أروع مخطوطاته بالخطّ الثلثيّ ، التي تستند دومًا إلى القرآن أو إلى التراث ، ولكنّها صور غاية في الجمال . وكذلك في ماليزيا ثمّة محاولات جديرة بالاهتمام ، وكذلك في الهند وباكستان . الخطّ هو حقًّا الفنّ الذي يبرع فيه المسلمون . الموقف الحرج الذي يقع فيه الرسّامون المعاصرون يكمن غالبًا في أنّهم يريدون أن يكونوا معاصرين ، وكثيرًا ما يقلّدون أمثلة سيّئة من القرن التاسع عشر والقرن العشرين . ومن ثمّ فالخطّ هو باستمرار دعامة حقيقيّة ، يمكن دومًا العودة إليها ، وإن كان هناك أيضًا أشكال سيّئة منها .

الأدب الإسلاميّ والشعر الإسلاميّ

في ما يختصّ بالأدب ، هذه مسألة أكثر صعوبة . فالروايات لا تندرج في جدول الأدب الإسلاميّ الكلاسيكيّ . إنّها اختراع القرن التاسع عشر . قبل ذلك كانت هناك الملاحم الطويلة ، وحكايات الجنّ ، وقصص غزوات النبيّ ، المغازي ، والأساطير . أمّا الرواية بالمعنى الغربيّ أو القصّة ، فلا تظهران إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أوّلاً من خلال الترجمات ، ولا سيّما من اللغة الفرنسيّة ، وبعد ذلك من الإنكليزيّة ، واليوم من الأميريكيّة . أمّا من الألمانيّة فليس ثَمّة إلاّ النزر اليسير ، إذ لم يكن هناك مستعمرات ألمانيّة لتؤثّر على الأدب ، ومعظم المسلمين كانوا إمّا يذهبون إلى باريس ، وإمّا كانوا من الهند وقد تأثّروا بالثقافة الإنكليزيّة . ولذلك تطوّرت الرواية في وقت متأخّر نسبيًّا ، وكذلك القصّة الصغيرة .

في الشعر ، تمّ التخلّي إلى حدّ بعيد عن الأنماط التقليديّة . وقد بدأ هذا في

---

[٥] راجع : *Calligraphie vivante*, Paris 1981 .

نهاية القرن التاسع عشر في تركيا والهند ، حيث ، عوضًا من الغزل أو القصيدة الطويلة ، نشأت القصيدة المكوّنة من فقرات ، أوّلاً في تركيا ، وتكوّن ، منذ بداية القرن العشرين ، أدبٌ شبيه كلّ الشبه بالأدب الأوروبّيّ . والأمر هو عينه في الهند . ثمّ نشأت في الثلاثينات تيّارات معاصرة . وهناك نوع من انقلاب ، ويمكن القول بانقطاع جليّ عن التقليد ، حدث منذ حوالى نهاية الحرب العالميّة الثانيّة . وفي الحيّز العربيّ ، بدأ مع نازك الملائكة الابتعاد الصريح عن النمَط التقليديّ ، ونشأ شعرٌ وجدانيّ يتميّز في جزء منه بالقوّة البالغة . في تركيا اختفت إلى حدّ بعيد الأنماط التقليديّة ، وشاعت اللغة اليوميّة أيضًا في الأدب . وقد حدث الأمر عينه في مصر والهند وإيران . وفي كلّ مكان تُسهم الشاعرات إسهامًا حاسمًا في تطوّر العصرنة الراهن . وفي الواقع يمكن أن نجد في كلّ مكان مختلف أنواع الأدب الشائعة . فكلّ ما يحلو مسموح به .

اللغة العربيّة المعاصرة ولغة القرآن

فُلبرت : هل يجد الذين يتكلّمون اللغة العربيّة المعاصرة صعوبة في فهم القرآن ؟ وهل يمكن أن ينجم عن ذلك سوء فهم ، إذ إنّ اللغة في مجملها قد تطوّرت ، بل إنّ ألفاظًا كثيرة قد تغيّر معناها ، فضلاً عن وجود تباينات في مختلف المناطق من العالم الناطق بالعربيّة ؟

شيمل : يستطيع العربيّ المعاصر أن يفهمَ لغة القرآن ببعض الجهد ، ولكن ليس في كلّ دقائقها . وهذا قد يخلق مسألة الشرح ، ولا سيّما بالنسبة إلى تغيير المعنى (فلفظة قهوة ، مثلاً ، التي لا ترد في القرآن ، كانت تعني في الزمن الكلاسيكيّ " الخمرة " ، أمّا اليوم فتعني ما تعنيه أيضًا لدينا ،

أي القهوة) .

ومع ذلك فالمشكلة ليست على جانب كبير من الخطورة . كثيرون يحفظون عن ظهر القلب القرآن أو على الأقلّ سوَر الصلاة القصيرة ويعرفون مضمونها معرفة نسبيّة ، من دون أن يفقهوا كلّ شيء كلمة كلمة ، بل يتّخذون السورة ١١٢ أو ١٠٥ كعلامة تحمل في ذاتها قدرة مقدّسة . من ذلك ينتج بالنسبة إلى المسلم العاديّ ، وأيضًا بالنسبة إلى العربيّ المعاصر ، ضرورة التفكير في معنى هذا المفهوم أو ذاك . هذا الخطر المتمثّل في حفظ القرآن غيبًا ، بالتخلّي عن فهم المعنى الحقيقيّ ، ليس طبعًا ممّا يفرّح القلب . في باكستان يبدأ كلّ اجتماع بتلاوة قصيرة من القرآن بلغة عربيّة جميلة ، ثمّ تلي ذلك ترجمة إلى الأوردو ، ليتمكّن الناس من فهم ما يُلقى على مسامعهم .

*

القرآن – وشريعة الخلق المكتوبة في القلب

بطرس بشتي : ما العلاقة بين كلام القرآن وشريعة الله المكتوبة منذ الأصل في الخلق وفي كلّ إنسان ؟ وهل يبقى القرآن في اليوم الآخر ، في نظر المسلمين ، وبأيّ شكل سيبقى إلى الأبد .

شيمل : بالنسبة إلى السؤال الأوّل ، يفترض الإسلام أنّ كلّ إنسان يولَد "على فطرة" ، أي في حالة طبيعيّة هي أصلاً مسلمة ، ثمّ ، بتأثير من محيطه ومن والديه ، يعتنق اتّجاهًا معيّنًا في الإيمان والحياة . فالقرآن هو حقًّا الشريعة التي أُعطيت للبشريّة في القديم ، وذلك أوّلاً في القول إنّ الله هو الربّ وإنّ له سلطانًا على الخليقة كلّها . وهذا ما تنطوي عليه لفظة "الذكر" التي ترد أيضًا كوصف للقرآن ، والتي تشير إلى أنّ القرآن يذكّر

الإنسان بما أوحي إليه منذ البدء.

القرآن واليوم الآخِر

بالنسبة إلى السؤال الثاني، الذي هو جدير بالاهتمام، يمكن أن يجيب عنه علماء الكلام المسلمون بوجه إيجابيّ. فالقرآن، لكونه كلام الله، هو باق. فكما أنّه كان منذ الأزل، كذلك يجب أن يبقى إلى الأبد. أمّا هل عالَج الأدب هذه المسألة معالجة مستفيضة، فربّما يستطيع البروفسّور خوري أن يجيب عن ذلك. ثَمّة تصوّرات شعبيّة بأنّ القرآن، أعني نسخة القرآن التي يكون الإنسان قد قرأها، ستظهر في اليوم الآخر بهيئة شخص وتشهد بأنّ الإنسان الذي يخضع يومئذ للدينونة قد قرأها أم لا. هذا طبعًا تصوّر ميثولوجيّ جميل. ولكن ما الذي سيحدث في الأبديّة للقرآن، هل سيُتلى في الفردوس، الذي فيه يتبادل الناس تحيّة "السلام"، ويذكرون الله على الدوام؟

خوري: القرآن، في الآخرة كما في هذه الحياة، يؤدّي دور المراقب والمقياس لدينونة الإنسان. فالقرآن هو هدى الله، ولذلك سيبقى مقياسًا للحكم على أعمال الإيمان التي قام بها الإنسان. ولكنّ القرآن ليس الديّان في يوم الدينونة. فالله هو وحده الديّان. في يوم الدينونة، كلّ ما سيقوله الله للناس بالنظر إلى إيمانهم وأعمالهم، هذا وحده سيكون حاسمًا. يبدو أنّ القرآن لن يكون له في اليوم الآخِر أيّ دور مباشر – ربّما يمكن اكتشاف شيء ما في مجموعات المتصوّفين، وفي ما أتى به بعضهم من اعتبارات.

بطرس بشتيه: لنرجع مرّة أخرى إلى علاقة القرآن، بصفته التعبيرَ

عن كلام الله والكلامَ المكتوب في الأصل في نفس "الإنسان" المخلوق: عندما يجد كلام الله المكتوب والمعبَّر عنه صدىً في الإنسان، في الفرد وفي الجماعة، هل هناك أولويّة لكلام الله الأصليّ والمتجذّر في الخليقة نفسها بإزاء القرآن؟ وإذا كان الأمر هكذا، فهل يمكن، انطلاقًا من الكلام الأصليّ (الأوّليّ)، تطبيق هذا الكلام على القرآن بصفته مصدرًا لتفسير الكلام الثانويّ؟

أوّلويّة الكلام الذي صاغه الله بشكل موضوعيّ

خوري: هذا تفكير مسيحيّ جميل جدًّا، أن نتساءل هل يمكن اتّخاذ البعد الباطنيّ والأصليّ لكلام الله مقياسًا لكلام الله المعبَّر عنه تعبيرًا صريحًا في القرآن؟ وهل يمكن من ثمّ إخضاع الكلام القرآنيّ للرقابة من قبل هذا الكلام الإلهيّ الأصليّ المكتوب في الخليقة؟ أمّا الإسلام فينظر إلى الأمور بطريقة مختلفة تمام الاختلاف. فالأولويّة ليست لما في داخل نفسي، لهذا الاستعداد الأصليّ الذي يحملني على أن أنفتح على كلام الله، بل الأوّلويّة هي للكلام الذي نطق به وثبّته الله. في هذا الكلام وحده أستطيع أن أتعرّف إلى ما يريده الله بالتحديد. وما سوى ذلك لا شكل له، ولا يعني إلاّ إمكانيّة الانفتاح على كلام الله. ما هو متأصّل في قلب الإنسان – ولذلك يقول عنه القرآن إنّه دين الفطرة – ليس أقوال الله بالنسبة إلى أسئلة واقعيّة أو إلى شرح رسالته شرحًا أقرب، بل إمكانيّة الاعتراف الأصليّة بوحدانيّته أو أيضًا واجب الاعتراف بالتوحيد الإلهيّ، وثانيًا واجب الإنسان بعبادة الله دون سواه. هذا متأصّل منذ الخلق في حياته. أمّا الطرق، والقيم، والشرائع، فهذه لم يضعها الله في قلبنا، بحيث يتاح لنا أن نعرف كلّ شيء من تلقاء ذواتنا. وفي هذا الشأن نحن دومًا بحاجة إلى وحي الله الموضوعيّ.

ودليل ذلك ، فضلاً عن هذا القول ، هو أنّ الله قد أدخل في مختلف الأزمنة تعديلات على الشرائع الواقعيّة . وهذا يعني أنّ الشرائع الواقعيّة تنطبق في قصدها على كلّ حالة من أحوال طبيعة الإنسان الأصليّة . ولكنّ هذه الطبيعة لا توفّر لنا أيّ مقياس نهائيّ لنتفحّص الوحيَ الواقعيّ ونبدّله .

ومن ثمّ علينا أن نجد في أقوال الله الواقعيّة ، في وحيه الواقعيّ ، المبادىء التي تمكّننا من العمل على ازدهار حياتنا بوجه ملائم ، من دون الحاجة للرجوع إلى طبيعة الإنسان الأصليّة . ومهما يكن من أمر ، فليس هذا رأي الأشاعرة . المعتزلة يقولون بالحقّ الطبيعيّ ، أمّا الأشاعرة فيركّزون أكثر على إرادة الله . وهذا يعني أنّنا لا نستطيع فهم معنى طبيعتنا وفطرتنا إلاّ من خلال معطيات الوحي الإلهيّ الوضعيّ . وبتعبير آخر ، إنّ عقلنا البشريّ ليس مرجعًا آخر إلى جانب الوحي الإلهيّ الوضعيّ ، بل هو مجرّد أداة بإمكانها أن تساعدنا على أن نكتشف ما قاله لنا الله واقعيًّا في وحيه الوضعيّ ، ونبحث عنه ، ونثبّته . ولكن إن كان الوحي الواقعيّ ينطوي على أدلّة تتيح لنا حرّيّة أكثر – وهذا هو واقع الأمر – فهذا يعني أنّه يمكننا ويجب علينا أن نستخدم عقلنا في هذا المنظور .

*

المسلم وقرآنه

أوت : نحن كمسيحيّين ندعو ، في التقائنا بالكتاب المقدّس ، إلى الأخذ بالاعتبار الناحية الإنسانيّة للكتاب المقدّس ، ما هو بشريّ في ترتيبه التاريخيّ ، في واقع تاريخه وحدود أفقه . ننظر إلى ما هو إنسانيّ ، إلى الإطار ، إلى ما يجري . نرى زمن يسوع وشخصيّة الأنبياء ، وجمال الأدب الحكميّ الخ ، ومن خلال ذلك نجتهد في أن نتعرّفَ على كلام الله ووصاياه وهُداه . يبدو لي ، عندما نقرأ القرآن كمسيحيّين ، أنّه يمكن أن يحدث لنا شيء

مماثل ، فندرك ما يتّسم به من صفات ظرفيّة وميزات بشريّة . أمّا بالنسبة إلى المسلم فلا بدّ أن يكون الأمر على خلاف ذلك . فالأقوال تُتلى والأمور تجري في سياق أطر تاريخيّة معيّنة ، ومع ذلك لا بدّ من الاعتراف بأنّ هذه الأقوال إنّما يقولها الله نفسه ، الله الغير المدرَك ، وأنّ الذي يتكلّم هو الكلّيّ التسامي نفسه . ألا يفتقر المسلم إلى هذا العنصر الذي نستطيع نحن المسيحيّين أن نراه ، وبذلك ألا يبدو الأمر مجرّدًا على نحوٍ ما . كيف يعيش المسلم قرآنه ، بالعلاقة مع اختبارنا للكتاب المقدّس ؟

مداخل مختلفة إلى القرآن

خوري : من هو " المسلم " ، هذا أمر يصعب تحديده . ثَمّة مجموعات متنوّعة من المسلمين المؤمنين ، وهؤلاء يصلون إلى القرآن بطرق مختلفة . الإنسان البسيط ، الغير المثقّف والذي لا معرفة له بعلم الكلام ، والذي كثيرًا ما يكون من الأمّيّين ، يعيش القرآن من خلال التلاوة ، وهو بالنسبة إليه كلام الله التسامي ، الذي ينقل مشيئة الله ، فيستسلم لما يريده الله منه في هذا العالم . ولكنّ القرآن ليس بالنسبة إليه المصدر المباشر لهداية حياته . فأقوال القرآن التي لا تحتاج إلى مزيد من الشرح ، هي مندرجة في الشريعة ، التي تنطوي على كلّ ترتيبات الحياة ، والتي يعرفها المسلم ويعيش بمقتضاها في جماعته .

ومن ثمّ لا يبحث الإنسان البسيط في القرآن عن توجيهات أو عن قواعد لتصرّفه بقدر ما يبحث عن غذاء روحيّ للتقدّم في التقوى أو عن تعزية في مختلف أوضاع حياته . وهذا ما أدّى إلى الظاهرة المنتشرة الجديرة بالاهتمام التي وصفها لويس غارديه (Louis Gardet) بثقافةٍ " إنسانويّةٍ أمّيّة " .

أما إذا تعلّق الموضوع بتفكير لاهوتيّ أو ببحث عن قواعد تشريعيّة، فالأمر يختلف تمامًا. إذّاك يُعمَد إلى التحليل، ولا يقتصر القول على كيفيّة اختبار الله اليوم. وإذا لم يكن التفسير عمل متصوّفين، حينئذ يتمّ بحثٌ آخر عن الحقيقة في داخل القرآن. وهو بالحريّ بحث عن خلفيّات هذا البعد الإنسانيّ. صحيح أنّ البعد التاريخيّ يُدرَك أيضًا، ولكن لا يُعطى أهمّيّة كبرى، إذ إنّ القرآن لا يتوسّع كثيرًا في عرض هذا البُعد. من هنا أيضًا تأتي حرّيّة اختيار المعطيات من قبل المفسّرين والمسؤولين لتحديد الخلفيّة الإنسانيّة لهذا القول أو ذاك.

لغة القرآن

خاصّةً وأنّ المهمّ إنّما هي اللغة، سحر هذه اللغة وأفكار القرآن. فالمسلم مقتنع من أنّ من علامات رحمة الله أنّه يُعبّر على هذا النحو عن كلامه: في لغة تبقى إلى حدّ ما في متناولنا، مع أنّها الكلام المتسامي لله المتسامي. مَن اختبر أو سمع كيف تعيش الجماعة تلاوة جميلة للقرآن وتتجاوب معها – فالتلاوة التي يرافقها تأمّل حقيقيّ لا تقوم فقط على مجرّد إلقاء، بل هي تلاوة لكلام الله شبيهة بالمضغ والتذوّق، ممّا يحمل على التجاوب معها تجاوبًا حقيقيًّا –، يدرك كيف تردّ الجماعة كلّها بحماس وتدعو بعفويّة اسم الله في المسجد وتردّد مرارًا الاعتراف بالله الواحد. وهكذا تحيا كلامَ الله بطريقة حيّة ومعبّرة.

المهمّ هو المضمون

يجدر هنا التنويه بمحمّد عبده (الذي توفّي سنة ١٩٠٥): في تفسيره

للقرآن، "المنار"، يستاء دومًا ويغضب، هو وتلميذه رشيد رضا (الذي توفّي سنة ١٩٣٥)، لكثرة المعطيات التي تتعلّق بخلفيّات القرآن، ويسأل لماذا يريد الناس معرفةَ كلّ شيء؟ وإن كانت ثمّة معطياتٌ متنوّعة وغالبًا متناقضة، فهو يقول إنّ هذه في النهاية هي أمورٌ غير مُلزمة، بحيث لا تُسهم أيّ إسهام في فهم أفضل للقرآن. فما يريد القرآن أن ينقله إلينا من توجيهات للحياة، قد صاغه هو نفسه، وإن لم يذكر هو أيّ خلفيّة، فيجب ألاّ نُجهِدَ فكرَنا لنبحث عن خلفيّة لكلّ كلمة.

ومن ثمّ فإنّ كلام الله الذي تمّت صياغته في القرآن يحتوي، بالنسبة إلى الإسلام، على مضمونه في ذاته، والسؤال عن خلفيّته التاريخيّة لا يُفيد شيئًا. فالله قد نقل إلينا في هذه الكلمات ما يريده منّا، وهذا يجب أن يكون كافيًا. وإذا استفضنا في التفسير، قد يعني ذلك غيابَ كلام الله نفسه. هذا هو الهمّ الأكبر لدى كثير من المسلمين.

*

هل الله أيضًا مفسّر القرآن؟

إلزاس: إلى أيّ حدّ نجد في التراث الإسلاميّ القول إنّ الله نفسه هو الذي يستطيع وحده أن يفسّرَ كلامه الوارد في القرآن – على مثال ما نقوله نحن في المسيحيّة بأنّ الروح القدس هو الذي يرشدنا إلى الفهم الصحيح؟ هل يستهدي المرء، في الإسلام، بدراسة سنّة النبيّ، أو بنور محمّد، أو هي الطرائق الصوفيّة التي تُتيح اكتشاف معاني الوحي القرآنيّ الإلهيّة؟

التفسير من خلال الإلهام الشخصيّ أيضًا

شيمل: السؤال عن الهداية من خلال السنّة النبويّة يقودنا من جديد إلى

السؤال إلى أيّ حدّ ساعد الحديث والسنّة مساعدة حقيقيّة على تفسير القرآن . ومع ذلك فثَمَّة أيضًا في الواقع إمكانيّة التفسير من خلال إلهام شخصيّ يأتي للقارىء أو للدارس ، وأن ينجلي من ثمّ نور القرآن تدريجيًّا مخترقًا مختلف الحجب ، ويهتدي الإنسان إلى حدّ ما بنور الله إلى الفهم الصحيح ، كما يقول معظم المتصوّفين .

ومهما يكن من أمر ، فالقرآن يوضح ، بالنسبة إلى المسلم العاديّ ، ما أمر الله به ، فيعي أنّه هو الحقّ والعدل والرحمة ، ويسعى بمؤازرة أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين إلى التمسّك باستمرار بمستويات أخرى من القرآن . وبمؤازرة هذه الأسماء ، التي أُعلنت في القرآن ، يسهل عليه أكثر أن يفهم الكتاب ، إذا لم يرد أن يرجع فقط إلى سنّة النبيّ . كثير من المتصوّفين أكّدوا أنّهم بواسطة الإلهام المباشر – وهذا ما يقوله القرآن في ١٨:٦٥: " ... وعلّمناه من لَدُنّا علمًا " ، أي من لدن الله – قد وجدوا الطريق القويم . المتصوّف يعلم دومًا أنّه لا يستطيع البلوغ إلى كيان الله ، ولكنّه يعلم أيضًا أنّه يستطيع أن يصل إلى نقطة معيّنة ، حتّى إلى الإله الموحى به ، عندما يقرأ القرآن وعندما يخاطب الله بالأسماء التي يلاقيها فيه . بيد أنّ السرّ القصيّ يبقى على الدوام مفتوحًا ، تمامًا على غرار سرّ الوحي الأزليّ ، أو الكلمة ، أو " أمّ الكتاب " ، مهما أراد المرء أن يسمّيه .

*

في كرامة القرآن

خوري : كلام الله لا يمكن أن يُعبَد . يُقدَّم له الإجلال ، يجب أن يُتلى باعتناء . أمّا العبادة فهي لله وحده . ومعاملة القرآن تنمّ عن احترام الإنسان لكلام الله .

شيمل : ومن دلائل احترام النصّ القرآنيّ أنّ آيّة طبعة للنصّ الأصليّ لا يجوز أن تصدر مع ملاحظات أو تعليقات ، ولا في لغتين ، كما أصدرتها الأحمديّة . ولكنّ هذا لا ينطبق على ترجمات القرآن ، فهذه لا يتوجّب لها الإكرام ، إذ إنّها ليست على مستوى النصّ الأصليّ الذي هو كتاب أوحى الله به .

مضامين متنوّعة

خوري : القرآن لا يتضمّن شرائع الله وحسب ، بل ثَمَّة أيضًا أقوال عن الله ، وكيف يحدّد الإسلام تاريخ البشريّة وتاريخ الأنبياء . هناك مجموعة كبيرة من قصص ووعظ حول الأنبياء . كما أنّ هناك جدلاً مع المشركين ، جدلاً طويلاً جدًّا ، لإقناعهم بأنّ الشِّرك ضلال ، وبأنّه يجب الاعتراف بالتوحيد الإلهيّ وما هي البراهين على ذلك . وكذلك جدل مع المشركين في ما يتعلّق ببعث الأموات ، لأنّهم يؤكّدون دومًا أنّنا نحيا هنا ونموت هنا ولا وجود لأيّ شيء بعد هذه الحياة . هناك أيضًا جدل مع اليهود ومع المسيحيّين حول مواضيع كثيرة التنوّع .

المضامين المنقولة يحويها القرآن الذي جُمع بحسب بعض مبادىء التدوين ، ولم يُرتَّب بحسب المواضيع . من المؤكّد أنّ محمّدًا في حياته قد رغب في أن تصدر نسخة كاملة عن القرآن . ولكنّ هذا الأمر قد قام به غيره من بعد موته . فبدأوا أوّلاً بجمع السوَر المتلازمة التي كانت موجودة في أيّام محمّد . هذه السوَر تبدأ بأحرف سرّيّة غامضة . في السوَر القصيرة في آخر القرآن ، التي تتألّف من بعض آيات فقط ، نجد موضوعًا واضحًا . في السوَر الأخرى تُعالَج دومًا مجموعة من المواضيع ، ممّا قد يحيّر القارىء . وينتج من هذا التدوين أنّ القرآن ليس كتاب قراءات منسّقًا ، بل هو

مجموعة من الوعظ والجدل وقصص سير الأنبياء وأحكام تشريعيّة . ولأنّ الأحكام التشريعيّة مهمّة جدًّا للحياة اليوميّة ، وُضعت في أوّل القرآن السوَر التي تنطوي على أهمّ الأحكام التشريعيّة ، وهي أطول من السوَر التي جاءت في ما بعد .

القرآن يعكس حالة الجماعة الإسلاميّة ، والواقع أنّها ليست جماعة دينيّة وحسب ، بل هي أيضًا هيئة سياسيّة .

من يسهر على سلامة النصّ ؟

مركول (Marcol) : نصّ القرآن له قيمة مرجعيّة . هل في الاسلام جهة تسهر على سلامة النصّ وتصونها ؟

خوري : لا وجود لسلطة تعليميّة عليا تقع عليها مسؤوليّة الحفاظ على سلامة النصّ الأصليّة ، فهذه المسؤوليّة تضطلع بها الجماعة الإسلاميّة بمجملها ، وهي تعي هذا الواجب تمام الوعي ، وترعاه بنوع خاصّ بواسطة علمائها . فلا تصدر أيّ طبعة للقرآن إلاّ وتخضع لرقابة شديدة . ومن ثمّ ففي كلّ بلد هناك نوع من مجلس إسلاميّ مكلّف بمقارنة الطبعات الجديدة بكلّ كلماتها وحركاتها مع الطبعة الرسميّة . وفي آخر كلّ طبعة يُدوّن اسم اللجنة التي قامت بفحصها . ومع كلّ تطوّرات اللغة العربيّة ، يبقى النصّ الأصليّ – كما في الكتاب المقدّس – بمنأى عن أيّ تغيير ، ممّا يحتّم ضرورة شروحات كثيرة لهذا النصّ . وهناك عدّة طبعات تُعتبَر نسخًا أصليّة لنصّ القرآن ، من أهمّها الطبعة العثمانيّة .

مشكلة " الترجمات "

إيفانتشيتش (Ivancic) : إذا كان كلام القرآن أزليًّا ، ألا يكون في كلّ كلمة بل في كلّ حرف شيء إلهيّ ، وهل هذا هو السبب الذي من أجله لا تجوز ترجمة النص الأصليّ ؟ وفي هذه الحال تكون الترجمات في أفضل الحالات شروحات .

خوري : بالنسبة إلى المسلمين لا ترجمات للقرآن بالمعنى الحصريّ ، ومن ثمّ لا وجود لنقل من اللغة العربيّة الأصليّة إلى لغات أخرى . أمّا " الترجمة " ، فمع أقصى ما يمكن أن تتوصّل إليه من الأمانة لمضمون النصّ الأصليّ ، فلا يمكن أن تكون إلاّ شرحًا للنصّ . ولذلك يُجتنَب قدر المستطاع استعمال لفظة " ترجمة " ، وعوضًا منها يقال " معاني " القرآن ، مثلاً باللغة الألمانيّة .

السماح بالترجمات لأسباب دينيّة

حتّى العشرينيّات من القرن الماضي كان هناك في الواقع نوع من حظر رسميّ لترجمة القرآن . وفي ذلك الزمن ، قام – انطلاقًا من جامعة الأزهر في القاهرة – جدل واسع حول هذه المشكلة . فالمناهضون كانوا دومًا يقدّمون الحجّة بأنّ كلام الله قد أُوحي به حرفيًّا ، وذلك باللغة العربيّة ، ولذلك يتوجّب على الناس أن يقفوا عنده ، ولا يحاولوا تعريضه لخطر التحريف من خلال شرحه أو ترجمته . أمّا مؤيّدو " ترجمات " القرآن فيؤكّدون أنّ النصّ الأصليّ العربيّ هو أيضًا ، بالنسبة إليهم ، النصّ الذي يجب اعتماده بشكل حاسم في المسائل اللاهوتيّة والقانونيّة ، وهذا النصّ هو الأساس الوحيد لكلّ حجّة مُلزمة . ولكنّهم يُشيرون إلى أنّ الأكثريّة

الساحقة من المسلمين ليسوا عربًا وليس لهم من ثَمَّ أيّ مدخل مباشر إلى النصّ القرآنيّ . أمّا حجّة المقاومين بأنّ على المسلمين أن يتعلّموا حتّى اللغة العربيّة ، فلا يمكن أن تُقنع بشكل معقول ، نظرًا إلى العدد الضخم من الأمّيّين في المناطق المعنيّة . وفي النهاية غلب رأي الأكثريّة بأنّه ، استنادًا إلى أسباب دينيّة ، يُسمَح مبدئيًّا بترجمة القرآن . ومنذئذ راح المسلمون يكرّسون أنفسهم لهذه المهمّة بعدد متزايد . وفي بعض البلدان عُيّنت لجان رسميّة لهذا الغرض .

ولا يزال المسلمون لا يستحسنون أن تتمّ ترجمة القرآن على يد غير المسلمين . فقد تندسّ بهذه الطريقة أفكار غريبة ، مثلاً من الوجهة المسيحيّة ، أو تدخل مساءلات أو مضامين متأثّرة بتفكير المستشرقين والمتخصّصين في العلوم الإسلاميّة . ولهذه الأسباب لا تُحبّذ ترجمة باريت (Paret) . في اللغة الألمانيّة هناك ترجمتان مقبولتان إلى حدّ ما في الوقت الحاضر لدى المسلمين المقيمين في ألمانيا : طبعة ماكس هيننغ [٦] التي اعتُرف بها أخيرًا في أنقرة كنسخة رسميّة . وكذلك ، وبشكل موقّت على كلّ حال ، ترجمتي الخاصّة [٧] ، التي يوزّعها الجانب الإسلاميّ أيضًا لتُستخدَم في المساجد في ألمانيا . وقد شُكّلت لهذه الأخيرة لجنة لفحص صحّة الترجمة والإدلاء بالتقرير المناسب .

---

[٦] راجع :

Max Henning, *Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen*, (Reclams Universal-Bibliothek, 4206-4210), Leipzig 1901.

وقد أعادت النظر فيها السيّدة شيمل وطبعت مجدّدًا في شتوتغارت ١٩٦٠ .

[٧] راجع :

Der Koran. Übersetzung von A. Th. Khoury. Unter Mitwirkung von M. S. Abdullah. (Gütersloher Taschenbücher, Siebenstern, 783), Gütersloh ²1992.

أسئلة النقاش اللاهوتيّ

في مفهوم التسامي

أوت : هل التسامي في الإسلام هو غير ما نعنيه في المسيحيّة ؟ إذا كان التسامي يعني ، بالنسبة إلى الإسلام ، أوّلاً عدم إمكانيّة إدراك الله على الإطلاق ، فالإيمان المسيحيّ يقرن إلى هذا المفهوم ، الذي هو أيضًا أساسيّ بالنسبة إليه ، ناحية الاتّصال ، بمعنى أنّ التسامي ، بالنسبة إليه ، يعني السرّ الذي هو أساس الإنسان ، وهو دومًا على اتّصال به ، فلا يستطيع أن يفكّر به في ذاته ، بل فقط انطلاقًا من الإنسان ، على أنّه السرّ الأساسيّ – سرّ الكيان وسرّ الإيمان – الذي يعطي ذاته على الدوام .

الله الموحي

فيسه : هل يستطيع الله ، بصفته الموحي ، أن يدخلَ في علاقة حقيقيّة مع الإنسان ؟ من الوجهة المسيحيّة ، يمكن أن يكون الجواب عن هذا السؤال مع بيتر كناور [١] : في أنّ الله قد اتّحد مع الناس في يسوع المسيح وهو ، عندما يوحي بنفسه ، لا تكون هذه المرّة الأولى التي يدخل فيها في علاقة حقيقيّة مع الإنسان ، بل في تاريخ الوحي يبقى كما هو في ذاته . ونجد جوابًا مماثلاً عن هذا السؤال لدى جيسبرت غريسهاكه [٢] : في أنّ

---

[١] راجع الطبعة السادسة الموسّعة :

Peter Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Freiburg 1991, 113-154 ; cf. Id., *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg 1986, 45-55.

[٢] راجع ص ١٠٨-١١٠ من مقالته :

الناس ، بصفتهم خلائق الله، يشاركون كيان الله الروحيّ ، أي الروح القدس – بحيث إنّ الله في وحيه لا يدخل في علاقة مع ما هو غريب عن الألوهة ، بل يتكلّم مع الإنسان بصفته موجودًا فيه .

خوري : بالنسبة إلى مفهوم الإيمان المسيحيّ ، الله المتسامي هو في الوقت عينه الحاضر في يسوع المسيح . إنّ تجسّد الله هو المفتاح لفهم تسامي الله عنّا وقربه منّا . وبما أنّ الله يعطي ذاته في يسوع المسيح ، فهو الأساس الذي عليه يرتكز العالم والإنسان ، وهو مستقبلهما .

في الإسلام ، ما نعنيه بالتسامي ينطبق فقط على الله وليس على الإنسان . فعندما أراد الله أن يتجاوز الهوّة بين تساميه وعالمنا الحاضر ، خلق لذلك الأدوات : فتكلّم بواسطة أنبيائه . ومن ثمّ فالله لم يبقَ في بعده عن العالم غير مسموع ، بل بادر واتّصل بنا . إنّ العلاقة بين تسامي الله وقربه سوف تكون موضوع دراسة خاصّة في إطار هذه الدورة .

ومهما يكن من أمر ، فالرأي الذي عبّر عنه محمود أيّوب أيضًا في اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ الأخير في مركز القديس جبرائيل [٣] ، بأنّ الله حاضر فينا بروحه ، هو على هامش الإسلام التقليديّ . فالإسلام التقليديّ والسنّيّ لا يقبل مثل هذا الرأي ، بل بالحريّ يقول إنّ الله يكلّمنا في تساميه ، لا ليدخل في علاقة معنا ، بل لينقل إلينا مضامين ، يبلّغ بها الإنسان ماذا عليه أن يفعل .

Gisbert Greshake, " Göttliches und vergöttlichendes Wort ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung* [Beiträge zur Religionstheologie, 7], Mödling 1992, 89-118.

[٣] راجع : A. Bsteh (Ed.), *Hören auf sein Wort*, Mödling 1992 .

وتبقى في هذا الصدد مسائل لاهوتيّة أخرى مفتوحة ، وأوّلها على سبيل المثال التصوّر المسيحيّ لما بين الإنسان والله من بعض التقارب الطبيعيّ ، والانفتاح إلى الله الذي يتميّز به الإنسان من طبيعته ، إذ إنّ الله قد وضع فيه هذا الانفتاح . هذا التصوّر لا يتوافق مع عمارة الإسلام الفكريّة ومفهومه للتسامي .

*

الكلام الأزليّ الذي صار كتابًا

إلزاس : هل يكون من المفيد للحوار المسيحيّ الإسلاميّ أن نعالج كيف أنّ أبعاد كلام الله المتنوّعة – في هيئة كتاب وكتابة موضوعة أمامنا ، وفي هيئة الكلمة الملقاة شفويًّا قبل وضعها ، وأخيرًا في هيئة كتاب الوحي الأصليّ – ترتبط بعضها ببعض ؟ وهل يمكن بنوع خاصّ التحاور مع المسلمين في أنّ كلامه الأزليّ موجود ، في نظرهم ، قبل كلام الله الذي صار مكتوبًا في الزمن ، وفي أنّ المسيح كلمة الله ، في نظر المسيحيّة ، موجود بوجهٍ مماثل (وإن لم يكن ممكنًا فصل الموضوعين أحدهما عن الآخر) قبل الكتاب المقدّس المدوّن ؟

شيمل : قد يكون هذا موضوع حوار مع المسلمين ويمكن أن يتمّ تفاهم معهم فيه . فما نحن بصدده ، إنّما هو " أمّ الكتاب " ، شكل القرآن غير المخلوق ، وعندما يقبل المرء أنّ هذا القرآن الروحيّ هو أزليّ ، إذّاك يقبل بتلك الأزليّة قبل اللحظة التي فيها دخلت هذه الحقيقة في الوحي ، في الحدث الشفويّ والمكتوب .

*

أزليّة القرآن ، الكتاب الأصليّ والإلهام اللفظيّ

إيفانتشيتش : إذا كان كلام القرآن أزليًّا ، فإذّاك في كلّ كلمة ، بل في كلّ حرف ، يُقال شيء إلهيّ ، وإذّاك كلّ حرف مهمّ .

بروكش (Proksch) : إذا كان كلام القرآن أو لغته أزليّين مثل الله ، فهما إذًا موجودان قبل الخليقة ، لأنّهما أزليّان على غرار الله . ولكن كيف يمكن أن يكون لله لغة بشريّة ؟

أوت : يمكن أيضًا أن نواصلَ الحديث في الموضوع عينه ، ونتساءل : ألا يُلحق هذا الأمر من جديد إساءة بحريّة الله ؟ فإذا كان الكلام أزليًّا ، يكون الموجَّه إليه هذا الكلام أيضًا أزليًا . وفي هذه الحال يكون الله مُرغَمًا على خلق العالم والإنسان .

لويتسه (Leuze) : في خلفيّة التصوّر الإسلاميّ عن "الكتاب الأصليّ" السماويّ ، يُطرَح أيضًا باستمرار السؤال هل وإلى أيّ حدّ يمكن ، في القرآن ، أن نتكلّم على ما تصفه المسيحيّة بالإلهام اللفظيّ : ففي وجهة النظر المسيحيّة يفترض تصوّر إلهام لفظيّ على الأقلّ أن تكون الكلمات ، التي يتعلّق بها الموضوع ، قد كُتِبت في هذه الحياة الدنيا . وإن كان الله قد ألهمها حرفيًّا ، إلاّ أنّها قد نشأت هنا وكُتبت هنا .

أمّا التصوّر الذي يستند إليه الإسلام في هذه المسألة فينطلق من أنّ هذا الكتاب الأصليّ موجود في السماء ، وقد بلغ إلى محمّد وسُلّم إليه عن طريق وحي . فكيف يمكن والحالة هذه أن يُطبَّق مفهوم الإلهام اللفظيّ ؟

الوحي تعبير عن غنى الله

خوري : صحيح أنّ القاعدة الأصليّة للكتب المقدّسة هي ، بحسب المفهوم الإسلاميّ ، لدى الله ، الذي يعرف بعلمه كلَّ ما يريد أن يوحيَه ، وفي هذه المعرفة الأصليّة يعرف أيضًا المراحلَ التي يجب أن يمرَّ بها هذا الوحي . بهذا المعنى هناك "كتاب أصليّ" ، قاعدة أصليّة للكتب المقدّسة ، وهذه موجودة لدى الله ، أمّا ما تمّ تناقله بشأن شكل هذا الكتاب فهو تصوّر ميثولوجيّ ، ما يراد التعبير عنه هو أزليّة وحي الله . فإذا فهمنا هذا التصوّر فهمًا حرفيًّا ، فهذا يؤدّي إلى القبول بوجود مادّة أزليّة إلى جانب الله ، وهذا لا ينسجم على الإطلاق مع صورة الله في الإسلام . ما هو موجود في الله ، يمكن فقط فهمه على أنّه تعبير عن غنى كيانه ، كما أنّ الأسماء التسعة والتسعين هي تعبير عن غنى كيانه بالعلاقة مع خليقته . أمّا كيف يكون هذا كلّه منذ الأزل في الله نفسه ، في كيانه ، فهذا يفوق فهمنا ولغتنا ، وعنه لا يقول القرآن شيئًا ، وكذلك علم الكلام لا كفاءة له ليقول عنه شيئًا .

ومهما يكن من أمر ، فعندما توضع لغة الله المرتبطة بالوحي القرآنيّ في علاقة بنا ، إذّاك لا يجوز لنا على الإطلاق أن نعني أنّ هذه الكلمات تنفذ إلى كيانه . إنّها أيضًا تعبير عن غنى كيانه بالنظر إلى وجودنا البشريّ ، وكلّ هذا ليس سوى كيانه بالذات . في هذه النظرة ، يمكن بلا ريب أن نتكلّم على أزليّة كلامه ، التي ليست سوى أزليّة وجوده وكيانه . وهذا يؤتينا علاقة لا تنشأ في الله ، بل فينا ، كعلاقتنا نحن بالله.

*

هل يمكن تطبيق مفهوم "القياس" على العلاقة بين الله والإنسان ؟

لويتسه : هل يمكن ، انطلاقًا من خلفيّة كاثوليكيّة ، أن نُدخل مفهوم

" القياس " في نهج الأشاعرة اللاهوتيّ التقليديّ ؟ إلى أيّ حدّ يتكلم الأشعريّ ومن بعده المدرسة التي انطلقت منه على " شبه قياس " ؟ هل في اللغة العربيّة تعبير يناسب مفهوم " القياس " ؟ أو إننا نُقحم بوجه غير مشروع مقولات مسيحيّة في فكر الإسلام اللاهوتيّ ونطبّقها على عالم الإيمان الإسلاميّ كوسيلة للفهم [٤] .

خوري : ما تمّ التوصّل إليه في نهاية المطاف يمكن أن يساعد على فهم أفضل لما يتعلّق به الموضوع في مفهوم الإيمان الإسلاميّ . ومع ذلك فإنّ مفهوم " القياس " ليس أكثر من تعبير مُربك ، نظرًا إلى أنّه لا يمكن أن يكون أيّ قياس أو شبه بين الله والعالم . " ...الله الصَّمَد... ولم يكن له كفوًا أحد " (١١٢:٢، ٤) . وهذا يصحّ أيضًا عندما يوحي الله بذاته ، ويصل إلى مسامع الناس . وحتّى عندما اقتيد النبيّ محمّد إلى عرشه (وهذه صورة لقرب الله المباشر) ، لم يرَ النبيّ الله ، فالله يبقى وراء الحجاب . ولكن عندما يكلّمنا الله ، فهذه هي لغته ، وإلهامُه . ولكن كيف يمكن أن يفهم إنسان لغة أزليّة " على مثال " الله ؟ لا بدّ من وجود إمكانيّة ، انطلاقًا من اللغة البشريّة ، لفهم لغة الله . ولكن أن يعرفَ الإنسان معرفة كاملة ما قاله الله بالحقيقة ، وأن يستطيع تحديده تحديدًا دقيقًا ، فهذا مستحيل عليه ، وإن كانت لنا من ناحية ثانية بعض الأدلّة لفهم ما معنى أنّ " الله رحيم " أو " الله ينتقم " .

وعلى كلّ حال فقد أثبتت محاولة ألار (Allard) أنّه لا يمكن أن نتكلّم على قياس عند الأشعريّ وتلاميذه . فهؤلاء إنّما أرادوا بالحريّ اتّباع

---

[٤] راجع :

M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers disciples*, Beyrouth 1965.

موقف الإسلام القويم . ولكن إذا أردنا بذلك أن نوضح أنّنا لا نملك مفهومًا أفضل ، للتعبير عن أنّه لا يجوز لنا أن نضعَ الله على مستوى واحد مع الإنسان ، وأنّه لا إمكانيّة لدينا لأن نحدّد تحديدًا دقيقًا ما تنطوي عليه لغة الله ، إذّاك يساعد مفهوم " شبه القياس " ، من دون أن ينطبق تمامًا على ما نحن بصدده .

*

هل تتضمّن معالجة الكتب المقدّسة خطر عبادة الأصنام ؟

دوبريه (Dupré) : إذا نظرنا كمسيحيّين إلى الطريقة التي يتعامَل فيها الإسلام مع القرآن ، فهذا الاختبار يحثّنا على التفكير بكيفيّة معالجتنا نحن المسيحيّين للكتب المقدّسة . وفي الوقت عينه تعني هذه الملاحظات حول معالجة الكتب المقدّسة أنّه حيث يتوقّف السؤال – مهما كانت أسباب ذلك – يدخل المرء في صراع مع وعيه الخاصّ للحقيقة . ومن هنا يُطرَح السؤال إلى أيّ حدّ لا يكوّن التوتّر بين الإيمان الحقيقيّ بالله وحظر عبادة الأصنام مشكلة تعترضنا في معالجة الكتب المقدّسة . لقد أشير إلى هذه الإشكاليّة في سياق هذا النقاش في المقارنة بين السحر والأسرار . ومع ذلك فالموضوع يتعلّق مبدئيًّا بأنّ فكرة الله تضع كلّ أشكال تصوّرها المحدودة تحت حكم اسم الله الواحد الأحد اللامتناهي . هل هناك بهذا المعنى ، في إطار التراث الإسلاميّ ، ما يحمل أيضًا على التفكير بأنّ معالجة النصوص المقدّسة يمكن أن تقعَ تحت مقولة الشرك ؟ فالتراث الإسلاميّ يؤكّد باستمرار أنّه يتوجّب على الإنسان أن يمتنع عن عبادة الأصنام ، ولا يُشرك بالله شيئًا . ولكن عندما يلتقي المرء الكلمة بالطريقة التي ترد فيها هنا بحسب مطمح الإسلام ، ألا يلتقي بذلك ما تعنيه عبادة الأصنام وبما يعنيه الشرك مع الله والإضافة إليه ؟ فما هو الأهمّ ، الله كمبدإ ، أو أن يُصاغَ شيء في لغة بشريّة – وبالتالي

بطريقة عارضة ؟

خوري : السؤال هل نجد في التراث الإسلاميّ ما يجعلنا نفكّر بأنّ معالجة النصوص المقدّسة يمكن أن تقع تحت الشرك ، ربّما تمكن الإجابة عنه بالقول إنّ الإنسان ، بحسب مفهوم الإسلام ، يقترف هذه الخطيئة عندما يريد أن يفرض على النصّ المقدّس مقولاته الخاصّة : فبهذا يحاول أن يُضيف إلى أقوال الله تصوّراته الخاصّة ، أن يُشرك فيها .

العقل والوحي

من جهة أخرى هناك في علم الكلام الإسلاميّ ما يشبه إنقاذ العقل الإنسانيّ من هذا الخطر بالتمسّك بمبدإ لاهوت التنزيه : فيتمسّك المرء ، وبخاصّة في تقليد المعتزلة ، بأنّنا لا نستطيع أن نتكلّم على الله إلاّ بوجهٍ سلبيّ . وفي أقصى الحالات ، وانطلاقًا من هذا الموقف ، يبقى المرء على القول إنّ الله موجود ، ولا يُضيف إلى ذلك أيّ قول عنه ، لئلاّ يعرّض التوحيد الإلهيّ للخطر . ولكن بهذا يتحرّرون في الوقت عينه من إمكانيّة ومن مهمّة وربّما أيضًا من ضرورة التوفيق بين عقلهم والوحي . ولكنّ التقليديّين في الإسلام ، وتمثّلهم بنوع خاصّ مدرسة الأشاعرة ، قد سلكوا منذ القرن العاشر طريقًا آخر . فهم يرون أنّ مهمّة العقل تكمن في اكتشاف الحقيقة في النصوص ، وليس في البحث عن الحقيقة إن جاز القول من خلال النصوص ومن ورائها . فالنصّ إذن ، في نظرهم ، ليس مناسبة فحسب لطرح أسئلة معيّنة تُفضي إلى ما بعده ، بل يضع أمام ناظري العقل الباحث الحقيقةَ التي صاغها الله بوجه وضعيّ في هذا النصّ . ومن ثمّ فالعقل لا يتحرّك في حيّز حرّ ، بل في إطارٍ حدّده الله مسبقًا بوجه وضعيّ .

ولذا تقوم مهمّتهم أوّلاً في البحث عمّا قاله الله بشكل وضعيّ وتثبيته ، وثانيًا بصيانة حقيقة الله هذه والدفاع عنها ضدّ هجمات الكفّار . وعلى هذا المستوى الثاني يملك العقل ما يحتاج إليه من الحرّيّة ما دام ، في الطرق التي يسلكها للدفاع عن الحقيقة ، لا يقع في تناقض مع ما أثبته الله بوجه وضعيّ في وحيه .

هذا الرأي لم يرضَ به الفلاسفة في الإسلام ، ممّا حملهم ، ولا سيّما الكندي (المتوفّى حوالى سنة ٨٧٤) والفارابي (المتوفّى سنة ٩٥٠) وابن سينا (المتوفّى سنة ١٠٣٧) وابن رشد (المتوفّى سنة ١١٩٨) ، الذين تقبّلوا بعض المقولات من الفلاسفة اليونانيّين ، على الانفصال بشكل مأسويّ عن الإيمان القويم . وفيما لم تجد ماورائيّات أرسطو وأفلاطون ، باستثناء المنطق ، في سياق هذا الجدل ، أيّ مدخل صحيح إلى علم الكلام الإسلاميّ (بصرف النظر عن علم الدفاع) ، فقد لقيت اهتمامًا واسعًا لدى الفلاسفة .

*

القانونيّة – النهائيّة – والشموليّة

شميل (Chmiel) : هل ينطوي علم تفسير القرآن على مفهوم القانون ، على إدراج نصوص محدّدة في قانون الكتب المقدّسة ؟

خوري : ثَمّة قانون واحد ، وقد تثبّت باكرًا جدًّا منذ سنة ٦٥٦ . إلى جانب هذا النصّ القرآنيّ المثبَّت قانونيًّا ، هناك في الأدب الإسلاميّ قراءات مختلفة لبعض المقاطع ، ولكنّها ليست في الغالب ذات أهمّيّة ، ولذلك لا تُدرَج في أيّة طبعة رسميّة . بالنسبة إلى عالم العلماء يمكن إيجاد هذه

النصوص في بعض تفاسير القرآن [٥] . فهناك ، لدى كلّ فقرة يُعمَد إلى تفسيرها ، أوّلاً الترجمة الألمانيّة للفصل المعنيّ ، ثمّ النصّ الأصليّ العربيّ ، وأخيرًا أهمّ القراءات المختلفة المعروفة في الأدب الإسلاميّ ، التي تسهم في تاريخ تدوين القرآن ، والتي مع ذلك لا تُنشَر أبدًا مع القرآن . وعلماء الإسلام أيضًا ينطلقون من أنّ النصّ القرآنيّ القانونيّ يتضمّن ما قاله في الواقع محمّد وما أبلغه كوحي ، وإن لم يكن في تسلسل النصّ الحاليّ . ثَمَّة نصّ واحد ، يتعلّق برجم الزانية ، لم يُدرَج لدى تدوين النصّ ، وهو من ثمّ موجود " خارج " القرآن ، ومع ذلك فهو مبدئيًّا من القرآن ، ويتمتّع بسلطة القرآن عينها .

دوبريه : إنّ ظاهرة تكوين القانون موجودة في تقاليد دينيّة كثيرة التنوّع ، في اليهوديّة والمسيحيّة والهندوسيّة والبوذيّة . فإذا نظرنا إلى الإشكاليّة التي تنجم عن ذلك ، وانطلاقًا فقط من موقف علم الأديان ، يقوم التساؤل إلى أيّ حدّ يمكن فهم النهائيّة بالجمع . هل الكلام على " النهائيّة " يُعتبر تناقضًا فاضحًا ، أم يمكن التفكير بالأمر ؟ ألا يجب في هذا الصدد الأخذ بالاعتبار أنّ كلاًّ منّا هو تجلٍّ للنهائيّة ؟

هذه مسألة أساسيّة تنطلق من منظور علم الأديان ، الذي يتبيّن له أنّ الأمر هو في الواقع على هذا النحو ، أيضًا في ما يتعلّق بالتداول في إشكاليّة الأسس . لماذا يجب قبول القرآن بوجه مطلق وغير مشروط ؟ – لأنّه هكذا قيل . ولكن يبدو أنّ الأمرَ نفسَه ، على نحوٍ ما ، يعود أيضًا في السياق التاريخيّ لسائر الكتب ، ويصل إلى القمّة في فكرة النهائيّة . فإن كان

[٥] راجع تفسيري الكبير في ١٢ مجلّدًا :
A. Th. Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch.* Übersetzung und Wissenschaftlicher Kommentar, 12 vol., Gütersloh 1990-2000.

الموضوع يتعلّق فقط بتمييز كلمة بارزة من غيرها ، إذّاك يمكن القول إنّ كلّ كلمة لها ميزتها الخاصّة وقيمتها الفريدة في نوعها . ولكنّ الموضوع يتعلّق في الوقت عينه بإيجاد محور ومن ثمّ أيضًا بتحقيق ما يدعى بالشموليّة ، الذي يعود إلى المحور الواحد ومن هناك ينتشر .

التمييز بين سلطة القرآن وسلطة السنّة

خوري : إنّ مسألة تاريخ القانون ، التي هي مسألة بالغة الأهمّيّة ، قد وجد لها الإسلام حلاًّ بقوله إنّ القانون قد اختتم مع تدوين القرآن ، أعني مع جمع ما ألقاه محمّد في وعظه كوحي من قبل الله . أمّا السنّة فليست من القانون ، لأنّ كلامَ محمّد وأقوالَه وأساليبَه أو قراراته الملزمة في شؤون الحياة لا تُعَدّ وحيًا ولا كلامَ الله ، إنّما هي بالحريّ تفسير إضافيّ لمضمون القرآن ولإمكانيّات تطبيق هذا المضمون في واقع الحياة . ومهما أظهر المسلمون من براعة للتمييز بين الأحاديث الصحيحة وغير الصحيحة (وبعضها جميل وممتع) ، يبقى أنّ للحديث سلطة مختلفة جوهريًّا عن سلطة القرآن – وذلك لأنّه لا يمكن مساواة النبيّ بالله . وإن كان الحديث ، لحلّ المشكلات العمليّة التي تعترض الممارسة ، قد يكون أكثر فائدة من القرآن ، لأنّ النبيّ كان في اتّصال دائم مع جماعته ، وقد أراد أن يجد فيها ولها حلولاً لمختلف المشكلات ، فهذه السنّة النبويّة لا ترتكز إلاّ على سلطة نبيّ هو إنسان .

*

تجسّد الكلمة في إنسان وفي كتاب ، في المسيحيّة

أندراوس بشتِه : في اللقاء مع الإسلام يُطلَب من المسيحيّة أن تفكّر

أيضًا في علاقتها الأصليّة بالكتاب المقدّس . وفي هذا الصدد يتبيّن أنّ المقارنة بين الإيمان بتجسّد كلمة الله في إنسان من الوجهة المسيحيّة والإيمان بتجسّد كلمة الله في كتاب من الوجهة الإسلاميّة ليس لها ، بالنسبة إلى مفهوم الإيمان المسيحيّ ، سوى صفة عابرة ، بل هي في جملتها غير مشروعة على الإطلاق . فمع كلّ ما يجوز قوله في مقارنة من هذا النوع ، لا وجود بالنسبة إلى المسيحيّين ليسوع إلاّ وهو الربّ المرتفع في المجد ، الذي تشهد له كتابات العهد الجديد (التي من جهتها لا يمكن التفكير بها دون الالتفات إلى كتابات العهد القديم) ، وبهذه الصفة يدخل في علاقة بالمؤمن الفرد وبالجماعة المسيحيّة وبالبشريّة بأسرها . فهناك علاقة أصليّة لا يمكن ، بحسب الإيمان المسيحيّ ، إبطالُها ، بين الشهادة الكتابيّة التي تتضمّن العهد القديم والعهد الجديد وبين الوحي الذي تجلّى في يسوع ، إذ إنّ الحدث الذي جرى مرّة لا غير ، وهو حدث تأنّس كلمة الله في يسوع ، الذي يعترف به الإيمان المسيحيّ أنّه المسيح ، هذا الحدث لم يجدْ " خاتمتَه " ولم يبلغْ كمالَه إلاّ في تجسّد كلمة الله هذا في كتاب .

إلزاس : هذه المسألة كانت حاضرة طول الوقت الذي دار فيه الحديث عن دور القرآن في المقارنة بين التجسّد في إنسان والتجسّد في كتاب ، وهذا ما يمكن التعبير عنه كما يلي : المسيح هو ما يجب إبلاغه ، والقرآن هو ما يجب إبلاغه ، وهذا الإبلاغ يتضمّن كلّ النواحي التي بيّنها السيّد خوري وكمّلها الأب بشتِه . وهذا يطرح علينا السؤال التالي ، بالنسبة إلى العلاقة بين المسيح والكتاب المقدّس : كيف يجب إبلاغ المسيح من خلال الكتاب المقدّس الذي هو نفسه يشهد للمسيح ، وكيف يجب من جهة أخرى أن نرى ذلك بالتوازي مع إبلاغ القرآن في الإسلام وفي الوقت عينه مع أهميّة سُنّة محمّد – حيث كلاهما حاضر ، وإنْ بوزن مختلف .

أندراوس بشتِه : إنّ عبارة " الشهادة للمسيح " ، في المفهوم المسيحيّ للكتاب المقدّس ، ألا يجب أن نكمّلها بعبارة " شهادة المسيح " ، استنادًا إلى أنّ شهادة المسيح ، بالنسبة إلى المفهوم المسيحيّ الأصليّ للإيمان ، هي حيّة في الكتب المقدّسة ، التي هي في النهاية مقدّسة ، في نظرنا ، لأنّ المسيح يشهد فيها هو نفسه ؟

كالرت : هذا يصحّ أيضًا إدراجه في اللقاء مع المسلمين ، فنلفت انتباههم إلى أنّنا نحن أيضًا لنا تلاواتنا لكتابنا المقدّس ، وفيها نبدي أيضًا مشاعر الاحترام الخاصّ ، ونعبّر عن ذلك مثلاً بالوقوف لدى قراءة الإنجيل المقدّس في صلواتنا .

*

مسائل التفسير

رابرغر (Raberger) : إنّ كلامًا يدّعي بلا ريب أنّه غير مشروط ولكنّه يعرف ذاتَه باستمرار في وضع محدود يعبّر فيه عن لاشرطيّته هذه ، يملك هويّة هي أيضًا لا يمكن إدراكها إلاّ في التاريخ وضمن المجتمع . إنّ مفهومًا من هذا النوع أكثر انسجامًا مع ما تملكه الكلمة من قدرة توجيه . عندما تنظر المسيحيّة أو الإسلام إلى أهمّيّة الأوضاع التاريخيّة ، إذّاك يجب ألاّ تقوم هويّتهما ، في إطار هذه الأوضاع ، على أساس عدم التغيّر ، بل يجب أن تعني لاشرطيّة مشروطة ، مشروطة بسياق التاريخ والمجتمع .

هورن (Horn) : لنفترض أنّه يجب دومًا تفسير كلام الله تفسيرًا جديدًا ، فيجب أيضًا أن تُطرَح دومًا من جديد مسألة مراجعة التفسير انطلاقًا من شهادة الإيمان الأصليّة . كيف يمكن أن يحدث هذا في الإسلام ؟ إلى

أيّ حدّ يُفترَض في هذا الشأن وجود وضوح كبير في مجمَل تعابير أيّ تقليد دينيّ ، والتمييز بين ما هو جوهريّ وما ليس له شأن كبير .

ماير (Meier) : إذا نظرنا إلى التقليد الصوفيّ الذي تحدّثنا عنه في الفصل السابق ، يمكن ، في سياق مسألة التفسير التي نعالجها الآن ، طرح السؤال هل إنّ كلام الله يجب إدراكُه بالمفاهيم العقليّة ؟ أوَلا يمكن الاقترابُ منه كما يُقترَب من السرّ ؟ أليس من شبَه ، على سبيل المثال ، بين التعبير المسيحيّ "أكل جسد المسيح" في سرّ الإفخارستيّا ، وما يقوله علم الكلام الحنبليّ إنّ كلامَ الله الأزليّ ، الكلامَ المتسامي والحاضر في اللغة البشريّة ، يصير طعامًا في فم المصلّي ؟ ألا يجب أن ننظرَ إلى كلام الله نظرَنا إلى مجرّد معجزة جماليّة لا ينبغي فهمُها ؟ أليس من الأفضل ، من وجهة النظر هذه ، أن يحفظَ الأولادُ الأتراك القرآنَ باللغة العربيّة ، من دون أن تعنيهم الإشكاليّة كلّها التي نحن بصددها ، فيبقون على نصّ القرآن وعلى لغته الرائعة التي لا يمكنهم فهمُها ، ولكنّهم يقومون فيها باختبار الله ؟ ألا تكمن هنا قوّة جاذبيّة القرآن ؟

فانوني (Vanoni) : المفهوم الإسلاميّ للقرآن كمرجع يستطيع العلماء أن يتفحّصوا على أساسه أفكارَهم وتعابيرَهم ، بإمكانه أن يسائلَ المسيحيّة عن مدى رجوعها في اللاهوت والأخلاق إلى شهادة الكتاب المقدّس . وعندما ننطلق – استنادًا إلى ما قاله أيضًا المجمع الفاتيكانيّ الثاني – من أنّه يجب ، حتّى من وجهة النظر المسيحيّة ، أن يبقى الكتاب المقدّس القاعدةَ في كلّ صعوبات التفسير ، يتبيّن أنّ اعتبارَ هذا الرجوع إلى الكتاب المقدّس أمرًا نسبيًّا ، كما قد يحدث في المسيحيّة من خلال اعتراض مراجع عليا معيّنة ، لا يمكن على الإطلاق أن يجري في الإسلام على هذا النحو .

ثمّة مسألة أخرى متعلّقة بالموضوع تتبادر إلى ذهننا : في اللغة الألمانيّة نتكلّم على "إرادة الله" حيث يتكلّم العهد القديم والعهد الجديد على ما يرتضيه الله . وهكذا يشعر اليهوديّ بأنّنا قد فهمناه عندما نرى في التوراة وصايا الله التي يتضمّنها الإيمان بالله الواحد الذي يريد الخير ويقصده ويصمّم له لأجل العالم . فالتوراة ليست مجرّد مجموعة شرائع . بل هي بالحريّ ، في ما يقاربُ نصفها ، مجموعة كتابات تحتوي على روايات كثيرة . وهي من ثَمَّ دليل في ما تعرضُ له من قَصَص تدعو إلى التفكير ، وتتكرّر ، ويمكن أن تنطبقَ أيضًا على واقع حياتنا . إلى أيّ حدّ نحن اليوم مقيَّدون بنظرة إلى قضاء الله ، ونسعى دومًا إلى التأكّد من إرادة الله على طريقة كنط ، فنفترض أنّ الله يريد شيئًا ما وأنّه يحقّقه ؟ ما هو واقع الأمر في اللغة العربيّة ، في هذا الصدد ، بالنسبة إلى كلمات مثل "الإرادة" وتعابير من هذا النوع تُقصَد فيها بصراحة إرادة الله ، كما في العبارة التالية : لا أريد أن تقتلوا ؟ هل هناك ، من وجهة اشتقاق الكلمات ، كما هي الحال في اللغة العبريّة ، علاقة لغويّة يمكن إثباتُها مع ما نقصده برضى الله .

من كلّ ما يُقال عن الحالة في الإسلام ، يمكن أن يتكوّن انطباع بأنّ القولَ بقضاء الله على هذا النحو يشكّل أيضًا خطرًا ، إذ يسود الاعتقاد بأنّ كلّ شيء مقرَّر من قبل الله ، ما هو خير وما هو شرّ ، وأنّ الموضوع يتعلّق فقط بمعرفة هذا القرار الإلهيّ ووضعه موضع التنفيذ . أمّا في التقليد الكتابيّ فنصادف عدّة حالات من الخطايا لا تقوم على تجاوز حدود مقرّرة سابقًا (راجع مثلاً: تك ١١) . وهذا له أيضًا علاقة حاليّة مع إشكاليّتنا المعاصرة ، كيف نتعامَل مع عالمنا ، حيث في كثير من الحالات لا نعرف إلى أيّة نتيجة سيؤدّي هذا العمل ، وماذا ينبغي لنا اليوم أن نفعل أو لا نفعل ، وحيث بالتالي لا نعرف ما هو خير وما هو شرّ .

تسركر (Zirker) : في الإسلام هناك القرآن والسُّنّة وأخيرًا تراث المفسّرين ، ولكنّ هذا كلّه غير مرتبط بسلطة تعليميّة (على الأقلّ لدى السنّيّين) . مقابل ذلك نجد في اللاهوت الكاثوليكيّ التقليديّ مفهومًا للكتاب المقدّس يرى قاعدتَه القريبة في سلطة الكنيسة التعليميّة ، فيما لا يعود للكتاب المقدّس إلاّ وظيفة القاعدة البعيدة . ومن ثَمّ لا بدَّ من طرح السؤال التالي : ما هي النظرة إلى العلاقة بين الكتاب المقدّس والسلطة التعليميّة في المسيحيّة بالنسبة إلى العلاقة بين الكتاب والسنّة في الإسلام ؟

رابرغر : يبدو من المهمّ ، بالنظر إلى هذه الأسئلة ، أن نعود مرّة أخرى إلى السؤال عن الهويّة الروحيّة التي يجب اعتبارُها في التاريخ وفي المجتمع . وهذا ما فعله المسيحيّون في تاريخ العقائد الذي يتعلّق فيه الموضوع باستمرار بالتوتّر القائم بين الكتاب المقدّس والمرجع الذي يحاول أن يفسّر الكتاب المقدّس . في هذا يكمن بؤسُ المسيحيّة ، ولكن أيضًا وفي الوقت عينه فرصتُها ، لأنّه يتضمّن انفتاحًا يدعو إلى التفكير في اختتام الوحي بطريقة تختلف تمامًا عمّا درج عليه الاعتقاد التقليديّ . وهذا الانفتاح يختزن قدرة أكبر بكثير ممّا نظنّ عادةً .

تسركر : إنّ تعبير " تاريخ العقائد " قد يكون هنا في الواقع أهمّ من مفهوم السلطة التعليميّة الذي ذُكر سابقًا : لأنّه من جهة (بخلاف السلطة التعليميّة) لا وجود في الإسلام السنّيّ ولا في الإسلام الشيعيّ لشيء مماثل لتاريخ العقائد ، ومن جهة أخرى لأنّه لا يمسّ كثيرًا المشكلة القائمة بين الكاثوليكيّين والبروتستانتيّين بهذا الشأن .

رابرغر : في هذا يمكن أن نرى فرصةَ المسيحيّة وليس فقط بؤسَها .

ومهما يكن من أمر فيجدر ، في هذا الصدد ، التنويه بأنّ اعترافًا دينيًّا يضع قواعده ومبادئه غير المشروطة أمام محكمة ما يمكن قبوله في هذا الشأن من تحدّيات التاريخ والمجتمع ، لا يعني إنكارًا لاختتام الوحي . وهذا ، مع الأسف ، ما نسيناه على أثر لاهوت للروح القدس خاطىء أو بسبب افتقادنا لهذا اللاهوت ، وهذا ما أهمله أيضًا النهج الفكريّ الذي سار عليه لاهوت السكولاستيكيّة الجديدة .

دوبريه : وفي الوقت عينه يمكن أن نرى في هذا حاجةً إنسانيّة للتمسّك بمعطيات ثابتة .

رابرغر : في ما قيل تكلّمنا على مبدإ الرجوع إلى قاعدة وعلى مبدإ اللاشرطيّة . ولكنّ اللاشرطيّة المشروطة هي غير اللاشرطيّة المغلَقة التي لا يُعوزُها بعد أيُّ تفكير .

دوبريه : لقد كان الموضوع دومًا في التاريخ موضوع اللاشرطيّة المشروطة . ولكن هل هذا ما يؤمن به الناس ؟ أليس المقصود باستمرار ما يجب أن تكون عليه الأمور بشكل غير مشروط ؟

رابرغر : إنّ هابرماس (Habermas) ، في مساهمته حول قول ماكس هوركهايمر [٦] : " باطل إنقاذ معنى غير مشروط من دون الله " ، يشير إلى التمييز بين الكلام على " المعنى غير المشروط " والكلام على " لاشرطيّة المعنى " . هذا التمييز يجب نقلُه من الجدَل الفلسفيّ إلى النقاش اللاهوتيّ .

---

[٦] راجع : Max Horkheimer, *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 110-126 .

فانوني : تاريخ الأديان هو طبعًا أمر إيجابيّ : أن يُحاول المرء أن يكتشف في زمن معيّن ما هو الأمر الأهمّ ، ويسعى إلى أن يستفيد منه من جديد في مفهومه . ولكن أليس المرء في خطر دائم للتوقّف والقول : نحن بحاجة إلى عقائد للوصول إلى الرسالة الأصليّة ، أوَليست له القدرة على تطبيق هذا المبدإ أيضًا على ما تَمَّت صياغتُه إلى الآن من العقائد ؟ ألا يحدث أنّنا نملك عقائد لا تجوز مساءلتُها بعد مئتي سنة أو سبع مئة سنة – هل لا يزال هذا تفسيرًا حقيقيًّا للبداية ؟

الإسلام دين ومجتمع وثقافة

هانس تسركر

هل يمكن أن يُطرَح موضوع بهذا الاتّساع ؟ يبدو أنّ المعالجة ستشمل هنا كلّ ما يمكن قولُه في هذه الحقول الثلاثة . ولكنّنا سنتوقّف في ما يلي على العلاقة التي يراها الإسلام بين الدين والمجتمع والثقافة ، سواء أكان ذلك من الناحية المبدئيّة أم أيضًا على صعيد التحقيق التاريخيّ . ففي هذا الصدد يتميّز الدين الإسلاميّ من سائر الأديان ، وقد يبدو لغير المسلمين على جانب كبير من الغرابة .

١– " الإسلام " " دين "

نقرأ في القرآن : " إنّ الدين عند الله الإسلام " (٣:١٩) . بيد أنّ هذا القول ليس على هذا القدر من الوضوح بحيث يُترجَم الى اللغة الألمانيّة – كما في الترجمة المفسّرة التي قام بها رودي باريت (Rudi Paret) – بما معناه : " إنّ الدين (الأوحد) عند الله الإسلام " [١] . ترجمة كهذه تعتبر مسبَّقًا أنّ هذا القول ينظر إلى مجموعة الديانات المتعدّدة ، فيعترف بإحداها وينبذ الأخرى . في هذه النظرة يصير " الإسلام " اسم علم لجماعة من المؤمنين

---

[١] راجع : *Der Koran*. Übersetzung von R. Paret, Stuttgart 1979, 44 .

وسأستقي هنا بعض ما جاء في مقالتي :

" Islam als Religion ", in : *Theologisch-praktische Quartalschrift* 140 (1992) 325-333.

محدّدة اجتماعيًّا وتاريخيًّا بإزاء سائر الديانات . غير أنّ هذا الفهم يحدّ معنى النصّ الأصليّ بسرعة ويحصرُه في نظرة تنافس بين الديانات .

يؤكّد المسلمون مرارًا بحقّ أنّ لفظة الإسلام ، بخلاف أسماء سائر الديانات ، لا تُشير إلى إنسان (" كالمسيحيّة " إلى المسيح ، و" البوذيّة " إلى بوذا) ، ولا إلى جماعة إثنيّة معيّنة (" كالهندوسيّة " إلى الهندوسيّين ، و" اليهوديّة " إلى قبيلة يهوذا) [٢] ، بل تدلّ فقط على علاقة الإنسان با لله .

" الإسلام " هو أوّلاً مصدر لفعل ، ويدلّ على عمل : " أسلم " يعني في المجال الدينيّ " استسلم (لله)، وكل (إليه) أمرَه " . ومن ثمّ " فالإسلام " يعني أوّلاً موقفًا وجوديًّا وليس جماعة محدّدة بشكل مؤسّسة [٣] . وهذا جليّ أيضًا في الموضع المذكور من السورة الثالثة : ففي الآية ٢٠ التي تلي مباشرة ، يلجأ محمّد إلى استعمال الفعل عينه : " فإن حاجّوك ، فقل : أسلمتُ وجهي لله ، ومن اتّبعوني " .

وفي الآية نفسها يعود معنى اللفظة هذا عينه من جديد عندما يُطلَب من اليهود والمسيحيّين والأمّيّين أن يتّخذوا قرارَهم : " وقُلْ للذين أُوتوا الكتابَ والأمّيّين : أأسلمتُم ، فإن أسلموا فقد اهتدَوا " . إنّ فكرة استسلام الإنسان بثقة لله لا ينبغي حصرُها ، في نظر القرآن ، في الانتماء إلى ديانة معيّنة .

ومن الملفت أنّ لفظة " الإسلام " ترد أقلّ من لفظة " الإيمان " القريبة منها في المضمون وفي الصيغة [٤] . هنا أيضًا يظهر أنّ القرآن يقصد أوّلاً تديُّنَ

---

[٢] راجع على سبيل المثال :

Sayyid Abu-l-A'la Maudoodi, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Leicester 1978, 15.

[٣] راجع : H. Ringgren, *Islam, 'aslama, and Muslim*, Uppsala 1949 .

[٤] راجع ما جاء عند وينسينك :

الناس ، أي موقفَهم الروحيّ ومسلكَهم ، وليس أوّلاً ديانة أي جماعة تاريخيّة واقعيّة أو نظامًا مثاليًّا معطى من قبل لتوجيه الناس . وباستعمال اللغة على مرّ السنين ، تغيّر معنى هذه اللفظة في هذا الاتّجاه [٥] .

قد يكون من الخطإ حصر ما تحمله المعاني من أبعاد متنوّعة في موضوع واحد . فالدين ، بحسب المفهوم الإسلاميّ ، لا يمكن أن يقتصرَ على التفكير والتصرّف الفرديَّين ، ولا حتّى على الموقف الباطنيّ ، بل يجب أن يتحقّق في مجمل حياة الناس في العالم . وتحظّر النظرة الإسلاميّة أن يكون لبعض الميادين تشريعُها الخاصّ بمنأى عن الدين . ومن ثَمَّ فالدين هو نظام شامل [٦] . وهذا لا يعني علاقة المؤمن مع خالقه فحسب ، بل أيضًا كلّ العلاقات بين الناس والعلاقات مع سائر خلائق ا لله.

من هذا نفهم أنّ الإسلام ، في تحقيقه التاريخيّ والسياسيّ ، يرى نفسَه كمنافس ومناقض لسائر توجيهات الحياة وتنظيمات الجماعة – وذلك بحسب قول القرآن : " أفغير دين ا لله يبغون ... ومن يبتغ غير الإسلام دينًا ، فلن يُقبَلَ منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين " (٣:٨٣،٨٥) . – " هو

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, 22 :

" الإسلام والإيمان مترادفان في القرآن " .

J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Mohammad* (Impulse der Forschung; 22), Darmstadt 1977, 201-202.

[٥] راجع :

W. C. Smith, " The Historical Development in Islām of the Concept of Islām as an Historical Development ", in : Id., *On Understanding Islām*, Den Haag 1981, 41-77.

[٦] راجع :

T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 vol., Zürich 1981, Register : *din*.

[الله] الذي أرسل رسولَه بالهدى ودين الحقّ ليُظهرَه على الدين كلّه" (٩:٣٣) . بيد أنّ هذه الأقوال لا ينتج منها ، بالنظر إلى تاريخ الأديان ، دعوة إلى الإقصاء ، يمكن بموجبها الحطّ من سائر الأديان أو إزاحتها . فجماعة المؤمنين المحدَّدة تاريخيًّا واجتماعيًّا ، والتي نشأت من تبشير محمّد ونشاطه السياسيّ ، ترى ذاتها " الدين القيّم " ، و" الإيمان القويم " (٩:٣٦؛ ٣٠:٣٠؛ الخ) ، بالمقارنة مع الأديان الأخرى الكثيرة .

في السورة ٧ يذكّر محمّد ومستمعوه بأنّ الله قد ألزمهم قبل وجودهم الأرضيّ بالاعتراف الذي لا يصحّ سواه : " وإذ أخذ ربُّكَ من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربّكم قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين " (الآية ١٧٢) [٧] . الناس ، في نظر الإسلام ، قد اعترفوا منذ البدء بوجهٍ نهائيّ بعلاقتهم الحقيقيّة بالله . وكلّ إيمان لاحق ليس إلاّ نتيجة هذا المشهد الأصليّ الذي يعود إلى بدء الزمن .

نقرأ أحيانًا أنّ إبراهيم ، في المفهوم الإسلاميّ ، هو " أوّل المسلمين " [٨] . غير أنّ ذلك لا ينسجم مع القرآن . فأن يكون المرء مسلمًا يعني أن يستسلمَ لله ، وهذا أمر يعود إلى الإنسان منذ بدء الخليقة . صحيحٌ أنّ القرآن يذكر عن

---

٧ بحسب التقاليد الإسلاميّة ، يُشار هنا إلى ما حدث بعد خطيئة الإنسان الأوّل (راجع : R. Blachère, *Le Coran*, vol. 2, Paris 1950, 649)؛ في التقاليد اليهوديّة هناك رواية مماثلة ، وربّما قريبة ، يدعى فيها الإسرائيليّون في سيناء إلى أن يكونوا شهودًا للعهد (راجع : H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim ³1988, 304-305).

٨ كما يرد في :

J. Bouman, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie* (WB-Forum, 53), Darmstadt 1990, 89 ; L. Massignon, im *Vorwort* zu Y. Moubarak, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958, 5 ; Sekretariat für die Nichtchristen - M. Borrmans, *Wege zum christlich-islamischen Dialog*, Frankfurt 1985 (orig.: Paris 1981), 69.

موسى أنّه اعترف ، وهو أمام الله على جبل سيناء ، قائلاً : " وأنا أوّل المؤمنين " (٧:١٤٣) . وكذلك محمّد أُمِر أن يمثل بين الناس على أنّه " أوّل من أسلم " (٦:١٤) . بيد أنّ ذلك يجب ألاّ يُفهَم بمعنى تاريخيّ زمنيّ . وتلاميذ يسوع أيضًا يعدّون أنفسَهم في القرآن بأنّهم " مسلمون " (٣:٥٢) ، أعني الذين استسلموا لله . وفي السورة ٢٦:٥١ يسمّي سحرة فرعون أنفسهم " أوّل المؤمنين " ، لأنّهم اعترفوا بأنّ الأعمال التي قام بها موسى هي أعمال عظيمة . وحتّى عندما يرى بعض الأفراد ذواتهم أوّل المؤمنين في محيطهم ، فالإسلام مع ذلك لا يرى لنفسه بدءًا غير بدء البشريّة كلّها .

لذلك لا يرى الإسلام تأسيسَه في تاريخ خلاص خاصّ كطريق اختبار وتعليم بادره به الله . إنّ الهداية التي يمنحها الله للناس تُعرَض في كلّ زمن للجميع بوجه مماثل . ويستطيع كلّ واحد أن يدركَ نفسَه مدعوًّا كما دُعي محمّد ومعاصروه : " فأقِمْ وجهَكَ للدين حنيفًا فطرةَ الله التي فطر النّاسَ عليها لا تبديلَ لخلق الله ذلك الدين القيّم " (٣٠:٣٠) . واستنادًا إلى هذا القول يعدّ المسلمون دينَهم " دين الفطرة " .

وبناء عليه فعندما يرسل الله أنبياء ، لا يعطيهم ، بحسب النظرة الإسلاميّة ، أيّة رسالة جديدة يعلنونها ، بل يدعوهم إلى التذكير بالنظام الذي أُعطي منذ البدء ، والذي خالفه الناس ونسوه . ومن ثَمَّ يعرض محمّد القرآن " مصدّقًا لما بين يديه وهدىً وبشرىً للمؤمنين " (٢:٩٧) ، كما أنّ عيسى قد أُرسِل " مصدّقًا لما بين يديه من التوراة " (٥:٤٦) .

٢ – الإسلام " نظام اجتماعيّ "

بحسب المفهوم الذي عرضناه للدين ، يخضع عالم البشر في كلّ أبعاده للواجبات التي وضعها الله ، وهو من ثَمَّ مكان الامتحان بالنسبة للفرد كما

للجماعة ، أي للأمّة ، التي يتعيّن عليها أن تأمرَ المؤمنين وتحملَ مسؤوليّتهم .

لذلك يصحّ الكلام على " مطمح شامل للنظام الإسلاميّ " [٩] . ومنه نتجت في حقل السياسة العبارةُ البرنامج " دين ودولة " : أي إنّ البنى الاجتماعيّة التي توجّه السلوك يجب أن تُستخلَص كلّها من القواعد الدينيّة . وإن لم يتحقّق هذا المطمح في التاريخ تحقيقًا تامًّا ، بيد أنّه يبقى دومًا دافعًا شديد النقد .

وعندما تطوّر في القرن الحادي عشر مفهومُ " السياسة " ، الذي أخرج حيّزَ تصرّف الحكّام من نظام الدين الأساسيّ ، عُدَّ هذا التجديد في اللغة " أوّلاً كأمر غريب داخل العالم الإسلاميّ – كبقايا مرحلة ماضية من تاريخ البشريّة " [١٠] . وحتّى عندما صارت هذه الكلمة أخيرًا عنصرًا مسلّمًا به من عناصر اللغة العربيّة ، فإنّها مع ذلك لم تُبطل الهدف المثاليّ : الدين كنظام تيوقراطيّ – يرتبط كلّه بالله ويتعلّق كلّه بتنظيم الحياة على الأرض .

عندما يتكلّمون ، بالنظر إلى الإسلام ، على " تيوقراطيّة " ، يجب في هذه الحالة الأخذ بالاعتبار أنّ مشيئة الله تُبلَّغ في مؤسّسة كتاب وليس في أيّة رئاسة شخصيّة . لذلك لم تُفلح المحاولات المختلفة لفهم لقب " الخليفة " ليس فقط على أنّه " خليفة رسول الله " في قيادة الأمّة ، بل أيضًا " خليفة الله " [١١] . فالله يمثّل نفسه من خلال حضور كلامه المباشر

---

[٩] راجع ص ٤٩ من مقال

P. Antes, " Islamische Ethik ", in : Antes...., *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart 1984, 48-81.

[١٠] راجع كتاب ناغل ، الحاشية ٦ ، المجلّد الأوّل ، ص ١٦.

[١١] راجع :

B. Lewis, *Die politische Sprache des Islams*, Berlin 1991, 80-84 ; W. M. Watt, *Early Islam. Collected Articles*, Edinburgh 1990, 57-63 ; " God's Caliph : Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims ".

في القرآن . وعلى كلّ سلطة أرضيّة أن تؤدّي حسابًا أمام هذا الكلام . وتقوم مهمّة الفقهاء على أن يستقوا من القرآن تعليم الله في الشريعة ، اعتمادًا على السنّة النبويّة واستنادًا إلى قواعد تفسير معيّنة . ولكنّ العلماء لا يملكون كفاءَتَهم من وظيفتهم . فتعاليمهم تبقى دومًا خاضعة لاختبار الجماعة وقبولها . فالإلزاميّة المطلقة التي تتمتّع بها الشريعة لا تؤدّي أيضًا إلى إلزاميّة أخيرة تنعمُ بها أيّة سلطة تعليميّة . (هذا يصحّ بدرجة أولى وبوجه غير محدود بالنسبة إلى علم الكلام السنّيّ . أمّا خصوصيّات الشيعة فلا مجال للبحث فيها هنا) .

إنّ الإسلام ، بالرغم من ارتباطه الوثيق بالنظام الذي حدّده الله منذ الخلق ، لا يعدُّ الشريعة الموضوعة في القرآن والتي أعلنها محمّد على أنّها أمر يتخطّى في صلاحيته حدود الأزمنة . فهي تتضمّن أيضًا أحكامًا لم يؤمَر بها جميع الناس وبوجه دائم . فما نقله مختلف الأنبياء لجماعاتهم على أنّه مشيئة الله ، قد راعى أيضًا أوضاع تلك الجماعات الخاصّة . حتى مجيء محمّد كان تعدّد القوانين وبالتالي تعدّد الجماعات الدينيّة أمرًا مشروعًا من الوجهة المبدئيّة . وقد قال الغزالي في معرض آخر " إنّ عيسى أيضًا قد أعطى شريعة ، وكلّ شريعة تتميّز بأحكام خاصّة " [١٢] .

ولكن مع مطمح الإسلام الشموليّ – الذي يهدف إلى أن يجمع البشريّة كلّها في الوحدة التي تنطبق مع تصميم الله الأصليّ في خلقه – يفقد تعدّد الجماعات الدينيّة ما كان يتمتّع به إلى الآن من صحّة [١٣] . إنّ تنظيم

---

[١٢] راجع في مساهمتي الحاشية الأولى في هذا الكتاب : " هو الله أحد – لا تشركوا به أحدًا " .

[١٣] ثمّة أسباب جيّدة تحمل على القول إنّ القرآن ، من أصله ، لم يخاطب البشريّة كلّها . فهو يعدّ نفسه بأنّه " كتابٌ ... لسانًا عربيًّا " (٤٦:١٢) ، وقد أنزل للعربيّ (٤١:٤٤) . راجع في هذا الموضوع :

المجتمع يجب أن يُضبَط في العالم كلّه بشكل أساسيّ بحسب الشريعة الواحدة – وإن كانت هذه الشريعة قد مُنحَت دومًا " أهل الكتاب " إلى حدٍّ ما أن يتبعوا أحكامَهم الخاصّة . ومن ثَمَّ فالإسلام ، منذ محمّد ، يملك نظرة إلى تاريخ البشريّة لها أساسُها وتبريرُها .

٣– الإسلام " ثقافة "

يبدو أوّلاً ، استنادًا إلى ما قلناه ، أنّ " الثقافة " ، بالنسبة إلى الإسلام ، ليست موضوعًا لاهوتيًّا خاصًّا . فالدين ، بصفته نظامًا للحياة والمجتمع ، يجد أساسَه فقط في خلق الله ووحيه . ولا مجال ، في هذه النظرة الأساسيّة ، للتفكير والتصرّف البشريَّين . صحيح أنّ الإنسان يضطلع ، في الطاعة لأوامر الله ، بمسؤوليّة بالنسبة إلى عالمه . فهو خليفة الله (أو خليفة الملائكة [١٤]) ، وعليه تقع مهمّة تحقيق مشيئة الله في خلقه . ولكنّ ترتيبات الحياة المتعدّدة التي نقصدها في مفهوم " الثقافة " لا محلّ لها في منظور الإسلام .

ولكن من جهة أخرى يتبيّن تأصّل الإسلام الثقافيّ وتظهر ثماره . فهو ليس مجموعةَ عقائد ولا جماعة مقدّسة تجتمع للعبادة ، بقدر ما هو

F. Buhl, " Faßte Muhammad seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf ? ", in : *Islamica* 2 (1926) 135-149 ; R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, tome I : *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, Rome 1987, 65-66.

للدلالة على الشموليّة ، يُستشهد بآيات القرآن التالية : " يا أيّها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعًا " (٧:١٥٨) – " وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيرًا ونذيرًا " (٣٤:٢٨) – " إن هو إلاّ ذكرى للعالمين " (٦:٩٠) .

14 بالنسبة إلى أحد معنيي هذه اللفظة ، راجع كتاب باومان ، الحاشية ٤ ، ص ١٨٤–١٨٩ ؛ R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart ²1977, 16 (2,30).

أوّلاً نمط حياة ونظام سلوك . إنّ الالتزام بشريعة شاملة يرتبط فيه بموقف أساسيّ عمليّ ومرونة بالغة بالنسبة إلى مختلف خصوصيّات الحياة .

في الجماعة الإسلاميّة يؤدّي علماء الكلام منذ القديم دورًا ثانويًّا وهامشيًّا بالمقارنة مع الفقهاء الذين تقوم مهمّتهم على استقاء إرشادات السلوك من القرآن والسنّة النبويّة . وبما أنّه لا وجود في الإسلام لأيّة سلطة تعليميّة ، يكتسي القبول العمليّ لهذه المعطيات في حياة الجماعة الإسلاميّة أهمّيّة حاسمة . ومنذ الباكر أنشئت مدارس فقه لا تزال إلى اليوم تسم الإسلام بطابع يختلف من منطقة إلى أخرى . ويستطيع ، في هذا الشأن ، بفضل قدرته على الاستيعاب ، أن يُنشيء بنى اجتماعيّة متنوّعة (كما في العلاقات ضمن العائلة والحكم) ، وتندمج فيه معطيات دينيّة محلّيّة – حتى التلفيقيّة [١٥] . فملامحه تختلف بين المغرب وإندونيسيا ، وبين العربيّة السعوديّة وداخل أفريقيا . أضف إلى ذلك التيّارات الصوفيّة التي تعارض ادّعاء الفقهاء بإعطاء الكلمة الفصل ، والتي كان لها تأثير كبير على التقوى الشعبيّة . ولا تزال الحياة الدينيّة إلى اليوم في أجزاء كبيرة من الإسلام تتّسم بطابع حركات وفرق وذهنيّات من هذا النوع [١٦] . ويتبيّن أنّ القول الذي يُردَّد ، رغبةً في تأكيد الذات الدينيّة ، " المسلم هو المسلم " ، لا يطابق الواقع .

ومن ثَمَّ فإلى جانب الاعتراف بالله الواحد الذي أعلن مشيئته

١٥ راجع :

O. Schumann, " Der Islam und lokale Traditionen - synkretistische Ideen und Praktiken ", in : W. Ende - U. Steinbach (Ed), *Der Islam in der Gegenwart*, München ²1989, 560-581.

١٦ راجع :

A. Schimmel, " Sufismus und Volksfrömmigkeit ", in : *Der Islam*. III : *Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit* (Religionen der Menschheit, 25, 3), Stuttgart 1990, 157-242.

للبشريّة كلّها إعلانًا نهائيًّا في القرآن ، وإلى جانب نموذج الأمّة الواحدة ، نصادف المجموعة التاريخيّة والثقافيّة الواسعة من أنماط العيش وأساليب الحياة . هذا التناقض لا يزال غير مهمّ ، ويمكن - إذا قُيّض له أن يُختبَر - إهماله عمليًّا ، ما دام لا يلج المساحات الثقافيّة المغلَقة لمضايقتها . بيد أنّ الأمر يختلف عندما يلتقي مسلمون من مناطق وأنماط حياة دينيّة متنوّعة خارج البلدان التي نشأوا فيها ، كما هي الحال في البلدان الغربيّة . إذّاك تقع التعدّديّة تحت ضغط الحاجة إلى التوحيد التامّ . وينجم عن ذلك محاولات استقطاب مثيرة للصراع ، كما تحدث في كلّ مكان داخل المساحات الثقافيّة الإسلاميّة، حيث يُقاوَم بشدّة كلّ تسرّب يأتي من الخارج . ولا يندر أن تُجابَه التقاليد البديهيّة الطبيعيّة الصحيحة بما يدعى " التقليد الحقيقيّ " ، الذي هو في الواقع تقليد مبنيّ على إيديولوجيا معيّنة . وهذا ما يميّز بنوع خاصّ المعروفين " بالأصوليّين " ، والذين يفضّلون أن يسمّوا " إسلاميّين " [١٧] .

ومن ثمّ يمكن اختبار الثقافة في الإسلام بوجه مزدوج : كغنى للجماعة وكتعدّد مليء بالتوتّر والمخاطر ، كتعبير حيويّ عن الإيمان وكمجموعة من الإضافات ينوء بحملها الإيمان ، كتراث حيّ وكتغرّب عن الأصل الصافي . وإنّ تلاقي العالم الإسلاميّ مع حضارة الغرب العلمانيّة يحمل في هذا الصدد مزيدًا من التعقيدات . عندما نسمع أحيانًا بعض المسلمين يقولون ، بما يناقض

[١٧] راجع على سبيل الاختيار :

B. Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter.* Erweiterte Ausgabe. Mit einem Essay : *Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise*, Frankfurt 1991 ; J. Waardenburg, " Fundamentalismus und Aktivismus in der islamisch-arabischen Welt der Gegenwart ", in : *Orient* 30 (1989) 39-51 ; R. Wielandt, " Zeitgenössischer islamischer Fundamentalismus. Hintergründe und Perspektiven ", in : K. Kienzler (Hg.), *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* Düsseldorf 1990, 46-66.

ذواتهم ، أنّهم (لا يزالون) ينتمون إلى الثقافة الإسلاميّة ، وليس (بعد) إلى الدين الإسلاميّ أو إلى الإيمان الإسلاميّ ، فهذه ظاهرة معبّرة وشائكة .

أسئلة ومداخلات

الدين الشامل ونظامه الاجتماعيّ

أوت : إنّ المفهوم الأساسيّ للإسلام كدين ونظام اجتماعيّ يناقض إلى حدٍّ كبير مفهوم ديانتنا المسيحيّة في وجهها الداخليّ والخارجيّ . فنظرتنا للشموليّة والتعدّديّة تجمع بين شموليّة الدين والنظام الاجتماعيّ من جهة والمرونة والتعدّد في أشكال الثقافة من جهة أخرى . نحن كمسيحيّين لا نستطيع أن نتخلّى عن مطمح الشموليّة عينه ، وإن كنّا نعلّله ونفهمه بشكل مختلف . الإيمان المسيحيّ يهتمّ بالشموليّة ، وإن كان اسمنا – بخلاف الإسلام – يرجع إلى وجه تاريخيّ معيّن . ومع ذلك فربّما لا يهتمّ بنظام حياة شامل بالقدر عينه الذي يهتمّ به الإسلام . وفي ما يختصّ بهذا النظام المسيحيّ للحياة ، تظهر أيضًا بشكل جديد وقويّ الحاجة إلى مرونة ثقافيّة . فإذا فكّرنا في هذا الصدد بحقّ بالمشكلة المطروحة مرارًا اليوم والمتعلّقة بإدخال إنجيل المسيح إلى حضارات الشعوب المحلّيّة أو التبشير به في ثقافاتها المختلفة ، رأينا أنّ كلّ ما يُعرَض له هنا – وكذلك ما يُقام من لقاءات بين الأديان وعلم التأويل – يتعلّق على الأرجح بالتجسّد ، الذي هو أساس الإيمان المسيحيّ .

خوري : إنّ موضوع هذه المداولات يتعلّق بالإسلام من حيث يسائل لاهوت المسيحيّة وفلسفتها ، ولذا يجب أن يظهر ذلك في العلاقة بما قيل . فما نحن بصدده ، إنّما هو في الواقع المفهوم الأساسيّ للإسلام ، ولذلك في الجواب عن هذه الأسئلة – على مختلف المستويات التي يصحّ النظر إليها – يجب عدم الانتقال باستمرار من مستوى إلى آخر . ومهما يكن من أمر ، فمفهوم

الإسلام لا يعني فقط مجتمعًا مكوّنًا ، ونظامًا اجتماعيًّا ، بل هو ، قبل أيّ أمر آخر ، كما قيل بحقّ ، دين شامل ، يعترف بالله الواحد وبواجب الإنسان أن يعبد الله . وهناك خطر دائم في التحوّل من مستوى الدين الشامل هذا إلى مستوى المجتمع المكوّن ، والتأكيد ، بطريقة دفاعيّة معيّنة ، أنّ هذا الدين الشامل يتحقّق بأفضل الطرق في هذا المجتمع المكوّن .

*

الإسلام – دين الفطرة والوحي

هورن (Horn) : هل الإسلام دين يرتكز على نظام الخلق ؟ ألم يُعطَ كنظام خلق ، ليؤكّد فقط ، على غرار سائر الأديان النبويّة ، وجود الله وضرورة عبادة الله الواحد ، وكلّ ما ينتج عن ذلك يتعلّق بإلهام نبويّ أو بوحي . وفي هذه الحالة هل يندمج دين الفطرة ودين الوحي أحدهما في الآخر ؟

تسركر : إنّ مفهوم " دين الفطرة " موجود في القرآن (٣٠ : ٣٠) . ماذا يعني هذا بالنسبة إلى إسلام القرآن ، إلى إسلام محمّد ؟ من جهة يرى الإسلام نفسه بدون ريب دين نظام الخلق ، الذي أعلنه جميع الأنبياء ، والذي أُعطي منذ الخلق لآدم ولجميع البشر . وهذا يعني : الاعتراف بأنّ الله هو الذي خلقنا ، وهو وحده الضابط الكلّ في قبضته ، وهو الذي سوف يجازينا . إنّه دين يرتكز على الخلق والدينونة .

ولكنّ كلّ دين هو في الوقت عينه أكثر ممّا ورد في هذه العبارة الموجزة ، لأنّ كلّ نبيّ له شريعته . وهذا ما أكّده الغزالي .

والشريعة تنطوي أيضًا على عناصر متعلّقة بالجماعة التي تنشأ وتستمرّ .

وهكذا يعتبر الإسلام الواقعيّ نفسه ، منذ محمّد ومنذ القرآن ، منسجمًا مع نظام الخلق . ولكنّه يعلم أيضًا أنّه لا بدّ له من أن يُعاشَ في زمن معيَّن ومستقبل معيّن وأنظمة اجتماعيّة معيّنة وقوانين حياتيّة معيّنة ، لا وجود لها من قبل .

وهذا يعني في الواقع أنّنا نجد في القرآن الشيء الكثير عن حقوق الإرث ونظام الحجّ والصلاة . ويظهر بوضوح أنّ قِبلة الصلاة كانت في بادئ الأمر في القرآن القدس ، وبعد ذلك تحوّلت ، لأسباب معيّنة ، إلى جهة مكّة . وهكذا فإنّ الشريعة الجديدة تبدّل ما كان صالحًا إلى الآن من حقوق ، وتنظّم حياة الجماعة كلّها بخلاف ما كان سائدًا إلى الآن . وتأتي ايضًا من خلال الوحي القرآنيّ بوضوح أحكام جديدة لم تكن محدّدة في علاقة الناس الأساسيّة با لله ، التي تبقى على ما كانت عليه منذ الخلق . ومن ثمّ فالإسلام هو دين الفطرة الذي لا يزال صالحًا والذي يذكّر به الناس من جديد ، وفي الوقت عينه – من خلال الشريعة التي يتلقّاها محمّد مع القرآن ، ومن خلال أنماط الحياة الجديدة التي تحتويها هذه الشريعة – دين نظام جديد ونهائيّ للحياة موحى به بشكل إيجابيّ وصالح للبشريّة كلّها .

*

" الإسلام كموقف "

إلزاس (Elsas) : الإسلام ، كدين عند ا لله ، كما تعبّر عن ذلك اللفظة نفسها ، هو أوّلاً موقف وجوديّ ، ثمّ بعد ذلك جماعة معيّنة . ما نجد صداه في القرآن نصادفه أيضًا مرارًا في الحوار مع المسلمين ، ويمكن التعبير عنه بعبارة " الإسلام كموقف " : فالناس الذين يسعون في الخير ، من مسيحيّين ويهود ، يستطيعون أيضًا ، بصفتهم مؤمنين ، أن يُعَدّوا مسلمين بالمعنى

الواسع . فالموضوع يتعلّق إذن بموقف داخليّ يتوجّه إلى ا لله . هل يمكن أن يكون ذلك نقطة اتّصال للحوار ؟ إلى أيّ حد تستطيع المسيحيّة أن تعتبر بأنّها ، كدين بالمعنى الواسع ، كموقف إيمانيّ ، يمكن أيضًا اكتشافُها عند الآخرين ؟

شيمل : من دواعي السرور أن نرى السيد تسيركر ينتقد ترجمة باريت (Paret) للقرآن . فبالنسبة إلى المسلم ، إلى المسلم التقليديّ ، كما يمثّله مودودي (المتوفّى سنة ١٩٧٩) في باكستان ، ليس الإسلام دينًا خاصًّا ، بل هو موقف . هكذا يكتب مودودي في كتابه الذي صدر سنة ١٩٧٢ ، أنّ كلّ شيء في العالم يمارس الإسلام : النباتات ، إذ إنّها تخضع لشريعة النموّ والذبول ، والكواكب إذ إنّها تستمرّ في دورانها ، وبموجز الكلام كلّ ما نراه في الطبيعة ، وما يظهر لنا كناموس طبيعيّ ، يعني في الأساس أنّ الطبيعة ، في الإسلام ، تميل إلى الخضوع الكامل .

إنّه لجدير بالاهتمام أنّ الإسلام الهنديّ يُطلِق لفظة " المسلم " على الإنسان الذي ينتمي إلى مرحلة الدين الذي أعطاه ا لله منذ البدء ، فيما يصف " بالإسلاميّ " مَن يعترف بالإسلام بصراحة . وهكذا يميّز بين الشكل الأصليّ للإسلام ، الذي بموجبه « يستسلم لله » كلّ ما هو مسلم – كما يقول غوته (Gœthe) في *West-Östlicher Divan* : " إذا كان الإسلام يعني الاستسلام لمشيئة ا لله ، فكلّنا نحيا ونموت في الإسلام " – ، والدين الإسلاميّ الذي يعترف به المسلم ويحيا بموجبه .

إلزاس : نجد في هذا صدى لما نقرأه في التقليد الكتابيّ ، كما في المزمور ١٠٤ ، الذي يعبّر عن تسبيح الخليقة كلّها ، وحيث السماء والأرض تحمد ا لله – وهذا ما يمكن أن يقولَه المسيحيّ والمسلم في وسط الخليقة . وهنا

يصحّ أيضًا فتح إمكانيّات حوار توضح فيه جماعات الإيمان الجديدة كيف تكوّنت بشكل واقعيّ ضمن هذه الخليقة كلّها .

أندراوس بشتِه : ألا يكمن هنا تقدير عميق لمفهوم وحدة هي قائمة حيثما تؤكّد الخليقة ، حيث يُعاش نظام الخليقة ، حيث يقدّم إنسانٌ ماءً لحيوان عطشان أو لزهرة ، وحيث يُكسي إنسانٌ شخصًا عريانًا ، أو حيث يشارك إنسان في فرح إنسان آخر ، وحيث ينضمّ مخلوق بمثل هذه الطريقة إلى نشيد المديح الواحد والمتعدّد الأصوات الذي تترنّم به الخليقة ؟ أليست هذه الوحدة ، التي تصل إلى جذور الكيان ، أهمّ وأصدق بكثير من أنواع الوحدة التي قد تنشأ على أساس فكريّ استنادًا إلى كلّ ما يمكن التوصّل إليه من اتّفاقات كثيرًا ما تكون اصطناعيّة ؟

*

الإسلام وتاريخ الخلاص

هورن : بأيّ معنى يمكن القول إنّ الإسلام لا يبني مَطمحَه على أساس مفهوم لتاريخ الخلاص ، فيما ينطلق من أنّ صورة إرادة الله النهائيّة قد دخلت في التاريخ مع النبيّ ؟ أليس ذلك بدءَ الزمن الأخير ، أوَليست البشريّة كلّها متضمّنة في هذا النظام الجديد ؟ إذا كان ذلك لا ينبغي أن يعني فقط النظام الخارجيّ ، بل قبل كلّ شيء خلوص الإيمان بالله نفسه ، إذّاك يظهر ، في مطمح التطهير والتجاوز والاكتمال هذا ، شيء يأتي من الله ، وما يمكن أن يعني بالتالي مرحلة من التاريخ مرتكزة على الله ، جديدة ونهائيّة في آن واحد .

تسركر : تجب الإشارة أوّلاً إلى أنّ الأنبياء العديدين كان عليهم ، في كلّ الشعوب وكلّ الأزمنة ، بحسب المفهوم القرآنيّ ، أن يذكّروا باستمرار بنظام الخلق الأصليّ . فنحن هنا بصدد مجموعة من التواريخ ، وليس بصدد تاريخ خلاص بمعنى مسيرة متّصلة من التعليم أو الوحي . ابتداء من محمّد ومن القرآن دُعيت شريعة واحدة إلى أن تكون نظام الحياة النهائيّ للبشريّة كلّها . بالنظر إلى هذه الناحية الشاملة ، التي لم تتحقّق حتّى صدور الوحي القرآنيّ ، من هذا الانتهاء إلى الشموليّة ، كان الكلام في المطالعة على " تاريخ خلاص " ، وإن كان المفهوم غير إسلاميّ ، حتّى في اللاهوت المسيحيّ لم يُستعمَل إلاّ في وقت متأخّر نسبيًّا . وإن كان القرآن الوجه النهائيّ للوحي ومحمّد خاتمة النبيّين ، فليس من السهل أن نتكلّم ، بالنسبة إلى محمّد ، على وجه معياديّ ، وقد ينجم عن ذلك ، بسبب تعدّد معاني الكلمة ، بعض سوء الفهم . ثَمّة أوقات يملأ فيها محمّد رسالته في مكّة بذكرى الدينونة بهذا القدر من الكثافة والآنيّة بحيث يمكن أن تُفهَم كإنذار ملحّ بحدث وشيك (راجع القرآن ٥٣:٥٧-٥٨) . ولكن لا وجود لما نعدّه أمرًا مميّزًا ، وهو " الحدث الذي تمّ ولم يكتمل " ، كما يجب أن نراه في العهد الجديد بالنسبة إلى يسوع . لذلك يبدو أنّ تطبيق مفهوم " المعاديّ " على محمّد لا يخلو من الإشكال .

ويزداد أيضًا سوء الفهم عندما تُستعمَل ، بالنسبة إلى القرآن ، المفاهيم الثلاثة : التطهير والتجاوز والاكتمال . " التطهير " ينطبق على القرآن ، إذا فهمناه بمعنى الإصلاح والنقض . " التجاوز " يمكن بحقّ الكلام عليه ، إذا فهمنا هذه الكلمة بالنسبة إلى ما في الكتاب من يقين يجعل البشريّة تتلقّاه بدون خطإ . أمّا " الاكتمال " فلا يجوز الكلام عليه في هذا الصدد ، وهو يقود إلى التضليل ، من وجهة النظر المسيحيّة ، لأنّه يتضمّن ترقّيًا لحدث الوحي بالنسبة إلى مضمونه . « النهائيّة » تبدو صحيحة بالنظر إلى

شموليّة الرسالة القرآنيّة ومستقبلها . ومن هذه الناحية هناك ، إذا شئنا وصف الأمر على هذا النحو ، تاريخ خلاص ابتداء من محمّد.

هذه النظرة الإنسانيّة الشاملة يتطلّع إليها القرآن انطلاقًا من الخلق . صحيحٌ أنّ البشريّة قد خُلقت بجملتها كجماعة ، بيد أنّها حادت في كثير من الأمور عن الطريق القويم ، وما حدث إذّاك في بعض الشعوب يبقى أمرًا خاصًّا – إلى أن جاء إعلان القرآن .

*

الإخفاق والألم في تحقيق الإيمان في الإسلام

بطرس بشتي : ألا تتميّز الحضارة المعاصرة بأنّها أدخلت الفكر اللاهوتيّ في أزمة ، وأدنتنا من جديد من تقليد قديم ، يضع نظام الخلق في نهاية الزمن ويتغلّب على الأزمة بالإيمان . يتبادر إلى ذهننا كيف يخرج نشيد الحمد التي تنشده الخليقة من الأزمة في نهاية سفر أيّوب . ومن ثَمّ يُطرَح السؤال إلى أيّ حدّ ينبغي لنا أن لا نجعل بطريقة جديدة من لحظة تاريخ الخلاص أو من لاهوت الفداء موضوع تفكير لإيماننا ؟ وفي هذا الصدد يمثل أمامنا السؤال إلى أيّ حدّ تندرج المأساة ، أعني الإخفاق والانهزام ، كموضوع تفكير في تحقيق الإسلام إيمانه وفي ثقافته كلّها ؟

شيمل : يصعب إعطاء جواب عن هذه الأسئلة . قرأنا منذ فترة وجيزة لأحد المستشرقين أنّ الإسلام السنّيّ يملك ثقة بالنصر لا تُغلَب ، وأنّه يأخذ دومًا موقفًا إيجابيًّا ، موقف الرجاء الإيجابيّ ، فيما العنصر المأسويّ ، عنصر الإخفاق يمثّل ، في الإسلام الشيعيّ ، دورًا أهمّ ، ولذلك فإنّ التقوى الشيعيّة أقرب إلى المسيحيّة ، في عدّة أوجه ، من التقوى السنّيّة . إنّ موضوع الألم

يترجّع صداه في نواحٍ متقاربة .

إلزاس : هل يمكن أن نتعمّق أكثر في هذا الموضوع ، بالتفكير في التوتّر بين الهجرة التي أُرغم فيها محمّد أوّلاً على مغادرة مكّة ، وبين اختبار انقطاع الوحي ، الذي رافقته صراعات عميقة – ووراء ذلك اختبار بدر ، الذي يمكن تفسيره على أنّه تصديق من قبل الله ؟

شيمل : ... ثم نكسة أُحُد الصغيرة ، التي يعزوها القرآن في نهاية المطاف إلى وجود منافقين من بين المسلمين لم يشتركوا فيها بكلّ قلوبهم . ولكنّ الواقع هو أنّ هذا كلّه يبقى في سياق كلّ قصص الأنبياء في القرآن : فالنبيّ يعظ ، وتُرفَض رسالته ، ولكنّه في النهاية هو المنتصر ، أعني رسالة الله .

لاهوت الألم عند المتصوّفين

يمكن أيضًا التفكير بكلّ لاهوت الألم عند المتصوّفين وبقولهم "موتوا ، قبل أن تموتوا" : فكلّ حياة المتصوّفين تقوم على سلسلة من التضحيات الصغيرة ، وبعد كلّ تضحية يجد المتصوّف نفسه في مرحلة روحيّة ونفسيّة جديدة . ولكنّ هذه تضحيات يختارها المتصوّف نفسه . وهناك أيضًا ألم بريء ، ولكنّ الألم لدى المتصوّفين هو أوّلاً ألم واعٍ ومقبول .

يمكن طبعًا التفكير هنا أيضًا بالمقارنة بين حالتي القبض والبسط : فالقبض هو حالة التضييق على الشخص ، والبسط هو حالة التوسيع والانشراح . تجدر الإشارة إلى أنّ المدرسة الكلاسيكيّة ، مدرسة بغداد مع ابن جُنيد (المتوفّى سنة ٩١٠) ، (التي انتشرت في ما بعد في فرقة الشاذليّة في أفريقيا الشماليّة ومنها إلى كلّ الشرق الأوسط) ، كانت تمثّل الرأي القائل بأنّ

حالة القبض قد فضّلها المتصوّفون " المتيقّظون " على حالة البسط المليئة بالفرح . ففي حالة القبض ، عندما يشعر الإنسان كأنّ نفسه قد نزلت إلى ثقب إبرة (كما تقول عبارة فارسيّة جميلة) ، عندما يُضيّق على الإنسان إلى هذه الدرجة ، ولا يعود يرى أيّ مخرج ، لا يبقى له إذّاك إلاّ التوكّل على الله ، وعليه في أقسى الحالات أن يصمد في الرجاء وفي الاستسلام التامّ ، في الإسلام ، إلى أن يأتي فجأة التحوّل ، الذي يدعوه المتصوّفون " شمس منتصف الليل " . ثَمّة تقارب كبير مع يوحنّا الصليبيّ وتعليمه بأنّه يجب السير في طريق ليل النفس المظلم .

بيد أنّه يجب التذكّر هنا بأنّ قراءة الأدب الصوفيّ ، ولاسيّما الشعر الصوفيّ ، يعطي الشعور بأنّ المتصوّفين كانوا عائشين في انخطاف دائم ، ويشعرون بأنّهم واحد مع كلّ شيء ، ويرون العالم مشعًّا بالنور والمجد . وكلّ الشعر الفارسيّ والتركيّ والأوردو مُشبَع بهذه الأفكار . ومن الناحية اللاهوتيّة يبقى مثمرًا لكثير من المتصوّفين هذا الوقت من الليل المظلم ، الذي لم يعد لهم فيه حقًّا أيّ شيء يتوكّلون عليه سوى التمسّك بالإيمان .

*

إخفاق جزئيّ في التاريخ وإمكانيّة إعطاء معنى

فيسه (Wisse) : في كتاب ظهر حديثًا [1] ، يتعلّق الموضوع أيضًا بإمكانيّة الإخفاق كنعمة البدء الجديد . أليس في الإسلام أيضًا مشكلة إخفاق جزئيّ ، كانت على مدى تاريخه تظهر باستمرار بشكل حادّ وكان لا بدّ من

[1] هو :
Gotthard Fuchs - Jürgen Werbich, *Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen*, Freiburg 1991.

التغلّب عليها ؟

تسركر : وإن لم تُستعمَل كلمة إخفاق من قبل الجانب الإسلاميّ – باستثناء بعض أحداث فرديّة في التاريخ – فإنّ اختبار الإخفاق موجود من وجهة نظر هامّة : فالإسلام والقرآن ومحمّد – وبالتحديد بإزاء ديانتَي أهل الكتاب اللتين كانتا في صراع إحداهما مع الأخرى – قد عملوا على تكوين مجتمع واحد ، مجتمع أخويّ ، لكي لا يكونوا على غرار الآخرين . بيد أنّ اختبارات التاريخ غالبًا ما تكون بالنسبة إلى كثير من المسلمين مناسبة ردّة فعل يائسة . فالذكريات تنطوي على ظلمات شديدة في تاريخهم الخاصّ ، وليس فقط على ظلمات سبّبها الآخرون ، ولكن على ظلمات تأتّت عن عجز المسلمين أنفسهم . إنّ مطمح إحلال السلام والوحدة في عالم اليوم لم يُستجَب ، ولكنّه ينطوي في ذاته على صورة من الانقسام ، وعلى جماعة مشتّتة – وهذا التطوّر قد بدأ فورًا بعد وفاة محمّد . هذا ما يُختبر بالتأكيد كإخفاق ، ولا أحد يعرف أين يمكن إيجاد الحلّ الشافي . لا شكّ أنّ هناك دافعًا إيجابيًّا : يجب أن نتصرّف بخلاف ما يحدث ، يجب الخروج من هذا الوضع . ولكن لا جواب عن السؤال : هل لهذا الإخفاق من معنى ؟

الله الغير المدرك

فُلبرت (Wolbert) : كيف ينظر الإسلام إلى الموضوع التالي الذي هو جزء من اهتمامنا اليوميّ ، وهو أنّ أمرًا ما يحدث ، وتنجم عنه عواقب سيّئة ، ولا يمكن أن تُوجَّه " للمذنب " أيّة ملامة من الناحية الأخلاقيّة ؟

شيمل : عندما تقع حالة من هذا النوع في الأدب الإسلاميّ ، يكون

الحلّ دائمًا : لقد كانت هذه حيلة الله (" المكر " هو أحد أوصاف الله) ، وهو الذي قاد الإنسان إلى هذه الحالة لسبب لا يعرفه إلا هو . لأنّه ، كما جاء في القرآن ، لا يجوز أن يُسأل الله عن سبب ما يفعله (سورة ٢١ : ٢٤) . هذا أمر يصعب جدًّا على الإنسان المعاصر فهمه : أن يوجد مثل هذه الإرادة الإلهيّة المطلقة ، التي لا يجوز سؤالها ، والتي يجب فقط الخضوع لها ، وأنّ الخلاص يأتي عندما يقبلها الإنسان بصبر .

... وهو أفضل العارفين

أندراوس بشتِه : كما أنّ بولس ، في الرسالة إلى الرومانيّين (١١ : ٣٣-٣٦) بالنسبة إلى عدم إدراك مقاصد الله وطرقه ، يندفع في نشيد حمد لمجد الله ، هكذا على المؤمن أن ينطلق دومًا من أن ألوهيّة الله هي السبب الذي من أجله يقف دومًا في حياته أمام عدم إدراك مقاصد الله، وأنّه عندما يقبل ما قرّرته مشيئة الله ، فهو لا يتعامل مع قَدَر أعمى ، بل يستطيع أن يعتبر أنّه يسقط في خضمّ عمق حكمة الله ورحمته .

شيمل : يعتقد المسلم أنّ هذه الحقيقة التي تتجلّى في أكثر الأشكال تنوّعًا هي في الواقع أكبر بكثير ممّا يستطيع الإنسان أن يسائلها . فهي لا تُرهق أحدًا ، بل يعلم المرء أنّها الحقّ ، والحقّ المطلق . المسلم التقليديّ البسيط ، متى حدث له شيء لا يفهمه على الإطلاق ، يقول في النهاية : الله هو الحكيم ، وهو أفضل العارفين . التلاقي بيننا في هذا الموقف الإيمانيّ ، الذي يشبه ما نعبّر عنه في ترنيمة كنسيّة لنا : " من يدَع الله المحبّ يعمل " ، هو دومًا أبسط على نحوٍ ما من النقاش في دقائق المسائل اللاهوتيّة .

ضرورة المقاييس لمنع سوء الاستعمال

فيرت (Virt) : انطلاقًا من وعي ناقد للمشكلة بإزاء تاريخ الأخلاق الخاصّ ، نُواجه السؤال عن المقاييس التي تحول دون سوء استعمال هذا البرهان الذي يرتكز في النهاية على الإيمان . فلا يؤتى على ذكر تحمّل مسؤوليّة أسباب ألَم يمكن تجنّبه . هل من مقاييس ، كي لا يتحوّل هذا إلى إيديولوجيا ، للتهرّب من العمل على تغيير ضروريّ وملحّ للبنى والعلاقات ؟

شيمل : إذا وسّعنا هذا الموضوع المتعلّق بالحكمة الإلهيّة إلى موضوع القدر ، نسمع بعض المفكّرين الكبار في إسلام العصور الوسطى ، وأكثر منهم في الإسلام المعاصر ، يقولون إنّ الإيمان بالقدر المطلق وبأنّ وراء كلّ ما يحدث هناك مشيئة مطلقة ، يمكن بكلّ سهولة أن يحمل الناس على الكسل وعلى التهرّب من المسؤوليّة .

الله أكبر

بطرس بشتِه : هل هناك في التراث الإسلاميّ ما يقابل القول المسيحي " الله دومًا أعظم " *(Deus semper maior)* ، الذي يصف عظمة الله التي تفوق كلّ عظمة ، هل نجد مثل هذا التعبير الذي يتضمّن مقارنة وديناميّة ، الذي يمكن أن يكون أوّلاً صيغة متعارفًا عليها ، ولكنّه يتضمّن ، متى فُهم على وجهه الصحيح ، برنامجًا جديرًا بالاهتمام ؟

شيمل : يكفي أن نفكّر بتعبير " الله أكبر " . ما يمكن أن نقوله دومًا هو أنّه لا وجود لأيّ كمال لا يمكن أن يكون أكبر منه في الله . هكذا يقول

اللاهوت . ومع عبارة " الله أكبر " التي ترد في الأذان خمس مرّات في اليوم (وكذلك في الرُتَب الطقسيّة) ، لا يُشار فقط إلى أنّ الله هو أكبر من كلّ المخلوقات ، بل يقول القرآن أيضًا : إنّه أكبر ممّا يوصَف به (سورة ٦:١٠٠) . وهذا يعني أنّنا مهما استطعنا التقرّب إلى عظمة الله ، يبقى دومًا كمال أسمى أو عظمة أعظم .

بطرس بشتِه : وهذا النداء خمس مرّات في اليوم أليس هو مجرّد فعل تفضيل ، ألا يعني فقط " الله هو أكبر من... " ؟

شيمل : بل هو اسم تفضيل ، ويعني : الله هو الأكبر من كلّ شيء .

*

الدين والأديان

دوبريه (Dupré) : كيف يمكن تحديد مجال معنى الدين ؟

تسركر : وإن لم يكن هذا سهلاً ، يمكن مع ذلك الإشارة إلى أنّه في استعمال الألفاظ العربيّة ، يُخشى من استخدام جمع دين - أديان ، في الكلام على ما يُدعى " تاريخ الأديان " : فهذا التعبير يُعدّ تعبيرًا مشبوهًا . إذ ليس إلاّ دين واحد أساسيّ ، وما سوى ذلك هو طرق وأشكال متنوّعة . ومن ثمّ فالدين هو نظام الله ، نظام أساسيّ مرتبط بالله ، يكوّن الموضوعيّة في هذا العالم - حتّى في الميدان العامّ الحاضر - ، وهو نظام أساسيّ يتّسم أيضًا بالطابَع المدنيّ .

دوبريه : هل من علاقة مع مفهوم " دهارما " في الأديان الهنديّة ؟

تسركر : وإن لم أكن مُلِمًّا بما يعنيه مفهوم " دهارما " بالتفصيل ، ربّما يمكن أن نرى الوحدة في أنّ الدين يعني بنية العالم الأساسيّة ، وما يجب أن يتحقّق في وعي البشر .

فانوني (Vanoni) : يمكن التفكير ، على سبيل القياس ، بالتعبير العبريّ القديم " يِرعة يهوه " ، أي " الورع " ومخافة الله ، الذي يستخدمه اليهود للتعبير عن الدين . وهذا التعبير لا يرد بصيغة الجمع . ويتميّز في مضمونه ، لأنّ لفظة " دين " قريبة في مدلولها من " الحقّ " ، إذ إنّ لفظة " الديّان " تعني الله القاضي . ربّما تأتي أيضًا مسألة عدم استعمال لفظة " دين " بصيغة الجمع من موقف سابق للموقف العلميّ كان يحمل الناس على الاكتفاء بالمفرد ، لعدم تفكيرهم بالآخرين والمقارنة معهم .

مسألة " النهائيّات "

دوبريه : في المفهوم الدينيّ الأساسيّ للإسلام ، الذي يدعو في القرآن إلى حياة ترتكز على الاستسلام وتقوى الله ، وتعد بالسعادة والفرح من عند الله ، ولكنّها - بسبب قدرتنا المحدودة على التعبير - لا تُقصي المسائل المتعلّقة بموضوع الله ، يمكن أن نرى ذواتنا . على هذا الأساس ، مع كل ما تنطوي عليه التراثات من فروقات ، نستطيع أن نعيش بعضنا إلى جانب بعض ، بل أن نتكلّم أيضًا بعضنا مع بعض . ولكن عندما يُقال إنّه الوحي الأخير ، مع مطمح الشموليّة وتأكيد فقدان صلاحية سائر أساليب الإيمان ، عندما يفرض عليّ أحد أنّ نظرتي إلى الأمور وطريقتي في الإيمان لم يعد

لهما أيّ صلاحية ، ينجم عن ذلك إمكانيّتان : إمّا الإيمان بهذا المطمح والتوجّه بموجبه ، وإمّا النظر إلى ما يُقال في هذا الصدد كإلى أمر لا يمكن أن يكون صحيحًا على هذا النحو ورفضُه . وبهذا تُطرَح مسألة النهائيّة ، إذ إنّه من الطبيعيّ أيضًا أن نسأل ، عندما لا يمكن أن يُبنى أيّ جمع للفظة " دين " ، كيف يمكن والحالة هذه أن يُبنى جمع للفظة " نهائيّة " ؟

هل يمكن من الجانب الإسلاميّ التفكير بهذا المسألة ، التي هي أيضًا مسألة تتعلّق بكرامة الناس الآخرين ؟ إنّ إمكانيّة الحوار تبدو متعلّقة إلى حدّ بعيد بمدى قدرتنا على الاعتراف المتبادَل بخصوصيّة تراث كلٍّ منّا ومفهوم كلٍّ منّا للحقيقة ، والعمل من ثَمَّ على شموليّة لا تقتصر فيها الصلاحية على تراث واحد بل يُفسَح فيها المجال للقبول المتبادل .

مطالبة بالإلزاميّة متقابلة

تسركر : إذا كان الجانب الإسلاميّ يخشى أن يبنيَ صيغة جمع للفظة " دين " ، بيد أنّ ذلك ممكن جدًّا من الناحية اللغويّة . وفي الواقع فإنّ المطالبة بالصلاحية التي نجدها في المسيحيّة من جهة وفي الإسلام من جهة ثانية – اللذين يختلفان في ركائزهما ، ولكنّهما يتشابهمان كثيرًا في بنيتهما ، إذ يطالبان كلاهما بالنهائيّة والشموليّة – لا تتعامل أحداهما مع الأخرى بحيث يستطيع كلٌّ منهما أن يقول : أعترف بما يخصّني ، وأرى أنّ ما عندك هو أيضًا صحيح . وفي الوقت عينه يمكن أن نرى أن لا أحد من كلا الدينين يمكنه أن يبرهن تاريخيًّا عن صدق ما يطالب به بشأن النهائيّة ويفي بما يطالب به بشأن الشموليّة .

على المسيحيّة والإسلام تقع مهمّة التفكير كيف يستطيعان ، مع مطالبتهما بالصلاحية ، مطالبةٌ لا يمكن في نهاية الأمر التوفيق بينها وبين

الطرف الآخر ، أن يعيشا بسلام جنبًا إلى جنب ويعملا معًا على بناء هذا العالم . ولكن يبدو أنّ هذا لا يكفي . ففي هذه الحالة تقوم عند الطرفين مطالبة بالنهائيّة تناقض أحداهما الأخرى ، ولا يستطيع أيّ جانب أن يعترف للآخر بأنّه – على الرغم من كلّ ما يُبديه من انفتاح وحرص مدعوم بالحجج – يعجز عن إقناعه . بل إنّ هذا العجز عن تمكّن كلّ جانب من تفسير صحّة مطالبته للجانب الآخر وعن حمله بالتالي إلى تقبّلها ، لا بدّ من أن يرتدّ على ثقته المفتَرَضة بذاته : وإن كان فقط كتساؤل لماذا ثَمَّة أناس عاقلون ومُحتَرَمون وثقافات راقية ، لم يستطع هذه المطالبة ، كما يظهر ، أن تصلَ إليهم بعد هذا الزمن الطويل ؟ فالاستمرار فقط على التأكيد بأنّنا على حقّ ، وعلى الإشارة في الوقت عينه بأنّنا لا نستطيع إفهام ذلك للآخرين ، لا يكفي .

هل هناك بحث عن حلّ للمشكلة ؟

دوبريه : إنّ الطريق المشار إليه يجب بالضرورة السير فيه ، وإن لم نعرف بعد ماذا سينتج منه . فهل من تفكير في العالم الإسلاميّ بحلّ لهذه المشكلة التي تقف حاجزًا دون العيش المشترك الحقيقيّ والحوار الصحيح ؟

ما بوشر به إلى الآن في الميدان المسيحيّ غير كافٍ

تسركر (Zirker) : قلّما نرى أنّ هذا أيضًا ما يحدث عندنا . ألا نتهرّب ، في الجانب المسيحيّ ، من هذا المطلب بنقلنا المشكلة من السؤال المرتبط بموضوع أصول اللاهوت : كيف أستطيع أن أبلّغ بصدقيّة ، إلى السؤال المرتبط بموضوع الفداء : كيف يمكن أن يحصل الآخرون أيضًا

على الخلاص ؟ بالنسبة إلى الناس الكثيرين في سائر الأديان وعلى أساس اعتبارات لاهوتيّة جديدة ، فإنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني – بخلاف تصريحات مجمع فلورنسا التي لم تخرج عن المبدإ القديم القائل : " لا خلاص خارج الكنيسة " – افتتح نظرات جديدة ، لا يمكن مع ذلك العمل بها لحلّ المشكلة التي نحن الآن بصددها : ماذا عن مطالبتي بالصلاحية والحقيقة ، الذي أعتبره شاملاً من الناحية المبدئيّة ، ولكنّ حدودًا ضخمة تحول دون إبلاغه للآخرين وتركيزه على أسس راسخة .

ومن ثمّ فهناك أمور محرجة تتسرّب إلى الأديان والمذاهب اللاهوتيّة ، أوّلاً كواقع ، وفي وقت من الأوقات يجب العمل على توضيحها . وليس من الأكيد أنّ اللاهوت باستطاعته الآن القيام بهذا العمل . فاللاهوت ليس من شأنه تكوين وعي كنسيّ . بل هو بحاجة ، إن أراد أن يعمل عملاً متينًا ، إلى وعي كنسيّ سابق . إنّه يستطيع أن يصيغ نظريّات ، ويتفحّص مدى قبولها . لا نستطيع في اللاهوت استباق الوعي الكنسيّ الذي سيسود بعد مئتي سنة أو خمس مئة سنة ، ولكن ربّما استطعنا أن نصيغ الأمور المحرجة كأمور جديرة بالاهتمام .

رابرغر : في داخل اللاهوت العقائديّ أصبحت المسألة على جانب كبير من الحدّة ، وقد أثارتها بنوع خاصّ التساؤلات المختلفة في الحوار المسيحيّ اليهوديّ ، ويتمّ الآن البحث في مواجهة مسألة الأمور المحرجة التي تكلّمنا عليها بالتركيز على نظرة ماسيويّة للمسيح أكثر ممّا على نظرة تجسّديّة .

هورن : السؤال إلى أيّ حدّ يمكن في الواقع ، كما يحاول ذلك اللاهوتيّ الأمريكيّ بول كنيتّر (Paul Knitter) بوجه جذريّ ، الانتقال من كريستولوجيا ترتكز على التجسّد إلى كريستولوجيا ترتكز على الماسيويّة ،

إنّما هو بالطبع سؤال أساسيّ : إذ إنّه ليس من السهل أن نرى كيف يمكن طرح هذا الموضوع من دون مساءلة مجمع نيقية ، وكيف ينسجم هذا الأمر مع الاتّفاق الأساسيّ الذي يرتكز عليه تاريخ الإيمان والذي حدث في نيقية .

فانوني : ومع ذلك يُطرَح في الوقت عينه السؤال هل يجب أن نرى في التعبير عن إيمان الكنيسة بالأسلوب اليونانيّ قاعدة لتاريخ الكنيسة . هل نفكّر بما فيه الكفاية بما كان من قبل ، بأنّ أولَ المهتدين في أعمال الرسل كان من أفريقيا ، وأنّ ثَمّة كنائس سريانيّة الخ ؟ هل نعي كما يجب أنّنا ، عندما نتكلّم على الانثقاف ، ما نقصده إنّما هو كيف نترجم هيكليّة المسيحيّة ووجهها اللذين سرعان ما تمّ التعبير عنهما في إطار الثقافة اليونانيّة ؟ أيجب أن يقتصر هذا على تجاوز طرق التفكير اليونانيّة ؟

قبول التعدّديّة

تسركر : بالنسبة إلى قبول التعدّديّة نستطيع الكثير ، مسيحيّين ومسلمين ، داخل مجتمعنا الذي يتّسم أكثر فأكثر بالتعدّديّة . التقيّد بهذه التعدّديّة هو أحد شروط العيش بعضنا مع بعض . أمّا مقدار ذلك فيختلف كثيرًا بحسب تبدّل الأوضاع وتقلّب تاريخ الحياة . ومهما استطعنا التعلّم في هذا الموضوع ، يجدر مع ذلك التنبّه إلى أنّ ثَمّة قَدْرًا ينبغي عدم تجاوزه ، إذ يسهل تحميل التعدّديّة أكثر من وسعها ، وإذّاك تُفتّت الجماعة . من المهمّ أن نقتصر على قاعدة لا ترفع ، في عيش الناس معًا ، الاقتناعات الخاصّة إلى أعلى درجة ممكنة ، بل تقصد الحدّ الأدنى من الأمور المشتركة الضروريّة للحياة : لا أيّ حدّ أدنى ، يمكن الإنسان استبداله كيفما شاء ، بل حدًّا أدنى من الاقتناعات يكون كافيًا للوصول إلى قوانين صالحة للميدان الاجتماعيّ السياسيّ .

الحدّ الأدنى من القواعد للمجال العامّ

إنّ اعتبار هذه القاعدة المشتركة للحدّ الأدنى من القوانين الضروريّة للمجال العامّ من مجتمعنا المتعدّد أمرًا كافيًا ، وممثّلاً للاقتناعات الدينيّة الخاصّة ، هذا يصعب على الإسلام قبوله أكثر بكثير ممّا يصعب أيضًا على كنائسنا . وقد يكون دائمًا في خلفيّة هذه الصعوبة التصوّر المثاليّ بأنّ كلّ الأمور ستكون أفضل إذا كانت لنا مجموعة من الشرائع والقوانين الإلهيّة . ولكنّ هذه الصعوبة تعود أيضًا في قسم كبير منها إلى ما اختبره المسلمون في عصرنا من تسلّط الغرب والاستعمار ، وإلى الخوف من أنّه بذلك يمكن أن يدمَّر إسلامهم أو يُراد تدميرُه عمدًا .

وكثيرًا ما يفتقر المسلمون إلى المناسبات المؤاتية ليتعلّموا التعدّد ويختبروه ويجرّبوه باطمئنان . فهم يلاحظون كثيرًا من الخسائر في مجتمعنا ، وتهديدًا من مجتمعنا ، ويخافون حتّى في الأمور الاقتصاديّة . في هذا يفتقرون إلى الطمأنينة المناسبة . بيد أنّنا في كنائسنا أيضًا يمكن أن نشعر هنا وهناك أنّ المخاوف تشتدّ من جديد ، وفي بعض الأحيان يمكن أن يخاف المرء من خوف الآخرين أكثر ممّا يخاف من التعدّد . إنّ تجربة هذا الأمر يوميًّا واحتمال ما يحصل من احتكاكات ، والتلاقي مع ذلك على الأرض بدون خوف من الحريّة الدينيّة ، هو كسب يجب التأمّل فيه باستمرار من الوجهة اللاهوتيّة أيضًا . لم نعد بعد بصدد البحث عن اعتراف إيمان معيَّن لجعله قانونًا أساسيًّا للنظام العامّ .

التعمّق – العلمنة – حرّيّة التفكير

دوبريه : ما يجب أن يكون مساهمة جوهريّة في الوصول إلى الحوار بين الأديان إنّما هو البحث في التاريخ الذي أدّى في كلّ من التراثات إلى الموقف المعاصر من التعدّد في الحقل الاجتماعيّ . إلى جانب التنبّه المناسب للسؤال عن

المقاييس التي نستخدمها بهذا الصدد في تحليل تاريخنا وتاريخ التراثات الأخرى ، من المهمّ ، للنجاح في هذا العمل ، اتّباع المراحل التالية :

في المرحلة الأولى يجب تعميق الاختبار في إيماننا وتفكيرنا ، هذا الاختبار الذي نقوم به في الحوار مع تاريخنا الخاصّ وفي اللقاء مع الثقافات الأخرى . نستعمل لهذا مقاييس وشروطًا معيّنة ، يجدر التقيّد بها عندما نعالج الأمور من الداخل ، من تساؤلاتنا اللاهوتيّة . إنّه إلى حدٍّ ما التوتّر بين علم الأديان وربّما أيضًا الفلسفة من جهة ، واللاهوت من جهة أخرى .

الناحية الثانية التي يجدر أن تستأثر باهتمامنا هي ناحية العلمنة . كلّ ما هو ممكن اليوم في عالمنا المتعدّد بالنسبة إلى العيش معًا بسلام ، وحتّى اجتماع من هذا النوع ، لم يصر ممكنًا إلاّ بفضل نظام حقوقيّ دوليّ نما مع ما ندعوه العلمانيّة ، التي تحملنا ، مع كلّ الاختلافات في المواقف ، على الابتعاد عن محاربة أحدنا الآخر ، بل تُرغمنا على ذلك .

العنصر الثالث هو حرّيّة الفكر ، التي لا بدّ منها للتمكّن من التفكير بالحقيقة في شروط محدودة . نملك في تراثنا الجامعات ، التي يصحّ أن نصفها بأنّها " أماكن حرّيّة الفكر " ، بما في ذلك اللاهوت كمادّة جامعيّة .

بالنسبة إلى العالم الإسلاميّ ، أُشيرَ آنفًا إلى أهمّيّة المدارس في ما يختصّ بتطوّر الفقه . هل قام وراء ذلك التفكير في ما هو مقصود بالحرّيّة الأكاديميّة ؟

تسركر : لا وجود لجواب واضح عن هذا السؤال ، إذ لا وجود "لعالم إسلاميّ" بهذا المعنى ، بل ثمّة في معظم الأحيان أجزاء أو تجمّعات متنوّعة داخل عالم مطبوع بالإسلام . بالنسبة إلى مسألة العلمنة ، يمكن فقط التأكيد أنّها أوّل ما تتعرّض للشتم ، حتّى في الصحف . ففيها يرى المسلمون بنوع خاصّ انحلال الأخلاق ، واستغلال المرأة ، وكلّ المظاهر المريبة المرتبطة

بالسياحة ، بما في ذلك التلفزيون الذي يغزو الفنادق ، وكثير غير ذلك ممّا يجعل اختبار الغرب بالنسبة إلى المسلم اختبارًا يدعو إلى الإحباط في جوانب كثيرة . ويصعب ، بالنظر إلى هذه التأثيرات السلبيّة ، أن نُفهِمَ المسلمين أنّ مجتمع العلمنة ، بالرغم من ذلك كلّه ، يعني شيئًا مختلفًا تمام الاختلاف – وهو هذا الحيّز الحرّ من التفكير المتحرّر من الخوف ، الذي تحدّثنا عنه ، والذي حتّى عندنا لا يوافق عليه الجميع بدون تحفّظ .

أمّا في ما يتعلّق بحرّيّة الفكر ، أي الحرّيّة داخل تقاليد المدارس ولا سيّما حرّيّة التساؤل التاريخيّ النقديّ ، فهذه لا وجود لها على العموم إلاّ بوجه محدود جدًّا . بالنظر إلى هذه المسألة المتعدّدة الجنبات ، هناك كتاب له دلالة كبيرة لطه حسين : وهو سيرة حياته التي ظهرت باللغة العربيّة بعنوان " الأيّام " ، وبالألمانيّة في ثلاثة أجزاء : أيّام الطفولة ، أيّام الشباب في القاهرة ، مواطن من العالم بين القاهرة وباريس (Berlin, 1985/86/87) . يصوّر الكاتب ، مع البعد المناسب ، صعوبة الدراسة في الأزهر مع الأسئلة النقديّة المعاصرة – على الرغم من المحاولات لخلق بعض مساحات الحرّيّة .

علم الاجتماع الدينيّ والنقد الدينيّ

رابرغر : في الماضي – ولا يزال الأمر مستمرًّا اليوم – كثيرًا ما كانت تواجهنا ، في الحقل المسيحيّ ، بطريقة جذريّة وبأوجه متنوّعة ، تحدّيات أبحاث علم الاجتماع الدينيّ وأفكار ومساءلات النقد الدينيّ ، التي غالبًا ما كانت تحطّم خطوط الدفاع المحيطة بنا والتي كنّا نحصّن بها أنفسنا . ما هي ردّة فعل المسلمين ، الذين يواجه دينهم ومجتمعهم وثقافتهم مثل هذا التحدّي من قبل علم الاجتماع الدينيّ والنقد الدينيّ ، تجاه هذه المساءلات ، ولا سيّما أنّهم يعيشون في مجتمع يتّسم ، في مجمله ، وعلى الأقلّ في أطره الاقتصاديّة ،

في نهجه الفكريّ أو في حقول أخرى ، بطابع مماثل من العقلانيّة ؟

تسركز : هذه الناحية تجدر الإشارة إليها بنوع خاصّ ، إذ إنّ العصر الإسلاميّ الوسيط قد شهد ظهور ابن خلدون (المتوفّى سنة ١٤٠٦) ، وهو مؤرّخ وعالم اجتماع توجّه ، في كتاباته الواسعة ، إلى العالم الإسلاميّ بنظرات ومعايير مثيرة من وجهة النظر التاريخيّة العلميّة . إلى أيّ مدى يمكن اليوم الإقدام على عمل مماثل بدون ارتباك ، هذا أمر آخر . ومن جهة أخرى فإنّ ميادين من مثل علم الاجتماع لا تخضع لتنظيم اللاهوتيّين . انطلق ابن خلدون من فكرة أنّ المعطيات الاجتماعيّة ، والثقافة الدينيّة هي أيضًا جزء من هذه المعطيات ، مرتبطة بمختلف المناخات وبالعلاقات بين المدنيّ والريفيّ وربما يتكوّن من أنماط ثقافيّة معيّنة . وهكذا كان يعتقد ، مثلاً ، بالنظر إلى الإسلام ، بأنّ الزمن الذي يمكن أن يُحسَب فيه بأنّ خليفة واحدًا يستطيع أن يكون على رأس الأمّة الإسلاميّة برمّتها ، قد ولّى ، بسبب وجود عدّة خلفاء . وهذا يجب ألاّ نعدّه دليلاً على واقع تاريخيّ وحسب ، بل أن نرى فيه أيضًا تأكيدًا على قانون نظريّ ، وهذا ما أغضب بشدّة علماء الكلام آنذاك .

بهذه الإحالة إلى ابن خلدون نودّ أن نُشير إلى أنّ العالم الإسلاميّ يتحسّس من الناحية المبدئيّة مثل هذه الأسئلة التي تتضمّن أيضًا مشكلة تعدّد العالم الإسلاميّ .

*

الحرّيّة الدينيّة حقّ الفرد في تقرير الذات

تسركز : في النواحي المتنوّعة التي يجدر التنبّه لها ، عندما يتعلّق الموضوع بفهم الحرّيّة الدينيّة ، يبرز اليوم مفهوم يرى في الحرّيّة الدينيّة حقّ الفرد في تقرير ذاته . وهذا الحقّ الشخصيّ الذي يسمح لي بتقرير موقفي الدينيّ

الخاصّ ، لا وجود له في إطار الشريعة والمجتمع الإسلاميّ التقليديّ . عندما يشير المسلمون هنا وهناك إلى أنّ الإسلام يملك تراثًا عظيمًا من الحرّيّة الدينيّة ، فهذا صحيح بالنسبة إلى ضمان حقوق أهل الكتاب ، الذي لم يكن متوفّرًا في المجتمعات المسيحيّة قبل العصور الحديثة . ولكنّ الأمر لا يتعلّق على الإطلاق بحقّ الفرد في تقرير ذاته : فالمسيحيّ لا يستطيع في المجتمع الإسلاميّ أن يصير يهوديًّا ، ومعتنق الإسلام لا يستطيع أن يقول إنّي أريد أن أعود من جديد مسيحيًّا . بل يتعلّق الأمر بالسماح لأهل الكتاب بأن يعيشوا في مجال معيَّن من الحرّيّة، ولكن لا يجوز لهم بأن يقوموا باختيار حرّ مستقلّ في المجتمع . أن يُسمَحَ للإنسان بالتخلّي عن دينه ، أن يُسمَحَ له بالإبداء علنًا عن سبب تركه للدين المسيحيّ أو الإسلاميّ ، أن يُسمَحَ له بأن يكون ملحدًا ، كلّ هذا هو ، في نظرنا ، حقّ أساسيّ ، وهذا الحقّ لا وجود له بهذا الشكل في المجتمع الإسلاميّ التقليديّ .

*

في المفهوم الإسلاميّ " للتيوقراطيّة "

بَرت : بالنسبة إلى السؤال عن " التيوقراطيّة " في الإسلام ، ظهر هذا المفهوم في محاضرة السيّد تسيركر بين هلالين مزدوجين ، وتبيّن أنّه لا يزال هناك حيّزٌ ما للمسؤوليّة الشخصيّة . ولكن ما هو في الواقع مدى اتّساع مجال الحرّيّة ؟ وماذا عن محاولتنا الانفتاح على مجتمع متعدّد الثقافات ، والالتقاء بالتالي في الإسلام بثقافة تبدو من الناحية المبدئيّة أنّها تُقصي بشكل مُغرض " التعدّد الثقافيّ " ؟ في خلفيّة المشكلة العامّة ، مشكلة العلاقة بين حقلَي الكنيسة والدولة ، يطرح لاهوتيّ بروتستانتيّ السؤال ، ما هي إمكانيّات الاختلاف الموجودة في النظرة الإسلامية ؟ هل لي ، كإنسان

وكمؤمن ، أيّة إمكانيّة للتحرّر بإزاء الدولة ، إذا كانت الدولة تأخذ مثل هذا المنحى الدينيّ ؟

الشريعة الأساسيّة الإلهيّة

خوري : تُوصف البنية الإسلاميّة للدولة بالتيوقراطيّة ، لأنّ الشريعة الأساسيّة والسلطة العليا في هذه الدولة لا تعودان للحكّام بل لشريعة يصيغ القرآن بشكل أساسيّ توجيهاتها الكبرى ، ويحدّد الحديث مسبقًا تفاصيلها في سنّة محمّد . لذلك يُعترَف بالسلطة لتلك الشريعة الأساسيّة التي أجازها الله ، وليس للحكّام ، الذين لا مجال لهم لتغيير أيّ شيء ممّا ثبت هناك بوجه مُلزِم . ولكن في الأمور التي لم يُقَرَّ شيء بشأنها في الشريعة الأساسيّة ، يُترَك مجال حرّ داخل الإسلام .

كيف تُسنّ مختلف القوانين ؟

بحسب هذه المبادىء توضَع مختلف الشرائع في الدول الإسلاميّة على الوجه التالي :

(١) متى كان من الضروريّ أن تسنّ حكومةٌ ما قانونًا بالنسبة إلى مسألة معيّنة ، توجّب على الحكومة الإسلاميّة ، بحسب النظام الإسلاميّ ، أن تستشير الفقهاء هل يحتوي القرآن على حكم ثابت بشأن هذه المسألة . ففي هذه الحال ، لا تملك الحكومة أيّ مجال للتحرّك – فما يقرّره القرآن هو شريعة الدولة .

(٢) إن لم يكن في القرآن أيّ موقف بالنسبة إلى هذه المسألة ، وهذا يحدث في معظم الحالات ، فهناك أمل أكبر بإيجاد شيء في الحديث – الذي

تنعكس فيه العلاقات السياسيّة في دولة صغيرة - ، وإن بدرجات متفاوتة في التقاليد . وتأتي أوّلاً الأحاديث المعترَف بها بوجه عامّ وبدون انقطاع على أنّها قرارات صحيحة صادرة عن محمّد نفسه . فهي تتمتّع بالسلطة الثانية من بعد القرآن . بيد أنّ معظم الأحاديث هي من الفئة الثانية أو الثالثة . فالفئة الثانية تتضمّن رواياتٍ معترَف بها على العموم ، ولكن لم تُنقَل في السنّة بوجه غير منقطع ، إذ نشأت في الجيل الثاني أو الثالث ، وليس لها بالطبع سلطة أحاديث الفئة الأولى . وهناك أخيرًا فئة ثالثة ، هي روايات الآحاد ، وهي تنطوي على أقوال ترتكز فقط على شخص واحد ، بيد أنّ الجماعة الإسلاميّة ، استنادًا إلى نقد الحديث ، تعترف بأنّها أقوال صحيحة .

وبما أنّ معظم الأقوال ينتمي إلى هذه الفئة الثالثة ، ينجم عن ذلك نقاشات لا نهاية لها بين الفقهاء حول وجوب تطبيقها . ولديهم مجال واسع في تفسير الأحاديث ، ولا سيّما أنّ أحاديث كثيرة من الفئة الثالثة تتناقض في ما بينها وتتضمّن بنوع خاصّ مواقف مختلفة من المسألة الواحدة عينها . وهذا يؤدّي إلى حلول مختلفة في شتّى مدارس الفقه - بحسب النهج العامّ السائد في كلّ منها .

(٣) أمّا الحالات التي لا ترد معالجتها لا في القرآن ولا في الحديث ، فيجب السؤال هل كان في الجماعة الأولى إجماع على حلّ لها ، وبالتالي على أنّ هذا القرار أو ذاك يتوافق مع القرآن أو مع سنّة محمّد . فالإجماع في أيّة مسألة يُعتبَر شريعة - صحيح أنّ هذه الشريعة لا تُعَدّ كلامَ الله ، ولكنّ الله يجيزها . وبما أنّ هذا المصدر لا يُجدي إلاّ بقدر ضئيل جدًّا ، تبقى إمكانيّة العودة إلى القياس ، الذي يقضي بالخلوص من حالة متوفّرة في القرآن أو في الحديث إلى حالة مماثلة .

(٤) وفي سائر الحالات يقع أخيرًا على عاتق الفقهاء واجب الاجتهاد في إيجاد الحلّ المعقول والذي يتلاءم وروح الإسلام . بالنسبة إلى هذا الميدان

الواسع جدًّا ، الذي يُعطى فيه مجال كبير للعلماء ، تصحّ المبادىء التالية :

المبدأ الأوّل هو أنّ كلّ قرار قانونيّ يجب أن يخدم مصلحة الجماعة.

والمبدأ الذي يلي هو أنّه ، عندما يكون هناك قانون (غير إسلاميّ) قائم ومفيد ، إذّاك يمكن الأخذ به ، ما دام لا يناقض شريعة الإسلام (وهكذا فإنّ قانون العادات في إندونيسيا ، إلى جانب الشرع الإسلاميّ ، هو قسم من قانون الدولة ، كما كانت الحال مع القانون الإداريّ الفارسيّ والبيزنطيّ) .

ثم يأتي مبدأ الاستصحاب ، أي استمرار وضع الحقّ القائم : وهو يؤكّد أنّه في حال اعترف الجميع أنّ شيئًا ما يخصّ إنسانًا معيّنًا ، وأنّ الذي يعترض على هذا الواقع لا يمكنه تقديم أيّ برهان يثبت عكس ذلك ، إذّاك يصير وضع الحقّ القائم أيضًا حقًّا صالحًا في الشرع الإسلاميّ .

وأخيرًا هناك مبدأ التخفيف والتيسير : على الحلّ ألاّ يقتصر على ما يخدم مصلحة الجماعة ، بل عليه أيضًا أن ييسّر اتّباعَ شريعة الله .

وإنّ طبقة الشعب المتوسّطة تميل بوجه عامّ إلى أن لا ترى في الحرّيّة فرصة بقدر ما ترى فيها ربّما عنصر خطر .

يمكن المسلم ، بموجب تراثه ، أن يعيش أيضًا في بلد غير إسلاميّ ، ما دام يستطيع القيام بواجباته الدينيّة ولا يتعرّض لأيّ ضغط . ولكن متى كانت الدولة إسلاميّة ، إذّاك تفرض أن يخضع المجتمع أيضًا لحكم الشرع الإسلاميّ .

في العلاقة بين الدولة والدين

بالنسبة إلى السؤال المتعلّق بما نجده في الإنجيل من تعليم عن المملكتين : ما هي إمكانيّات التحرّر بإزاء الدولة الإسلاميّة ؟

يجب أن يكون الإسلام قادرًا على التخلّص من ضغط الدولة أو ألاعيبها . وهذا صعب بسبب الاندماج الوثيق بين الدولة والدين . فالخطر

يكمن دائمًا في أحد أمرين ، إمّا أن تخضع الدولة لسيطرة العلماء ، وإمّا بعكس ذلك أن تسيطر الدولة على المجتمع الإسلاميّ . أمّا النظام الصحيح فيقوم على أن تعمد الدولة ، عندما يجب إصدار قانون ، إلى إحالة المشروع على اللجنة التي عليها تقع مهمّة التحقيق هل القانون المقترَح ينسجم مع الإسلام أو يناقضه . فإذا اكتُشف تناقض ، يُعاد القانون إلى الحكومة أو إلى البرلمان ، وإلاّ يمكن أن يصير نافذ المفعول . الخطر يكمن في أن تحصل الدولة من العلماء على كلّ ما ترغب فيه ، ما دام لا يتناقض تناقضًا فاضحًا مع الإسلام .

ولكن من الناحية النظريّة يستطيع الإسلام دومًا ، باسم التوحيد الإلهيّ ، أن يُثير حركات تحرّريّة . كلّ واحد يمكنه أن يحاسب الدولة ، عندما لا تراعي مصالح الجماعة في المهامّ الموكولة إليها . وقد حدث هذا مرارًا ، عندما كانت الجماعة صغيرة ، كما يشهد بذلك التاريخ . كم من مرّة احتجّ أناس عاديّون على الخلفاء ، حتّى بعد أن بنى الأمويّون مملكة قويّة .

*

هل يستطيع أحد أن يصيرَ مسلمًا من دون أن يعرف النبيّ؟

فيرت : هل هناك حاجة حقيقيّة لوحي تاريخيّ ، لنقطة معيّنة في مسيرة التاريخ ، لإنسان أو لنبيّ معيّن – أوَليست الطريق إلى نبع الماء ، إلى الشريعة ، سهلة المنال على جميع الناس الذين هم منفتحون ومستعدّون من دون أحكام مسبّقة للاستجابة لما يتبيّن لهم آتيًا من عند الله ؟

شيمل : هذا سؤال يختصّ بالوحي الطبيعيّ ، الذي هو ممكنٌ إلى حدٍّ ما . وهناك مثل على ذلك يحلو للمتصوّفين أن يذكروه ، وهو مثل اليمنيّ

أويس القرنيّ الذي كان ، بحسب ما جاء في الأسطورة ، راعيًا في اليمن ، ومن دون أن يعرفَ النبيّ ، صار مسلمًا ، وبالتالي اعترف بالوحي . يبدو أنّ محمّدًا قال عنه : " إنّي أشعر بنَفَس الرحمن آتيًا من اليمن " ، لأنّه رأى أنّ هناك رجلاً لم يسمع قطّ بالوحي ومع ذلك عرف نَفَس الرحمن هذا . ربّما لا يُسَرّ الإسلاميّون بتفسير كهذا من قبل غير لاهوتيّ . ولكنّ المتصوّفين قد أقرّوا دومًا بإمكانيّة أن يجد رجل كأويس القرنيّ الدين الصحيح من دون أن يسمع عنه على الإطلاق – ولذلك يرى كثير من التيّارات الصوفيّة في أويس قدّيسًا محبوبًا.

برينّر (Prenner) : وماذا عن صورة إبراهيم في القرآن ، ومع معرفته بالله عند رؤيته الكواكب الآفلة ؟

شيمل : هذا مثل نموذجيّ للاهتداء ، والإسلام ، بصفته الدينَ الأصليّ ، مُفتَرَض هنا بالحقيقة ، حيث يُقرّ إبراهيم كيف أنّ الكواكب والقمر والشمس بعد بزوغها تأفل ، ويتوجّه إلى خالقها قائلاً : " إنّي وجّهتُ وجهي للّذي فطر السماوات والأرض ، حنيفًا... " (٦:٧٦،٧٩) . كان إبراهيم حنيفًا ، أي على الإيمان القويم بالله ، من قبل أن تأتي الشريعة .

وفي الواقع فإنّ آدم أيضًا كان يؤمن بالله الواحد ويعرف واجبات المسلمين . ويروي تاريخ الأنبياء أنّ آدم تعلّم كلّ الطقوس الإسلاميّة . فإنّه عندما التقى ثانيةً مع حوّاء في مكّة ، بعد طردهما من الفردوس ، جاءه الملاك جبريل وعلّمه أمور الحجّ والصلاة وما سوى ذلك . وهكذا يعود المسلمون بالشريعة الإسلاميّة إلى البدء . ولكنّ القرآن لا يقول شيئًا عن هذا ، بل يقتصر على إثبات أنّ آدم كان برفقة الله ، وهذا يفترض أنّه هو أيضًا كان على الإيمان القويم . غير أنّه سقط ، من دون أن تجلب ، مع ذلك ،

سقطتُه الهلاكَ الأبديّ على الجنس البشريّ . لقد عاش بالطبع قبل الأنبياء ، الذين جاؤوا بشريعة ، وهنا تكمن الصعوبة . ما دام لم يكن أيّ من هذه الشرائع ، كان طبعًا تأمّل أعمال الله طريقًا للوصول إلى الإيمان القويم . ولكن ماذا بعد أن أتت مختلف الشرائع ؟ هذا هو السؤال .

*

شريعة محمّد وشريعة سائر الأنبياء

إلزاس : إذا وضعنا نظام الإسلام الاجتماعيّ بالمعنى الحصريّ إلى جانب الشريعة التي حملَها يسوع ، بصفته نبيًّا ، إلى العالم ، وانطلاقًا من فكرة أنّ كلّ نبيّ أو مرسَل من قبل الله قد جاء بشريعته ، يمكن أن نفكّر ، من وجهة النظر الإسلاميّة ، ببعض التعدّد في النظام الاجتماعيّ . ومن يتقيّد بالشريعة التي هي صحيحة في نظره ، يمكن – كمؤمن بهذه الطريق – النظر إليه على ضوء " الله أكبر " .

شيمل : من دون أن أكون أنا نفسي من علماء التفسير المسلمين ، أستطيع مع ذلك القول ، بالنظر إلى التقليد الذي يؤكّد أنّ كلّ نبيّ جاء بشريعته ، إنّ ذلك ممكن . فإذا اعتبرنا شريعة محمّد على أنّها الطريق الواسعة ، التي تقود من الأزل إلى الدينونة الأخيرة ، يمكن النظر الى الشرائع الأخرى – ليس فقط شريعة المسيحيّة واليهوديّة ، بل أيضًا شراع سائر الأنبياء (الذين وضعوا شرائع) كنوح – على أنّها طرق جانبيّة ، ربّما بالسير عليها أيضًا يصل الإنسان على مرّ الزمن إلى الهدف ، وإن كانت هذه الطرق على نحوٍ ما أطول ولا تتّصف بالأمان التامّ الذي تتّصف به طريق الشريعة الإسلاميّة الواسعة . يمكن الأخذ بهذا الرأي ، وكثير من المسلمين يُظهرون

انفتاحًا كبيرًا بالنسبة إلى هذا الموضوع . ويبدو في الحياة العمليّة أنّ غير المسلم من جماعة " أهل الكتاب " (اليهود والمسيحيّين) يمكنه ، بموجب الشريعة ، أن يتولّى أيّ منصب في الدولة باستثناء منصب رئيس الدولة . وهكذا كان بطرس بطرس غالي القبطيّ المصريّ وزير خارجيّة ، وله الآن في الميدان الدوليّ منصب هامّ كأمين عامّ للأمم المتّحدة . وفي باكستان كان لمدّة طويلة رئيس المحكمة العليا مسيحيًّا . إنّ إهمال النظر المتواتر في الحياة العمليّة إلى ما هو متأصّل من الوجهة المبدئيّة في الشريعة الإسلاميّة ، لا يغيّر شيئًا من أنّ " أهل الكتاب " لهم حقوقهم الخاصّة . ولكن لا يجوز لغير المسلم أن يشهد أمام محكمة إسلاميّة . بيد أنّ غير المسلمين لهم محاكمهم الخاصّة ويديرون شؤونَهم بأنفسهم بإشراف رئيسهم الدينيّ ، الأسقف أو الحاخام أو من هو مسؤول بالنسبة إليهم . وتاريخ العصور الوسطى مليء بقصص تروي ، مع ذلك ، كيف أنّ مسيحيًّا أو يهوديًّا ، لاستيائه من أسقفه أو حاخامه ، مثل أمام المحكمة الإسلاميّة ، على أمل أن يكون له منها حظّ أفضل .

المطمح الشموليّ للإسلام ؟

فُلبرت : ماذا يعني الكلام على المطمح الشموليّ للإسلام ؟ هل هناك في الواقع ، كما يُقال مرارًا ، عدم انفصال بين الدين والدولة ، أو إنّ للسياسة مع ذلك بعض الاستقلال ؟ حتّى ممثّلو الدولة العلمانيّة ، أو السياسيّون ، يمكنهم أن يشعروا بأنّهم تحت سلطان الله . بيد أنّ هذا لا يحمل معه أيّ إلزام بالنسبة إلى الآخرين . وماذا عن الرأي القائل إنّ السياسة تهتمّ بكلّ الأمور المختصّة بخير الناس الأرضيّ ، ولا شأن لها بالأمور الدينيّة ، ولا بانتشار الدين ؟

شيمل : إنّ المطمح الشموليّ للإسلام يمكن فهمه ، كما عبّر عن ذلك بطريقة ممتازة السيّد تسيركر في محاضرته ، على أنّه القبول بسيادة كلام الله ، كما يرد في القرآن ، ولكن لا يعني سيادة أيّ رئيس روحيّ في الإسلام . المطمح الشموليّ للإسلام يعني ، بالنسبة إلى المسلم ، أنّ عليه أن يتصرّف في كلّ أوضاع الحياة ، كمن يقف مباشرة أمام الله . بحسب الشريعة ، وبموجب الإسلام الشرعيّ ، لا وجود لانفصال بين ما ندعوه العمل الدنيويّ والعمل الدينيّ ، كما هي الحال في اليهوديّة حيث كلّ شيء منظّم حتّى أدقّ التفاصيل . ففي الإسلام مراحل : بعد المرحلة الأولى التي هي الإسلام ، تأتي المرحلة الثانية وهي الإيمان ، الذي يحيا في القلب ، ثمّ أضيف ، منذ زمن النبيّ ، شكل آخر هو الإحسان الذي كثيرًا ما ترد في القرآن لفظة مشتقة منه ، وهي " المحسنون " (راجع مثلاً : سورة ٢:٥٨، ١٩٥؛ ٧:٥٦) . فالمحسنون هم الذين يعبدون الله ، كأنّهم يرونه ، الذين ، في كلّ لحظة ، يتصرّفون وهم على يقين من الوقوف في حضرته ، ولذلك يقومون بأعمالهم على أفضل وجه ، وهم على علم بأنّهم بذلك يؤدّون عبادةً لله .

دين ودولة

إنّ المطمح الشموليّ للإسلام يكمن بالتحديد أكثر في هذه المعرفة أنّ كلّ تصرّف ، حتّى أدنى تصرّف إنسانيّ ، يجب أن يتمّ أمام وجه الله . ومن ثمّ يمكن بالطبع أن تكون السياسة مندمجة في هذا إلى حدّ بعيد ، لا سيّما أنّه لا وجود لسلطة تعليميّة . هنا ربّما نواجه مسألة صعبة ، وثمّة مجموعة كبيرة من علماء الكلام الإسلاميّين المعاصرين يقولون إنّ الدين والدولة هما وجهان من عملة واحدة ، ولكنّهما غير متلازمين تلازمًا وثيقًا ،

بل إنّ مفهوم الدين هو أكثر شبهًا بالمفهوم الذي ساد في أوروبّا من بعد عصر الأنوار . بيد أنّ معظم المسلمين لا يرون هذا الفرق .

فُلبرت : عندما قيل عن سياسيّ فرنسي (روبير شومان Robert Schumann) إنّه أخذ مكانه في البرلمان كما يأخذ راهب مكانه في الخورص – أين يكمن الفرق مع سياسيّ مسلم ؟

شيمل : إنّ هذا يشعر بأنّه يخضع للشريعة عندما يكون سياسيًّا تقيًّا ، وبأنّه يجب أن يقصد ، بأفضل ما يمكن ، أن يتّخذ الاتّجاه المثاليّ .

برينّر : أليس أنّ هذا التعبير " دين ودولة " هو حديث العهد ؟

شيمل : التعبير نفسه يعود إلى العصور الوسطى . نعرفه أوّلاً من ألقاب السلطان ، الذي كان يُلقّب يومئذ " ناصر الدين والدولة " . وهذا يعود إلى أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر . فالمفهومان المتقاربان والمتلازمان " دين ودولة " يعنيان إذن : " في العالم الروحيّ " (أو " في عالم الدين ") ، و" في عالم السياسة " .

في مفهوم السياسة

ثمّ إنّه تجدر الإشارة بأنّ كلمة سياسة ، في أكثر من مقام ، لا تعني ما نعنيه اليوم بالسياسة ، بل تعني الجزاء والعقاب . إنّ سلطة السياسة هي سلطة الدولة على الجزاء والعقاب ، وهي أيضًا سلطة فرد . فهي كلمة مشتقة من أصل نجده أيضًا في كلمة سائس ، أي الذي يعتني بالخَيل ، فهو

من ثَمَّ الشخص الذي يقود إلى الطريق المستقيم . إنّ المعنيَيْن ، اللذين يعودان إلى القرن الحادي عشر ، قد برزا بقوّة أكثر في العصر الحديث ، حيث استعملتهما أيضًا أصوات إسلاميّة .

العمل كعبادة

إلزاس : نجد تقاربًا مع لوتر ، بمعنى أنّ السياسة هي هنا سلطة الدولة على الجزاء ، وهناك نجد تعليمًا عن المملكتَين ، حيث الدولة لها سلطة توجيه جزائيّة ، وحيث المسؤوليّة السياسيّة تأتي من وعي الوقوف في حضرة الله . ولكن هناك أيضًا مفهوم المهنة عند لوتر ، بأنّ من يعمل في تكنيس الطرقات ، عندما يقوم بمهنته بجديّة ، يؤدّي على نحوٍ ما واجب العبادة .

شيمل : حسن أن يُذكَر هنا قول لوتر عن كنّاس الطرقات وعن الخادمة . ثَمَّةَ قول جميل للرومي في كتابه " فيه ما فيه " : هذا العالم هو كخيمة ملك ، كلٌّ منّا لديه فيها مهمّة : فالواحد ينسج الخيمة ، والآخر يدقّ المسامير ، وآخر يصنع حبال الخيمة . كلّ واحد له مهمّته ويجتهد في القيام بها بأفضل ما يمكن ، ليشترك في خيمة الله وبذلك يتقرّب بعض الشيء إلى الله . وهكذا يُنجَز أبسطُ عمل لمجد الله الأعظم . من اللافت أنّ الإسلام لم يضع أيّ نظام منهجيّ لأخلاقيّات العمل . ولكنّنا نجد بعض ما يشبهها عند الرومي والغزالي وغيرهم من الكتّاب ، كأن يقوم المرء بكلّ ما يفعله ، سواء أكان حدّادًا أم مزارعًا ، وهو يعي حضور الله المطلق ويرغب في تمجيده وتسبيحه ، وهكذا يؤدّي أيضًا واجب العبادة ، وهذا كلّه يصبّ في نشيد التسبيح الذي تُنشده الخليقة كلّها . والقرآن أيضًا يشير إلى أنّ الله قد أعطى الإنسان الأرض ليعمل فيها ويفعل الخير - بموجب

منصبه كخليفة لله ، أي كممثّل له ومسؤول معه . ولو جمعنا شواهد كهذه من المصادر الكلاسيكيّة ، لاستطعنا بذلك أن نجد أخلاقيّات للقيم جديرة بالاهتمام وتفسيرًا لمفهوم الإنسان في القرآن والإسلام ، ولقدّمنا بهذه الطريقة إسهامًا جيّدًا جدًّا لناحية هامّة من الإسلام .

*

جماعة دينيّة بدون سلطات دينيّة ولا سلطة تعليميّة ولا أسرار ؟

خوري : إنّ الجماعة السياسيّة المكوّنة ، أي الأمّة ، لا تعرف في الإسلام (السنّي) أيّة سلطات دينيّة ولا أيّة سلطة تعليميّة . في الشيعة هناك دور قياديّ دينيّ لقائد الجماعة الأعلى ، الإمام ، ونوع من سلطة تعليميّة . عند السنّيّين ، الذين هم اليوم أكثريّة المسلمين ، الأئمّة ليسوا رؤساء روحيّين ، بل يُعهَد إليهم في تمثيل مصالح الجماعة . والإمام يُعتبر أيضًا قدوة ، وهو يرئس صلاة الجماعة .

هذا النظام من دون سلطات دينيّة ولا سلطة تعليميّة يصلح عندما تكون أكثريّة الشعب مسلمة ، وبذلك تعرف كلّ جماعة ماذا عليها أن تفعل . أمّا بالنسبة إلى الأقلّيّات في الشتات ، فمن الصعب أن ينظّموا حياتهم بهذه الشروط ، لأنّهم ليس لهم أيّة نقطة مرجعيّة ولا يجدون أيّة هيكليّة لتنظيم جماعتهم تنظيمًا صحيحًا . ثمّ إنّ جماعة المسلمين ليست جماعة دينيّة سياسيّة . صحيح أنّ المسلمين لهم صلاة الجماعة ، والبعد الجماعيّ للصوم ، والحجّ إلى مكّة . وعندما يجتمعون يوم الجمعة في المسجد للصلاة ، يقفون عمدًا بهيئة جماعة بصفوف مرصوصة ، الكتف إلى الكتف . ومع ذلك فكلّ واحد عليه أن يؤدّي صلاته الخاصّة ، وهذا يعني أنّ الجماعة لا تستطيع أن تتولّى مسؤوليّة المؤمن الفرد أمام الله . كلّ واحد عليه أن

في إطار دينامية جماعية بمؤازرة العلماء المؤهّلين لذلك ، الذين يعرفون أكثر من الآخرين ، لكنّ هؤلاء أيضًا عليهم أن يُثبتوا مكانتهم في هذه الدينامية الجماعية . ولكنّ ضررًا يوميًّا وسياسيًّا يبدو للعيان . فالافتقار إلى سلطة كنسيّة تعمل كمؤسّسة ينجم عنه في الواقع أنّ الإسلام في بعض البلدان يمكن أن يسقط بكلّ سهولة بين يدي الحاكم . فهو الذي يملك السلطة ، وقد يأخذ لنفسه أيضًا قدرة شرعيّة لتحديد ما هو إسلاميّ وما ليس كذلك ، أو يحصل على وقوف الفقهاء المناسبين إلى جانبه . إنّ عدم وجود سلطة تعليميّة مستقلّة يمكن أن يؤدّي إلى التنازل للحكّام ولألاعيبهم السياسيّة .

أسئلة عن " الأسراريّة " في الإسلام والمسيحيّة

يجدر أيضًا الاهتمام بناحية عدم وجود الأسراريّة . يمكن ، بالنظر إلى أركان الإسلام ، أن نتكلّم بمعنى واسع على الأسراريّة [٢] . ففيها علامة حسّيّة – تتضمّن الناحية الخاصّة والجماعيّة – وعمل نعمة ينتج من هذه العلامة بالنسبة إلى الفرد وإلى الجماعة .

إذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك في التفكير اللاهوتيّ ، وجب القول إنّ المسيحيّة تملك بعض الأسرار لأنّها ، على الرغم من أنّ الإنسان التاريخيّ يسوع الناصريّ لم يعد هنا ، تجتهد في أن تجعل حدث المسيح حاضرًا في ذكرى أسراريّة جماعيّة . فهو ليس ههنا ، ويجب مع ذلك الاحتفال به بصفته الكائن هنا . وهذا يدفع إلى أسرار تحتوي على بعد السرّ بمعنى ما هو مكتوم على الإنسان وما له قدرة الرمز إلى هذا المكتوم . فالاقتصار

---

[٢] راجع :

J. Van Ess, " Islam ", in : E. Brunner-Traut, *Die fünf großen Weltreligionen* [Herderbücherei, 488], Freiburg 1978, 73.

يقوم بواجبه أمام الله ، ولكن ضمن الجماعة . كلتا الناحيتين مهمّة . لذلك لا يتلو المسلمون الصلاة نفسها معًا ، كما يفعل المسيحيّون مثلاً عندما يتلون صلاة " الأبانا " ، بل يعلم المصلّون بأنّه قد حان وقت تلاوة هذا المقطع من الصلاة أو ذاك ، وكلٌّ يصلّي صلاته الخاصّة .

وهكذا تتمّ الممارسات الطقسيّة في الجماعة ، ولكن ليس كجماعة . لا الجماعة البشريّة ولا أيّ عنصر من هذا العالم يمكن أن يكون له صفة السرّ . وهذا مرتبط باهتمام الإسلام بالتوحيد الصافي : ليس لأيّ عنصر من العالم القدرة على إعطاء النعمة ، كما ليس له أن يشترك بأيّ شكل من الأشكال بسلطة الله أو برحمته . فهبة النعمة يعطيها الله بطريقة مباشرة ، وليس بوساطة أيّة خليقة ، سواء أكانت شخصًا أم شيئًا . حتّى كلام القرآن لا يمكن أن يُعَدَّ سرًّا من الأسرار بالمعنى المسيحيّ .

بإدراكنا المفهوم المسيحيّ لصفة السرّ ، الذي يسم بطابَعه حيّز لقاء الله مع العالم ، كان هذا المفهوم الدائم للإسلام ، كجماعة من المؤمنين بدون سلطات دينيّة ولا سلطة تعليميّة ولا أسرار ، مساءلة اللاهوت المسيحيّ أن ينظرَ إليها بكلّ جدّية .

بَرت : هذا المفهوم الذي يربط مسألة التوحيد بعدم وجود أسرار ، وبنوع خاصّ برفض التجسّد ، يبدو مثيرًا . وفي الواقع فإنّ الأسرار والتجسّد متلازمان على نحوٍ ما ، ومَن يرفض التجسّد رفضًا قاطعًا لا يمكنه أيضًا أن يفكّر بالأسرار .

إيجاد الحقيقة بدون سلطة تعليميّة : منافع ومساوئ

تسركر : أوّلاً ، بدون حكم لاهوتيّ ، يمكن النظر بتعاطف إلى أنّ اكتشاف الجماعة لما يجب أن تلتزم به واكتشافها للحقيقة يتحقّقان لها كاملاً

على القول أن لا أسرار في الإسلام يبقى أمرًا سلبيًّا جدًّا . فتجب الإشارة إلى سبب ذلك ، وهو أنّه ليس بحاجة إليها لأنّ كلام الله حاضر في كتاب ، تمكن قراءته في كلّ وقت وفي كلّ مكان ، وفي كلّ الشعوب ، فيما هذا الإنسان ، يسوع الناصريّ ، لم يعد حاضرًا في وجهه التاريخيّ ، فيجب أن يصير حاضرًا في الأسرار (راجع في موضوع الأسرار ما قيل آنفًا ، ص ٣٠٩-٣١١) .

" الختان " – لا معنى دينيّ له في الإسلام

فيسّه : للختان في الثقافة القبَليّة معنى دينيّ . وبما أنّه يرد في الإسلام ، يُطرَح السؤال هل يمكن أن نرى هنا بعض العناصر تشبه إلى حدٍّ ما سرّ المعموديّة ، الذي هو في المسيحيّة سرّ التنشئة .

خوري : ليس للختان في علم الكلام الإسلاميّ أيّة مكانة دينيّة . لا وجود في القرآن لكلمة واحدة في هذا الموضوع . إنّها عادة ساميّة ، معروفة أيضًا عند المسيحيّين ، من دون أن يكون لها أيّ معنى دينيّ . وهي معهودة أيضًا في الشرق عند شعوب أخرى ، ليس لها أيّة علاقة مع الإسلام ، ولكنّها تنظر إلى الختان كطقس تنشئة ، فيما الإسلام لم يعدّها قطّ منذ البدء على أنّها عمل دينيّ . وعندما يُضاف إليها ، مع ذلك ، في بعض الأماكن معنى دينيّ ، فما ذلك إلاّ تطوّر لاحق في الإسلام . فقد حدث ، على مرّ الزمن ، أنّ المسلمين راحوا يختنون كلّ الصبيان ونتج من ذلك عيد عائليّ . وكذلك القول في عادة خَفض البنات في بعض البلدان . ولكن لا يمكن تشبيه هذه العادة ، للأسباب التي ذكرناها ، بالختان في الدين اليهوديّ .

الوساطة بين الله والإنسان ؟

لويتسه (Leuze) : من وجهة النظر البروتستانتيّة أيضًا يمكن القول إنّ الإسلام يبدو لأوّل وهلة على شيء من الجاذبيّة ، إذ يمكن عرض الأطروحة المثيرة بأنّه يحقّق بالتحديد ما تعتقده الكنائس البروتستانتيّة من كهنوت المؤمنين العامّ ، من دون كهنوت الخدمة الخاصّ بالإكليروس . صحيح أنّ بسّام طيبي يؤكّد ، في كتابه عن الإسلام ، أنّه ، بالرغم من ذلك ، يوجد في الإسلام ما يُشبه على نحوٍ ما الإكليروس . ولكن إذا انطلقنا من أنّ الأمر هو على خلاف ذلك ، يمكن من وجهة النظر البروتستانتيّة أن نسأل ألا يوجد هنا بعض النواحي التي نحن أيضًا نقصدها ، ولكنّنا لم نحقّقها تحقيقًا تامًّا كما أنشئت في الأصل ؟

بَرت : إذا فهمنا الإسلام كأنّه جماعة تخلّت منذ فكرتها الأساسيّة عن السلطات الدينيّة ، إذّاك يمكن بدون شكّ أن يكون الأمر هكذا . ولكن إذا انطلقنا من نظرة إصلاحيّة ، بأنّ الكهنوت العامّ ينشأ من سماع كلّ واحد لكلام الله ، وبأنّه يتحقّق في أن يصير الواحد للآخر مسيحًا ، إذّاك يتبيّن أنّ الجماعة الروحيّة لا تقوم أساسًا على أن لا وجود لكهنة ، بل على أنّ الجميع هم كهنة ، وعلى أنّ الواحد يصير للآخر كاهنًا وشاهدًا ونبيًّا . وهذا يودي أيضًا بعيدًا عمّا هي الحال في الإسلام .

خوري : هذا التحديد المناسب لمفهوم الكهنوت يقدّم فرصة جيّدة للإشارة إلى أنّه لا وجود في الإسلام لأيّ كهنوت ، بمعنى أنّ أحدًا يكون وسيطًا بين الإنسان والله . هذا هو المفهوم العامّ للكهنوت في علم الأديان : فالكاهن هو شخص يمكنه أن يمثّل طلبات الناس أمام الله ، وله نوع من

وظيفة الوساطة بين الإنسان والله . ولكن بالنسبة إلى الكهنوت العامّ، بمعنى أنّ كلّ واحد هو كاهن ، يمكن أن يكون للإسلام كسب في هذا الموضوع ، لأنّ جميع الناس ، بحسب النظرة الإسلاميّة ، هم متساوون . ولكنّ هذا يعني أيضًا أنّه لا يمكن على الإطلاق أن يكون شيء شبيه بما في المسيحيّة من آراء متنوّعة حول وساطة بين الله والإنسان .

*

الارتداد إلى الإسلام

شميل (Chmiel) : بحسب المفهوم الإسلاميّ ، هل يصير المرء مسلمًا ، عندما يتلو الشهادة : " لا إله إلاّ الله " ؟

خوري : يجب التمييز بين مفهومين : مفهوم " المسلم " ومفهوم " المؤمن " . من يتلو العبارة المذكورة أمام شاهدين ، ولا يوضح أنّه لا يأخذ على محمل الجدّ ما يقوله ، يصير مسلمًا ، وهذا يعني أنّه يصير عضوًا في الجماعة الإسلاميّة ، بمعزل عمّا يُضمره في قلبه ، لأنّ هذا عمل طقسيّ ويتوافق مع الشرع . وبالنسبة إلى الفقهاء يصحّ ما يتوافق مع الشرع ، لا الاقتناع الداخليّ عند الإنسان . ولكنّه بذلك لا يصير مؤمنًا . فالمرء لا يصير مؤمنًا إلاّ عندما يصل إلى الاقتناع الداخليّ ، وليس بمجرّد تلاوة عبارة . هذا ما يعرفه المسلمون ، وهناك جدل كبير في التاريخ بين علماء الكلام الذين يقولون إنّ الإنسان لا يصير مسلمًا مؤمنًا من دون اقتناع داخليّ ، والفقهاء الذين يقولون : كيف نستطيع أن نتحقّق من الاقتناع الداخليّ لدى الناس ؟ علينا أن ننطلق من مواقف مطابقة للشرع : فعندما يتلو إنسان هذه العبارة أمام شاهدين ، من دون أن يكون هناك علامات ظاهرة تدلّ

على أنّه لا يعني جدّيًّا ما يقوله ، فحينئذ يتوجّب علينا أيضًا أن ننطلق من أنّ له الاقتناع الداخليّ ، ويصير بهذا عضوًا في جماعتنا .

بشأن ارتداد غير المسلمين ، هناك على العموم مرحلتان : تلاوة الشهادة أمام شاهدين ، ثمّ تعميق الإيمان في مرحلة ثانية . ولكن هناك أيضًا طريقة معاكسة ، تشبه العادة المسيحيّة بإخضاع الطالبين لفترة موعوظيّة طويلة ، ثم بعد ذلك يُقبَلون في جماعة المؤمنين .

أوت : هل تتعلّق صحّة العبارة بالنيّة ؟

خوري : علماء الكلام يؤكّدون ذلك ، أمّا الفقهاء فيعتقدون أنّ هذا ، بالنسبة إليهم ، أمر يستحيل التحقّق منه . عندما لا يعبّر الشخص المعنيّ عن خلاف ذلك ، فيجب اعتبار تصرّفه الخارجيّ متناسبًا مع نيّته الباطنة .

في بعض الظروف ، لا تحمل دومًا الجماعة الإسلاميّة على محمل الجدّ ارتداد المسيحيّين في البلدان الإسلاميّة . فعلى سبيل المثال ، إذا أراد رجل أن يطلّق امرأته ، ولم يستطع ذلك في كنيسته ، يرتدّ إلى الإسلام ، ويحصل على حكم طلاق – ومتى تمّ له ذلك ، يطلب الرجوع إلى كنيسته . فهذه الحال غالبًا ما لا يعدّها الإسلام جحودًا .

السينودسات – ومدارس الفقه في الإسلام

دوبريه : عندما يقال إنّ الأمّة الإسلاميّة ، بخلاف المسيحيّة ، ليس لها سلطة تعليميّة ، فهذا يصحّ أيضًا ، بالمعنى الدقيق ، بالنسبة إلى الكنائس البروتستانتيّة ، التي ليس لديها أيّة مرجعيّة تعليميّة .

تسركر : السينودسات المختلفة ، بما فيها مجلس الكنائس العالميّ ، لها مكانتها في حياة الكنائس البروتستانتيّة في تاريخ طويل من اللقاءات والقرارات السينودسيّة . أمّا في العالم الإسلاميّ فلا وجود لشيء مماثل : لا وجود لسينودس يُعهَد إليه في إصدار شروحات تعليميّة معيّنة . ثَمّة سؤالٌ آخر ، إلى أيّ حدّ يرتبط الإسلام اليوم بالمؤتمر الإسلاميّ العالميّ ، أو بالرابطة الإسلاميّة العالميّة أو بمؤسّسات مماثلة تقصد تحديد الأهداف . مع أنّ هذه المؤسّسات تهتمّ بنوع خاصّ بمسائل ذات طبيعة سياسيّة – كمساندة الإسلام في الشتات ، والردّ على حركات حقوق الإنسان الغربيّة ، وما شابه ذلك .

دوبريه : ولكن في هذه الحالة كيف يلتئم التقليد الإسلاميّ في مدارس الفقه الأربع ، التي تعالج مواضيع واسعة جدًّا وتعبّر عن الوحدة أكثر ممّا عن الاختلاف ؟

تسركر : التقاليد التي تعالجها مدارس الفقه هذه أنشئت من قبل مؤسّسيها وعبر تلاميذهم . هذه المدارس الأربع المعترَف بها (الحنفيّة ، والمالكيّة ، والشافعيّة ، والحنبليّة) يمكن أيضًا أن تُعلَّم جنبًا إلى جنب ، كما يفعل الأزهر في القاهرة . والانتماء إلى إحدى هذه المدارس قد خلق بعض الوعي بالهويّة في ما بين أعضائها ، ولكنّه لم يؤدِّ إلى ما يمكن مقارنته مع فروقاتنا المذهبيّة في المسيحيّة . هناك بعض الاختلافات في طريقة عقد الزواج وفروقات صغيرة في طريقة الوقوف للصلاة . ولكن هناك أيضًا اختلافات خطيرة ، مثلاً في كيفيّة تطبيق المبادئ الأساسيّة الموحاة في القرآن .

مهمّة مدارس الفقه

يجب على العموم التقيّد بمهمّة مدارس الفقه ، التي لا تقوم على وضع

شرائع جديدة بالمعنى الدقيق . فالشرائع أعطاها الله ، والحاكم نفسه لا يجوز له إلاّ أن يعطي قوانين إجرائيّة ، أو أحكامًا إداريّة أو تدابير سياسيّة ، أو ما شابه ذلك . فواضع الشرائع بالمعنى الدقيق هو الله وحده . ولا وجود من بعد لسلطة تشريعيّة في الأمور الدنيويّة بالمعنى الدقيق .

ومع مدارس الفقه أنشئت منظّمات ، ليس لها صفة السلطة التعليميّة ولا وظيفة المجامع ، ولكنّها تتمتّع بأهليّة المؤسّسة : تقاليد فقهيّة ، استناد إلى معلّمين داخل هذه المدارس الفقهيّة ، طرق معهودة في إقامة البراهين الخ . إذا لم ننظر إلى المؤسّسة كإلى وظيفة أو سلطة ، بل إلى نمط اجتماعيّ ثابت ، فمدارس الفقه ، في هذه الحال ، هي طبعًا مؤسّسات لإدارة الشرع وتوضيح الأمور الملزمة .

الإسلام كنمط حياة ، وتعدّد مدارس الفقه

إلزاس : الإسلام هو أوّلاً نمط حياة . ومع ذلك هناك مدارس فقه متعدّدة . ماذا مثلاً عن العلويّين في تركيا ، الذين لا ينتمون إلى أيّة مدرسة فقه معترَف بها في الإسلام ، ومع ذلك يريدون أن يمارسوا أيّ نوع من أنماط الحياة ، وإن هم حادوا عن كثير من الأنماط الخارجيّة التي يعترف الإسلام بقيمتها ؟

شيمل : مدارس الفقه هي من دون شكّ أشكال نشأت عبر التاريخ ، ولكنّها أيضًا ليست منغلقة بشدّة بعضها على بعض . قد يحدث أن يوجد أربعة أولاد في أسرة ، ينتمي كلٌّ منهم إلى مدرسة فقه مختلفة ، ومع ذلك تكون الأسرة سعيدة . ويمكن أيضًا الانتقال من مدرسة فقه إلى أخرى ، ويمكن لشخص حنفيّ أن يأخذ فتوى مثلاً من فقيه شافعيّ ، عندما يكون

على يقين بأنّ هذا يخدم هدفه .

أمّا العلويّون فهم شيعيّون ، وشيعيّون متطرّفون من الفرقة الإسماعيليّة ، وهم خارجون عن كلّ تركيب مدارس الفقه . في العصر الحاضر يظهر ميل متزايد إلى الالتزام بإحدى مدارس الفقه ، وهذا يتّصل من جديد بالتقليد ، بواجب اتّباع كلّ قرارات مدرسة معيّنة بشكل غير مشروط ، فيما السَّلَفيّة منذ محمّد عبده (المتوفّى سنة ١٩٠٥) ، وابن تيميّة (المتوفّى سنة ١٣٢٨) في العصر الوسيط ، قد أصرّوا باستمرار ، في سعيهم إلى الإصلاح ، على العودة إلى الينابيع ، أي إلى القرآن والسنّة ، لإيجاد القوانين . ورفضوا كل " التجديدات " ، التي أُدخلت على زمن الإسلام الأوّل .

صحيح أنّ هناك مسلمين كثيرين يقولون : نحن الأتراك حنفيّون ، أو نحن في جنوب الهند شافعيّون ، ولكنّ هذا في الحياة العمليّة ينطبق على الأكثر في شرع الأسرة وفي بعض المظاهر الصغيرة . إنّ كلّ الاختلافات بين مدارس الفقه ليست على هذه الدرجة من العمق ، كما قد تبدو من الخارج . ومن لا ينتمي إلى أيّة مدرسة فقه معترَف بها يندمج في الثقافة الإسلاميّة على مثال من كان حنفيًّا أو حنبليًّا . وللشيعة مدارسهم الفقهيّة الخاصّة ، فيما العلويّون يخضعون لشرائع أخرى ، لأنّهم ينتمون إلى الغلاة (من فعل " غالى " ، أي بالغ ، تجاوز الحدّ من الأشياء) ، فيغالون في تكريم عليّ وبعض الأشخاص الآخرين . والإسماعيليّون أيضًا لهم مجموعة قوانينهم الخاصّة . والبوهْرا ، وهم فرقة من الإسماعيليّين ، لهم شرائع وُضعت في القرن الحادي عشر ، ولا يزالون يتقيّدون بها ، فيما الآغاخانيّون يعتبرون أغاخان المرجع الأخير في وضع الشرع .

يقول حديث قديم : " اختلاف الآراء هو علامة نعمة الله " ، وهو وصف صحيح للحالة بالنسبة إلى تعدّد مدارس الفقه .

كالرت : ولكن كيف يمكن أن يقال ، كما نسمع مرارًا الأتراك المسلمين يقولون إنّ هذا أو ذاك ممّا يبدو مختلفًا ليس من الإسلام ، أو حرفيًّا : هذا ليس من الإسلام ؟

شيمل : هذا تطوّر معاصر وذاتيّ . والأتراك بالتحديد ، الذين هم أساسًا كلّهم حنفيّة ، عليهم في كثير من الأمور أن يصلوا إلى اتّفاق . ولكن هناك في العالم المعاصر كثير من الشروحات والمحاولات الشخصيّة ، بحيث من السهل جدًّا على أيّ إنسان أن يعدّ ما لا يتوافق مع رأيه أنّه غير إسلاميّ . وهي في الغالب تفاصيل ، لو كان سمعها النبيّ لكان هزّ رأسه ، إذ كان رحب الصدر بالنسبة إلى الفروقات .

*

الإسلام والتكيّف مع مختلف الثقافات

أوت : هل في الإسلام شيء مماثل للنزعة المسيحيّة المعاصرة بالتكيّف مع مختلف الثقافات ، أو يحدث ذلك بشكل لاشعوريّ ، وبدون برمجة ولا تفكير ؟

خوري : لا يعالج الأدب هذا الموضوع . ولكن استنادًا إلى الممارسة ، لا يجد الإسلام أيّة صعوبة في هذا الشأن . في مرحلة أولى لا يمسّ بثقافة البلد التي يدخلها ، وفي مرحلة ثانية يُدخل شيئًا فشيئًا الشريعة بدرجة كبيرة كما هي معهودة في البلدن الإسلاميّة . فالطقوس هي التي تكون عادة موضوع التكيّف الثقافيّ ، وكذلك السلطات الدينيّة – وكلا الأمرين غير مهمّ بالنسبة إلى الإسلام . يُسَرّ الإسلام عندما يستطيع أن يطبع الثقافات ،

وتحافظ كلّ ثقافة على وجهها . يمكن القول إلى حدّ ما إنّ الإسلام قد تكيّف مع كلّ ثقافات العالم : فالإسلام هو عربيّ في العالم العربيّ وهو في تركيا إسلام تركيّ ، وفي إيران إسلام إيرانيّ . والواقع أنّ الإسلام يستطيع أن يعيش في ثقافات متنوّعة ، دون أن ينتابه الشعور بأنّه يفقد شيئًا من جوهره .

أوت : هل حدث في الإسلام كما حدث في المسيحيّة بأن حُملت الثقافة المسيحيّة أيضًا مع الإنجيل ؟

خوري : لم يقتصر التكيّف الثقافيّ في المسيحيّة على تكيّف من قبل المسيحيّة مع سائر الثقافات ، بل حدث أيضًا ، وأكثر ، عكسُ ذلك بتكيّف سائر الثقافات مع المسيحيّة الأوروبيّة . في المرحلة الثانية من دخول الإسلام إلى منطقة ثقافيّة جديدة ، غالبًا ما يقترف المسلمون الأخطاء ذاتها : فيحاولون ، مع دخول الشريعة ، بتعريب كلّ شيء . وهكذا يسود في مناطق الرسالات في أفريقيا إسلام عربيّ : ومع تكثيف العنصر العربيّ ، تدخل أيضًا أنماط الحياة المطابقة للشريعة ، كما يحدث بنوع خاصّ من العربيّة السعوديّة بتشجيع كبير أيضًا من مدرستها الجنبليّة ، في حين كانت سائدة هناك في السابق المدرسة المالكيّة الأقلّ تشدّدًا .

الأقلّيات الإسلاميّة وظاهرة " المسلمين ثقافيًّا "

بالنظر إلى حالة الإسلام في البلدان التي فيها المسلمون هم أقلّيّة ، لم يتكوّن أيّ نموذج مجرَّب . فنموذج التسامح التقليديّ يتعلّق بالمناطق التي فيها المسلمون هم الأكثريّة وغيرُ المسلمين الأقلّيّة .

هناك سؤال خاصّ في المناطق التي فيها المسلمون هم الأقلّيّة ، مرتبط بمفهوم " المسلمين ثقافيًّا " ، الذي ينطبق على مسلم لا يمارس إيمانه ولكنّه يشعر بأنّه مرتبطٌ بالثقافة التي نشأ فيها . فما يربطه بالإسلام هو من ثَمَّ هذه الخلفيّة الثقافيّة ، التي يريد أن ينشرَها بالنظر إلى إمكانيّة التفاهم مع الغرب . فهو يعترف بالإسلام من حيث إنّ الإسلام نفسه هو ثقافة ، وليس من حيث إنّه طريقة دينيّة .

هنا يصير السؤال ملحًّا ، هل نميّز في اللقاء التمييز الكافي بين الأوجه المتعلّقة حقًّا بالإسلام والأوجه المتعلّقة بالثقافة ، ولكن ليس بالإسلام كإطار دينيّ لنظام حياة .

*

إلزاس : الضعف الاقتصاديّ في بعض البلدان يؤدّي إلى هجرة كثير من المسلمين . في العهد الحديث يرى البعض إمكانيّة الهروب من حكم دولة إسلاميّة وممارسة الحريّة الدينيّة كمسلمين في عالمهم الحياتيّ الجديد ، وهذه الإمكانيّة توفّرها دولة علمانيّة . وهذا يعني بالنسبة إلى المسلمين فرصة لإيجاد طريقهم الخاصّ ، من دون ضغوط خارجيّة ، كمسلمين ألمان مثلاً ، والتجمّع في فرق مستقلّة تحقّق الآن نمطَ إسلام ألمانيًّا أو نمسويًّا أو سويسريًّا . إلى أيّ مدى يستطيع المسيحيّون أن يساندوا هذه الحريّة الدينيّة بالنسبة إلى المسلمين ، عندما نفكّر بالنواحي المختلفة التي يتضمّنها الإسلام كدين ونظام اجتماعيّ وثقافة ؟ هل تستطيع الجماعات المسيحيّة أن تضع في تصرّفهم أماكن يتاح لهم أن يمارسوا فيها أعمالاً دينيّة إسلاميّة خاصّة بهم . كيف يمكن إيجاد حلّ مسؤول للتوتّر القائم بين مطمح الصلاحية الشاملة لدى الجانبَين والواجب المسيحيّ في العيش المشترَك الناجح مع جميع الناس ؟

تسركر : يمكن بالتأكيد أن نكون على ثقة كبيرة من أنّ لوجود

المسلمين العائشين هنا على العموم أهمّيّة خطيرة بالنسبة إلى تطوّر الإسلام. ومن ثَمَّ أن يكون للمسلمين فرص للتعلّم - وأيضًا لنا - ، لا يملكونها في بلدانهم ، وأن يؤثّر هذا أيضًا في هذه البلدان . ولكنّ هذا متعلّق بالتأكيد بمدى الحريّة الدينيّة التي نمنحها وبما يختبره المسلمون عندنا من انفتاح واطمئنان في المحيط المجاور وفي العلاقات الشخصيّة . وبما أنّ معظمهم موجودون هنا ليس بصفتهم مسلمين فحسب ، بل أيضًا بصفتهم أجانب ، فلديهم في أغلب الأحيان سبب كافٍ لمواجهتنا بقلق . فالسؤال هو هل يمكننا إزالة هذا القلق .

وغالبًا ما لا يتعلّق الأمر في هذا الشأن بالإشكاليّة اللاهوتيّة التي تنطوي عليها العلاقة بين المسيحيّة والإسلام ، بل أوّلاً بأحوالنا ، التي تفسح في المجال وتقدّم الضمانة لحيّز من العيش المشترَك السلميّ بين الناس في وسط اختلافاتهم الروحيّة والدينيّة . وإذّاك نرى أنفسنا إزاء تحدٍّ لنبيّن إلى أيّ حدّ حرّيّتُنا الدينيّة - حتى في حياتنا اليوميّة - لها في الواقع قيمة عندنا .

صراط الإنسان أمام الله
السعادة على الأرض والاكتمال في الجنّة

أنّماري شيمل

١- الصِّراط - صورة للإسلام

عدد كبير من الكتب ، التي تبحث في الإسلام ، تحمل العنوان : الإسلام - الصِّراط المستقيم . وفي الواقع ليس من صورة للتعبير عمّا يطلبه الإسلام والمسلمون أفضل من صورة الصِّراط . فكلّ يوم يصلّي ملايين من الأتقياء ، ليس فقط مرّة بل مرارًا عديدة في الصلاة المفروضة عليهم خمس مرّات في اليوم ، كما في الصلوات الحرّة : "إهدنا الصّراط المستقيم صراطَ الذين أنعمتَ عليهم غير المغضوبِ عليهم ولا الضّالّين" (القرآن ١:٦-٧) . والواقع أنّ الصلاة من أجل الهداية هي مركزيّة في الإسلام ، وعندما ننظر إلى لغة القرآن ولغة التطوّر اللاحق ، نلاحظ أوّلاً كلمة الشريعة - وهي كلمة تعني عادة وبحقّ ما يُفرَض على الإنسان . ولكنّها في الأساس الطريق الواسع والعريض والأمين ، الذي يقود في الصحراء إلى ينبوع الماء ، إلى ينبوع الحياة . وهذا يعني : مَن يتقيّد بالشريعة هو على الصراط المستقيم ، ويجد ماء الحياة .

وفي تطوّر لاحق لهذا المفهوم نجد لدى جمعيّات المتصوّفين تعبير الطريقة ، وهي الطريق الصغير ، الذي قد يكون أسرع ولكنّه يقود إلى ينبوع الحياة هذا من خلال صعوبات بالغة . إنّها اللفظة المستعملة لطريق المتصوّف الفرد ، السالك ، ثم بعد ذلك صارت تُستعمَل لوصف الجمعيّة نفسها .

وينبغي أيضًا ألاّ ننسى أنّ القرآن يتحدّث باستمرار عنّ أنّه يجب على

الإنسان أن يفعلَ شيئًا "في سبيل الله"، أي من أجل الله. وهذا يعني أنّ ثَمَّةَ، في تعابير القرآن الأساسيّة وفي علم الكلام، أربعة مفاهيم تتعلّق "بالصراط" – ومدارس الفقه نفسها في الإسلام تُدعى "مذهب"، وهو "الطريق الذي يسير فيه المرء". إنّه الصراط، الشريعة التي يلتزم المسلم بسلوكها. إنّه صراط، يُتّخذ النبيّ – الأسوة الحسنة، كما يدعوه القرآن – دليلاً إليه. فالنبيّ هو أيضًا السراج المنير، كما يُدعى في السورة القرآنيّة المذكورة (سورة ٣٣:٤٦). هو السراج والنور المنقذ الذي يقود الناس في الظلمة، في الصحراء المضلّة. فالخطر الأكبر يكمن في أنّ الإنسان يحيد عن هذا الصراط، وهو يجهل السراج، وحينئذ يضلّ في ظلمة الصحراء التي تبدو كأنّها لا نهاية لها – وهذا ما تشير إليه الصلاة القرآنيّة: "صراطَ ... غير المغضوبِ عليهم ولا الضّالّين".

الإنسان لا يأمن أبدًا مصيره بوجه كامل. فقد يحدث أن يحيد عن صراط الشريعة، إمّا من خلال ذنب ارتكبه عن غير قصد، وإمّا من خلال إثم اقترفه عمدًا، وربّما يكون، أو حتّى يُرجَّح أن يكون، الله نفسه هو الذي يُضلّ السالك في الصحراء، إذ إنّ الله ليس فقط الهادي، بل هو أيضًا المُضلّ، الذي يجعل الإنسان يَضلّ. لذلك فالصراط الذي يسير فيه الإنسان هو طريق بين الرهبة والرجاء. "الرهبة والرجاء هما الجناحان اللذان يحملان الإنسان إلى الله". – هكذا يقول التقليد. وهذا طبيعيّ جدًّا، إذ إنّ الله، الذي لا يُعرَف كيانُه، يتجلّى في الخليقة في ناحيتين: الجلال، وهو الجانب الذي يبعث الرهبة والمهابة، وهو ما يصفه رودولف أوتو (Rudolf Otto) بالسرّ الرهيب (*mysterium tremendum*)، والجمال، أي البهاء والرحمة والصلاح، وهو السرّ الفاتن (*mysterium fascinans*)، وكلّ ما يظهر ويقوم في الخليقة، يمكن النظر إليه من خلال هاتين الناحيتين: فالشمس خيّرة ومفيدة، ولكن يمكنها أن تحرق العالم إن اقتربت كثيرًا منه. السمّ مفيد

للحيّة، ولكنّه مهلك لمن يقع ضحيّتها. الرّيح تجلب نسمة الربيع اللطيفة، ولكنّها تستطيع أيضًا بما تثيره من عواصف أن تُدمّر كلّ شيء.

الوحدة هي الله وحده، ولا وجود لأيّ ألوهة إلى جانبه. ولكن مع عمل الخلق دخلت الازدواجيّة في الكيان، والإنسان هو من ثَمَّ، بحسب قول ورد في التقليد: "بين إصبعين من أصابع الله" الذي يحرّكه كما يشاء[1].

الصراط الذي أعطاه الله، أي الشريعة، موضوع ومحدّد. والنبيّ هو ليس فقط السراج المنير والأسوة الحسنة الذي يسير أمام المؤمن – بل يبدو أنّه قال: "أنا الشمس المنيرة، وأصحابي الكواكب. فأيًّا منهم تتبعون، تهتدون"[2]. وهذا يعني أنّ الجماعة، كما يمكن أن نفهم من هذا الحديث، يمكنها أن تختارَ أيًّا من "الكواكب" تريد اتّباعَه.

٢– أركان الإسلام الخمسة

إنّ الواجبات المفروضة على المسلم تُدعى على العموم "أركان الإسلام الخمسة". ومن ثَمَّ يمكن تشبيه الإسلام ببيت مبنيّ بناء حسنًا، في حين أنّ مفهوم "الأركان الخمسة" يسبّب بعض المصاعب ليس فقط للمستشرقين، بل أيضًا لبعض المسلمين الأتقياء. الركن الأوّل هو الشهادة، وتعني اعتراف الإيمان، أي الاعتراف بأن لا إله إلاّ الله وبأنّ محمّدًا رسول الله.

الشهادة

منذ سنوات عديدة، التقيت في محطة للحافلات في بورصا في تركيا

---

[1] راجع: B. Furuzanfar, *Aḥādiṯ-i Maṯnawi*, Teheran 1955, Nr. 13.

[2] راجع: B. Furuzanfar, Nr. 44.

بقائد حافلة ، تحدّثت إليه ، ولمّا سمع بأنّي أعلّم في كلّيّة الشريعة في أنقرة ، سألني : " فإذن ، تستطيعين بالتأكيد أن تجيبي عن سؤالي : الشهادة تُعتبر دومًا الركن الأوّل في الإسلام ، ولكنّها في الواقع الأساس ، من دون أن تفقد الأركان الأخرى معناها ! " . يبدو لي أنّ هذا برهان مقنع .

ينبغي في هذا الشأن ألاّ ننسى أبدًا أنّ كلّ من يعترف بدين توحيديّ يمكنه أن يوافقَ على النصف الأول من الشهادة ، فيما الاعتراف بمحمّد على أنّه رسول الله (الأخير والخاتَم) يجعل الإسلام دينًا خاصًّا ، دينًا يبدو للمسلم خاتَم تطوّر طويل ، لم يترك الله فيه العالم منذ أيّام آدم من دون أنبياء يهدون الناس . ولكن من بعد محمّد لا يمكن أن يظهرَ أيّ رسول من عند الله ، أيّ نبيّ يُعطي شرائع .

بالعودة إلى برهان سائق الحافلة التركيّ ، نستطيع القول إنّ دار الإسلام ترتكز على أساس الشهادة ولها أربعة أركان : الصلاة ، والزكاة ، وصوم رمضان ، والحجّ إلى مكّة . وكلّها مُلزمة لجميع المسلمين ، رجالاً ونساءً . أمّا النساء فيُعفَون منها في بعض الحالات (الحيض والحمْل الخ) ، ولكن عليهنّ ، في موضوع الصوم ، التعويض أو دفع فدية عن الأيّام التي فاتتهنّ .

الصلاة – تَوجّهٌ إلى الله

إنّ ناحية الحياة الإسلاميّة ، التي تسترعي أكثر من غيرها انتباه من ينظر إليها من الخارج ، هي الصلاة المفروضة . فالصلاة خمس مرّات في النهار بين ما قبل شروق الشمس وبعد مغيبها في ساعات معيّنة تقوم على ركعات وسجدات ، وجلوس وقيام في مواقف مفروضة ، وترافقها تلاوة أيات قرآنيّة .

الصلوات اليوميّة الخمس تقوم في سبع عشرة وحدة تُسمّى ركعات ، ولكن يمكن تطويلها بركعات إضافيّة . الصلاة ، بالنسبة إلى المسلم ، هي حقًّا قلب الدين ، ولا تمكنه إقامتُها إلاّ وهو في حال الطهارة الطقسيّة .

ومن هنا غالبًا ما نجد في الأدب العبارة العربيّة " لا صلاة له " ، أو باللغة الفارسيّة أو التركيّة " بي-نماز " ، بالنسبة إلى من يبتعد نوعًا ما من تلقاء نفسه عن الجماعة . فالمسلمون ليسوا فقط ، كما يُقال مرارًا ، أهل السنّة والجماعة ، أولئك الذين يتبعون سنّة النبيّ وينتظمون في جماعة ، بل هم أيضًا أهل القِبلة ، الذين يتّجهون في الصلاة إلى نقطة اتّجاه واحدة ، أي الكعبة في مكّة . الكعبة هي مركز العالم الإسلاميّ ، وتحديدُ الاتّجاه الصحيح إلى القِبلة ، الذي يقتضيه إنجاز الصلاة الدقيق ، قد دفع علماء الرياضيّات والجغرافية في العصور الوسطى في مختلف البلدان إلى إنجازات كبيرة .

الكعبة هي صورة مجازيّة عن " بيت الله " : ولكنّ الصلاة التي تُقام في اتّجاهها ، هي أكثر من هذه الركعات السبع عشرة ، والحركات والوقفات الجسديّة . فالمسلم ، إذ يتلو في الصلاة القرآنَ كلامَ الله ، فكأنّه يقف في حديث شخصيّ مع الله ، ويخاطب الله بكلمات الله نفسها – وهو نوع من عمل " أسراريّ " . ولذلك يؤكّد مرارًا أن " لا صلاة من دون حضور القلب " . الصلاة التي تقتصر على الثرثرة في حين يشرد الفكر في أنحاء العالم ، وتُكرَّر فيها العبارات بشكل آليّ ، هي صلاة غير مقبولة . فبالنسبة إلى محمّد نفسه ، إن صحّت الرواية ، كانت الصلاة تكرارًا وعيشًا من جديد لما اختبره في رحلته السماويّة ، في المعراج ، في حضور الله المباشر ، والأوصافُ التي يعطيها الأتقياء لجوهر الصلاة ، تبيّن باستمرار أنّ الأمر يتعلّق بلقاء " شخصيّ " بين الله والإنسان . فيبدو للإنسان كأنّه موجود في حضرة ملك عظيم ، تملأه رهبة العبادة ، أو ينتابه الشعور بأنّه كحمل يقدّم ذاتَه كاملاً مع إرادته ورغائبه وكيانه كلّه للسيّد القدير .

إنّ لاهوت الصلاة الإسلاميّة هو إحدى أروع نواحي هذا الدين . والأنكليكانيّة كونستانس بادويك في كتابها الجميل عن العبادات

الإسلاميّة [٣] ، هي أوّل من نوّهت بما تنطوي عليه الصلاة من نواحٍ روحيّة ونفسيّة وباطنة ، وقارنتها بالصلاة المسيحيّة .

الزكاة – توجّهٌ إلى الناس

بالصلاة ترتبط ارتباطًا وثيقًا ، في لغة القرآن ، كلمة « الزكاة » ، وهي ضريبة شرعيّة . وكلتا الكلمتين تأتيان في معظم الأحوال جنبًا إلى جنب : فإذا كانت الصلاة تُوجّه الإنسان إلى الله ، فالزكاة (وهي لفظة مشتقّة من فعل " زَكا " و" زَكِيَ " ، أي كان طاهرًا) توجّهه إلى إخوته البشر من خلال دفع مساعدة ماليّة محدّدة تحديدًا دقيقًا لمساعدة الفقراء وأبناء السبيل وأناس معوزين آخرين ، وتُثبتها بدقّة السورة ٩ : ٦٠ . وهكذا أُنفقت الزّكاة مثلاً في باكستان في السنوات الأخيرة لبناء مدارس ومعاهد دينيّة .

الصوم في رمضان

الصوم في رمضان هو ، في نظر المراقب ، أصعب الواجبات . فإنّ هذا الصوم يبدأ في الصباح عندما يمكن تمييز الخيط الأسود من الخيط الأبيض ، ويدوم حتى اكتمال غياب الشمس . وفي هذا الوقت لا يُسمَح بتناول أيّ طعام أو شراب ولا بالتدخين . ولا يجوز تلقّي أيّ حقنة ، ويجب الامتناع عن الجنس ، وكثير غير ذلك . وبنوع خاصّ إنّ حظر كلّ شراب يجعل الصوم في أشهر الصيف صعبًا جدًّا . فالسنة القمريّة الإسلاميّة مؤلّفة من ٣٥٤ يومًا ، وتنقص كلّ سنة عشرة أيّام أو أحد عشر يومًا عن السنة الشمسيّة ، وهكذا يتنقّل شهر الصوم عبر كلّ أوقات السنة . وإنّ أيّامه التسعة والعشرين أو الثلاثين غالبًا ما يرى فيها المعاصرون وسيلة للتضامن

[٣] راجع : Constance E. Padwick, *Muslim Devotions*, London 1960

مع الفقراء والجياع في العالم . بخلاف الأديان الأخرى ، التي تعتبر الصوم وسيلة للتوبة أو التنقية ، صومُ رمضان هو نظام يخضع له المسلم بالطاعة لأقوال الله الذي أمر بهذا الصوم في القرآن .

الحجّ إلى مكّة

الركن الأخير في الإسلام هو الحجّ إلى مكّة ، وهو أيضًا كسائر الواجبات مفروض على الرجال والنساء ، في حال – وهنا تتبيّن الناحية العمليّة في الإسلام – أنّهم أصحّاء ويملكون المالَ الكافي لإتمام الحجّ من دون اللجوء إلى الاستدانة . وهذا أمر مهمّ ، إذ إنّ الحجّ كان في الأزمنة القديمة خطرًا جدًّا ، سواء أكان السفر على طرق القوافل الطويلة من جنوب أفريقيا أو من وسط آسيا ، أو كان من الهند او من إندونيسيا بالسفينة – فهناك غارات اللصوص من البدو في الصحراء ، وخطر تحطّم السفينة ، والأوبئة – ، كلّ هذا كان يجعل السفر مغامرة ، لم يكن الإقدام عليها ممكنًا من دون الثقة الكاملة بالله . ومن يموت على الطريق أو في المدينة المقدّسة يمكنه أن يرجو الجنّة .

الحجّ في الشهر القمريّ الأخير من السنة الإسلاميّة ، الذي ، على غرار سائر أشهر السنة القمريّة ، يتنقّل خلال كلّ أشهر السنة ، كان منذ البدء من الشعائر المركزيّة في الإسلام ، وإن كان لا بدّ من القول إنّ تقليده يعود إلى ما قبل الإسلام . ولكنّه أُفرغَ من كلّ المعاني التي كان يحملها قبل الإسلام ، وقد أثبتَ النبيّ تفاصيلَه في أثناء الحجّ الأخير الذي قام به قبل وفاته بزمن قصير . وقد قاد هذا الحجّ عبر مئات السنين إلى مكّة ألوفًا بل مئات الألوف وحتّى ملايين من الناس أتمّوا بدقّة الطقوس المفروضة : الطواف سبع مرّات حول الكعبة ، الوقوف في عرفات ، و" رجم الشيطان " ، وتقدمة ضحيّة من الأنعام أو ما سوى ذلك . والحجّ يتمّ في ثوب خاصّ ، هو الإحرام (من حرام – أي المقدّس ، الممنوع) المكوّن من قطعتين من القماش

الزكاة هي بالطبع واجب تجاه الناس الآخرين وتجاه الجماعة ، ولكنّ الصوم أيضًا هو مناسبة جماعيّة ، مهما بدا ذلك غريبًا . ويمكن التأكّد من الأمر عندما يجتهد المسلمون في بيئة غير إسلاميّة بأن يتقيّدوا تقيّدًا دقيقًا بالصوم ، من دون جماعة يصومون معها . ومَن يعش في رمضان في تركيا أو العربيّة السعوديّة أو باكستان يرَ كيف تحضن الجماعة كلّ واحد ، وكيف يحتفلون معًا عند المساء ، ويصلّون معًا ، بحيث يشعرون بأنّ الصوم ، كما سمعتُ مرارًا من أصدقاء مسلمين ، ليس واجبًا ثقيلاً بقدر ما هو وقت فرح - فهو الشهر الذي فيه نزل القرآن لأوّل مرّة وفيه ، إن صحّ القول ، ظهر النور الذي يضيء الطريق .

من الواضح أنّ الحجّ هو أيضًا واجب جماعيّ .

ومن ثمّ يمكن القول إنّ المسلم يقترب أفضل ما يمكن من تحديده عندما يوجَد في الجماعة - " فالمؤمنون هم إخوة (وأخوات) " . عندما يكتب إقبال أنّ الصلاة هي اختبار رائع لعظمة الله وتجرّد الإنسان الذي يجد إذّاك الله ، يستطرد قائلاً (في الفصل عينه من محاضراته حول " إعادة بناء الفكر الدينيّ في الإسلام " [٤] . إنّه يجب أن نتصوّر أيّ تغيير اجتماعيّ كبير يحدث عندما يتوجّب على البرهمان المتعجرف في جنوب الهند أن يقف مع المنبوذين خمس مرّات في اليوم الكتف إلى الكتف . فهذا يؤدّي إلى انهيار نظام الطبقات الهندوسيّ بأكمله . وهكذا فالصلاة هي للمسلم علامة تضامن بين المؤمنين .

إنّها الأمّة ، جماعة المؤمنين ، التي تساعد الفرد على إيجاد طريقه . وهي أمّة وسَط ، بيّن فيها محمّد " الصراط الوسط " بين دين موسى المبنيّ على الشريعة ودين عيسى المبنيّ على المحبّة والزهد .

---

[٤] *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930

غير مخيطتين . النساء يلبسن ثوبًا بسيطًا طويلاً ، ويبقى وجههنّ مكشوفًا .

" الصراط " ، الذي هو مركزيّ في الإسلام ، يصير محسوسًا على نحوٍ ما في الحجّ ويُنجَز على مثال النبيّ .

ويمكن أيضًا خارج شهر ذي الحجّة القيام بحجّ صغير ، يسمّى العمرة ، يقود إلى مكّة ولكن من دون الوقوف في عرفات .

الحجّ كان ولا يزال مهمًّا ليس فقط كزمن التقاء المسلمين من أرجاء العالم كلّه ، بل إنّ كثيرًا من حركات الإصلاح ، بل كلّها على وجه التقريب ، قد انبثقت من الحجّ . فالأتقياء القادمون من نيجيريا أو من آسيا الوسطى ، من البنغال أو من تركيا ، رأوا هنا في مكّة شيئًا اعتبروه الإسلام العربيّ الحقيقيّ ، الذي كثيرًا ما كان يناقض أشكال الإسلام في وطنهم ، حيث العادات والشعائر المحلّيّة تشوّه المثال الصافي . ومن ثمّ نرى عبر القرون أنّ حركات تحرّر في العالم الإسلاميّ قد قام بها أناس أمّوا الحجّ ، وفي كثير من الحالات مكثوا فترة من الزمن في مكّة أو قرب قبر النبيّ في " المدينة المنوّرة " . وكذلك ألهمت الإقامة في المدن المقدّسة كتابات هامّة في علم الكلام الإسلاميّ والتصوّف الإسلاميّ .

٣- واجبات الفرد والجماعة

ما هو مفروض في " الأركان الخمسة " ، إنّما هي واجبات فرديّة . ومع ذلك فمن الأفضل القيام بها في الجماعة - أن يسير المرء في الصحراء مع فرقة أفضل من أن يسير بمفرده . ومهما قام كلّ واحد بصلاته منفردًا - ولا شيء يؤثّر مثل رؤية مسلم يصلّي وحده في الصحراء - فصلاة الجماعة هي أكثر قيمة ، إذ إنّ الفروقات بين الغنيّ والفقير ، وبين رفيع الشأن ووضيعه تزول في المسجد ، حيث يتساوى الجميع في خدمة الإله الواحد .

إنّ المغالاة في ممارسة الزهد هي دومًا مرفوضة على غرار كلّ شطط، ويبدي بعض النقّاد المسلمين أسفهم واستنكارهم لقلّة اهتمام المستشرقين بهذا الموقف الذي تتّخذه الأمّة قاعدة لها في طريقها إلى الله، فهم يُعنَون بأوجه استثنائيّة كالشهيد المتصوّف الحلاّج وأمثاله من الشخصيّات، الذين ربّما يظهرون للباحث أكثر إثارة للاهتمام من الذين يتّبعون تمامًا الطريق المألوف.

٤- هدف الصراط - الدينونة والآخرة

متى تبع المسلم في حياته الصراطَ برهبة ورجاء (فهو لا يعرف أبدًا ما الذي حدّده له الله في النهاية)، ومتى اجتهد في تنفيذ الواجبات المفروضة عليه بأمانة، ومتى سعى إلى تنقية نفسه، وأضاف أيضًا إلى الإسلام والإيمان الإحسان، الذي يعني "السلوك مع الوعي بأنّ الله يرى كلّ تصرّف"، فهو يطهّر قلبَه، ووفاقًا لقول النبيّ: "المؤمن هو مرآة المؤمن"[٥]، يفحص أوّلاً عن الأخطاء في ذاته، عندما يستنكر شيئًا لدى الغير. فهو - وهي - يعلمان أنّه، ولو لم يتمّم الإنسان وصايا القرآن تتميمًا تامًّا، ولم يحفظ النواهي كلّها، ولكنّه تمسّك دومًا بصحّتها المطلقة، فهو لا يزال يُحسَب عضوًا في جماعة المؤمنين. إنكار صحّة كلام القرآن هو وحده يجعل الإنسان كافرًا. وعندما يصل أخيرًا إلى نهاية الطريق، يهمس أقاربُه في أذنه الشهادة، لكي يُجيب بصواب عندما يسأله ملاكا القبر مُنكَر ونكير عن إيمانه. إنّ أوّل ما يسمعه المولود الجديد، إنّما هي كلمات الشهادة عينها التي يُهمَس له بها، وهكذا تسير حياتُه بين النفَس الأوّل والأخير بحماية هذه الكلمات، التي

---

[٥] راجع الكتاب المذكور في الحاشية ١، رقم ١٠٤.

هي، إن جاز القول، زاد الطريق للنفس.

أمّا في ما يختصّ بحالة الإنسان بين الموت والقيامة، ثَمّةَ آراء مختلفة. فمن رقاد للنفس، إلى تذوّق مسبق للسعادة في السماء أو للهلاك في جهنّم، بحيث يكون القبر حديقة واسعة أو كهفًا ضيّقًا مليئًا بالحشرات القذرة. وغالبًا ما يُعتَقد أنّ الميت يستمرّ في الحياة بطريقة غامضة، ويمكنه إعلام الأحياء الباقين عن طريق الحلم بما يحدث له في الآخرة ولأيّ سبب. هنا يظهر مزيج من تصوّرات مختلفة: فالقيامة العامّة إنّما تحدث في نهاية العالم - وهذه القيامة مع دينونة الله هي الموضوع الأساسيّ للوحي القرآنيّ، ولا سيّما في فجر الإسلام.

القيامة

يستعمل القرآن عشرات الألفاظ بالنسبة إلى هذه "الساعة". فهي "القارعة"، عندما ترتجّ الأرض وتبيّن ما فيها، وعندما تُظلم الشمس وتُطوى السماء، وعندما تصير الجبال كالعِهن المنفوش، وعندما يغطّي الدخان والظلمة العالم. ولم ينفكّ يوم القيامة هذا الرهيب يأتي في صور مأسويّة جديدة. ومع ذلك لم يُرِد سكّان مكّة أن يصدّقوا الأوصاف القرآنية - وقد بدت لهم تلك الأفكار مناقضةً للعقل. ولكنّ القرآن يلجأ إلى تشبيه لتوضيح إمكانيّة قيامة جسديّة للأموات: إنّه تشبيه الربيع، الزمن الذي يلي الشتاء، عندما تُخرج الأرض، التي كانت ميتة في الظاهر، ما كان في باطنها، ولم يكن ممكنًا رؤيته طوال أشهر: النبات الأخضر، والزهر، والورق - وبالنسبة إلى شعراء الزمن الحديث، ولا سيّما في المناطق التركيّة الفارسيّة، يُعتبَر كلّ ربيع استباقًا للقيامة، بحيث تتحوّل الأرض إلى جنّة عَطِرة.

يوم القيامة

يرد ذكر يوم القيامة في القرآن في تفاصيل كثيرة . فهناك كتب الناس التي يدوّن فيها الملائكة المسجّلون الأعمال الصالحة والأعمال السيّئة ، والتي تُعطى للصالحين في اليد اليمنى وللخطأة في اليد اليسرى . وتوزن الأعمال بالموازين ، ولو كانت بحجم حبّة الخردل . وهناك جسر ، يعبر عليه الناس ومنه يُرمَى بالخطأة إلى النار – وهي تصوّرات رهيبة بالنسبة إلى كلّ واحد . وهكذا لكلمة " القيامة " ، وبخاصّة في الإسلام الشعبيّ ، معنى رعب مخيف واضطراب مطلَق . فيوم القيامة هو أطول من أربعين سنة ، والشمس تتأجّج ، والناس يركضون ملتفّين بأكفان ، باحثين عن الخلاص . بيد أنّ التقليد الإسلاميّ قد أضاف منذ فجر الإسلام سببًا للتخفيف بعض الشيء من هذا الرعب . ففي القيامة سوف ينادي جميع الأنبياء ، حتّى عيسى البريء : " نفسي ، نفسي (أريد النجاة) " ، أمّا محمّد فسينادي : " أمّتي ، أمّتي (سوف تنجو) " ، والله سيرحم الخطأة الكبار (بشرط ألاّ يكونوا قد أنكروه) ، ويتقبّلهم . إنّ شفاعة محمّد هذه لها دور خاصّ في رجاء المسلمين في نهاية الأزمنة ، وإن كان لا يمكن استخلاصها من القرآن إلاّ ببعض الجهد ، إذ إنّ آية الكرسيّ تقول : " من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه ؟ " (٢:٢٥٥) .

جهنّم

إنّ الهالكين – ويتساءل المرء هل هم محدّدون للهلاك منذ الأزل ومنذ رحم أمّهاتهم ، أو إنّهم يحيدون عن الصراط المستقيم بعصيانهم – سوف يُعرّضون لعذابات مريعة يصفها القرآن في مواضع متعدّدة بأوصاف مأسويّة ، وللنار فيها دور أساسيّ . والسؤال الذي يثير جميع المؤمنين في كلّ الأديان : هل عذابات جهنّم أبديّة ، كان له أيضًا شأن في الإسلام .

فالمعتزلة يرون أنّ عذابات جهنّم أبديّة ، وذلك نتيجة لعدل الله .

ويشير غيرهم من علماء الكلام إلى أنّ الخطأة سوف يبقون مدى الأبد في جهنّم ، " إلاّ ما شاء ربُّكَ " (١١:١٠٨) . وفي هذا يمكن الحفاظ على بعض الرجاء . وقد أكّد كتّاب آخرون في ما بعد أنّ القرآن يقول مرّتين – في السورة ٢٢:٨٨ والسورة ٥٥:٢٦ – أنّ كل ما هو مخلوق هو فان ، " ويبقى وجه ربّك " ، أعني الكيان الإلهيّ ، وهذا يتضمّن أيضًا أنّ جهنّم والجنّة ، وهي أمور مخلوقة ، سوف تفنى أيضًا .

الجنّة

إنّ أوصاف الجنّة لدى المسلمين ، كما هو معروف ، قد كان لها تأثير الصدمة على اللاهوتيّين في العصور الوسطى . فهي جنّة شهوانيّة مع حورٍ عِيْنٍ وفُرُش من حرير وخمر وفاكهة في جنّات تجري من تحتها الأنهار . ومن ثمّ تتالت إلى أيّامنا التهجّمات على التصوّرات الإسلاميّة للجنّة ، وما ينتج منها منطقيًّا من " شهوانيّة " النبيّ . ولكن ينبغي التفكير بأنّ الآخرة وما تنطوي عليه من اختبارات روحيّة لا يمكن تصويرها إلاّ برموز (ألا يتحدّث الكتاب المقدّس عن " عرس الحمل " ؟) ، ولا أحد يستطيع أن يصل إلى تصوّر الآخرة كما يرجو . وربّما يمكن أيضًا ، في نظرة أكثر عمقًا ، أن نفهم الصور القرآنيّة كرموز خافتة تشير من بعيد إلى السعادة الكاملة ، إلى اتّحاد النفس مع الله حبيبها .

هل يستطيع الإنسان أن يرى الله في الجنّة – هذا كان موضوع جدل بين علماء الكلام . يعتقد علم الكلام التقليديّ أنّ ذلك ممكن على الأقلّ من حين إلى آخر – على سبيل المثال ، كما يقول حديث ، نهار الجمعة . ومع ذلك يمكن القول إنّ تصوّرات جهنّم والجنّة العديدة الألوان ، وإن خفّفت من حدّتها أقوال النبيّ ، قد أزعجت دومًا المتصوّفين والفلاسفة .

في الفلسفة الإسلاميّة هناك مجموعة كبيرة من المفكّرين – وفي الواقع

كلّهم – قد رفضوا تصوّرات الجنّة الحسّيّة ، وحتّى فكـرة الخلـود الشـخصيّ ، وبذلك دخلوا في خصام مع اللاهوت الرسميّ . وقد أشار المتصوّفون باستمرار إلى أنّ ما يرجونه ليس جنّة مع متع شهوانيّة أو تفوق الشهوة ، بل رؤية الله ، أو ، في الحالة القصوى ، الاتّحاد بالله – وكثيرون يرجون في هـذا الشأن أن يغرقوا من جديد في المحيط الأصليّ ، في الله ، وأن يفنوا فيه كالنقطة التي تعود إلى الوطن .

يجدر في هذا الصدد التنويه بما قاله محمّـد إقبـال (١٨٧٧–١٩٣٨) ، الذي يبدو لي الممثّل الأكثرَ عبقريّة لعلم الكلام والفلسفة في الإسلام المعاصر ، عن الحياة الأبديّة . يقول إنّ الحياة الأبديّـة هـي مشـاركة في حيـاة الله ، إنّها نموّ دائم من دون انتقـاص ، فيمـا جهنّـم هـي الوصـول إلى ضيـاع الذات وانتقاص الذات . (وهذا التفسير هو أحد أسـباب رفـض السـلطات السـعوديّة لأفكار إقبال) . هذا الموقف عينه هو الذي نصادفه في الفلسفة الأوروبّيّـة التي وُجدت في الزمن عينه لدى هاينريخ شولتس (Heinrich Scholz) ، على سبيل المثال ، والأسقف السويديّ والمتخصّص في العلوم الإسلاميّة تـور أندريه (Tor Andrae) . لا يمكننا القول ما هو بالتحديد الغاية الأخيرة للمسـلم التقيّ : أهي الجنّة بمعناها التقليديّ ، أم رؤيـة الله ، أم الفنـاء في الله ، أم السفر الدائم في الله الذي لا نهايـة لـه ، لأنّ الله لامتنـاهٍ . وعلينـا أن ننتظر الجـواب حول التفسير الصحيح للغاية الأخيرة – " والله أعلم " .

أسئلة ومداخلات

" الطريق الصغير "

فُلبرت (Wolbert) : ماذا يعني في الواقع " الطريق الصغير " ، الذي من جهة يؤدّي بشكل أسرع إلى الهدف ، ولكنّه من جهة أخرى أصعب ؟

شيمل : إنّه طريق المتصوّفين . وهم يسلكونه متعمّقين في رسوم الشريعة بجهود إضافيّة ، فيسعون مثلاً بنوع خاصّ إلى الفقر ، ليـس بـالمعنى المـاديّ بل قبل ذلك بمعنى التجرّد التامّ عن الذات أمام الله والتوكّل الكامل على الله . الصوفيّ يجتهد ، بإشراف مرشده الروحيّ ، عبر مراحل وأطوار مختلفة ، تحدّثتُ عنها في المحاضرة ، في الوصول إلى الله ، وذلك ليس فقط في القيامة ، بل منذ زمن حياته على الأرض ، حيث يستطيع أن يشعر بقرب حضور الله . وقد يكون هذا هو الفرق بين الشريعة المعدَّة للناس في هذه الحياة ، والطريقة التي تجعل المتصوّف يرجو أن يكون لـه تـذوّق مسبّق للجنّـة أو حتّـى أن يختبر منذ الآن الاتّحاد بالله .

هنا لا بدّ من كلمة في اجتهاد المسـلم نحـو العلـم ، الـذي لا ينبغي فهمـه بحسب مفهومنا نحن للعلم ، بل هو بالحريّ مـا يقـود المـرء إلى معرفـة واجباتـه تجاه الله ، التي تمكّنه من الوصول إلى الجنّة على هذا الطريق . العلم يتعلّق بهذا المعنى بما أُعدَّ لنا للآخرة . وأفضح مثال على ذلـك يمكـن أن نجـدَه في كتـاب الغزالي : " إحياء علوم الدين " ، الذي يبدأ بالعبادات ، ثم ينتقـل إلى التصرّفـات العمليّة التي توضح كيف يسلك المسلم الصـالح ، عندمـا يقـوم بشـراء أو يعقـد زواجًا الخ . وفي النهايـة ، في القسـم الرابـع ، يـدور الكـلام علـى الاهتمامـات

الدينيّة الأكثر عمقًا والأكثر تصوّفًا ، كالتوكّل على الله والمحبّة والتـوق ، والفصل الأخير من الفصول الأربعين من هذا الكتاب يُكرَّس لموقف الإنسان عند الموت . ومن ثَمَّ فالكتاب كلّه هو في النهاية مرشد إلى الموت – وهذا هو العلم الحقيقيّ .

عندما قام محسنون ، في القرن السابق ، بإنشاء مـدارس علـى الطـراز الحديث ، كما حدث في جنوب الهند ، حذّر العلماء الدينيّون منها وقالوا إنّ هذا لا يخدم العلم ، وإنّه سوف يُبعد النـاس عـن السـعي إلى الله . إن نظرنا إلى الوضع الروحيّ لكثير من المسلمين في بداية هذا القـرن ، حتّى في يومنا ، يبدو من المهمّ جدًّا التنبّه لهذا الفـرق في مفهـوم العلـم ، الـذي بالنسبة إلينا يتعلّق بمصالح حياتنا العمليّة ، فيما يتوجّه ، بالنسبة إلى المسلم التقليديّ ، إلى ما يُفيدنا للوصول إلى الله بأفضل الطرق .

أهمّيّة التصوّف ومدى انتشاره في البلدان الإسلاميّة

فيرت (Virt) : ماذا عن انتشار التصوّف في البلدان الإسلاميّة ، وما هـو مدى أهمّيّته بالنسبة إلى الإنسان هناك ؟

شيمل : هناك إمكانيّات متنوّعة جدًّا لتقدير مكانـة التصـوّف في الإسـلام المعاصر . فالمسلمون المعاصرون ينعتون لأوّل وهلة بالخرافـات كـلّ أمـور التصوّف ، وبخاصّة عندما يكون التعبير عن التصوّف بلغة الشعب ، وإكرام القدّيسين ، الذي فيه تكمن كما هو معروف إحدى أكبر نقـاط الجـدل بين التصوّف والفكر الرسميّ . ولذلك مُنعت في الأزهر كتب ابن عربي .

في بعض المناطق ، كما في الهند ، يُعتبر التصوّف جانبًا من الإسـلام ، يرجع إليه الكثيرون ، في الهند العلمانيّة ، إذ يرون في هذا الطريق إمكانيّـةً

لعيش الإسلام والشهادة له على حقيقته . في آسيا الوسطى قامت جماعات المتصوّفين بكفاح نشيط جدًّا ضدّ الشيوعيّة [1] . وفي تركيا ، من الاختبارات الطريفة أن يوجد أحد في لقاء ويسمع بعضًا من أتباع أتاتورك الموظّفين العصريّين يباغتون الحاضرين بقولهم إنّ عمّهم ربّما كان شيخًا مرشدًا روحيًّا في هذه أو تلك من فرق التصوّف ، وإنّ جدّهم كان ينتمي إلى هـذه أو تلك من فرق التصوّف . ويدرك المرء تمام الإدراك بأنّ هذا العنصر قد طبع بشدّة التقوى التركيّة . وكذلك في أفريقيا الشماليّة للجماعات الصوفيّة دور بالغ الأهمّيّة ، وفي هذا الشأن يمكن مراجعة كتابَين [2] يعطيان إحصائيّات جديرة بالاهتمام حول انتشار جماعة المتصوّفين في الهند وأفريقيا الشماليّة وكذلك في البلقان .

في باكستان لا يزال تأثير " البير " ، معلّمي التصوّف ، حيًّا جدًّا ، وقد انتشروا في أرجاء العالم كلّه . يكفي اسم المعلّم والمعبد الذي يعمل فيه لحمل الناس اليوم أيضًا على المجيء بمئات الألوف ، من السند والبنجاب ، بالقطار أو بالسيّارة أو مشيًا على الأقدام ، إلى " العرس " ، إلى الاحتفال بذكرى وفاة المؤسّس ، للمشاركة بالذكرى لمدة ثلاثة أيّام ، والصلاة وترتيل الأناشيد معًا والحصول على بركة المعلّم . إنّه اختبار مؤثّر جدًّا . بالإضافة إلى أنّ هؤلاء الناس مستعدّون أيضًا لأن يختاروا الحزب الذي يوصي به " البير " ، وبهذا يكون النفوذ على السياسة كبيرًا جدًّا في باكستان بالذات – ويمكن أن يؤثّر بشكل مخيف ، إذ غالبًا ما لا يعود

---

[1] راجع : Alexandre Benningsen, *Le Yogi et le Commissaire*, Paris 1988 .

[2] هما :

Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973 ; Fred de Jong, *The Sufi Orders in Nineteenth and Twentieth-Century Palestine* (Studia Islamica 58), 1983.

ينطوي على أيّ بعد روحيّ .

التصوّف والإيمان

أندراوس بشته : هذا الشعور بالتأثير الواسع للحركات الصوفيّة في الإسلام يدفع اللاهوتيّين إلى التفكير من جديد بالعلاقة بين التصوّف والإيمان . فقد يكون من السهل جدًّا إساءة استخدام التصوّف للتنصّل من الإيمان . وهذا بدون ريب سير على طريق يؤدّي إلى الضلال في الصحراء وليس إلى ماء الحياة . ومع ذلك فهناك أسباب كثيرة تدعو إلى أن نرى في التصوّف الحقيقيّ البعد الأصليّ للإيمان ، وأنّ التصوّف بالتالي لا يرتبط بالإيمان فحسب ، بل هو بعد عميق من أبعاد الإيمان ، ومن ثمّ فالإيمان الحقيقيّ لا وجود له إلاّ متى نفذ إلى هذا البعد . التفكير بهذه العلاقة هو بالتالي مهمّة لاهوتيّة جدّيّة ، وبخاصّة في اللقاء مع التراثات الدينيّة الأخرى ، إذ من دون ذلك يمكن أن يسير المرء على طرق لا يصادف فيها لا الإسلام ولا الهندوسيّة ولا المسيحيّة .

ومع ذلك نستغرب أن تُطلَق في المسيحيّة والإسلام على مفهوم التصوّف أمور يمكن الشكّ بأن يكون لها أيّ علاقة به ، عندما نفكّر بأولئك الذين في الميدان الإسلاميّ يدّعون هنا وهناك أنّهم معلّمون في التصوّف ، ويدفعون الناس إلى الثقة بهم . ألا يمكننا أن نرى مقياسًا أساسيًّا للتصوّف الحقيقيّ في أنّ الجناحين اللذين ورد ذكرهما في المحاضرة ، الرهبة والرجاء ، هما حقًّا جناحان حاملان ، سواء أكانا كبيرين أم صغيرين – أم لا ضرورة لهما على الإطلاق ، إذ إنّ المرء يتظاهر بإمكانيّة الوصول مسبقًا إلى الهدف . ألم يختبر بشدّة أولئك الذين أُدخلوا في حياتهم إلى هذه الأبعاد ، في هذا بالذات وضعَهم الخاطىء والساقط برهبة وقلق ،

فتعلّموا أكثر فأكثر أن يضعوا رجاءهم في الله وحده ؟ ألا يجب على المتصوّف أن يعيش ويعاني يوم اللقاء مع الله – كما يصوّر يوم القيامة في الأقوال القرآنيّة – مع ما يتّصف به من خوف ، كلّما تقدّم في السير على هذا الطريق واقترب حقًّا من الهدف . ثمّ ألا يزال يحتفظ طريق الشريعة بأهمّيّته بالنسبة إلى من يسير على طريقة التصوّف ، كما نوّه بذلك محمود أيّوب في الندوة الأخيرة حول لاهوت الأديان في مركز القديس جبرائيل في مداخلته " الكلمة والطريق – بحث الإنسان عن الله في التصوّف الإسلاميّ " ؟ [٣] .

شيمل : لا يسعنا إلاّ تأكيد الانتقادات التي توجّه ضدّ من يُدعَون بين هلالين مزدوجين " معلّمي التصوّف " ، عندما نرى الحماس الكبير الذي يُثيرونه في أوروبّا ، وأكثر أيضًا في الولايات المتّحدة الأميركيّة . أمّا بالنسبة إلى بقاء أهمّيّة الشريعة والقرآن ، فقد سبق فأشار السيّد خوري في هذه الندوة إلى أنّ القرآن يبقى دومًا المرجع النهائيّ والأخير . ثمّة قول رائع لأحد المتصوّفين من أوائل القرن التاسع ، يقول فيه : " كثيرًا ما تطرق الحقيقة مدة أربعين يومًا بابَ قلبي ، ولا أفتح لها حتّى أجد برهانًا عليها من القرآن " . وهذا يعني أنّ المتصوّف أيضًا ، الذي يرى ويشعر بأنّ شيئًا ما هو الحقيقة ، يعرف ضرورة الرجوع إلى القرآن . وهذه كلمة مهمّة جدًّا لنفهم التصوّف ، ولذلك يغضب المرء دومًا ، عندما يرى هؤلاء المعلّمين في التصوّف هنا في أوروبّا وفي أميركا ، الذين يسهون عن كلّ ما يتّسم به التصوّف من شدّة . التصوّف هو في الأساس أمر قاسٍ جدًّا ، وطريق

---

[٣] أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، " الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام " (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٥) ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، طبعة ثانية ١٩٨٨، ص ٢٠٠-٢٢٤ ، راجع هنا ص ٢٠٩-٢١١ .

بالغ الصعوبة ، و" الطريقة " هي دومًا أصعب بكثير من الطريق الواسع ، وعندما نرى هؤلاء الناس يميّعون كلّ شيء إلى هذا الحدّ ويقدّمون للطعام بعض الحلوى بدلاً من الغذاء الروحيّ ، فهذا يمكن أن يكون موضوع نقدٍ شديد .

*

أركان الإسلام الخمسة والحياة الدينيّة

أوت : الأركان الخمسة ، أو : الأركان الأربعة القائمة على أساس الشهادة ، هي أوّلاً أعمال محدّدة ومنظّمة بكلّ وضوح . نحن كمسيحيّين ننظر إلى حياتنا الدينيّة كشيء يتغلغل ، في الحالة الفضلى ، في كلّ شيء . يمكن بالتأكيد الانطلاق من أنّ الأمر هو على هذا النحو في الإسلام أيضًا ، ويطيب لنا أن نعرف أكثر كيف تتغلغل هذه " الأركان الخمسة " في الحياة كلّها .

خوري : أوّلاً إنّ " أركان الإسلام " هي واجبات تُبنى عليها هيكليّة حياة الجماعة . إنّ تتميم هذه الواجبات يؤثّر بالطبع في حياة المسلم الشخصيّة ، عندما يقوم وحده أو في الجماعة بالصوم والصلاة أو عندما يؤدّي فرائض الحجّ . ولكنّ أركان الإسلام ، هذه الممارسات الدينيّة الأساسيّة ، هي أوّلاً تعبير عن تديّن الجماعة ، وفيها تتحقّق وتُبنى حياة الجماعة المسلمة ، وفيها أيضًا يستطيع كلّ مؤمن أن يجد الغذاء لحياته الروحيّة .

مفهوم الصِّراط في الإسلام والمسيحيّة

بَرت : بالنسبة إلى الإسلام ، ظهر في المحاضرة تركيز أكثر على مفهوم

شكليّ لصراط المسلم ، كيف يجب أن يسلك المرء على الطريق . بالنسبة إلى المسيحيّة ، " الطريق " يعني بالحريّ عملاً داخليًّا ، نموًّا باطنًا ، ومسيرة باطنة . هذا لا بدّ أنّه موجود أيضًا في الإسلام . فما هي العلاقة بين هذين المفهومين للطريق ؟

خوري : في الإسلام أيضًا هناك في الواقع تصوّر لنموّ باطنيّ . المحاضرة عالجت أوّلاً بالنظر إلى مفهوم الصِّراط طريق واجبات الإنسان تجاه الله : ماذا يتوجّب على المسلم القيام به ليتبيّن أنّه مسلم وعضو في الأمّة ؟ وهذا لا يتضمّن أيّ قول مباشر حول حياته الباطنة ، حول غنى حياته الباطنة أو عمقها . ومع ذلك فالأمر لا يتعلّق فقط بمسألة " شكليّة " ، بتتميم واجبه ، إذ إنّ هذا يجب أن يرافقه دومًا موقف داخليّ .

الواجبات الخارجيّة والنموّ الباطنيّ

شيمل : طريق الواجبات الخارجيّة والنموّ الباطنيّ مرتبط ارتباطًا كبيرًا بالعلاقة بين الإيمان والعمل ، التي أثار الجدل بشأنها اهتمامًا واسعًا في علم الكلام في فجر الإسلام . فتتميم الواجبات الدينيّة المختلفة ، ترافقه النيّة القويمة ، هو طريق سليم يضمن الحصول على الخلاص في الآخرة . وبالطبع فقد أدرك المسلم أيضًا على الدوام أنّ الباطن هو جزء من هذا العمل ، ولكنّ هذه الناحية قد تنبّه لها بنوع خاصّ الإسلام الصوفيّ ، حيث تقطع النفس بتؤدة مختلف المراحل ، من التوبة ، إلى التوجّه إلى الله ، وإلى كمال متزايد في السموّ . صحيح أنّ هذه الفكرة لا تسم الإسلام التقليديّ بهذه القوّة ، ومع ذلك فهو يعي أنّه كلّما تقدّم المرء زادت أعماله المفروضة عمقًا ، وتضاعف رجاؤه بنهاية سعيدة . ولكنّه لا يملك بالصراحة أكثر من هذا الرجاء .

وتبقى الأسئلة الأخيرة مفتوحة حتّى آخر لحظة ، إذ إنّ الله هو الذي يُعلن الحكم النهائيّ .

توضيح النيّة جزء من الشعائر

إنّ النيّة التي ترافق تتميم العمل ، والتي نتّخذها مقياسًا أخلاقيًّا – فنحكم على الأعمال بحسب النيّة التي تُنجَز فيها – تختلف عن النيّة المفروضة في الإسلام حيث لها مكانة أخرى . فهذه النيّة هي أوّلاً جزء من الشعائر ، وبدونها لا صحّة لأيّ فعل مفروض . فكلّ فرض ، كالصلاة والصوم والحجّ ، لكي يكون صحيحًا ، يجب أن يرافقه التعبير عن النيّة . يجب مثلاً التصريح : أنوي اليوم البدء بالصوم قبل شروق الشمس والحفاظ عليه حتى المغيب ، أو : أنوي الآن القيام بصلاة من ثلاث ركعات . هذه أوّلاً تأكيدات واضحة ، ويأتي في درجة ثانية التفكير بالمضمون الأخلاقيّ الذي هو أيضًا بالطبع مهمّ جدًّا . ولا أعلم إن كانت هناك نيّة بالنسبة إلى الأفعال خارجًا عن الشعائر .

النيّة لها أيضًا قدرة البركة التي تجعل من العمل المفروض عملاً صحيحًا . فإذا لم يستطع أحد أن يصوم كما يجب ، أو بدا له ذلك أمرًا صعبًا ، يمكن سماع مسلمين أتقياء يقولون إنّه في هذه الحالة ربّما لم يعبّر التعبير الصحيح عن نيّته .

*

الرهبة والرجاء

بَرت : هل النظرتان الأساسيّتان ، "الرهبة والرجاء" ، الجناحان اللذان ورد ذكرهما في المحاضرة ، يجب فهمهما بمعنى رودولف أوتّو (Rudolf Otto) كانعكاس للسرّ الفاتن والرهيب (*mysterium fascinosum et tremendum*) ، أم يمكن ربطهما بالمفهوم المسيحيّ أو البروتستانتيّ "الشريعة والإنجيل" ، مع هذه الناحية من الخوف ، التي تنتقل إذّاك إلى اكتشاف متعمّق للمغفرة والإنجيل ؟

خوري : الرهبة والرجاء هما كلمتان نجدهما في القرآن بالعلاقة بالصلاة : عليكم أن تؤدّوا الصلاة برهبة – لأنّ الله لا يمكن التصرّف به ، ولا نستطيع أن ندركه ، وبرجاء – لأنّه قال لنا إنّه يعطف علينا (سورة ٥٦:٧؛ ٩٠:٢١) . هذا لا ينطبق على المقارنة التي ذُكرت بين الشريعة والإنجيل في اللاهوت البروتستانتيّ ، إنّما هو نتيجة لواقع أنّ الله هو المتسامي عنّا وفي الوقت عينه القريبُ جدًّا منّا . ويمكن التوسّع أكثر في السؤال المطروح .

فانوني (Vanoni) : في كتبنا المقدّسة هناك مواضع كثيرة يقوم فيها الرهبة والرجاء جنبًا إلى جنب . في العهد القديم نجد هذا الارتباط بنوع خاصّ في الأدب الحكميّ (حيث تُستعمل لفظة الثقة بدل الرجاء) ، ويمكن أن نرى في ذلك دليلاً على أنّ التقوى الشعبيّة هي التي تنطق هناك وليس التقوى الرسميّة . فالموضوع يتعلّق من جهة بالخوف والرهبة ومن جهة ثانية بالجانب المعاكس للرهبة ، بالثقة والرجاء (راجع مثلاً سفر الأمثال ٢٦:١٤) . في العهد الجديد ، حيث لا نجد لفظتي الشريعة والإنجيل جنبًا إلى جنب ، تستعمل باللغة اليونانيّة كلمة بيستيس (*pistis*) وفعل *pisteuein* ، اللذان يعنيان الإيمان . وهذه التعابير ترتبط عادة بروايات المعجزات في الأناجيل – الذهول من صانع المعجزات والثقة به (راجع : مر ١٢:٢؛ ٣٦:٥؛ لو ١٦:٧؛ ٥٠:٨) – وبروايات القيامة ، ولا سيّما في الفصل ٢٤ من إنجيل لوقا ، حيث نقرأ أنّ التلاميذ يأخذهم دومًا الذهول عندما يلتقون

القائم من الموت ، ولا يزالون حتّى النهاية لا يؤمنون ، ولكن حيث نجد أيضًا القول الرائع إنّهم كانوا غير مصدّقين من الفرح ومنذهلين (لو ٢٤:٤١) ، ربّما يجب أن نكتشف اوّلاً في التقوى الشعبيّة بأنّا لسنا هنا بصدد تناقضات ، بل يقول الناس مثلاً : الأمر الأساسيّ هو أن لا نفقد ثقتنا با لله . وهذه أيضًا تقوى يسوعيّة أن نعدّ الثقة با لله أمرًا أهمّ من مواضيع الإيمان . يبدو أنّ هذا هو بالتحديد ما يتميّز به الإسلام أيضًا : أنّ الاستسلام والثقة لهما الأفضليّة على مضمون الإيمان .

القدرة الإلهيّة والرجاء بنعمته تعالى

شيمل : الجمع بين مسألة الرهبة والرجاء والعلاقة بين الشريعة والإنجيل أمر له تبريره . بالنسبة إلى المسلم إنّها فقط العلاقة بين سلطان ا لله وقدرته التي تفوق العالم من جهة ، والرجاء بنعمته من جهة أخرى . إنّ أفضل تعبير عن شعورَي الرهبة والرجاء ، اللذين يلتقيان باستمرار ويبقيان متلازمين ، نجده في صلوات المتصوّف يحيى ابن مُعاذ الرازي ، الذي توفّي سنة ٨٧١ ، وتناقلت الأجيال صلواته بأشكال دومًا متبدّلة : " أللهمّ ، أرهبك ، لأنّي خاطىء مسكين ، ولكنّي أضع فيك رجائي ، لأنّك ربّ رحيم " . هذه الصلوات تنمّ دومًا عن توتّر بين الخاطىء المسكين والربّ الرحمن الرحيم ، الخاطىء الذي يعرف من جهة أنّ خطاياه تقوده حقًّا إلى الهلاك ، ولكنّه من جهة أخرى يثق ثقة لا حدّ لها برحمة ا لله ، التي هي أعظم بكثير من خطايا البشر . أمّا إلى أيّ مدى يرتبط هذا بالشريعة والإنجيل ، هذه الفكرة يمكن أن تكون مقولة جديرة بالاهتمام ، ولكنّها بحاجة إلى التعمّق فيها واستنباط مضمونها .

*

الصلاة الشخصيّة والصلاة الطقسيّة

أوت : إنّ ما تتميّز به التقوى المسيحيّة وكذلك التقوى اليهوديّة ، إنّما هي الصلاة الشخصيّة إلى ا لله ، الحديث مع ا لله حول تفاصيل الحياة . هل الصلاة في الإسلام ، كما نقرأ مرارًا ، هي بالدرجة الأولى نداء ليترجيّ إلى ا لله بدون عنصر التخاطب الحقيقيّ مع ا لله ، كما نفهمه ؟

خوري : حيث الإيمان حيّ ، نجد جنبًا إلى جنب مع واجب " الصلاة " الجماعيّة ، الصلاة الشخصيّة ، " الدعاء " ، ولكنّنا نجد أيضًا السعي الشخصيّ إلى عمل الصالحات ، والاجتهاد الشخصيّ في تعميق الاتّصال با لله . في ما يختصّ بالصلاة ، ثَمّة فرق جدير بالملاحظة . فيما المسيحيّ يميل إلى أن يفهم صلاتَه الشخصيّة كحديث مع ا لله ، يعبّر المسلم عن ذلك بوجه آخر : فهو لا يتكلّم مع ا لله ، بل إنّ صلاة المسلم الجماعيّة والخاصّة تتوجّه بالحريّ إلى ا لله ، إنّها صلاة إلى ا لله ، يحمل فيها المؤمن طلباته ومشاعرَه ومصيرَه إلى أمام ا لله المتسامي ، الذي لا يمكن الإنسان أن يبلغَه ولا يُدركَه . يقول القرآن : عندما يصلّي الناس إليّ ، " وإذا سألك عبادي عنّي ، فإنّي قريب ، أُجيب دعوةَ الداعي ، إذا دعانِ " (٢:١٨٦) . ومعنى ذلك ليس أنّ ا لله يدخل في حديث مع الذي يدعوه ، بل إنّه يستجيب له .

تسوركر : الصلاة الفرضيّة في الإسلام ، وأوقات الصلاة المثبّتة مسبقًا ، تذكّر في بعض وجوهها بأوقات الصلاة المعهودة لدى الرهبان المسيحيّين ، لتقديس الوقت . وقد يكون هناك ارتباط تاريخيّ بين الأمرين .

كم هو مؤثّر أن نرى ، في زيارة مثلاً ، بعض المسلمين يتقيّدون شخصيًّا بأوقات الصلاة هذه . ولكنّ هناك مسلمين كثيرين لم يعودوا يقومون

بهذه الصلاة خمس مرّات في اليوم ، وهذا غالبًا ما يرتبط بزوال الصلاة الشخصيّة ، وفي بعض الحالات بزوال الإسلام كلّه ، من حياتهم . أمّا بالنسبة إلى المرتدّين ، فهذه الأركان الخمسة هي عادة منذ البداية جوهر إيمانهم الجديد ، وفيها يعيشون بقوّة إيمانهم الجديد ويستطيعون أن يعبّروا عنه .

الصلاة الطقسيّة والطهارة الطقسيّة

كالرت (Kahlert) : بالنسبة إلى واجب الصلاة في الإسلام ، من بين الأسئلة المطروحة ، هناك سؤال يُطرَح حول الطهارة الطقسيّة التي يقتضيها إتمام هذا الواجب ، هل يُنظَر إليها فقط كمساعدة على النظام ، أم ثَمَّة فرق نوعيّ بين صلاة تُتَمَّم بمقتضى الطهارة الطقسيّة ، وأخرى لا تحترم هذا الواجب . وكيف ترتبط هذه الأهميّة المعطاة للطهارة الطقسيّة بعدم وجود أيّة حاجة في أيّ مجال آخر لما هو مقدّس ، كما يظهر مثلاً من خلال المسجد الذي لا يُعَدّ مكانًا مقدّسًا .

شيمل : الصلاة الطقسيّة يجب القيام بها في حالة الطهارة الطقسيّة . وعندما يُتلى القرآن ، لا يجوز أن يُمَسّ ولا أن يُتلى إلاّ بعد الوضوء . وهذا يعني غسل اليدين والرجلين والوجه – أي كلّ ما يتدنّس – بموجب فرائض دقيقة . هذا التطهير هو حقًّا عمل طقسيّ ، يجب القيام به ، بعد أن يكون المرء قد اغتسل ، أي بعد أن صار نظيفًا . وهو لا يتعلّق في الواقع بوسخ الجسد ، بقدر ما يتعلّق بوسخ النفس ، ولذلك فهو ضروريّ جدًّا .

أمّا الصلاة الحرّة ، أعني الدعاء ، التي يستطيع المرء أن يتلوها في كلّ وقت ، فهي ممكنة أيضًا في حال عدم الطهارة الطقسيّة ، إلاّ عند تلاوة القرآن . وفي هذا الموضوع يوصى بالطبع أن يكون الإنسان دومًا في حالة

الطهارة الطقسيّة ، وهذا ما يجتهد فيه كثير من المسلمين الأتقياء ، إذ يمكن أن يتلو أحد في أيّة لحظة آية قرآنيّة ، وإلاّ يرتكب خطيئة . وبما أنّ الفرائض قاسية جدًّا ، قد لا يستطيع المسلم المثاليّ ، الذي يسعى باستمرار إلى حالة الطهارة الطقسيّة هذه ، التقيّد تقيّدًا تامًّا بها . وثَمَّة صلوات معيَّنة مفروضة ، تمكن إطالتها بحسب التقوى . أبو حفص عمر السهروردي (المتوفّى سنة ١٢٣٤) يعطي في كتابه " عوارف المعارف " مجموعة من تلك النصوص التي يصلّيها المرء عندما يغسل مختلف أجزاء جسمه : فعندما يغسل مثلاً يدَه اليمنى ، يطلب إلى الله أن يُعطيَه يومَ الدينونة كتابَه في يده اليُمنى ، كعلامة لحصوله على الخلاص . وعندما لا يكون هناك ماء ، يمكن التطهير بالرمل أو بالتراب . ومن ثمَّ يمكن وصف الإسلام بأنّه إسلام التطهير والوضوء . والتفاصيل وكلّ الروايات التي تدور حول هذا الوضوء ، تدعو إلى الاستغراب ، وهي ربّما ناحية من الإسلام كثيرًا ما يصعب علينا استيعابُها .

المسجد مكان الصلاة

من جهة أخرى يصحّ القول إنّ المسجد ليس مكانًا مقدّسًا . فالمسجد الأوّل كان في بيت النبيّ ، والمساجد في ما بعد كانت مدارس وكانت تُستخدَم للقضاء أو كمحكمة . ولكنّها تحدّدت أكثر على مرّ الزمن . إنّها ليست مكانًا مقدّسًا بمعنى أنّها تُقدَّس بعمل طقسيّ ، كما تكرَّس الكنائس المسيحيّة بالصلاة والبَركة . في الواقع يمكن أيّ بناء وأيّ مكان أن يُستخدَم كمسجد ، إذا كان نظيفًا . ولكن بما أنّ المؤمنين يصلّون فيه ، يكتسب المسجد بعض الصفة المقدّسة ، التي لا يملكها بصفته بناء عاديًّا ، إذا أردنا أن نتكلّم بهذا الشكل . أمّا التنبّه للاتّجاه نحو مكّة ، فهذا أمر طبيعيّ في المسجد . وهذه القِبلة يُشار إليها من خلال المحراب ،

الذي لا يزال مؤرّخو الفنّ يتداولون الأفكار بشأن وظيفته . وعندما يكون المسجد خاليًا من الناس ، يمكن مبدئيًا النوم فيه ، فهذا لا يُزعج . ولكن عندما يأتي المصلّون ، وتُقام الصلاة ، يرتدي المسجد حينئذ طابعًا آخر .

كالرت : في الواقع تبدو الأمور كأنّ القدسيّة ، في الإسلام ، تُستمَدّ من القرآن وحده .

شيمل : هذا قول صحيح جدًّا وجميل .

*

الكعبة – أماكن العبادة وهدف الحجّ

فيرت (Virt) : هل كان للحجر الأسود ، ذاك الحجر النيزكيّ ، قبل محمّد معنى دينيّ ، وإذا كان الأمر كذلك ، كيف تبنّى الإسلام هذا التقليد ؟

شيمل : يُروى في الحديث أنّ الحجر الأسود سقط من المعبد على أثر كارثة طبيعيّة ، وتهدّم أيضًا جزء من الكعبة ، وأنّ محمّدًا أعاد بيديه الحجر الأسود إلى مكانه .

الطقوس التي كانت مكّة مركزها ، والتي كانت تدور حول عبادة آلهة من حجر (بحسب تقليد ساميّ بعبادة أصنام من حجر) ، كانت ، بقدر ما نعلم اليوم ، قديمة جدًّا ، وكانت احتفالاتها تدوم أربعة أشهر في السنة قبل الإسلام . وقد جعلت من مكّة أيضًا مركز تجارة القوافل ، حيث كانت تُقام كلّ سنة أسواقٌ ضخمة . ولا تزال تُعرَف حتّى الآن أسماء بعض تلك الآلهة التي كانت تُصوَّر وتُعبَد تماثيلُها في إطار الدين البدائيّ

الذي كان منتشرًا هناك قبل الإسلام . ولكن لا أحد يعلَم شكل هذه التماثيل .

عندما قرّر محمّد ، أو تلقّى الأمر ، بأنّ قِبلة الصلاة من بعد ينبغي ألاّ يكون القدس بل مكّة ، ركّز جهودَه انطلاقًا من المدينة على استرجاع مكّة . ثمّ في الحجّ الأخير الذي قام به قبل وفاته بفترة قصيرة ، طهّر الكعبة من كلّ الأصنام (وتقول رواية إنّ صورة لعيسى ومريم كانت من بين هذه الصور، ولم تُنزَع) ، وتبنّى في الواقع معظم الطقوس التي كانت سائدة هناك قبل الإسلام ، بعد أن جرّدها من معناها القديم . وهكذا مثلاً حُفِظ مع تقدمة الضحيّة الطقس الأساسيّ : "وقوف" جميع المؤمنين قبل ذبح الضحيّة بضع ساعات في عرفات (وهو محطّة تبعد بضعة أميال عن مكّة) ، والاستماع إلى خطبة ، ثمّ السعي من جديد نحو مِنَى ، حيث تُذبَح الأضاحي . هذه الطقوس لا نستطيع تفسيرَها من وجهة نظر تاريخ الأديان وعلم مظاهر الأديان . قيل آنفًا إنّ محمّدًا قد أنجز ما يشبه تنقية بروتستانتيّة للطقوس ، وذلك بأنّه أفرغ الطقوس من معناها ، وقطع ما كان يربطها بعبادات ما قبل الإسلام ، ما عدا الأضحى . إنّه طقس يعود إلى ما قبل الإسلام ، وهو في غنىً عن كلّ تفسير ويُقبَل كما هو . فالله قد أمر به ، ولا نسأل عن معناه . إنّه من التطوّرات التي تدعو إلى الاستغراب ليس في الإسلام فحسب ، بل في تاريخ الأديان عامّة .

ذبح الشاة في " عيد الأضحى "

برينّر (Prenner) : هل يُعقَل استبدال ذبح الحيوانات في " عيد الأضحى " ، الذي يُقام في إطار احتفالات الحجّ ، بتقدمة ماليّة ، كما اقترح اسماعيل باليتش ؟

شيمل : هذا السؤال عينه يمكن أن يواجه المرء أيضًا في البلدان الإسلاميّة نفسها : ألا يمكن أن تُستبدّل بالمال تقدمة ملايين من الأضاحي ، التي يرتبط بها ضياع مبالغ طائلة من الأموال (إلى جانب أمور أخرى) . من الأرجح أنّ كثيرًا من المسلمين في الواقع يوافقون على ذلك . ولكنّ السنّة هي التي تأمر بذبح ضحيّة . ويجب أن يسيل دم الشاة ، إذ إنّ هذا العمل الطقسيّ يذكّر بإبراهيم الذي سُمح له بتقدمة ذبيحة حيوان عوضًا من ذبيحة إنسان . فبذبح الشاة أُعفي إبراهيم من الأمر بذبح ابنه (راجع : سورة ١٠١:٣٧ ت) . هنا نجد أثرًا للاختبار القديم الذي يقضي بالاستعاضة عن ذبح إنسان بذبح حيوان ، وإن كان اللاهوتيّون قد لا يعلمون ذلك ، ولكنّ هذا أمر واقع ، بالرجوع إلى إبراهيم والقرآن . ومع ذلك تمكن الإشارة إلى أنّ ذكرى إبراهيم تقوم على إعفاء إبراهيم من أمر تقديم ابنه ذبيحة ، وليست ذبيحةُ الحيوان بحدّ ذاتها هي المقصودة .

وبما أنّ كلّ واحد في مكّة عليه مبدئيًّا أن يقدّم شاة أو عنزة أو حتّى جملاً ، نوجد أمام مئات الألوف من الحيوانات التي تُذبَح : فيحتفظ المرء بقطعة من اللحم لنفسه ، والباقي يعطى للجيران والفقراء ، والجلد يُعطى لمؤسّسة مركزيّة تصنّعه أو تبيعه . والمال الذي يتجمّع من هذا الإيراد يُستعمَل على غرار مال الزّكاة .

هل يفيد غير المسلمين من الزكاة ؟

بهذه المناسبة ، نشير إلى سؤال عامّ ، هل يمكن أن يفيدَ غير المسلمين أيضًا من الزكاة : هذا لا يجوز ، استنادًا إلى ما جاء في القرآن في السورة ٥٨:٩ت . فهي لابن السبيل والفقراء والأسرى ، ولمجموعة من الناس نجد تعدادَها في القرآن . ولا ذكر لغير المسلمين . ولكنّها أيضًا " للمؤلّفةِ قلوبُهم "

(آية ٦٠) : هذا القول يمكن إطلاقُه على غير المسلمين ، الذين ربّما يرتدّون إلى الإسلام ، من خلال هذه التقدمة وإشراكهم في الزكاة .

ولكنّ هذا لا أهميّة له في الزمن المعاصر . فالزكاة ، كما يحدث مثلاً في باكستان ، تُستخدَم بوجه رئيسيّ لتقوية المدارس الدينيّة وتعليم الدين . وبهذه الطريقة ، في أيّام حكم ضياء الحقّ ، حيث اشتدّت الأسلمة في باكستان ، نبتت كالفطر مدارس لاهوتيّة ، إذ إنّ مال الزكاة استُعمل لهذا الغرض – ولم يكن ذلك دومًا داعيًا للمسرّة عند كثير من المؤمنين .

إبراهيم والكعبة

إلزاس : كيف يجب أن نفهم مكانة إبراهيم بالنسبة إلى هذا الطقس ؟ هل اتُخِذ ذبح الأضاحي من العادات العربيّة القديمة ثمّ طُبِّق على إبراهيم ؟ ويقال إنّ إبراهيم أيضًا جاء إلى الكعبة .

شيمل : بحسب ما جاء في القرآن ، ينطلق التصوّر الإسلاميّ من أنّ إبراهيم قد جاء إلى الكعبة . فهناك ولدت هاجر إسماعيل ، وإذ عطش ، انفجر نبع زمزم من الرمل من عمق ٤٥ مترًا ، ليسقيَها هي وابنها الظمآن . ثمّ بنى إبراهيم من جديد الكعبة ، التي كان آدم قد شيّدها ، وصارت بعد ذلك خرابًا . وهكذا يرتبط مشهد ذبيحة إبراهيم بالكعبة وبالحجّ .

الكعبة – وسط الأرض ورمز القلب

الكعبة هي رمز لوسط الكون وتمثّل في التفسير اللاهوتيّ دور الأومفَلوس *(omphalos)* ، أي سُرّة وسط الأرض . وهي ، بحسب اعتقاد شعبيّ ، في الجهة المعاكسة للكعبة السماويّة . فهما تقومان إحداهما مقابل الأخرى ،

كأنّ هناك خطًّا عموديًّا يربط بين الكعبة الأرضيّة والكعبة السماويّة، بحيث إنّ الإنسان الذي يتّجه في مكّة نحو الكعبة يتّجه في الوقت عينه أيضًا نحو الكعبة في الأعالي. إنّ استقبال الكعبة هو بهذه الأهمّيّة إلى درجة أنّه أدّى منذ بضع سنوات إلى نقاش حادّ لمعرفة كيفيّة التمكّن من إيجاد قِبلة الصلاة الصحيحة في سفينة فضائيّة.

يمكن أيضًا أن تُعتبر الكعبة مرارًا رمزًا لقلب الإنسان. وأبلغ دلالة على ذلك عندما تُصوَّر بعروس مغطّاة بالأسود يتوق الحاجّ للقائها: فكما يتوق العريس لملاقاة عروسه، هكذا يتوق الحاجّ إلى تقبيل شامة الحُسْن، الحجر الأسود، على وجنة الكعبة. إنّ رمز الكعبة هذا قد تغلغل في جزء كبير من الشعر العربيّ والفارسيّ، بل في النثر أيضًا.

بالنسبة إلى المتصوّفين، الكعبة ليست سوى الحجر الذي يوضع إلى جانب الطرقات، ليدلّ على الطريق التي تؤدّي إلى الله، والكعبة هي، بمعنى أعمق، قلب المتصوّف حيث يسكن الله، والذي يمكن أيضًا وصفه على أنّه عرش الله.

لقد أوجز فريتس ماير (Fritz Meier)، في كتاب سابق عن سرّ الكعبة[٤]، شروحات هذا السرّ. وفي كتاب لهنري كوربين حول الكعبة والهيكل في دراساته الإسماعيليّة[٥]، يتبيّن بجلاء دور الكعبة الباطنيّ، الذي ليس له أهمّيّة بالغة بالنسبة إلى المسلم الاعتياديّ، ولكنّه كان موضوع جدل شديد بين المتصوّفين والباطنيّين.

*

[٤] في مجموعة *Eranos-Jahrbuch* 11.1946.

[٥] Henri Corbin, *Temple and Contemplation*, London 1986.

في تقدير أهمّيّة الواجبات الدينيّة

بيشكه (Peschke): يمكن الاعتقاد بأنّ أركان الإسلام الخمسة لها القيمة نفسُها، مع أنّ الصلاة، بالنسبة إلينا نحن الذين في الخارج، تبدو أهمّ من الحجّ إلى مكّة مثلاً.

صلاة الجمعة

وكيف يُنظَر إلى يوم الجمعة في حياة الإنسان، هل هو يوم عطلة يُكرَّس لله، وفيه أيضًا يلتقي المسلمون في المسجد؟ إنّه يبدو عنصرًا دائمًا وبالغ الأهمّيّة بالنسبة إلى الإسلام. فلماذا لا يُحسَب من بين أركان الإسلام الخمسة؟

تسركر: أيّ من الأركان الخمسة له أهمّيّة أكثر أو أقلّ، من الصعب الحكم في هذا الموضوع. ولكن إذا سأل أحد: ممّا يمكن أن يُعفى المرء بسهولة أكثر؟ فالجواب أنّه بدون ريب الحجّ إلى مكّة. هذا واجب أساسيّ وحدث خطير بالنسبة إلى حياة المؤمن، ولكن ثَمَّة مسلمون كثيرون لا يستطيعون الذهاب إلى مكّة. وتلك هي حال النساء، إذ يجب أن يُصطحَبن وأن تؤمَّنَ لهنّ الحماية. ويحدث أيضًا أن يقوم مسلمٌ بالحجّ كممثّل لجماعة بلدته فيساعده الآخرون لهذه الغاية.

يوم الجمعة ليس يوم عطلة، ولا يمكن تشبيهه بيوم الأحد. إنّه، بالنسبة إلى المسلمين، اليوم الذي تُتلى فيه إحدى الصلوات الخمس بوجه جماعيّ. وفي كثير من المناطق لا تشترك النساء في صلاة الجمعة، إذ يُظَنّ أنّ مكانهنّ بحسب التقليد هو منزل العائلة. وهذا الأمر لم يعد

اليوم بمنأى عن الاعتراض . فيوم الجمعة يُعَدّ يوم عمل عاديّ ، باستثناء وقت الصلاة ظهرًا - لمن يشترك فيها . ويحدث أيضًا أنّ الحياة ، في هذا الوقت ، تستمرّ أمام المسجد على ما هي عليه ، بما فيها من حركة سير اعتياديّة ومحلاّت تجاريّة وما سوى ذلك من الأشغال ، بدون أن يُثيرَ ذلك أيَّ استياء . والصلاة هي على العموم عمل جماعيّ ، ويمكن أن تُقامَ بشكل جماعيّ في سائر الأيّام أيضًا ، بيد أنّ اجتماع المؤمنين يوم الجمعة لإقامة الصلاة معًا هو بالتأكيد أوفر حظًّا من سائر الأيّام . ولكن لا ينبغي تشبيه هذا بواجب يوم الأحد عند المسيحيّين .

خوري : أن لا يكون يوم الجمعة يوم عطلة ، هذا قد يتأتّى من أنّ الناس في زمن محمّد كانوا فقراء ، وكانوا بالتالي بحاجة إلى أيّ عمل للحصول على قوتهم اليوميّ . ومهما يكن الأمر فإنّ محمّدًا لم يرد أن يفرض عليهم المجيء إلى صلاة الجمعة إن كانوا يتعرّضون للعوز بسبب ذلك . ومع ذلك فاليوم ، في البلدان الإسلاميّة التي وصلت إلى مستوى معيَّن من المعيشة ، يوم الجمعة هو في الواقع يوم عطلة ، ويُحتفَل به على غرار يوم الأحد عندنا .

الأعياد الإسلاميّة

بالإضافة إلى ذلك يحتفل المسلمون بعدّة أعياد على مدار السنة : فهناك أوّلاً عيد الأضحى الذي يُحتفَل به في نهاية الحجّ إلى مكّة تذكارًا لذبيحة إبراهيم (كما قيل آنفًا) . وفي هذا الموضوع تجدر الإشارة إلى النقاش الذي يدور بين المسلمين حول هويّة الابن الذي كان ينبغي لإبراهيم أن يقدّمه ذبيحة . فالقرآن يتكلّم على ابن ، ولكنّه لا يذكر اسمه (سورة ٢:١٢٤؛ ٣٧:٩٩-١٠٩) . فالمفسّرون الأوّلون كانوا يعتقدون

بشكل بديهيّ ، استنادًا إلى ما جاء في الكتاب المقدّس ، بأنّه إسحق . أمّا في ما بعد فعمّ الرأي بأنّه ليس إسحق بل إسماعيل ، إذ إنّ إسماعيل ، لكونه أبا العرب ، هو الصلة المباشرة بين الإسلام وإبراهيم . العيد الثاني هو عيد الفطر في نهاية شهر رمضان . هذان هما أعظم عيدين في السنة . قبل انتهاء الصوم ، يُحتفَل "بليلة القَدْر" (راجع : سورة ٩٧) ، التي تقع عادةً بين السابع والعشرين والثامن والعشرين من شهر رمضان . هذه الليلة الأخيرة من رمضان هي أجمل وأقدس ليلة في السنة . ففيها ينزل الملائكة من عرش الله أو من سماء الله على الأرض ويجلبون معهم كلّ الخيرات ، بحيث إنّ ما يرغبه الناس يمكنهم أن يرجوا تحقيقه في هذه الليلة . كثير من المسلمين يقضون هذه الليلة في السهر والصلاة .

ثم هناك عيد الإسراء والمعراج ، الذي يتحدّث عنه القرآن في السورة ١٧ . فالله ، بحسب هذه السورة ، قد "أسرى" بمحمّد "ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى" ، الذي يُقال إنّه هو نفسه المسجد الأقصى الذي بُني في ما بعد في القدس . ومن هناك - كما تقول رواية لاحقة - نُقل على حصان بصحبة الملاك جبريل إلى السماء ، حيث جاز طبقات متعدّدة من السماء حتى وصل إلى عرش الله . وهناك حصل على وحي الله ، ومن هناك عُهد إلى جبريل بنقل الوحي الإلهيّ . ثمّ أضيفت في ما بعد أعياد أخرى ، كعيد المولد النبويّ ، الذي يوازي عيد ميلاد السيّد المسيح عند المسيحيّين .

معلومات أخرى عن مفهوم صلاة الجمعة

شيمل : بالنسبة إلى السؤال لماذا يوم الجمعة ليس يوم راحة على غرار يوم السبت أو يوم الأحد ، هناك دور للمسألة اللاهوتيّة التي تشير إلى أنّ الله

ربّما ليس بحاجة إلى الراحة . إنّ الفكرة بأنّ الله قد خلق العالم في ستة أيّام ثم استراح هي فكرة غريبة عن الوجدان الإسلاميّ . بحسب السورة ٥٥ : ٢٩ ، كلّ يوم له عملُه الخاصّ . وإذا نظرنا إلى الأمر من جهة الأسباب العمليّة ، فقد أشار غويتاين (Goitein) في إحدى مقالاته إلى أنّه قد تمّ اختيار يوم الجمعة ليكون يومَ صلاة الجماعة لأنّه اليوم الذي كانت تنعقد فيه الأسواق الكبرى في مكّة والمدينة . فالسوق كان يُفتَح حتى الظهر ، وعند الظهر تُقام صلاة الجمعة مع الخطبة ، ثمّ يتفرّق الناس عائدين إلى قراهم المختلفة . فالخطبة هي ذروة هذا التجمّع للتسوّق ، وهي فرصة مناسبة لمخاطبة الناس المتجمّعين هناك . ولا علاقة لهذا النهار باستراحة الله في اليوم الذي تلا الخلق ، فهذا يناقض المفهوم القرآنيّ الدينامي لله الذي هو في عمل مستمرّ وخلق دائم .

... وعن رمضان

تسوكر : لفهم رمضان لا بدّ من معرفة ما يعنيه هذا العيد ، إذ يُحتفَل فيه بنزول القرآن في ليلة السابع والعشرين منه . وهي ليلة القَدْر - التي هي خيرٌ من ألف شهر ، وفيها تتنزّل الملائكة من السماء (راجع السورة ٩٧) . إنّها ليلة التجسّد في كتاب ، التي فيها يأتي كلام الله إلى الناس .

في القاهرة يمكن أن يختبر المرء كيف أنّ هذه المدينة ، على الرغم من ازدحامها الرهيب طوال النهار ، تنتعش في ليالي رمضان بشكل مختلف تمامًا . وهذا يصل حتّى إلى التسوّق : فمحلاّت الأحذية ومحلاّت الثياب تعجّ بالشارين . وبعد ليلة القَدْر ، ليلة السابع والعشرين من رمضان ، ترى الأولاد في ثيابهم الصغيرة الورديّة اللون ، ونظّاراتهم الشمسيّة ، وأحذيتهم المزدانة بشرائط . فالجميع في زينة ، وتعجّ الشوارع بالاحتفالات الشعبيّة

والباعة المتجوّلين . كلّ هذا خاصّ برمضان . ومن عوائد رمضان أيضًا أن تُلغى الاستقبالات قبل بدء الصوم بثلاثة أيّام ، للإفساح في المجال أمام "استقبال" رمضان - كأنّه ضيف يُستقبَل من المطار . الصوم هو فترة احتفال وعيد .

فُلبرت : نسمع أنّ الاحتفالات المسائيّة هي جميلة بالنسبة إلى الناس الأثرياء ، ولكنّها أقلّ فرحًا بالنسبة إلى الفقراء ، الذين لا يكادون يملكون سبل العيش . فما هو شعور هؤلاء الناس الفقراء تجاه احتفالات رمضان ؟

شيمل : إحدى الواجبات المتعلّقة باحتفالات برمضان تقوم على دعوة أكبر عدد ممكن من الناس إلى الإفطار . مبدئيًّا يجب أن يكون للفقراء أيضًا نصيب في هذه الإفطارات . وفيها يظهر كرم الإنسان ، إذ يجب عليه أن يدعو معارفه ومن يعدّهم معوزين .

عندما يقع شهر الصوم في الصيف ، تزداد صعوبته في البلدان الأوروبيّة ، حيث يطول النهار كثيرًا في الصيف . فالصوم يبدأ منذ الساعة الثالثة صباحًا قبل شروق الشمس ، ويمتدّ حتّى الساعة العاشرة مساء . وهذه مشكلة كبيرة . ومن هنا أتت بعض الفتاوى تسمح بممارسة الصوم في الوقت الذي تشرق أو تغيب فيه الشمس في البلد الإسلاميّ المجاور . وهي تركيا بالنسبة إلينا ، والمغرب بالنسبة إلى إسبانيا ، الخ .

ثَمَّة أيضًا هنا وهناك اعتبارات ترى أنّ الصوم بالنسبة إلى المجتمعات الصناعيّة هو في أساسه عنصر مضرّ بالإنتاج . ولذلك حاول الرئيس بورقيبة في تونس إقناع السلطات الدينيّة بأنّ العمل ، والعمل الصناعيّ أيضًا ، هو جهاد مقدّس ضدّ الفقر يؤدّي إلى خير الشعب . وبما أنّ الصوم في الحرب غير

إلزاميّ ، فيجب بالمقارنة اعتبار العمل اليوميّ المفيد حربًا ضدّ الفقر والجوع .

*

أوقات الصلاة

شماتوفيتش (Schmatowich) : إلى أيّ حدّ يشعر المسلمون ، وبخاصّة عندما يعيشون في بلداننا ، بأنّهم ملزمون بالتقيّد بأوقات الصلاة المحدّدة ، وكيف يستطيعون التقيّد بها في نظام الحياة والعمل السائد في الزمن المعاصر ؟ ثمّ إنّ هذا الواجب بالصلاة عدّة مرّات في اليوم ، ألا ينبغي أن يحملنا نحن المسيحيّين على التفكير في ممارستنا للصلاة ، حيث لم تعد أجراس الكنائس تُدَقّ ثلاث مرّات في اليوم وأربع مرّات يوم الجمعة لتدعونا إلى الصلاة ، ممّا يعرّضنا لخطر غياب الصلاة عن نظام حياتنا ؟

خوري : لا ريب في أنّه يصعب جدًّا على المسلمين التقيّد بأوقات الصلاة ، عندما لا يعيشون في بلد إسلاميّ . ومع ذلك تجب الإشارة إلى أنّهم غير ملزَمين بالذهاب إلى المسجد لتأدية واجب صلاتهم . إنّهم يستطيعون القيام بالصلاة المفروضة عليهم أينما كان ، فيمكنهم أن يجعلوا أيّ مكان مكانًا لصلاتهم . الصعوبة الكبرى تكمن في التوقيت . إذ يستحيل على المسلم التوفيق بين نظام عمله المحدّد سابقًا وأوقات الصلاة المفروضة عليه خمس مرّات في اليوم .

ولهذا السبب نجد في الفقه إمكانيّة الجمع بين صلاتين . فلمّا كان على المسلم أن يتلو صلاة الظهر بين الساعة الثانية عشرة ظهرًا والساعة الثالثة بعد الظهر ، وصلاة العصر بين الثالثة والسادسة ، وصلاة الغروب بين السادسة والتاسعة ، وصلاة العشاء بين التاسعة ومنتصف الليل ، وصلاة

الصبح قبل شروق الشمس ، فيستطيع ، لأسباب صوابيّة ، أن يدمجَ بين صلاتين ، مثلاً بين صلاة الظهر وصلاة العصر . أمّا بالنسبة إلى المكان ، فقد صار من المألوف هنا وهناك أن يوضَعَ في تصرّف المسلمين في المؤسّسات الكبرى مكانٌ خاصّ يستطيعون إقامةَ صلاتهم فيه . وفي هذا الشأن تظهر ضرورة أن يكون للجماعة المسلمة ، في الخارج أيضًا وبأولى حجّة ، قيادة مناسبة ترشد المسلمين إلى الإمكانيّات المتاحة لهم لتأدية واجباتهم الدينيّة ، وتقدّم لهم المساعدة في هذا الموضوع .

مسبحة الصلاة

فيسه (Wisse) : عندما نرى مسلمين يمسكون بيدهم مسبحة صلاة ، كثيرًا ما نتساءل هل يصلّون حقًّا وماذا يصلّون ، إذ إنّهم ينتقلون بسرعة من حبّة إلى أخرى ، وهم يتلهّون في معظم الأحيان بعضهم مع بعض .

خوري : في الأصل كان للمسبحة دور شبيه بما تمثّله مسبحة الورديّة بالنسبة إلينا : فكانت ترافق المصلّي وهو يتلو "أسماء الله الحسنى" (راجع : سورة ٥٩:٢٤) . وهذا قد يحدث اليوم أيضًا . ولكن في الواقع لم تعد المسبحة وسيلة للصلاة ولا عونًا عليها ، بل صارت في كثير من الأحيان وسيلة للتسلية . هذه المسبحة مؤلّفة من تسع وتسعين حبّة (ثلاث وثلاثين مضروبة في ثلاث) ، على عدد أسماء الله الحسنى . وهناك حبّة كبيرة تدلّ على الله الواحد الأحد الذي يمكن أن يُدعى بهذه الأسماء .

معراج النبيّ والصلاة

إلزاس : ماذا يعني "معراج" النبيّ محمّد إلى السماء بالنسبة إلى صراط

المسلم ، وبخاصّة أيضًا بالنسبة إلى صلاته .

شيمل : المقصود بالمعراج ، بحسب التقاليد القديمة ، هو الصلاة ، وبحسب التقليد الأكثر شيوعًا بين الشعب ، عدد الصلوات المفروضة في اليوم . فيبدو أنّه في الأصل قيل للنبيّ إنّ على المسلمين تلاوة هذه الصلاة خمسين مرّة في اليوم ، ثمّ نصحه موسى بأن يطلب إلى الله تخفيض هذا العدد ، إلى أن وافق الله على عدد الخمسة . وقد تردّد محمّد – ضدّ نصيحة أخرى من موسى – في طلب تخفيض آخر . هذه رواية مرتبطة بمعراج النبيّ .

بيد أنّنا نعثر منذ القديم على التأكيد أنّ جبريل ، ملاك الوحي ودليل محمّد في معراجه ، لم يرافق النبيّ إلاّ إلى سدرة المنتهى ، وهي شجرة اللوتس الموجودة في أقصى الكون : فلو ذهب أكثر من ذلك ، لكان لمعانُ الله حرق جناحيه . وهذا يعني أنّ جبرائيل لا يستطيع الوصول إلاّ إلى نهاية العالم المخلوق ، فيما المناجاة المباشرة مع الله لا يُسمَح بها إلا للنبيّ وحده ، وأيضًا للّذين يقتفون أثر النبيّ – ولكن بفرق ، كما يقول علم الكلام التقليديّ ، أنّ محمّدًا أتمّ رحلته إلى السماء بالجسد ، فيما المتصوّف أو المسلم ، في أفضل الحالات ، يمكنه أن يقوم بهذه الرحلة السماويّة بالروح .

ونُقل أيضًا أنّ محمّدًا ، كلّما كان في ما بعد يشتاق إلى اختبار قرب الله المباشر ، كان يقول لمؤذّنه بلال ابن رباح : " عجّلنا بالنداء على الصلاة " . فمحمّد كان يشعر في الصلاة المفروضة بحضور الله المباشر . ولذلك يُقال أيضًا : " الصلاة معراج " ، ويتبيّن بذلك من جديد ما للصلاة من أهمّيّة بالغة بالنسبة إلى المسلم التقيّ ، وأنّه يتعيّن عليه أن يكون حاضرًا في الصلاة بقلبه .

وقد صار معراج النبيّ ، بالنسبة إلى المتصوّفين ، نموذجًا لخبرتهم

التصوّفيّة . وقد ألهمت الرحلة إلى السماء وإلى جهنّم عددًا من الأعمال الأدبيّة ، بحيث يمكن ، مع إنريكو تشيرولّي (Enrico Cerulli) ، اعتبار أنّ روايات معراج محمّد إلى السماء كانت معروفة أيضًا في محيط البحر الأبيض المتوسّط ، ولا يُستبعَد أن يكون دانتيه (Dante) قد تأثّر بها في كتابه " الكوميديا الإلهيّة " . وفي الأدب ، لا يزال معراج محمّد إلى يومنا موضوعًا مركزيًّا ، إذ إنّه ، للعودة إلى نقطة انطلاقنا ، يمكن أن يكون أفضل مثال للصراط ، لطريق النفس ، بالنسبة إلى المؤمن التقيّ . وأروع مثل على معالجة هذا الموضوع معالجة معاصرة ، نجده في ملحمة إقبال الفارسيّة " جافيدناما " ، التي صدرت عام ١٩٣٢ .

*

هل تكون التقوى المعاشة مدخلاً إلى الحوار بين الأديان ؟

دوبريه (Dupré) : التقوى تتأثّر كثيرًا بمختلف التراثات الدينيّة التي تُعاش فيها . من معرفة اختبارات التقوى الخاصّة بكلّ شخص ، من السلوك الذي يظهر فيها ، يمكن أيضًا أن نتبيّن هويّة ديناميّة خاصّة وهويّة واقع خاصّ يبقى متميّزًا من مختلف معطيات التراثات الدينيّة التي تدخل على التقوى المعاشة . ومن ثمّ يُطرَح السؤال عن إمكانيّة وجود نوع من منطق حقيقيّ للتقوى ، يُنجَز في إطار تراثات معيَّنة ، ولكنّه يعبّر عن جوهر خاصّ لا يتعلّق بهذا التراث أو ذاك بل يرتبط بالتقوى بحدّ ذاتها (على قدر ما يمكن أيضًا تحديد جوهرها) . إذا كانت الحالة على هذا النحو ، يمكن ، بالنسبة إلى التقوى ، الرجوع إلى مختلف الأديان ، للقيام بعد ذلك ، انطلاقًا من هذه النظرة ، بنوع من حوار بين الأديان .

تسركر : من جانب المسلمين ، نشعر بلا ريب بوجود حاجز تجاه صلاة " الأبانا " التي يخاطب بها المسيحيّون الله .

دوبريه : هذا أيضًا سؤال جدير بالاهتمام ، إلى أيّ حدّ يستطيع مؤمنون من تراث معيّن أن يشاركوا في تقوى تراث آخر . في مطلع السؤال المطروح ، كان الأمر يتعلّق بصراط الإنسان أمام الله ، كما جاء في المحاضرة عن الطريق الأطول والأقصر ، بمعنى نورٍ يهدي ، وشعورين يتواجهان بطريقة حيّة ومتوتّرة – شعور الرهبة والفرح . ومن جهة أخرى يمكن هنا التفكير بما تقوله الرسالة إلى الكورنثيّين عن المحبّة : كيف أنّ الإنسان الذي يسعى إلى التقوى هو كائن يحتمل الغير ، ويتحلّى باللطف ، ولا يحسد ، ولا يتباهى ، ولا ينتفخ ، ولا يطلب ما لنفسه ولا يبحث عن مصلحته .

عندما رافق بول شيبستا (Paul Schebesta) في رحلته إلى ملاكّا (Malakka) ثلاثة مسلمين – كما يروي في يوميّاته – أحدهم تقيّ جدًّا إلى حدّ أنّ الآخرَين كانا يسخران منه ، ومع ذلك لم يكن يلومهما . وكان يؤدّي صلواته من دون أن ينتظر منها أيّ امتياز أو أمرٍ خاصّ . وكان رجل ثقة ، وكان يحلو لشيبستا العيش معه – فهذا كان اختبارًا حصل فيه من شخص مسلمٍ على شيء استطاع ، هو شيبستا ، اعتبارَه صورة مثاليّة لتقواه الخاصّ .

ولكن على عكس ذلك يمكن أيضًا أن نتساءل ، انطلاقًا من خبرة التقوى ، إلى أيّ حدّ نستطيع أن ننظر إلى ميزات مختلف التراثات الدينيّة في ضوء جديد ، وحينئذ لا نعود ننظر إلى ميزات تراثنا أو تراث الآخر فحسب ، بل إلى الميزات التي تُقاس بالنسبة إلى واقع التقوى عينه .

فانوني : هل المقصود في ما قاله السيّد دوبريه ، حقل " ما قبل الدين " ؟

ولكن ألا ينبغي أن نحاول العيش مع مختلف الأديان التي هي أمر واقع ، والتفاهم معها ؟ ثَمَّة بالتأكيد أمور مشتركة ، ولكن هل هي " قبل " الأديان ؟

" التقوى " في تنوّع الأديان وقبله

دوبريه : إذا نظرنا إلى تعدّد الأديان ، هناك ردّة فعل واحدة تتكرّر باستمرار مُفادُها أنّ جميع الأديان هي في النهاية متساوية . ولكن كلّما تعرّف المرء على تراث دينيّ ، تبيّنت له الفروقات التي تميّزه من سائر التراثات . ومن ثمّ ينبغي من جهة ألاّ نتجاهل مشكلة التنوّع في حقل الأديان ، ولكن من جهة أخرى هل بسبب هذا يمكن القول حقًا وبدون منازع إنّ جميع الأديان متساوية ؟ يمكن في هذا الصدد التفكير بمسألتين يبدو الاتّفاق فيهما جليًّا . المسألة الأولى هي الجرائم التي ارتُكبت باسم الدين . وهكذا كان الملويّون سعداء باعتناق الدين الإسلاميّ ، إذ صار باستطاعتهم ، باسم الدين ، أن يضطهدوا سائر الشعوب بضمير مرتاح [٦] .

وينبغي ألاّ نحمّل الإسلام هذا الأمر بدون تمييز . فالخطيئة هي جزء من تاريخ تراثاتنا الدينيّة جميعًا . الاتّفاق الثاني يمكن رؤيته في التقوى التي ينبغي أن نبحث عنها ، كما قيل هنا ، ليس خارج الدين ، بل " قبل " أيّ دين معيّن . وهذه التقوى يجب ربطُها بفعل الإيمان *(fides qua)* قبل عقائد الإيمان *(fides quae)* ، ولكن من دون الاستقلال عنها .

هذا الاختبار للتقوى يبدو كأنّه أمرٌ يرافق تاريخَ البشريّة طوال مسيرته كلّها ، فنجده في التقليد الإسلاميّ كما في روايات بوذا وسائر التقاليد

---

[٦] راجع :

P. Schebesta, *Tanah Malayu. Wanderungen und Forschungen in den Dschungeln Malayas*, Mödling, 62.

الدينيّة . ولا يتعلّق الأمر هنا بالتقوى " في ذاتها " ، بل بالتقوى الواقعيّة التي تتضمّن الصوم كما تتضمّن الصلاة ، ولكنّها أيضًا تهتمّ ، قبل أيّ شيء وفي كلّ شيء ، بالإنسان ، بالإنسان الذي في بعض الظروف يمكن أن يتقيّد بكلّ أنظمة الدين وهو مع ذلك شخص فظّ الأخلاق ، يضطهد الناس الآخرين ، ولا يريد أن يعيش الناس الآخرون إلى جانبه أحرارًا ، الذي يستطيع أن يكون « متديّنًا » ، من دون أن يكون له هذا اللطف الذي يجب أن يعبّر عن التقوى الحقيقيّة . فالموضوع يتعلّق بالسؤال عن الحياة الواقعيّة ، بالتجرّد ، بالسعادة ، بالألفة بين الناس إلخ . عندما حاول وليم جيمس [٧] ، بمنأى عن السؤال إلى أيّ من التراثات ينتمي هذا الإنسان أو ذاك ، أن يبحث عمّا هو من موضوع التقوى ، فهذا بالتأكيد لا يمكن القيام به بمعزل عن الإطار الثقافيّ ، عن الدين الواقعيّ الذي يعيش فيه إنسان معيَّن . ولكنّ هذا لا يستبعد أن يكون سؤاله شرعيًّا ، وتمكن الإجابة عنه على طريقته . ومن ثمّ نحن بصدد ناحيتين – هما أوّلاً تقوى الإنسان ، وثانيًا تحديدها من خلال دين معيَّن – وكم يمكن أن يكون التمييز بين العنصرين مثمرًا بالنسبة إلى الحوار بين الأديان .

نقد العبادة ونقد التقوى

فانوني : ربّما يمكن أيضًا التفكير هنا في النقد الكتابيّ للعبادة ، الذي على سبيل المثال يذهب إلى حدّ قول الله في أشعيا الثالث : " لا أسرّ بأصوامكم " (أش ٥٨:٤-٥) . هذا لا يعني رفض الصوم ، بل بالحريّ يقول الله للإنسان ، في هذه الحالة الواقعيّة التي يوجد فيها ، أن لا يهتمّ

[٧] في كتابه : William James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902 .

بالصوم ، بل أن يعتني بالآخر الذي هو الآن أهمّ . يهمّنا أن نعرف هل في الإسلام نقد مماثل للعبادة أو للتقوى ، يحدّد متى تكون التقوى أمرًا فاسدًا .

شيمل : ربّما يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى الآيات القرآنيّة التي تقول إنّ البرّ لا يقوم في أن يولّيَ الناس وجوهَم قِبَل المشرق والمغرب ، بل يقوم في استعداد القلب ، وإلى الإرشادات المتكرّرة في القرآن والحديث بأنّ التقوى الحقيقيّة تكمن في إكرام الوالدين . وهذا يعود بنا من جديد إلى النساء . يروى أنّ رجلاً جاء إلى النبيّ وسأله : يا نبيَّ الله ، ما هو واجبي ، مَنْ عليّ أن أُكرم ، وبمَنْ عليَّ أن أعتني ؟ فأجابه النبيّ : أكرم أمَّك . ثمّ سأل الرجل مرّةً ثانية ، فجاء الجواب : أكرم أمَّك . وتكرّر الجواب عينه للمرّة الثالثة . وفي المرّة الرابعة ، جاء الجواب : أكرم أباك . هذا الإكرام تجاه الأمّ يبدو أيضًا جانبًا مهمًّا في التقوى الإسلاميّة لا يزال يسمُ بعمق العائلات الإسلاميّة ، ويمكن الانطلاق من أنّ كثيرًا من الأحكام القاسية على صورة الإنسان في الإسلام تأتي من أنّ معظم الباحثين هم رجال ، ولم يدخلوا العائلات ليروا الدور الكبير الذي تمثّله المرأة فيها . ويمكن أيضًا أن يختبر المرء في العائلات المسلمة في الهند كيف أنّ المرأة هي دومًا قلب العائلة . فالابن هناك ، وإن كان وزيرًا ، لا يقوم بأيّ عمل ، كالسفر مثلاً أو ما شابه ذلك ، بدون أن يطلبَ أوّلاً الإذنَ من أمّه . هذا الموضوع بالذات يجب أن نضعَه دومًا نصب أعيننا عندما نتحدّث عن التقوى .

*

واجبات المرأة الدينيّة

شيمل : ومن ثمّ ، في ما يختصّ بالواجبات الدينيّة ، فالمرأة مكلّفة

بالواجبات الدينيّة عينها المفروضة على الرجل . ولا يغيّر في هذا شيئًا أن تُعفى من تتميم واجباتها الدينيّة في أوقات نجاستها الطقسيّة – في أثناء الحمْل ، وبعد الولادة ، وفي الحيض الخ – . لقد قيل أحيانًا من وجهة نظر علم الكلام إنّ عدم تَمكُّن المرأة ، في أوقات معيَّنة ، من الاشتراك بالطقوس الدينيّة يدلّ على أنّها أدنى قيمة ، ولكنّ هذا شكلٌ مألوف من أشكال الاجتهاد .

...ومكانهنّ في الجنّة

ثمّ إنّ النساء ، إن كنّ على جانب من التقوى ، يذهبن إلى الجنّة على غرار الرجال . يروى أنّ امرأة عجوزًا متغضّنة عمشاء جاءت إلى النبيّ وسألته : يا رسولَ الله ، تتحدّث دومًا عن أفراح الجنّة وعن الحوريّات الجميلات اللواتي هناك . فما هو مصيرنا نحن النساء العجائز العمشاوات ، هل نذهب أيضًا إلى الجنّة ؟ فقال النبيّ : كلاّ . ثمّ نظر إليها فرآها مكتئبة ، فابتسم وقال : كلاّ ، لن تدخل الجنّة أيّة امرأة عجوز عمشاء ، إذ إنّهنّ سيتحوّلن كلُّهنّ إلى حوريّات جميلات . هذا هو الجواب عن السؤال عن مصير النساء في الجنّة .

*

مضمون السعادة على الأرض

كوبيكي (Kopecky) : كيف ينظر المسلمون إلى السعادة على الأرض ؟ ما هي الأفراح التي تجلب للمسلم السعادة على الأرض ؟ هل هي الثروة أم الأولاد أم العائلة ؟

خوري : يدخل في مفهوم الإسلام للعالم أنّ هذا العالم ليس مكان

اكتشاف الإيمان والحفاظ على الإيمان فحسب ، بل هو أيضًا مكان الجزاء الأوّل والعابر . فمَن يعمل صالحًا وهو مؤمن بالله ، يقول له القرآن : " فلنُحيينّه حياةً طيّبة " (سورة ١٦:٩٧) . وهذا الوعد لا يُقصَد به الآخرة فقط بل الحياة على هذه الأرض . يتكلّم القرآن باستمرار على أمور هذا العالم الممتعة التي على المسلم أن يتنعّم بها في الشكر ، لأنّها هبة من الله : " يا أيّها الذين آمنوا لا تُحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم... " (سورة ٥:٨٧) . فإذا وهبنا الله الخيرات ، كالثروة والجاه والعائلة والمرأة والأولاد إلخ ، فيجوز لنا ويجب علينا أن نفرح بها . بالنسبة إلى المسلمين المؤمنين الذين يعملون الصالحات ، يعدهم الله بأن يكون لهم نصيب في الأمور الممتعة . يقول حديث جدير بالذكر ، إنّ محمّدًا سُئل ما هو أفضل شيء عنده في هذا العالم ، فأجاب : النساء والعطور (في سنن النّسائي) . وفي رواية أخرى يُحكى عن ثلاثة زهّاد وقفوا أمام باب محمّد وقالوا : نصلّي طوال الليل ، ولا ننام ، ونصوم الشهر كلّه ، ولا نتزوّج الخ ، فغضب محمّد وقال : أنتم لستم من أمّتي (في البخاري ، مسلم ، النّسائي) .

سعادة الأرض والآخرة

شيمل : السؤال عن العلاقة بين سعادة الأرض والإعداد للآخرة في الإسلام ليس سؤالاً بسيطًا . فالقرآن لم يعظ بالتزهّد . وقد أشار في هذا الشأن إلى أنّه يتعيّن على الإنسان أن يتنعّم بالخيرات التي رزقه الله إيّاها ، وأن يُعنى بأن تبقى الأرض على أفضل حال : " لا تُفسِدوا في الأرض " (سورة ٧:٥٦) . عندما يقول القرآن إنّ كلّ المخلوقات ، الحيوانات والسفن في البحر ، هي في خدمة الإنسان ، بهذا ينتظم كلّ نشاط في العالم –

بشرط ألاّ ينسى الإنسان الآخرة . في العصر الكلاسّيكيّ (يمكن أن نرى في هذا توتّرًا بين المتصوّفين المتزهّدين والمسلم الاعتياديّ) لم يكن المسلم الاعتياديّ ينظر بطيبة خاطر إلى المتصوّفين ، ولا سيّما الزهّاد ، الذين يرتدون ألبسة مرقّعة وثيابًا من صوف ، بل كان يقول : عندما يهبنا الله شيئًا صالحًا ، فيمكننا ويجب علينا أن نُظهر ذلك أيضًا ونبرهن عنه بشكرنا . ولكن هذا يجب ألاّ يُسيءَ إلى رجاء الآخرة . علينا دومًا أن نضع نصب أعيننا أنّ العلم الذي يجب تأكيده ليس العلمَ الضروريّ للحياة العمليّة ، بل العلم الذي يُهيّء الإنسان للآخرة ، وبالتالي علم الواجبات الدينيّة التي يتعيّن على الإنسان إتمامُها .

*

في غاية الصراط

فيرت : ماذا يحدث عند الموت ؟ حول هذا السؤال يدور بين اللاهوتيّين المسيحيّين نقاش حادّ . فهل القيامة ، بالنسبة إلى المسلمين ، أمر ممكن ، هل هناك قيامة في الموت ، وقيامة للكائن الإنسانيّ في واقع وجوده ، وقيامة للجسد بهذا المعنى ؟

ثمّ هل لتصوير الجنّة في القرآن بهذه الصور الكثيرة الجميلة معنى لاهوتيّ أيضًا ؟ إلى أيّ حدّ نجد في الإسلام تصوّرًا بأنّ الوعد بالاكتمال في الجنّة لا يقتصر على الإنسان أو على نفسه ، بل يشمل أيضًا مع الإنسان الخليقةَ المرتبطة به ؟ وهل يعني مسؤوليّةً بالنسبة إلى الأرض المحسوسة ، إذ إنّ هذه الأرض ، وليس الإنسان فحسب ، قد حصلت هي أيضًا على وعد ؟

قيامة الجسد

شيمل : في ما يختصّ بقيامة الجسد ، يُعَبَّر عنها بكلّ وضوح ،

وكانت إحدى النقاط التي أذهلت سكّان مكّة . ويقول التقليد والقرآن باستمرار كيف أثارهم هذا الأمر : " أَئِذْ كنّا ترابًا أَءِنّا لَفي خلق جديد " (سورة ١٣:٥؛ راجع ٢٣:٣٥ وغ) . في كلّ تصوّرات القيامة ، يؤكّد بقوّة العنصر الجسديّ ، ويقول القرآن دومًا : الله خلقكم من التراب ومن زرع رجل ؛ ويسهل عليه أن يُحييَكم من جديد في كامل شخصكم . هذه القيامة بالجسد هي في الواقع إحدى أكبر النقاط المركزيّة في المعاديّة الإسلاميّة . وقد حاربها المتصوّفون والفلاسفة أكثر منهم . فبالنسبة إليهم ، القيامة هي قيامة الروح أو النفس ، كما يعبّرون عن ذلك دومًا . والفكرة التي تقول إنّ الإنسان الذي ، بعد القيامة ، متى زال كلّ ذعر ، يحظى بالسعادة ويدخل الجنّة ، ويجد هناك إشباع رغباته ، ويصير أجمل وأحسن ، وأنّ العنصر الجسديّ الذي فيه يتحوّل إلى جسد منير لا يمكن وصفه ، هذه الفكرة تُمثّل بشكل جسديّ في رواية النبيّ والعجوز المتغضّنة التي ورد ذكرها آنفًا .

القيامة في الموت أم فقط في اليوم الأخير ؟

فيرت : هل القيامة في الموت فكرة يمكن تصوّرها بالنسبة إلى المسلمين ؟

شيمل : كلاّ . فعلى الميت أن يمرّ أوّلاً باستراحة القبر ، أو ما يناسبها . إنّ كتاب إكلوند [٨] ، يعرض لكلّ النقاشات التي دارت في الإسلام التقليديّ حول ما يمكن أن يحدث للنفس بعد الموت . فثمّة اعتقاد عامّ بأنّ النفس تختبر منذ القبر مصيرها الأخير . فالهالكون يعيشون في قبر ضيّق خانق

---

[٨] هو : Eklund, *Life between Death and Resurrection in Islam* .

مليء بالعقارب والحيّات ، أمّا الطوباويّون ففي حديقة واسعة . ومعرفتهم المسبّقة لما سوف يحدث لهم في المستقبل تظهر في أنّهم يتراءون في الحلم لغيرهم من الناس ويقولون لهم : الله غفر لي لهذا السبب ولذاك . هذا موضوع مألوف في سير الأولياء ، ولكن أيضًا في التاريخ الاعتياديّ . الرقاد هو إحدى الطرق للدلالة على وضع القبر ، وحالة الوعي غير الكامل هي طريقة أخرى . أمّا قيامة كلّ إنسان فلا تجري إلاّ في اليوم الأخير . ويومئذ يتمّ الحشر الكبير ، فينهض الجميع من القبور ملتفّين بأكفانهم . وهذا يُصوَّر بتصاوير مأسويّة . وحينئذ تتمّ الدينونة ، وليس عند الموت .

أمّا عن الشهداء فيقول القرآن : « ولا تحسبَنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتًا ، بل أحياءٌ عند ربّهم يُرزَقون » (٣:١٦٩) . أمّا أين سيكون هذا ، فيبقى أمرًا مفتوحًا . وثَمّة أيضًا تصوّرات ميتولوجيّة كثيرة ، فيرى البعض على سبيل المثال أنّهم يحيون في حوصلة عصافير خضر ، إلى أن ينادى بهم في القيامة فيستعيدوا وجههم الحقيقيّ .

السؤال الآخر هل تشمل القيامة من بين الأموات الأرضَ كلّها ؟ مع أنّ هذا تصوّر جذّاب – هل أوحى لعلماء الكلام أفكارًا كثيرة ؟ مهما يكن من أمر ، يمكن إلقاء نظرة على الشعر ، حيث تصير الزهور والأشجار وكلّ ما يحيا على الأرض ، وكذلك الحيوانات ، صورة للقيامة : والربيع هو في الواقع قيامة . وحينئذ يمكن القول : إذا كانت الأرض يُنظر إليها كصورة للقيامة ، ربّما يمكن أيضًا أن نفترض أنّ ما تعنيه تصوّرات الجنّة ، إنّما هو روحنة الأمور الأرضيّة والتسامي بها . ويبدو أنّ السؤال هو هل كان هذا موضوع أبحاث لاهوتيّة أساسيّة .

*

تفصيل في الفترة بين الدينونة الأولى والأخيرة

فيسه : كثيرًا ما نتكلّم اليوم على المعاد في نهاية الزمن ، التي تبدأ بالتحديد بالنسبة إلى كلّ واحد مع موته . ما هو إيمان المسلمين في هذا الموضوع ؟ واللاهوت المسيحيّ لم يعد اليوم يميّز بوجه حتميّ بين دينونة خاصّة مرتبطة بالنسبة إلى كلّ واحد مع موته ، ودينونة عامّة في اليوم الأخير . هل ثَمّة تمييز مماثل في التراث الإسلاميّ ؟

خوري : كما أشرنا إلى ذلك ، ينطوي تراث القرآن في إطار المعاد في نهاية الزمن بنوع الإجمال على التصوّرات التالية : مباشرة بعد الموت تجري دينونة موقّتة ، لا تكون نتيجتها بعد دخول جهنّم أو الجنّة (ما عدا الشهداء والعظماء كيسوع ، الذين يذهبون فورًا إلى الجنّة) . فبعد موت الإنسان ودفنه تجري هذه الدينونة الأولى على قبره أو في قبره ، فيأتي الملاكان ويطرحان عليه أربعة أسئلة ، يتوجّب عليه الإجابة عنها : من إلهك ؟ من نبيّك ؟ ما هو دينك ؟ وما هي قِبلتك ؟ فإن كان مسلمًا صالحًا ، عليه أن يعرف الأجوبة الصحيحة : الله إلهي ، ومحمّد نبيّي ، والإسلام ديني ، ومكّة قِبلتي . فإن عرف ذلك ، فالملاكان اللذان يُجريان هذه الدينونة الموقّتة يقودان نفسَه إلى باب السماء الذي ينفتح له قليلاً ، فيرى نور الله ونور الجنّة . وهكذا يعلم أنّ نفسه ستكون سعيدة مطمئنّة ويعلم أنّ مصيره الجنّة . ثمّ تعود النفس من جديد وتسقط في سبات عميق إلى اليوم الأخير .

ولكن إذا لم يعرف الإنسان الأجوبة الصحيحة ، فهذا دليل على أنّه كان مسلمًا شرّيرًا أو كافرًا . حينئذ يُعذَّب في القبر بضربات على ظهره كتذوّق مسبّق لما ينتظره في ما بعد في جهنّم . وعلى غرار نفوس المؤمنين ، تغفو نفسه حتّى يوم القيامة . وهذا يوضح مختلف أعمال التقوى المألوفة

في العالم الإسلاميّ ، كالعادة التي تقضي بأن تُهمَس دومًا في أُذن الميت الأجوبة الأربع : الله ، محمّد ، الإسلام ، مكّة ، لكي لا ينساها الميت بتأثير من أهوال الموت ، إذ إنّها حاسمة إمّا لخلاصه الأبديّ وإمّا لهلاكه . وثَمَّة عادة أخرى تقتضيها التقوى ، وهي زيارة القبر بعد الدفن وتلقين الميت هذه الأجوبة الأربعة مرّة أخرى على قبره .

أمّا في ما يختصّ بالزمن الذي يلي الموت : فبأيّة قياسات يمكن أن يُقاس ؟ وأيّ معنى لنظريّات تُبنى ولا يستطيع أيّ إنسان أن يفهمَها ؟ هل يمكن ، بلغتنا التي هي جزء من الزمن الذي نحن فيه ، أن نقول أيّ شيء معقول عمّا يحدث وراء هذا الزمن ؟

*

الانتظار القريب

كالرت : التبليغ القرآنيّ تمّ في أفق انتظار قريب للأحداث المعلنَة . إلاّ أنّ النهاية لم تحدث بالسرعة المترقّبة . ألم يسبّب ذلك أزمة للإسلام ، كما حدث في المسيحيّة ؟

شيمل : هناك بالتأكيد انتظار قريب : "يمكن أن يحدث ذلك غدًا" ، و"الغد" هو أيضًا تعبير أدبيّ لمفهوم اليوم الأخير . ولفظة "الأمس" تعبّر عن يوم الميثاق الأصليّ . فالإنسان يعيش بين الأمس واليوم في وجوده العابر . ففيه ينطبع الكلام الإلهيّ "بالأمس" ، الذي يأمره بالاعتراف بالله ، وعليه "في الغد" أن يؤدّي حسابًا عن ذلك . أمّا بالنسبة إلى عدم حصول النهاية ، فقد يسأل الناس لماذا تُبطىء في الحدوث . ولكن لم تُعرَض في هذا الموضوع اعتباراتٌ ذات شأن . فعندما يُعتبر القرآن كلامَ الله ، ويُقال فيه إنّ ذلك سيحدث عن قريب ، فالقريب في الزمن الإلهيّ يمكن

أن يكون آلافًا من السنين ، وفي الزمن البشريّ يمكن أن يكون يوم غد . لذلك يجب الانطلاق من مفهومين مختلفين للزمن .

*

هل يمكن أن يكون هناك قيامة أموات ؟

تسركر : إنّ معارضة البلاغ القرآنيّ عن قيامة الأموات لم تنطلق من عدم الوضوح في معاني هذه التعابير ، بل كانت موجّهة مباشرة إلى مضمونها : هل يمكن على الإطلاق أن يتمّ ما يدور الكلام عليه ؟ فذلك يفترض أن تخرج عظامنا ثانية من القبر . فالموت هو الموت . وجوابًا عن ذلك ، لجأ محمّد في تبشيره إلى لغة الصور ، فاستعمل مثلاً صورة الربيع ، الذي يوقظ الحياة ثانية من الأرض . فالإله الذي يُحيي العشب على هذا النحو ، ألا يمكنه أن يُحييَ عظامَكم من جديد من القبور ؟ (راجع : سورة ٣٩:٤١) . ومن ثَمَّ فمسألة الاعتراض على الأقوال القرآنيّة بشأن قيامة الأموات لم تكن مسألة معنى القيامة ، بل كان الاعتراض بالحريّ موجّهًا ضدّ السؤال عينه : هل هناك حقًّا قيامة ؟

*

تحوّل الإنسان في الجنّة

أوت : هل هناك ، بحسب الإيمان الإسلاميّ ، تحوّل للإنسان بعد نهاية حياته على هذه الأرض ، على غرار ما نجده في ١ كور ١٥:٣٥ت ، تبدّل للجسد وأيضًا للكيان ؟

خوري : ليس بمعنى أنّ الإنسان في العالم الآخر سيكون كائنًا آخر

غير الذي كان في وجوده الأرضيّ . ولكنّ حالته ستتغيّر في بعض النواحي : أوّلاً ينبغي ألاّ يكون لدى الناس أيّ خوف ، وهذا ما يذكره القرآن مرارًا (سورة ٢:٣٨، ٦٢، ١١٢، ٢٦٢ الخ) . فيمكنهم أن يثقوا بعطف الله عليهم . كيانُهم سوف يكتمل ، ولكن لن يكون تبدّل بمعنى أنّ جسدهم سوف يتحوّل فجأة إلى جسد آخر مع ميزات أخرى . ومع ذلك ينطوي القرآن على إشارات تفتح أمام الاعتبارات اللاهوتيّة آفاقًا جديدة : فالقرآن يقول إنّ الذين أحسنوا أعمالَهم سوف يعطيهم الله في الجنّة من نعمه " الحسنى وزيادة " ، من دون أن يوضح ما تقوم عليه هذه " الزيادة " . ومن ثمّ فالسماء ، بالنسبة إلى الإيمان الإسلاميّ أيضًا ، ليست مجرّدَ انعكاس لما نعيشه على هذه الأرض .

في مشاهدة الله في الجنّة

قال بعض علماء الكلام إنّ أصحاب النعيم لا يستطيعون أن يشاهدوا الله في الجنّة – فأنظارهم موجّهة إليه ، ولكنّهم لا يستطيعون أن يصلوا إليه . فهذه " الزيادة " ، في نظر الأشاعرة ، تعني أنّ الله ، مع ذلك ، يتيح مشاهدة كيانه ، متى يشاء ولمن يشاء . ولكنّ هذا ليس جوهر الجنّة ، وبذلك تختلف الجنّة عن " السماء " التي تقوم ، في اللاهوت المسيحيّ ، على أن يحيا الإنسان بقرب الله وفي صداقته ويشاهدَه . بخلاف لغة علم الكلام السَّلَفيّ ، الذي لا يعرف مشاهدة الله ، نجد في لغة التصوّف ، كما توسّعت في ذلك السيّدة شيمّل ، تعبيرًا يشير إلى " السفر في الله " ، الذي يبدأ حيث يصل الإنسان إلى الله .

هورن : على وجه العموم لا تنطوي تصوّرات المسلمين للجنّة على

آية مشاهدة الله بالمعنى الحصريّ . في مراجع الكتاب الذي أصدره ميرسيا إلياد حول " تاريخ الأفكار الدينيّة " [٩] ، نجد نصًّا يتكلّم على مشاهدة الله . ومن ثمّ يُطرَح السؤال هل الحديث عن مشاهدة الله هو من أقوال محمّد نفسه ، أو هو تطوّر من تقليد لاحق ، كالتصوّف الإسلاميّ مثلاً ؟

شيمل : من الطبيعيّ أن تكون مسألة رؤية الله موضوع نقاش كبير . ثَمّة اتّجاهات لاهوتيّة تنكر إنكارًا مطلقًا هذه الإمكانيّة . ولكن هناك اتّجاهات أخرى ترى أنّ الله يمكن أن يظهر من حين إلى آخر وأنّ الإنسان يستطيع أن يشاهده . شارل ليغي إيتون [١٠] ، في كتابه " الإسلام ومصير الإنسان " قد عرض وصفًا واقعيًّا مدهشًا للجنّة . وترد أيضًا في هذا الوصف فكرة مشاهدة الله ، وينتاب المرء شعور بإمكانيّة مشاهدة الله من وقت إلى آخر ولفترة وجيزة – كما عندما يُضاء التلفزيون للحظة . فكرة مشاهدة الله هذه ليس لها مكانة خاصّة في التفسير التقليديّ ، وعلى كلّ حال ليس لها أيّ دور مركزيّ .

أمّا في التصوّف الإسلاميّ فالأمر على خلاف ذلك . فبالنسبة إلى المتصوّفين ، مشاهدة الله ، المحبوب الإلهيّ ، في الجنّة ، هي ضرورة لا يمكن التخلّي عنها . فلِمَ الاهتمام بالأمور الخارجيّة كالحوريّات والخمر ؟ إنّ همّهم الوحيد هو ابتسامة المحبوب الإلهيّ ، وعلى هذا التصوّر تركّز في الواقع كلّ شعر المتصوّفين وأدبهم .

---

[٩] راجع :

Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, vol. *Quellentexte*, Freiburg 1981, 304.

[١٠] راجع :

Charles LeGai Eaton, *Islam and the Destiny of Man* ; deutsch von E.-L. Schmid, *Der Islam und die Bestimmung des Menschen*, Köln 1987.

ومن ثمّ هناك طبقات متنوّعة – من الرفض المطلق الذي نجده عند المعتزلة ، مرورًا بإمكانيّة الرؤية من حين إلى آخر ، حتّى الاعتقاد بأنّ معنى الجنّة الخاصّ والحقيقيّ يكمن بمجمله في التمكّن من مشاهدة المحبوب الإلهيّ في بهائه الذي لا يمكن وصفه .

من هنا تأتي فكرة أنّ الجنّة لا يمكن أن تقوم في سعادة " جامدة " ، بل إنّ الحياة الأبديّة هي حياة يدخل فيها الإنسان بعمق متزايد في عمق الله اللامتناهي ، الذي يعني بالنسبة إليه سفرًا لا نهاية له . هذا ما أعرب عنه في أيّامنا **إقبال** . وقبله نجد هذا التصوّر عند المفكّرين المتصوّفين الأوّلين . وقد استعمله إقبال بلغة فلسفيّة . الحياة الأبديّة تصير من ثمّ حياة حقيقيّة تنطوي على نشاط وأيضًا على ألم . ونجد النظرة عينها عند تور أندريه [11] .

وبما أنّ القرآن يتكلّم أيضًا على أنواع متنوّعة من الجنّة ، على جنّات (بالجمع) مختلفة ، وعلى درجات مختلفة من السعادة ، كان الاعتقاد بأنّه لا بدّ من أن يكون في الجنّة طبقات مختلفة . فنجد عند ابن عربي ومتصوّفين آخرين من بعده ، من أمثال ابراهيم حقّي إرزيروملو في القرن الثامن عشر ، رسومًا بيانيّة للفردوس ، أثبتوا فيها في أيّة طبقة يكون هذا الإنسان أو ذاك نظرًا إلى كرامته واستحقاقاته . إنّها محاولات لا نزال نعثر عليها اليوم في بعض الكتب الشعبيّة حول التصوّف الإسلاميّ .

الاتّحاد بالله

هورن : إلى أيّ حدّ ينبغي التمييز بين مشاهدة الله والاتّحاد بالله ؟

[11] في كتابه : Tor Andrae, *Die letzten Dinge*, Leipzig 1940 .

تسركر : لا يرد أيّ ذكر للاتّحاد بالله لا في القرآن نفسه ولا في اللاهوت النظاميّ . وفي هذا نجد أيضًا تحفّظًا كبيرًا في التقوى الشعبيّة . أمّا بالنسبة إلى مشاهدة الله ، فيرد أنّ الله من حين إلى آخر يُري نفسه للجماعة المَعاديّة في الجنّة ، أو يجعلها تُدرك بهاءَه .

هناك طريقة للتعبير مناسبة في هذا الشأن تقول أحيانًا عن الصدّيقين إنّهم بعد الموت من عداد المقرّبين ، أي الذين هم " مقرَّبون " من الله (راجع سورة ٨٣:٢١) .

شيمل : المقرَّبون هم أوّلاً نوع معيَّن من الملائكة . وعلى الصعيد البشريّ يمكن أن يعني هذا التعبير الأتقياء ، الذين بنعمة خاصّة من الله يُقرَّبون منه ، ومن ثمّ هم متصوّفون على درجة متقدّمة من التصوّف .

*

شفاعة محمّد والقدّيسين

دوبريه : يتكلّم التراث الإسلاميّ على شفاعة محمّد . ما مدى صحّة هذا الكلام ؟

تسركر : إنّ للشفاعة ، ليس فقط شفاعة محمّد ، بل أيضًا شفاعة القدّيسين ، مكانة هامّة في حياة المسلمين الدينيّة ، ولكنّها في الوقت عينه عرضة لانتقادات كثيرة من مختلف الجهات . ومن ثمّ قامت في السنوات العشرين من هذا القرن شبه ثورة على الوهّابيّين المتشدّدين ، المهيمنين على العربيّة السعوديّة ، والموكلين بالاهتمام بالأماكن المقدّسة ، عندما قالوا إنّه لا ينسجم مع الإيمان الإسلاميّ أن يكون في مكّة والمدينة هذا العدد الوافر من

قبور الأولياء الذين هم موضوع إكرام من قبل المؤمنين . فهُدمت القبور – ممّا أثار غضب أجزاء أخرى من العالم الإسلاميّ . وكلا الاتّجاهين هو من الإسلام . وكذلك في أفريقيا الشماليّة ، من مصر إلى المغرب ، تحتلّ زيارة قبور الأولياء لطلب شفاعتهم مكانة هامّة . ولكن يجب الإشارة إلى أنّه لا يمكن أن يكون لأحد أيّة شفاعة عند الله إلاّ بإذنه . ولأنّ هذا ينطوي على اقتراب من الله ، وهو مرتبط دومًا ، بالنسبة إلى القرآن ، بشبهة أن يكون طريقًا إلى عبادة الأصنام ، تبقى الآراء منقسمة جدًّا حولَه .

لا شفاعة إلاّ بإذن الله

شيمل : مع أنّه ، بحسب السورة ٢:٢٥٥ ، حيث نقرأ : "مَن ذا الذي يشفَعُ عندَه إلاّ بإذنه" ، يبدو أنّ الشفاعة هي شبه مستبعَدة . فالممارسة قد تطوّرت كثيرًا في تراث التقوى الإسلاميّة لطلبها وعقد الآمال عليها . فالتقوى الشعبيّة لا تضع اتّكالها على شفاعة محمّد فحسب ، فتطلبها باستمرار ، وتتغنّى بها في قصص كثيرة ، ويرى فيها الخطأة مصدر رجاء . بل كلّ الأعمال الصالحة التي يعملها الإنسان سوف تقوم يوم الدينونة وتشهد للناس – سواء أكان القرآن ، الذي سيقول : هذا الرجل أو هذه المرأة قد ذكراني مرارًا ، فاغفر لهما ، أم المسجد الذي يكون الناس قد أقاموا فيه صلاة الجماعة ، والذي سيبدو كسفينة نجاة أو كجمل ينقلهم عبر الجسر ، أم كانت الزكاة – كلّ هذه الأمور سوف تقوم ، بحسب الإيمان الشعبيّ ، بهيئة أشخاص وتشفع من أجل المسلمين . هذا التصوّر الشائع للشفاعة جميل جدًّا ، ولكنّه ليس من السهل استخلاصه من القرآن . بصرف النظر عن هذا ، تبقى شفاعة محمّد موضوعًا مركزيًّا في علم الكلام الإسلاميّ اللاحق ، وهي تعبّر أجمل تعبير عن صفة

الجماعيّة التي يتّسم بها الإيمان : فمحمّد لا يقول : "أنا الذي يجب أن يخلص" ، ولا "الخاطىء يجب أن يخلص" ، بل جماعة المؤمنين الإسلاميّة بمجملها هي التي يجب أن تخلص . وعدا عن ذلك ، فكثيرًا ما يرتبط تقليد الشفاعة بمعراج النبيّ إلى السماء .

أمّا عن شفاعة سائر الأنبياء ، فلا يُعرَف شيء بالتحديد ، بل يبدو أنّه من الصعب تصوّرها ، عندما نفكّر بأنّ كل واحد ، حتّى الأنبياء ، بحسب نصّ التقليد الذي ذكرناه عن الشفاعة ، بما في ذلك أيضًا ، وهذا يُذكّر حرفيًّا ، يسوع البريء ، سوف يقول : "أنا نفسي أريد أن أخلص" ، أمّا محمّد وحده فسيقول : "أمّتي يجب أن تخلص" . وهذا يبدو استبعادًا لشفاعة الأنبياء الآخرين .

خوري : هناك ناحية أخرى في هذا الموضوع ، وهي أنّ الملائكة أيضًا يمكن أن تكون لهم شفاعة ، بإذن الله . بعض علماء الكلام ، ولا سيّما من بين مفسّري القرآن ، استنادًا إلى السورة ٣:٤٥ ، التي تقول عن يسوع إنّه سيكون "من المقرَّبين" ، يعتقدون أنّ يسوع أيضًا سيكون له ، بإذن الله ، شفاعة ، وأنّه سيكون من عداد الذين يجوز لهم ذلك .

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه ، بالنسبة إلى مجمل التيّارات في التراث الإسلاميّ ، من المهمّ جدًّا التمييز بوضوح بين ثلاثة أصعدة : صعيد الإيمان الشعبيّ ، وصعيد التصوّرات الصوفيّة ، وأخيرًا صعيد علم الكلام السَّلَفيّ . كلّ جدل مع التراث الإسلاميّ يجب أن يأخذ بالاعتبار مع أيّ من هذه الفرق يتمّ النقاش .

شيمل : الإشارة إلى السورة ٣ تستوجب الشكر ، وتُغني وجهات النظر التي يجب اعتبارها في معالجة هذه المسألة . ومن الضروريّ التمييز

بين هذه الأصعدة الثلاثة ، وإن كانت أقوال المسلمين ، كما هو معروف ، لا تتعلّق بصعيد علم الكلام السَّلَفيّ بقدر ما تتعلّق بوجه رئيسيّ بصعيدي التقوى الشعبيّة والتقاليد الصوفيّة .

*

هل الجنّة وجهنّم أبديّان أم فانيان ؟

شيمل : بالنسبة إلى السؤال ، الذي هي سؤال هامّ في وجود المؤمنين ، هل الجنّة وجهنّم أبديّان أم فانيان ، ينطوي القرآن على أقوال كثيرة الاختلاف . فالتقليديّون والمعتزلة يعتقدون بأبديّة عقاب جهنّم ، إذ يرون فيها نتيجة لعدل الله .

ولكن مقابل ذلك ، يقول القرآن (سورة ١١:١٠٧-١٠٨) : إنّهم سيبقون فيها خالدين ، " إلاّ ما شاء ربُّك ، إنّ ربَّكَ فعّالٌ لما يريد " . ويعتقد البعض أنّ هذا يناقض أبديّة جهنّم . ومن ثمَّ أشار البعض ، على مثال القسطلاني (المتوفّى سنة ١٥١٧) ، ومتصوّفون كثيرون من قبله ، إلى قول القرآن مرّتين إنّ كلّ شيء هالك إلاّ وجه الله (سورة ٢٨:٨٨؛ ٥٥:٢٦-٢٧) . وهذا قد يعني أنّ الجنّة وجهنّم ، اللذين هما من المخلوقات ، سوف يزولان أيضًا يومًا ، وأنّ الله سيبقى وحده ، كما كان في الأزل ، بدون أيّ أثر للخليقة . وهذا يسهل فهمه في سياق تراث التصوّف ، عندما نقول إنّ الخليقة قد صدرت عن الله بواسطة اسم الله ، ولكنّها شيء عارض ، وبالتالي هي على نحو ما غير حقيقيّة ، بل تُظهر فقط عمل الله وفاعليّته . إذّاك نفهم أيضًا أنّه ربّما يأتي يوم يستعيد الله هذا النفَس الذي فيه تعمل الأسماء الخلاّقة – وبذلك يعود كلّ شيء إلى ما كان عليه في الأزل . لا عجب أن يعتقد المتصوّفون بأنّ هذه اللحظة سوف تحدث في الواقع ، وفي

كثير من النصوص التقويّة اللاحقة ، ولا سيّما في الشعر الصوفيّ ، نجد باستمرار فكرة أنّ تصوّرات جهنّم والجنّة ليست سوى أمثلة سوف تزول في النهاية ، بحيث لن يبقى إلاّ الله وحده . ولكنّها كأمثلة ، ربّما تكون ضرورية .

*

جهنّم كوسيلة تربية

فانوني : على الصعيد المسيحيّ كانت جهنّم دومًا وسيلة تربية ، ويُطرَح السؤال هل يتطرّق الحديث حقًّا إلى السبب الباطن الذي يحمل المسيحيّين على الكلام عن جهنّم .

تسركر : جهنّم كوسيلة تربية – لَمن ، للبالغين أم للأولاد ؟ لا شكّ أنّ الحديث عن جهنّم هو من باب التوبيخ أو التهديد أو الإنذار . إنّه طبعًا لعالم البالغين وسيلة تربية قائمة وحادّة في الوقت عينه . ولكنّ الأمر يختلف إن كان الحديث يتوجّه للبالغين أم للشبّان أم للأولاد الصغار من قبل والديهم ، حتّى ضمن تربيتهم على الأخلاق .

شيمل : بالنسبة إلى السؤال إلى أيّ حدّ يُهَدَّد الأولاد بجهنّم ، تجب قراءة بعض الكتب الإسلاميّة القديمة المخصّصة للأولاد ، من مثل ما يُسمّى " مقدّمات الصلاة " . إنّها ، على الأقلّ في شرق المنطقة الإسلاميّة ، كتب دينيّة مسجّعة ، ترد فيها كلّ مسائل الإيمان بطريقة بسيطة جدًّا . هذا الأدب معروف في أفغانستان والسِّند والبنغال ، حيث هو نوع من أدب خاصّ لم تتمّ مع الأسف دراسته بعد . يرد بالطبع ذكر جهنّم ، إذ تُعتَبر القيامة والنار والجنّة حقائق . ومن الأرجح أن يكون الأولاد أيضًا قد

سمعوا بهذه الأمور .

*

صور جهنّم المرعبة ومكانتها

فانوني : إلى أيّ مدى ينوء تصوّر جهنّم بثقله في الواقع على المسلم ، ما هي مكانته في إطار الإيمان با لله ؟

تسركر : من الملفت لدى قراءة القرآن أنّ قوّة الصور وتنوّعها في الأقوال القرآنيّة عن جهنّم أشدّ ممّا هما عليه في الأقوال الكتابيّة . فكما أنّ القرآن يتوسّع في وصف أبعاد الفردوس ، كذلك يصوّر جهنّم بصور شنيعة ، تُعرَض فيها الأمور المرعبة والموجعة بشدّة ، كما يُعرَض أيضًا بالتفصيل كلّ ما هو فظيع ويثير الاشمئزاز . ويعتبر البعض ، من دون أن يكون على ذلك دلائل واضحة ، بأنّ دانتيه (Dante) قد تأثّر بهذه الصور في " الكوميديا الإلهيّة " . ومع ذلك لا يخلو تراث الإسلام من نقد ذاتيّ لهذه الأقوال من قبل علم الكلام . والغزالي نفسه عرض أفكارًا بالنظر إلى الجنّة بيّن فيها ضعفَ هذه الصور في التعبير عن الخلاص والسعادة اللذين ينتظران الإنسان هناك – وكذلك بالنسبة إلى جهنّم – ويسأل نفسَه ما هي وظيفة هذه الصور : هل تقوم عذابات جهنّم فقط في ما يُعاقب به ا لله أعمال الإنسان السيّئة ، أم إنّ الموضوع بالحريّ يتعلّق بالتحديد بالشرّ الذي يسبّبه الخاطىء لنفسه من خلال أعماله السيّئة .

*

جهنّم والشيطان

فيسه : كيف يفهم الإسلام مسألة صراط الإنسان وغايته ، وبالتحديد

في تصوّره لجهنّم وكذلك للشيطان ؟

خوري : لا يتكلّم الإسلام فقط على الشيطان . فالقرآن يذكر ثلاثة أنواع من الكائنات غير المنظورة ، وفي نهاية السورة ٢ ، عندما يحصي الأمور التي يؤمن بها المسلم ، يذكر أيضًا الملائكة : " كلٌّ آمن با لله وملائكته وكتبه ورسله " (آية ٢٨٥) .

وهؤلاء هم ثلاث فئات :

أولاً الملائكة ، الذين يخدمون ا لله ، والذين لهم الوظيفة عينها التي تعود لهم في العهد القديم والعهد الجديد . والأهمّ من بين الذين هم في تصرّف ا لله ، إنّما هو الملاك جبريل .

ثمّ يأتي الملائكة الذين رفضوا أمر ا لله بالسجود لآدم . ومن بين هؤلاء الملائكة الرافضون ، إبليس ، الشيطان . وقد طُرد من الفردوس مع أتباعه ، وأقسم أمام ا لله بأنّه سوف يتربّص بالناس على كلّ طريق ، وبأنّه سيملأ جهنّم بهم (١٦:٧–١٨) . وبذلك صار إبليس عدوّ ا لله والناس ، ويحذّر القرآن منه باستمرار : " ... ولا تتّبعوا خُطُوات الشيطان إنّه لكم عدوّ مُبين " (١٦٨:٢، ٢٠٨ الخ) .

والنوع الثالث هم الكائنات التي تُدعى الجنّ . إنّها كائنات مختلطة ، لها جسم لطيف ولا يمكن أن نراها بأعيننا . وهي تتكاثر كالبشر ، ونسلها هو في عوز للخلاص ، وبحاجة إلى سماع القرآن . والبعض منها في القديم قد سمع القرآن وأحال إليه .

في شرح لاحق لهذه الكائنات ، أدخل الإيمان الشعبيّ عليها تصوّرات كثيرة من الأساطير اليهوديّة والمسيحيّة ، اختلطت بتصوّرات الأساطير العربيّة القديمة . وثَمَّة أيضًا نظريّات عن المادّة – كما أنّ الإنسان هو من طين – التي منها خلقت هذه الكائنات : فالملائكة من نور ، والشيطان

من نار ، والجنّ ، ككائنات مختلطة ، من نار ودخان .

*

خلاص جميع الناس في نهاية الأزمنة

أوت : في الإسلام تبدو إمكانيّة خلاص جميع الناس في نهاية الأزمنة أمرًا جديرًا بالاعتبار . ويفسح في المجال أمام هذه الإمكانيّة عدمُ اعتقاد الجميع بأبديّة جهنّم . فكيف يجب النظر في الواقع إلى هذه المسألة ؟

لويتسه (Leuze) : ألم يرد في المحاضرة حديث عن أنّ جهنّم والجنّة هما فانيان أكثر ممّا عن خلاص جميع الناس ؟ أوَيعني هذا أنّ الإنسان نفسه ، في رأي بعض علماء الكلام والمتصوّفين ، لن يكون مصيرَه نوعٌ من الخلود ، بل أنّه ، كما أتى إلى الوجود ، كذلك سيفنى ، سواء أكان في الجنّة أم في جهنّم ؟ فإن كان الأمر على هذا النحو ، فهذا تصوّر جدير بالاهتمام ، لأنّ ذلك يعني بشكل طبيعيّ عودة إلى العدم ، كما نرى ذلك سابقًا في العهد القديم ، حيث يُقال أيضًا إنّ الإنسان لن يحيا إلى الأبد ، بل الله وحده هو الذي يمكنه أن يدّعي الأبديّة .

خوري : فكرة الخلاص الشامل ، أي أنّ الجميع في النهاية ستتمّ مصالحتهم من جديد مع الله ، لا وجود لها في الإسلام بهذا الشكل . ولكن هناك – ليس في القرآن ، بل في النقل الإسلاميّ – مصالحة لجميع المسلمين مع الله . فالمسلمون جميعًا ، إن حافظوا على الإيمان حتّى الموت ، يدخلون الجنّة ، بفضل إيمانهم وشفاعة محمّد ، فالنبيّ سينال من الله الإذن بالشفاعة لصالح جميع المسلمين المؤمنين . هذا الاعتقاد يرتكز على الحديث .

فهناك رواية تقول إنّ محمّدًا كان يومًا يصارع الملاك جبريل ، ويتنازعان بأعلى الصوت ، وفي النهاية يبشّر محمّد بأنّ ما من أحد من أمّته يؤمن بالله يكون مصيره جهنّم . وإذ سأل أحد من مرافقي محمّد هل يمكنه أن يذهب سريعًا ليعلن هذه البشرى للناس ، منعه محمّد بحجّة أنّهم سوف يتكّلون عليها (راجع البخاري ، مسلم ، الترمذي) . هذه البشرى يجب من ثَمَّ ألاّ تحول دون أن يمارس الناس التقوى ويتمّموا واجباتهم تجاه الله . في هذا الاتّجاه فهم علم الكلام الإسلاميّ هذا الحديث .

الاعتقاد بأنّ جهنّم والجنّة سيفنيان في النهاية هو اعتبار صوفيّ أكثر ممّا هو قول لاهوتيّ . وهو يُستخلَص إلى حدٍّ ما من قول القرآن : " كلّ شيء هالك إلاّ وجهه " (سورة ٢٨:٨٨) . ولكن هل يتعلّق هذا القول بالآخرة ؟ الظاهر أنّ الأمر ليس على هذا النحو في القرآن . ربّما يميل بعض علماء الكلام المسلمين في العصر الحاضر إلى التفكير بهذا الاتّجاه .

*

هل هناك مطهر أيضًا في الإسلام ؟

فيسه : تعتقد المسيحيّة بوجود حالة من التطهير في الآخرة ، بحسب تعبير التعليم المسيحيّ المدرسيّ : وهي المطهر . هل في الإسلام تصوّر مماثل ، أو إنّهم يعنون بذلك " جهنّم الغير الأبديّة " ؟

خوري : بالمعنى الحصريّ لا وجود بالنسبة إلى الإيمان الإسلاميّ لأيّ مطهر ، لأيّ مكان من التطهير على طريق الإنسان إلى الجنّة . هناك فقط جهنّم ، وهي مكان يعاقَبُ فيه بالعذاب الناسُ الذين لم يحفظوا وصايا الله . جهنّم هذه هي بحدّ ذاتها أبديّة . ولكن بما أنّ الله ينظر بعطف

خاصّ إلى المسلم المؤمن ويمنحه بإذن الله نصيبًا من شفاعة محمّد ، تصير جهنّم بالنسبة إلى المسلم " جهنّم موقّتة " . ربّما يمكن أن نرى في هذا الأمر على نحوٍ ما مقابلاً للمطهر .

قيامة الناس وخلود النفس

كالرت : إلى أيّ حدّ تأثّر الكلام الإسلاميّ على " النفس " بفكرة الخلود بالمعنى الأفلاطونيّ ، بل ما هو تفكيرهم بالنفس ؟ وما هي العلاقة بين رجاء القيامة وفكرة الخلود ؟

شيمل : بقدر ما يكون هذا السؤال فلسفيًّا محضًا ، يجب أيضًا معالجته على صعيد الفلسفة . ومهما يكن من أمر ، فالإنسان ، بحسب الاعتقاد العامّ ، سيقوم بكلّيّته . إنّ فكرة بقاء النفس وحدها ، أو التصوّرات الفلسفيّة التي ترى أنّ النفس التي تبلغ الكمال هي وحدها تحصل على الخلود ، نجدها عند الفلاسفة ، ولكنّ التقوى الشائعة قلّما تعرفها .

القيامة بالجسد ليس لها أهمّيّة مركزيّة عند المتصوّفين . فالموضوع في التصوّف يتعلّق أكثر باختبار النفس ، لدى دخولها إلى الحضور الإلهيّ . فالنفس هي بالتحديد الأمر الأساسيّ الذي يعود إلى الله – وإن كان الجسد أيضًا يُذكَر باستمرار – هذا ما يمكن أن يتبيّن من السورة ٨٩:٢٧-٢٨ ، حيث تخاطَب النفس : " يا أيّتها النفس المطمئنّة ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة " . وهذا هو ، بالنسبة إلى معظم مفسّري التقوى الصوفيّة ، الدليل على أنّ النفس التي ، في طريقها إلى الله ، تنتقل من النفس الأمّارة بالسوء إلى النفس اللوّامة ، تصير أخيرًا ، من خلال التفكير بالله ، النفس المطمئنّة ، هي التي ترجع إلى الله .

يمكن ، إذا شاء المرء ، وكان مفسّرًا صوفيًّا ، أن يشرح بالطبع أنّ النفس

وحدها هي التي ترجع ، وأنّ الجسد يُترَك كما يُترَك الثوب . هناك أبيات شعريّة جميلة ينطق بها الرومي باسم كثيرين ، يقول فيها :

إذا كان الموت رجلاً ، فسوف يأتي –وسأضمّه إلى صدري !
وسأعطيه ثوبًا متعدّد الألوان – وأنال منه نفسًا لا لون فيها .

هذه إشارة إلى أنّ الموت لا يؤدّي إلى قيامة الجسد ، بل يُفسح في المجال للتخلّص من ثوب الجسد الذي سُلّم للإنسان ، لكي لا تكون له بعد أيّة علاقة به .

هذه الفكرة أنّ النفس هي التي تستمرّ في البقاء وتحيا في الأبديّة ، نجدها في تعابير كثيرة مماثلة . يقول الرومي أيضًا إنّ النفس هي كيسوع والجسد كالحمار ، كالحمار الذي ركب عليه يسوع ، والذي ، بعد رفع يسوع إلى السماء ، بقي في الأسفل على الأرض . هكذا يكون من أمر الإنسان – يبقى الجسد الحمار أسفل ، ويسوع ، النفس ، ينطلق إلى المجد السماويّ . هذه الصورة ، التي نصادفها عند الرومي وأيضًا عند غيره من الشعراء والمتصوّفين ، تعبّر مع ذلك عن رجاء واسع أو عن إيمان واسع ، وإن كانت تخالف القيامة بالجسد التي ترد في القرآن ، أو على الأقلّ لا تنسجم معها .

المشركون واليهود والمسيحيّون

عادل تيودور خوري

الإيمان هو محور الإسلام ، ورباط الوحـدة الدينيّـة والسياسيّة في الجماعـة الإسلاميّة ، وأساس الانتماء الإسلاميّ (راجع : القرآن ٤٩ : ١٠ ؛ ٩ : ٧١) [١] .

ولكنّ الإيمان في الإسلام هو أيضًا أساسُ الاكتمال الاجتماعيّ والسياسيّ عند المسلمين . أمّا غير المسلمين ، فبموجب ما تنصّ عليه الشريعة الإسـلاميّة ، يختلف موقف المسلمين منهم ، بحسب ما يكونون مشركين كفّارًا أو من أتباع أديان أخرى (كاليهود والمسيحيّين) .

---

[١] بالنسبة إلى الأفكار المعروضة هنا ، نحيل الى المراجع التالية :

A. Th. Khoury, *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung* (GTB; 785), Gütersloh 1988 ; A. Th. Khoury - L. Hagemann - P. Heine, *Islam-Lexikon*, 3 vol., (Spektrum/Herder; 4036), Freiburg u. a. ²1999 ; P. Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982 ; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Heidelberg ³1961 ; L. Hagemann, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung* (Religionswissenschaftliche Studien, 4), Würzburg-Altenberge ³1994; A. Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München/Mainz 1985 ; A. Th. Khoury, " Frieden, Toleranz und universale Solidarität in der Sicht des Islams ", in : H. Althaus (Ed.), *Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen*, Altenberge 1988, 50-79 ; A. Th. Khoury, *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch* (Herder Taschenbuch; 1719), Freiburg 1990 ; A. Th. Khoury, *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg u. a. 1994 ; T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen im Islam*, 2 vol., Zürich 1981; B. Tibi, *Die Krise des modernen Islams*, Frankfurt, ²1990; B. Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt, 1985.

١– الحرب أم السلام ؟ [٢]

١–١ التعليم السَّلَفيّ

النظام التشريعيّ السَّلَفيّ للإسلام ، بحسب الشافعيّ ، يقسم العالم قسمين : دار الإسلام ودار الحرب . فدار الإسلام هي دولة الله ومملكة السلام ، التي تسودها الشريعة الإسلاميّة ، والنظام الاجتماعيّ الذي أتى به الإسلام ، والبنية السياسيّة الإسلاميّة . أمّا دار غير المسلمين فهي تحديدًا ما يُسمّى دار الحرب ، فيها تسود شريعة الكفّار وغير المسلمين ، التي تناقض شريعة الله في بعض النواحي ، إن لم يكن في نواحٍ كثيرة . ومن واجب المسلمين أن يدافعوا عن دارهم ضدّ هجمات الأعداء . وعلاوة على ذلك ، عليهم أن يناضلوا نضالاً فعّالاً ليُظهروا شريعةَ الله على سواها حتّى في دار غير المسلمين ، فتنتصر حقوق الله في كلّ مكان .

وإذا اضطُرّ المسلمون إلى الدفاع عن دارهم ضدّ عدوان شامل ، حمايةً لبقائهم ، فإنّ جميع المسلمين مدعوّون إلى القتال في سبيل الذَّوْد عن دارهم وعن حقوق الله . أمّا في غير ذلك من الظروف الأقلّ خطورة ، فيرى العلماء والفقهاء أنّ الجهاد هو من واجب الدولة والجماعة الإسلاميّة ككلّ ، ويعتبرون أنّ هذا الواجب تمّ ، إذا كانت تُبذَل مساعٍ في أيّة بقعةٍ من بقاع العالم لتوسيع نطاق الحكم الإسلاميّ .

---

[٢] راجع :

M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore ²1979 ; A. Th. Khoury, *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg ?* (GTB; 789), Gütersloh 1991 ; A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966 ; A. Waas, *Der Heilige Krieg im Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart* (Welt als Geschichte, 19), 1959.

واجب الجماعة هذا هو واجبٌ دائم . ولا يمكن أن يتوقّف الجهاد في سبيل الإسلام تحديدًا ، إلاّ إذا آمن جميعُ الناس بالله أو اعتنقوا الإسلام . فالغاية من القتال " في سبيل الله " ، على حدّ التعبير القرآنيّ (٢ : ١٩٠) ، لن تُدرَك إلاّ بعدما تُضَمّ دار العدوّ إلى دار الإسلام ، ويتمّ استئصال الكفر من العالم ، ويخضع غير المسلمين لهيمنة الإسلام . وما دام الإسلام لم يبسُط هيمنته على العالم بأسره ، يبقى الجهاد قائمًا . وعلى الجهاد أن يتمّ ، إمّا بالعمل العسكريّ المباشر ، أو على الأقلّ بالمحاولات السياسيّة ، أو بأيّة طريقة أخرى .

أما زمن السلام فهو ، في نظر الشريعة الإسلاميّة ، الوضع النهائيّ الذي سيُفضي إليه النزاع القائم بين الدولة الإسلاميّة والجماعات غير المُسلمة . وهذا يعني أنّ الجهاد سيواصَل ، لا محالة ، إلى أن يعتنق جميع الناس الإسلام ، أو على الأقلّ ، إلى أن تتحوّل دار الحرب إلى مناطقَ تقع في ذمّة الإسلام ، باعتبار أنّ أهلها هم من الذمّيّين الذين لهم أن يعيشوا بسلام وبتقوى الله تحت هيمنة الدولة الإسلاميّة . فحالة السلام لن تُدرَك ، والسلام لا يمكن أن يَستَتِبّ نهائيًّا ، ما لم تتّسع حدود دار الإسلام حتّى تبلغ أقاصي الأرض ، أي ما لم تَقُم في العالم إلاّ دولة واحدة : دولة الإسلام . وطالما أنّ هذه الغاية لم تُدرَك بعدُ ، بقيت دولة الله الإسلاميّة في حالة صراع دائم مع الدوَل غير الإسلاميّة ، وظلّت علاقاتها مع الدوَل الأجنبيّة في حالة نزاعٍ شرعيّ . بيد أنّ هذا الوضع لا يعني أنّ الإسلام يبقى في حالة قتالٍ فعليّ نشِط مع غير المسلمين ، أو أنّ عليه أن يشُنّ " حربًا مقدّسة " دائمة على الشعوب الأجنبيّة . كما أنّه لا يعني أنّ الدولة الإسلاميّة لا يحقّ لها أن تُقيم أيّة علاقات من أيّ نوع مع تلك الشعوب ، بل لها أن تُبرم عقودًا ومعاهدات وأن تعقد اتّفاقات وتُقيم علاقات ثقافيّة واقتصاديّة وتتقيّد بها . غير أنّ إجراء مثل هذه الاتّصالات وإنشاء هذه العلاقات لا يتضمّنان ، في نظر النظام التشريعيّ

الإسلاميّ السَّلَفيّ ، الاعترافَ بشرعيّة الدوَل الأجنبيّة . إنّما تدلّ إقامة تلك العلاقات فقط على الاعتراف بأمرٍ واقع ، وهو أنّه لا بدّ ، حتّى للدوَل غير الإسلاميّة ، ما دامت قائمة ، من سلطةٍ ما ، ونظامٍ اجتماعيّ وسياسيّ معيَّن . وعليه فإنّ الدولة الإسلاميّة تبقى مستعدّة لأن تأخذ علمًا بوجود السلطات الأجنبيّة القائمة وما يسود عندها من نُظُمٍ اجتماعيّة ومؤسّسات رسميّة ، وأن تُجري اتّصالات بكلّ من هذه الحكومات وتُنشىء معها علاقاتٍ سلميّة موقّتة ، خدمةً لمصالح المسلمين .

بيد أنّ هذه العلاقات السلميّة لا تُلغي تقسيم العالم أساسًا إلى " دار الإسلام " و" دار الحرب " . لكن طالما بقي السلام مستتبًّا ، فإنّ الفقهاء يسمّون " دار الحرب " " دار الصلح " أو " دار العهد " . إنّما يؤكّدون في الوقت عينه أنّ جواز عَقْد معاهدات واتّفاقات هدنةٍ أو سلامٍ مع الأقطار غير الإسلاميّة ، لا يعني وضعَها على قَدَم المساواة مع الأقطار الإسلاميّة . فما فَتَرات السلام الموقّتة المحدودة إلاّ استراحة على طريق "أَسْلَمَة" العالم برمّته . صحيح أنّ من العسير بلوغَ هذا الهدف ، وقد يبقى في الحياة العمليّة مجرّدَ حُلم ذهبيّ ، لأنّ المنطلق العمليّ الساري في الحالات العاديّة يقضي بأن يبقى الجهاد بمعناه الحصريّ واجبًا مُستكينًا ، لا دافعًا إيجابيًّا يحثّ على التنفيذ العمليّ . إنّما سيظلّ ذلك الهدف النظريّ قائمًا وسيُثير صراعًا مستديمًا بين الممارسة العمليّة والوضع المثاليّ الذي يريده الله .

يمكن أن نوجز تصوّر النظام التشريعيّ الإسلاميّ السَّلفيّ للجهاد على النحو التالي : السلام هو الحالة الداخليّة لنظام الدولة الإسلاميّة ، إذا حُكِمَت بموجب شريعة الله ، فلا تترك أيّ نوع من حرّيّة التصرّف للكفّار والمنشقّين والعُصاة ، وما شاكلهم من الجماعات التي من شأنها أن تعرّض كيان الدولة الإسلاميّة للخطر ، بل تستأصلهم أو تردّهم إلى دين الله . فالسلام ، إذا نظرنا إليه من الخارج ، إنّما يعني الوضع النهائيّ الذي يتمّ الوصول إليه بتحقيق

انتصار حاسم على الجماعات غير الإسلاميّة ، بحيث لا يبقى قائمًا إلاّ الدولة الإسلاميّة ، التي لا يعيش فيها من غير المسلمين إلاّ أتباع دين سماويّ تعترف به الدولة الإسلاميّة ، من أهل الكتاب ، فيكون وضعُهم القانونيّ فيها وضعَ الذمّيّين . وبذلك تكون الأمّة الإسلاميّة حقّقت واجبَها في الذود عن حقوق الله وحماية حقوق الناس ، التي يتمّ تحديدُها بموجب حقوق الله .

١-٢ الجهاد اليوم

إنّ الآراء المنتشرة اليوم في الإسلام المعاصر بالنسبة إلى الجهاد ، أي النضال من أجل الإسلام والحرب المقدّسة ، وأهدافه ونيّته الأساسيّة تختلف بعضها مع بعض في نقاط كثيرة .

فالتقليديّون المتشدّدون والأصوليّون في الإسلام المعاصر ، الذين يظهر أنّهم يزدادون نفوذًا ، يُثبتون موقف الإسلام السَّلفيّ للنظام التشريعيّ الإسلاميّ كما تطوّر في العصور الوسطى . فيؤكّدون أنّ الإسلام يدعو جميع الناس إلى قبول الإيمان الإسلاميّ ، وذلك بالكلام ، وفي حال الرفض ، بالسيف . وهذا النضال يبلغ هدفَه عندما ينضمّ غير المسلمين إلى الإسلام أو يخضعون له كذمّيّين . فالجهاد هو من ثَمّ نضال لتعزيز الإسلام ، ونشر هيمنته في العالم . وإذا تعرّض الإسلام لهجوم من قبل أعدائه ، صار الكفاح واجبَ كلّ مسلم مؤمن . غير أنّ الجهاد في جوهره ليس حربًا دفاعيّة وحسب ، بل يمكن أن يكون أيضًا وقائيًّا وهجوميًّا ، إذ إنّ هذا النضال ، في قصده العميق ، هو أداة الثورة الشاملة، التي ينبغي أن تساعد على هيمنة الإسلام على العالم كلّه (راجع : ٢:١٩٣؛ ٩:٣٣؛ ٦١:٩؛ ٤٨:٢٨) . وما فترات الاستراحة للتسلّح ولإعداد الحملة القادمة ، والهدنةُ في أوقات الضعف ، ومعاهداتُ السلام المحدودة مع غير المسلمين ، سوى هدنة بين

جولتين .

الأصوليّون في الإسلام المعاصر لا يمكنهم قبول تعدّد الأديان وارتضاء تنوّع الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة . فالأرض يجب أن تُطهّر من الكفّار ، ويصيرَ كلام الله الغالبَ الوحيد ، وهذا القول لا يزال يكرّره المسلمون منذ القرون الوسطى .

إلى جانب الأصوليّين ، هناك في الإسلام عدد لا يُستهان به من المفكّرين والفقهاء الذين يؤكّدون أنّ القرآن ينطوي على موقف مختلف جدًّا في مسألة الحرب المقدّسة والنضال من أجل الإسلام . ففي إطار العلاقات الدوليّة اليوم ، والاتّصالات بين البلدان الإسلاميّة نفسها ، يجب التشديد على أنّ الإسلام يلتزم أوّلاً السلام . وهذا ما سبق فرآه كتّاب القرون الوسطى أنفسهم عندما أثبتوا جوانب الجهاد الأخلاقيّة والروحيّة والاجتماعيّة والمتعلّقة بالرسالة . وقد رأوا في الحرب " الجهاد الأصغر " . أمّا " الجهاد الأكبر " فطبيعته روحيّة ، ويقوم على ثلاثة مساعٍ : جهاد القلب أي ما يجب أن يبذل المرء من جهد يوميّ لإحراز إيمان صافٍ وطاعة صادقة ، وجهاد اللسان ، أي أمر الصالحين بالمعروف ونهي الأشرار عن المنكَر ، وأخيرًا جهاد اليد ، أي العمل في الخدمات الاجتماعيّة والمبَرّات . وخلاصة القول أنّ التبشير السلميّ والنشاطات الإرساليّة هي الوسيلة الفضلى لنشر الإسلام في العالم .

ولكنّ القرآن نفسه قد أوضح أنّ السلام هو ، في نظره ، غاية الجهاد الخاصّة (٤:٩٠،٩٤؛ ٨:٦١) .

ولكن هناك ظروف تجعل الحرب أمرًا لا بدّ منه ، أو تدلّ على ضرورتها . حينئذٍ يجب أن لا تُقامَ حرب المسلمين المشروعة والمبرّرة إلاّ " في سبيل الله " . فينبغي بالتالي ألاّ تكون مشروعًا توسّعيًّا ، ولا وسيلةً للانتقام أو لكسب الغنائم .

يمكن اقتصار هذه الأسباب إلى نوعين : فعلى الإسلام أوّلاً أن يصدّ

هجمات الأعداء واعتداءاتهم ، سواء أكانت هذه الأعمال العدائيّة زحفًا مسلّحًا (راجع ٢:١٩٠) ، أم خرقًا لمعاهدة مُبرَمة (راجع ٩:١٢) ، أم تخطيطًا لهجوم على المسلمين . وعلاوة على ذلك على الإسلام أن يحول دون تعرّض المسلمين في البلدان الأجنبيّة للاضطهاد أو الظلم أو الإغواء عن دينهم (٢:١٩٣؛ ٤:٧٥) .

ويجب على الإسلام ثانيًا أن يناضل لينتشر الإيمان القويم ويُعترَف بحقوق الله في كلّ مكان : وهذا يعني أنّه تجب محاربة الكفر والشرك والإلحاد (راجع ٢:١٩٣؛ ٨:٣٩) .

٢– إقصاء أم تسامح ؟ [٣]

٢–١ الحرّيّة الدينيّة

إنّ أحكام النظام التشريعيّ السَّلَفي تمنع الحرّيّة الدينيّة على فئتين من الناس : المسلمين والكفّار .

فبالنسبة إلى المسلمين ، الإيمان وشريعة القرآن ، لكونهما يعبّران عن إرادة الله ، هما محور حياتهم ، وهما يُلزمان الفرد والجماعة . ومن الإيمان تستقي كلّ الأعمال الإنسانيّة قوامَها وقيمتَها .

أمّا الكفر ، بخلاف ذلك ، فيجعل كلّ الأعمال أعمالاً باطلة ولا قيمة لها (٢:٢١٧) . وهذا يصحّ بالنسبة إلى الحكم على الأعمال في هذه الحياة

---

[٣] راجع :

A. Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, München/Mainz 1980, Altenberge ²1986 ; A. Noth, " Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz im Islam ", in : *Saeculum* 29 (1978) 190-204 ; R. Paret, " Toleranz und Intoleranz im Islam ", in : *Saeculum* 21 (1970) 344-365.

كما يصحّ على الحساب في الآخرة (٢:١٦١؛ ٤:١٨؛ ٤٧:١٣٤) .

هذا ينطبق أيضًا على المسلمين المنشقّين (٢:٢١٧) . فجحود الإيمان ، أي الردّة ، هي الذنب الأكبر والخطيئة العظمى التي يمكن أن يقترفها الإنسان [٤] . فالقرآن يغتاظ من الذين يتركون إيمانَهم الإسلاميّ (٣:٨٦-٩١؛ ٤:١٣٧؛ ٥:٥؛ ١٦:٨٦-٩١) .

بالنسبة إلى جحود الإيمان ، لا يزيد القرآن على قصاص الله في الآخرة أيّ قصاص في هذه الحياة . لكنّ التقليد يقضي لذلك بعقاب الموت . فالتقليد يُشير إلى قول قرآنيّ يتعلّق مباشرة بالمنافقين ، ولكن يطبّقه الفقهاء أيضًا على المنشقّين : " ... فإن تولّوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتّخذوا منهم وليًّا ولا نصيرًا " (٤:٨٩)

ويُروى أنّ محمّدًا أيضًا قال القول نفسه : " من بدّل دينَه فاقتلوه " (البخاري) . وكذلك : " لا يحلُّ دم امرىء مسلم إلاّ في إحدى ثلاث : رجل ارتدّ بعد إسلامه ، أو رجل زنى وهو مُحصَن ، أو رجل قتل نفسًا بغير نفس " (البخاري ومسلم) . وعلاوة على ذلك تروى أخبار تُثبت أنّ محمّدًا قد حكم بعقاب الموت على جحود الإيمان . وقد طُبّق هذا الحكم أيضًا بعد موته ، ولا سيّما في سياق الحرب ضدّ القبائل العربيّة ، التي ارتدّت عن الإسلام (في ما يُسمّى حرب الردّة) ، وكذلك أيضًا في أيّام الخليفة عمر .

ومن ثمّ فالفقهاء في كلّ المدارس مُجمعون على نوعيّة الحكم ضدّ الجحود : إنّه عقاب الموت .

وكذلك الكفّار ، فلا عذر لهم لكفرهم أو لشركهم ، وذلك بالنظر إلى الوحي الأصليّ الذي أُعلن لجميع الناس وللبشارة التي كرز بها الأنبياء لكلّ

---

٤ راجع :

S. A. Rahman, *Punishment of apostasy in Islam*, Lahore ²1978 ; S. M. Zwemer, *Das Gesetz wider den Abfall vom Glauben*, Gütersloh 1926.

الشعوب . ومن ثمّ فليس أمام الكفّار والمشركين سوى الاختيار بين الارتداد إلى الإسلام وبين محاربة الدولة الإسلاميّة لهم .

أمّا الحرّيّة الدينيّة فيتمتّع بها بنوع خاصّ أهل الكتاب ، أعني اليهود والمسيحيّون والجماعات المماثلة لهم . وقد أعرب القرآن عن مبدإ الحرّيّة الدينيّة بقوله : " لا إكراه في الدين " (٢:٢٥٦) .

٢-٢ التسامح

السؤال عن التسامح هو سؤال عن بُنية الدولة وعن الوضع القانونيّ التي تعترف به لِمَن فيها من الأقلّيّات ، في حين لا يُعترَف بهذا الوضع للكفّار والمشركين . ومن الواضح أنّ موقف الدولة الإسلاميّة في هذا القبيل مرتبط ارتباطًا وثيقًا بنظامها التشريعيّ السَّلَفيّ . وهذا النظام بدوره ينطلق من مفهوم الجماعة الموحَّدة ، أمّة المسلمين ، التي تنظّم علاقاتها مع الأقلّيّات بمعاهدات مُبرَمة معها . والوضع القانونيّ للأقلّيّات يقوم هنا على معاهدة بين الغالب والمغلوب ، معاهدة تجعل المسلمين مواطنين حقيقيّين كاملي الحقوق في الدولة ، والباقين مجرّد " ذمّيّين " لا غير .

وتنطوي معاهدة الحماية خصوصًا على واجب الذمّيّين في أن يخضعوا للسلطات الإسلاميّة التي تحكم البلاد وفقًا للشريعة الإسلاميّة ، ويكنّوا لها الولاء ويؤدّوا لها الخراج والجزية المُتّفَق عليهما . وتتعهّد الدولة الإسلاميّة مقابل ذلك بحماية أرواح الذمّيّين والحقوق المعترَف لهم بها .

ونعرض في ما يلي أهمّ النقاط التي من شأنها أن توضح الوضع القانونيّ للذمّيّين ، ولا سيّما اليهود والنصارى .

(١) حرّيّة الدين والعبادة

يحترم الإسلام حرّيّة الضمير لدى الذمّيّين ويضمن لهم الحرّيّة الدينيّة .

فالقرآن يُعلن : " لا إكراه في الدين " (٢:٢٥٦) . وعليه لا يجوز إكراه الذمّيّين على ترك دينهم واعتناق الإسلام . وتتضمّن حرّيّة الدين والعبادة لدى الذمّيّين الحقَّ في تربية أولادهم وأبناء دينهم ، وتنشئتهم على مبادىء دينهم أو طائفتهم . كما يحقّ لهم أن يمارسوا شعائرَهم الدينيّة . إنّما تفرض عليهم الدولة القيد بأن يُقيموا هذه الشعائر داخلَ أماكن العبادة على نحوٍ لا يَجرحُ مشاعرَ المسلمين الدينيّة ووعيهم لتفوّقهم .

(٢) الزواج المختلط بين الذمّيّين والمسلمين

لا يحلّ للذمّيّ أن يتزوّجَ مسلمة ، لأنّ من شأن هذا الزواج ، في نظر العلماء والفقهاء ، أن يُعرِّضَ إيمانَ الزوجة المسلمة للخطر . فإذا عُقد مثلُ هذا الزواج خطأً وجب حلُّه فورًا . وإذا كان الذمّيّ يعلم نصّ القانون والتحريمَ القائم ، وأقدم مع ذلك على الزواج من مسلمة ، وجب الاقتصاص منه .

أمّا المسلم فله أن يتزوّج امرأة حرّة من " أهل الكتاب " ، على حدّ تعبير القرآن ، أي من اليهود والنصارى . هذا ما ينصّ عليه القرآن عينه (٥:٥) . بيد أنّ العلماء والفقهاء لا ينصحون بمثل هذه الزواجات . والفائدة الوحيدة المرتجاة من مثل هذا الزواج ، هي أنّ المرأة قد تشعر في النهاية بدوافع تشجّعها على اعتناق الإسلام .

(٣) المحاكمات والقضاء

تنصّ الأعراف القضائيّة على أنّ لكلّ طائفة أن تنعمَ بالإدارة الذاتيّة الداخليّة ، وأنّ لها صلاحية قضائيّة للنظر في شؤون أتباعها . ومع ذلك يحتفظ القاضي المسلم بما له من صلاحيات عامّة .

(٤) المجال السياسيّ

إنّ اللامساواة بين المواطنين بسبب انتمائهم الدينيّ تظهر بأوضح ما يمكن في المجال السياسيّ . فالمسألة هنا تتناول ممارسة السلطة في الدولة ، الأمر الذي تحصره الشريعة في المسلمين دون سواهم . وهكذا نرى أنّ العلماء والفقهاء المسلمين يُجمعون على أنّ الوصول إلى المناصب العليا في الدولة يجب أن يكون محظورًا على الذمّيّين . ذلك أنّ القرآن ، الذي يستندون إليه في حجّتهم ، يُحرّم على المؤمنين اتّخاذ غير المسلمين ، على الأقلّ في المجالات الحسّاسة من الحياة العامّة ، أولياء لهم ، كما يُحرّم تفضيلَهم على المسلمين (راجع : ٣:٢٨، ١١٨؛ ٤:١١٥،١٤٤؛ ٦٠:١؛ ٥:٥١،٥٧) . ويؤكّد القرآن : " لن يجعلَ الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً " (٤:١٤١) . وهنالك حديث مأثور يؤكّد فيه النبيّ " أنّ الأسلام يعلو ولا يُعلى " (صحيح البخاري) . وعليه فإنّ وصول الذمّيّين إلى المناصب العليا يناقض القيام بالخدمات الدنيا العائدة إليهم .

وبإيجاز يمكن القول إنّ النظام الشرعيّ السَّلَفيّ في الإسلام يصنّف مواطني المجتمع في فئتين : فالمسلمون هم المواطنون الحقيقيّون . أمّا الآخرون فهم موضوع تسامح ، فيُفسَح لهم مجال للحياة ، أمّا حقوقهم فتقتصر على تلك التي تضمنها لهم الدولة الإسلاميّة . وهذه الحقوق المضمونة تنطلق أصلاً من مبدإ اللامساواة واللاتعادل بين المسلمين والذمّيّين . فالمسلمون وغير المسلمين لا يتساوون في الحقوق أمام الدولة ، إذ ليس لهم الحقوق الأساسيّة عينُها ، ولا عليهم الواجبات الأساسيّة عينُها . ولا يقفون أصلاً على قَدَم المساواة أمام القانون . صحيح أنّ غير المسلمين ليسوا في نظر الإسلام مُجرَّدين من كلّ حقّ وكلّ حماية ، وليسوا تحت رحمة من شاء أن يستغلّهم من المسلمين . ومع ذلك فإنّهم يُعامَلون كمواطنين من الدرجة الثانية في وطنهم الخاصّ . صحيح أنّ هذا النظام قد أتاح في الماضي استمرار

الجماعات المسيحيّة ، وأفسح في المجال في الشرق وفي الأندلس لعيش مشترَك أمكن احتمالُه وأثمر في بعض الأحيان . لكنّ هذا المزيج من التسامح والتزمّت ، وهذا الدمج النسبيّ لغير المسلمين في الدولة من جهة ، وحشرهم في وضع الأجانب قانونيًّا من جهة أخرى ، كلّ هذا قد جعل في الواقع تاريخ حياة الذمّيّين ، يهودًا كانوا أو مسيحيّين ، في كثير من الأحيان ، تاريخ كبت ، نظرًا للضغوط التي تعرّضوا لها من قبل الأغلبيّة الإسلاميّة .

هنا يتبادر إلى الخاطر سؤال لا مفرّ منه : هل يمكن أن نتحمّل في عصرنا الرجوع إلى إقامة دولة من هذا النمط ؟ أليس المطلوب بالحريّ إنشاء بنية تُتيح للجماعات كلّها وللمواطنين جميعًا أن يعيشوا معًا في جوّ من الولاء لوطن مشترَك ، وأن يحقّقوا طموحَهم المشروع الملحّ في أن يعامَلوا معاملة المواطنين المتساوين في الكرامة ، وأن تعترفَ لهم الدولة بالمساواة في الحقوق والواجبات الأساسيّة ؟ بهذه الطريقة يمكن أن نتجنّب إقدام بعض الناس على مصادرة الدولة وتسخيرها لخدمتهم وحطّ المواطنين الآخرين إلى درجة دنيا باعتبارهم ذمّيّين ، ووضعهم تحت رحمة الأغلبيّة ، فإن طاب لها عطفت عليهم ، وإن شاءت جافتهم ، وفقًا لمصلحة الساعة . وهكذا يمكن أن نتجنّب إرغام المواطنين ، الذين هم موضوع " التسامح وحسب " ، على أن يعيشوا في جوّ مستديم من الخوف ، ويتوقّعوا عودة حقبات تاريخ الإذلال الذي قد يتهدّدهم من جديد .

ولعلّنا لن نُتّهم بالجسارة إن أعربنا عن أملنا في أنّ الإسلام المعاصر واجدٌ لا محالة بنيةً للمجتمع وللدولة تمكّنه ، دون أن يفقدَ هويّتَه ، من أن يؤدّيَ دورَه الحقيقيّ في العالم ، " شاهدًا بالقسط " (بحسب تعبير القرآن : ٨:٥) ، وعاملاً عاضدًا لإنشاء نظام اجتماعيّ ، يكون فيه أساسًا جميع المواطنين متساوين أمام القانون ، وينعمُ فيه جميع المواطنين في حياتهم العمليّة بحقوق مماثلة ، فتتجاوز مفهوم التسامح الممنوح ، لنعترفَ للجميع ، دونما

تحفّظ ، بحقوق الإنسان التي لا يجوز التنازل عنها .

٣- الإسلام والتضامن الشامل بين الناس

من كلّ هذه الاعتبارات يتبيّن بوضوح موقف الإسلام من مسألة التضامن الشامل بين الناس . فإذا كان الإيمان هو محور الإسلام ، ورباط الوحدة في المجتمع ، والعامل الفاعل لانتماء المؤمنين ، وأخيرًا أساس اكتمال المسلمين السياسيّ في الدولة ، ينتج من ذلك تضامن بين الناس في نوع من التفاوت : تضامن كامل مع المسلمين ، وتضامن جزئيّ مع أتباع أديان أخرى كاليهود والنصارى ، الذين يوصَفون جزئيًّا كمؤمنين وجزئيًّا ككفّار ، وأخيرًا لا تضامن على الإطلاق مع الكفّار .

٣-١ أهل الكتاب

إنّ لليهود والنصارى ، بحسب القرآن ، كتبَ وحي تنطوي على رسالة إلهيّة ، وإن لم يعقدوا العزم على اعتناق الإسلام . لذلك يأمر القرآن بعدم إقصاء اليهود والنصارى إقصاءً تامًّا ولا بدمجهم دمجًا تامًّا . فيسمح للمسلمين بأن يأكلوا من طعام اليهود والنصارى ، ويُجيز دعوتهم إلى المشاركة في طعام المسلمين . وكذلك يسمح بالزواج من نساء يهوديّات أو مسيحيّات (راجع ٥:٥) .

ولكن في كلّ ذلك ، يجب الحفاظ على مصالح الأمّة الإسلاميّة بعدم اتّخاذ اليهود والنّصارى أولياء وأصدقاء . فالقرآن يحذّر أوّلاً من صداقة اليهود (٥٨:١٤ ؛ ٦٠:١٣) . فيعطي الأفضليّة للنصارى على اليهود . وعلى الرغم من بعض ما تتضمّنه العقيدة المسيحيّة ، يؤكّد قرب النصارى من

المسلمين : "لَتجدَنَّ أشدَّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهودَ والذين أشركوا ، ولَتجدَنَّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا : إنّا نصارى..." (٥:٨٢) .

استنادًا إلى هذه الأقوال القرآنيّة وأقوال أخرى مماثلة ، يرى بعض المسلمين إمكانيّة تضامن لا يشمل المسلمين فحسب ، بل المسيحيّين أيضًا . وعلاوة على ذلك يؤيّدون تعاونًا عمليًّا بين المسلمين والمسيحيّين .

٣-٢ الكفّار

أوّل إجراء وقائيّ يقضي بأن لا يكون للمسلمين أيّة شركة مع أعدائهم ، الذين هم أعداء الله ونبيّه . وهذا ينطبق على نواحٍ متنوّعة من الحياة العمليّة :

(١) الطعام

كلّ ما هو وثنيّ ، كلحم الحيوانات التي يتمّ ذبحها باستدعاء الآلهة - وهي أوّلاً تقادم الذبائح - محظور على المسلمين . ولا يمكن الأكل منها إلاّ في حال الضرورة القصوى (٢:١٧٣؛ ٦:١٤٥؛ ١٦:١١٥) .

فصل المشركين ظهر بوضوح أكثر عندما فرض القرآن استدعاء اسم الله وحده ، ممّا زاد من حدّة ما تقرّه الشريعة .

(٢) الزواج

كذلك في مجال العائلة يجب ألاّ تقوم صلات قرابة بين المسلمين والمشركين . ومن ثمّ لا يجوز قبول المشركين في عائلتهم من خلال الزواج (٢:٢٢١) .

ويعطي القرآن (٦٠:١٠) إرشادات ، إن حدث أن قدمت نساء من

مناطق المشركين إلى الأمّة الإسلاميّة وأردن أن يتزوّجن منها . فينبغي أوّلاً امتحان إيمانهنّ . فإن جاءت النتيجة إيجابيّة ، وتمّ التأكّد من أنّهنّ صرن نساء مؤمنات ، إذّاك يجوز للمسلمين اتّخاذهنّ زوجات لهم ، ومعاملتهنّ كسائر النساء المؤمنات من الأمّة الإسلاميّة . ومن ثمّ فالارتداد يصهر الذين يؤمنون حديثًا صهرًا تامًّا في الأمّة الإسلاميّة . أمّا النساء اللواتي يرفضن اعتناق الإسلام ، فلا يجوز للمسلمين أن يعقدوا زواجًا معهنّ . وبهذا يرسم القرآن بكلّ وضوح خطًّا فاصلاً بين الأمّة الإسلاميّة ومجتمع الكفّار والمشركين .

(٣) العلاقات الاجتماعيّة

إنّ تماسك الأمّة الإسلاميّة يقتضي من المسلمين أن لا تكون لهم علاقات صداقة مع الكفّار . فتلك العلاقات تقوّض ترابطهم واستعدادهم للحرب ضدّ أعدائهم . على المسلمين أن يؤثروا صداقة المؤمنين على صداقة الكفّار (٣:٢٨؛ ٤:١٤٤) ، فبذلك يعملون على توطيد انتماء المؤمنين وتضامن أعضاء الأمّة بعضهم مع بعض . ممّا يؤكّد تضامن الأمّة الداخليّ كما يؤكّد الانفصال بين المؤمنين والكفّار (٨:٧٢، ٧٥) .

٤- اتّجاهات جديدة عند بعض العلماء

٤-١ نظريّة السلام

على النقيض من الموقف التقليديّ للنظام التشريعيّ السَّلَفيّ ، ترتفع أصواتُ بعض المفكّرين المعاصرين في العالم الإسلاميّ ، لتؤكّد أنّ الأسبقيّة يجب أن تُعطى للسلام ، ليس فقط باعتباره الوضع الذي يجب أن يسود

في النهاية ، والذي يمكن أيضًا بلوغه عن طريق العنف ، بل أيضًا لأنّه الوضع الطبيعيّ الذي ينبغي أن يميّز العلاقات بين الناس والجماعات . وقد أوضح ذلك الدكتور محمود زقزوق ، عميد كلّيّة علم الكلام في جامعة الأزهر سابقًا ووزير الأوقاف في مصر حاليًّا ، بقوله : الإسلام يريد السلام ، والطريق إليه هو أيضًا السلام [٥] .

ويستند ممثّلو هذا الموقف إلى أنّ نظريّة الجهاد المسلّح عينها تنطوي على بعض المناحي التي تُعطي الأسبقيّة للسلام . فمن واجب المسلمين أن يبقَوا مستعدّين ، حتّى في أثناء النزاع المسلّح ، إلى قبول الصلح ، حالما يكفّ أعداؤهم عن مساعيهم العدائيّة (راجع : ٢:١٩٣؛ ٨:٣٩) . كما يوضح القرآن بجلاء أنّ السلام هو الهدف الصحيح للجهاد في سبيل الله ودين الله : " وإن جَنَحوا (أي الأعداء) للسلام فاجنَحْ لها " (٨:٦١؛ راجع أيضًا : ٥:٣٤) . " فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقَوا إليكم السلام فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً " (٤:٩٠؛ راجع أيضًا : ٤:٩٤) . ذلك أنّ السلام هو فرصة غير المسلمين وفرصة المسلمين في آن واحد . لأنّ القضيّة إنّما هي تبليغ كلام الله والعمل به وإتاحة فرصة دائمة للعدوّ الراغب في أن يتعلّم والقادر على الارتداد ، كي يستمع إلى تلك الرسالة وكي يعتنق الإسلام في النهاية وينضمّ انضمامًا كاملاً إلى الأمّة الإسلاميّة : " وإنْ أحدٌ من

---

[٥] في المؤتمر الدولي المسيحيّ الإسلاميّ " سلام للبشر " (فيينّا ، ٣/٣٠ - ٤/٢ سنة ١٩٩٣) : محمود زقزوق، " السلام في التصوّر الإسلاميّ ، مفهوم السلام في العالم وضرورته " ، في : أندراوس بشتيه وعادل تيودور خوري ، " سلام للبشر ، المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السّلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة "، إعداد منير باسيل عون (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون، رقم ٣) ، جونية ، لبنان ، ١٩٩٧؛ وكذلك في ندوة في زوريخ سنة ١٩٩٣، اشتركت أنا فيها شخصيًّا .

المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمعَ كلام الله ثمَّ أبلغْهُ مَأْمَنَه... " (٩:٦) . " فإنْ تابوا وأقاموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ فإخوانُكم في الدين " (٩:١١؛ راجع: ٩:٥) .

وفي الواقع ينبغي على المسلمين ، في رأي المفكّرين الذين يعطون الأسبقيّة للسلام ، أن يسترشدوا اليوم بما ينطوي عليه القرآن من تعليم يعود إلى الفترة المكّيّة السلميّة [٦] .

يجدر بنا أن نذكر الموقف الذي اتّخذه الأمين العامّ السابق لمؤتمر العالم الإسلاميّ (كراتشي ، باكستان) إنعام الله خان ، الذي لا يريد بعدُ أن يعُدّ أتباع الأديان غير الإسلاميّة أعداء ، بل يعتبرهم شركاء : الطريق إلى السلام يقود عبر التقاء مؤمني كلّ الأديان . فلن يُتاحَ للبشريّة الوصولُ إلى سلامٍ عادل وصادق ودائم إلاّ عبر الحوار بين الأديان . وعلى الشبّان أن يتعرّفوا على تعاليم جيرانهم وتقاليدهم . " علينا ، بالنظر إلى الأخطار التي تهدّدنا ، أن ندرك أخيرًا أنّ عالمنا قد صار منذ زمن " ضيعة كبيرة " ، كلّنا فيها جيران مباشرون . وعلى الجيران أن يحترم بعضهم بعضًا وأن يقدّروا تقاليد الآخرين " . الإسلام يعني السلام . والمسألة هي مسألة " سلام مُعاش ، وُعد به جميع الناس بدون تمييز " [٧] .

٤-٢ الحرّيّة الدينيّة للجميع

يرى أكثر من كاتب في بعض أقوال القرآن المميَّزة أساسًا للقول إنّ الحرّيّة الدينيّة يجب منحها للجميع ، حتّى الكفّار والمشركون : " لا إكراه

---

[٦] راجع معالجة هذه الفترة في كتابي :

A. Th. Khoury, *Was ist los in der islamischen Welt ? Die Konflikte verstehen*, Freiburg ³1991, 72-75.

[٧] في : *Moslemische Revue*, Jg 9 [66], Nr. 4 (Soest 1990), S. 222-224 .

في الدين " (٢:٢٥٦) ، " ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرض كلّهم جميعًا ، أفأنتَ تُكره الناسَ حتّى يكونوا مؤمنين . وما كان لنفس أن تؤمنَ إلاّ بإذن الله " (١٠:٩٩-١٠٠) .

ويعلّق المفسِّر يوسف علي على هذا النصّ بقوله : « لو شاء الله أن لا يمنح تلك الإرادة الحرّة المحدودة ، التي منحها لكلّ إنسان ، لاستطاعت قدرته أن تجعل البشر كلّهم متساوين : إذّاك يؤمن جميع الناس ، ولكن من دون أيّ فضل لهم... وهذا يؤدّي إلى القول إنّ المؤمنين لا يجوز أن يفقدوا الصبر أو يستاؤوا من مجادلة الكفّار . والأهمّ في الأمر هو أن يحذروا محاولة إكراه الناس على الإيمان ، أي إرغامهم بالعنف الجسديّ أو بأيّ شكل من أشكال القهر الأخرى ، كالضغط الاجتماعيّ والإغراء بالثروة أو بالمنصب أو بمنافع أخرى ثانويّة . الإيمان الذي يُكرَه عليه الإنسان ليس إيمانًا . عليهم بالحريّ أن يسعوا ويجتهدوا بالطرق الروحيّة – وهكذا يفسحون في المجال ليُتمّ الله قصدَه كما يشاء " [٨] .

وكذلك في حال ارتداد المسلم عن دينه ، يرى بعض المؤلّفين المعاصرين ضرورة احترام الحريّة الدينيّة . فنرى مثلاً الإمام محمود شلتوت ، شيخ الأزهر في السابق ، والذي لا يزال مرجعًا معترَفًا به اليوم ، يعترض على التعليم التقليديّ القائل بمعاقبة المرتدّ بالقتل ، فيقول : كثير من الفقهاء يعتقدون أنّ مثل هذه العقوبات التي أتتنا بالنقل في روايات الآحاد ، لا يمكن تصديقُها ، وأنّ الكفر وحده ليس سببًا لإحلال دم (الإنسان الذي صار كافرًا) ، لكنّ سبب إحلال الدم هو الحرب ضدّ المؤمنين ، والهجوم عليهم ، ومحاولة

[٨] راجع ص ٥١٠ ، حاشية ١٤٨٠ في :
Yusuf Ali, *The Holy Qur'an. Translation and Commentary*, Jedda, 1413 H.

ردّهم عن إيمانهم [٩] .

٤-٣ التضامن والتعاون

بالنظر أيضًا إلى التضامن الشامل ، يبدو أنّ الطريقَ يُمهَّد لاتّجاه جديد ، كما أوضح ذلك البيان الصادر عن مؤتمر العالم الإسلاميّ في الأشهر الأولى من عام ١٩٨٣ . وفيه أكّد الأمين العامّ للمؤتمر ، إنعام الله خان ، " الدورَ الهامَّ الذي تؤدّيه التربية في الجهود الرامية إلى تحقيق السلام العالميّ الذي يتوق إليه جميع الناس... فمن الشروط الأوّليّة إقامةُ نظام دائم للسلام ، وقبل كلّ شيء الاستعدادُ للتفاهم والتسامح ، وكذلك قدرةُ الناس والشعوب على أن يحترمَ بعضها بعضًا ويعترفَ بعضُها ببعض . فإذا نظرنا إلى التربية من هذه الزاوية ، اتّخذت بعدًا دوليًّا وأصبحت تحمل مناقبيّة عصريّة جديدة ، يقف الناس في وسطها أحرارًا ، كرامًا ، مقدّرين مسؤوليّاتهم ، أتباعًا لشعوب متساوية في الحقوق ومصمّمة على أن تقرّرَ مستقبل البشريّة بالمشاركة والتضامن . إنّ التربية ، إذا تمّ توجيهُها لتحقيق هذه الأهداف ، تستطيع ، في رأي مؤتمر العالم الإسلاميّ ، أن تجدّد القيم الإنسانيّة وتتغلّبَ على أساليب التفكير القائم على المنافسة الهدّامة والريبة والتمييز العنصريّ ، بخلق جوّ تسودُه الثقةُ والتعاونُ والإخاء " [١٠] .

[٩] راجع محمود شلتوت ، " الإسلام ، عقيدة وشريعة " ، بيروت ، الطبعة الثامنة (١٩٧٨) ، ٢٨١ .

[١٠] أوردنا هذا النصّ بحسب :
M. S. Abdullah, Deutsche Welle, Kirchenfunk, Nr. 22/13, 21. Mai 1983.

مناقشات

علاقة المسلمين بالهندوسيّين والبوذيّين

أوت : هناك في الهند وشرقيّ آسيا مسلمون . ما هو رأي المسلمين ، مثلاً في إندونيسيا أو الهند ، بالهندوسيّين والبوذيّين ؟ هل وضعهم مماثل لوضع الديانات الساميّة الكبرى ، أم إنّهم يُعَدُّون مشركين أو كفّارًا ؟

خوري : إنّ النظرة إلى أتباع الديانات المذكورة كانت متباينة على مدى التاريخ وبحسب المناطق ، واليوم يُنظَر إلى المسألة بطريقة مختلفة .

يميل المرء سريعًا إلى وصف " المشركين " بأنّهم " كافرون " ، وفي هذه الحال لا يملكون أيّ حقّ . وهذا في الواقع ما يحدث مع الجماعات الدينيّة – كالهندوسيّين والبوذيّين – الذين لا يذكرهم القرآن بصراحة ولا يُعَدُّون من " أهل الكتاب " ، ولا من الجماعات التي تملك كتبًا موحاة .

هناك بالإجمال نزعتان . فبحسب تقدير علم الكلام الإسلاميّ على العموم ، المشركون – أي الذين يُشركون بالله عبادة آلهة أخرى – ليسوا كافرين . فلفظة " كافرين " هي سلبيّة جدًّا . فهل ننصف أتباع هذه الجماعات الدينيّة عندما نعدّهم مشركين ونعاملهم كما يعامَل المشركون ؟

نظرة جديدة

أكثريّة المسلمين تساند اليوم بصراحة هذا الرأي الأخير . ولكنّ البعض بدأ بتفسير جديد لمكانة تلك الجماعات وصفتها . وأساس هذا الشرح الجديد

نجده في القرآن ، حيث يُقال ، والكلام يوجّه إلى محمّد : " ورسلاً قد قَصَصناهم عليك من قبلُ ورسلاً لم نقصُصْهم عليك " (سورة ٤:١٦٤) . وفي موضع آخر يؤكّد أو يشدّد على أنّ كلّ شعب قد أُرسل إليه نبيٌّ أعلن رسالة الله بلغة شعبه (راجع : سورة ١٣:٧؛ ١٤:٤؛ ٣٥:٢٤) .

في سياق هذه الأقوال القرآنيّة يمكن الانطلاق من أنّ هؤلاء الناس الذين ربّما كانوا في الواقع مشركين ، قد بلغهم في الأصل وحي الله وتبشير أنبيائه . ويعتقد ممثّلو هذا الرأي أيضًا أنّه يجب في كلّ حالة البحث في كيفيّة وصول هذه الرسالة النبويّة إلى الناس ، كما يجب ، في ضوء هذا البحث ، التدقيق والتمييز ، بدلاً من القول بوجه عامّ إنّ هذه الجماعات ، التي لا نعرفها المعرفة الكاملة ، تعبد بوضوح آلهة متعدّدة ، وبأنّها من المشركين ، أو من الكفّار .

ويُشار بحقّ إلى القول القرآنيّ الذي ورد ذكره (٤:١٦٤) ، ويؤكّد وجود أمور كثيرة لا نعرفُها ، ولم يعالجها القرآن معالجة صريحة . ولذلك يجب أن نترك لله الحكم على هؤلاء الناس ، إلى أيّ حدّ كانوا أمناء لرسالة نبيّ كلٍّ منهم . وفي هذا بعض التحوّل في طريقة التفكير التي سادت إلى الآن ، وذلك في اتّجاه عدم النظر إلى تلك الجماعات بتهاون وتسرّع واعتبارها من المشركين . ويمكن حينئذ الاعتراف بوجود طبقات من " الآلهة " أيضًا في هذه الجماعات : فينبغي عدم اعتبار كلّ الآلهة التي تُدعى بهذا الاسم حقًّا آلهة ، بل يجب التمييز ضمن هذه " الآلهة " بين من هو إله بالمعنى الحقيقيّ للفظة إله ، والآلهة الآخرين الذين يجب تشبيههم – بحسب التعبير المسيحيّ – بالملائكة أو القدّيسين ، وعدم وضعهم على مستوى الله . هذا سؤال يوجّه أيضًا إلينا نحن المسيحيّين ويدعونا ، بالنسبة إلى مفهومنا المسيحيّ ، إلى البحث عن شرح جديد لمختلف الأديان ، بدلاً من أن نتكلّم بتسرّع على المشركين أو الكفّار . فالقضيّة في هذه النظرة الجديدة هي أن نحكم على هذه الأديان بوجه

موضوعيّ ومنصف للناس .

العلاقات التاريخيّة في الهند

شيمل : علاقة المسلمين بالهندوسيّين والبوذيّين في الهند هي في الواقع ، من الوجهة التاريخيّة ، فصل خاصّ وجدير بالاهتمام . فبعد احتلال السِّند في جنوبيّ باكستان في بداية القرن الثامن ، صدر قرار اعتُرف بموجبه للبوذيّين والهندوسيّين بالوضع القانونيّ المعترَف به للنصارى واليهود والصابئة في الشرق الأدنى . وبغير ذلك كان يستحيل على المسلمين الذين كانوا أقلّيّة – وقد شبّهوا أنفسهم بقبضة من الملح في قِدْر ضخم – أن يحكموا البلاد بسلام . وقد دفع الهندوسيّون على مرّ القرون "الجزية" المفروضة على "أهل الكتاب" ، إلى أن قامت ثورة البرهمان ، في حكم الامبراطور أكبر في القرن السادس عشر ، الذين رفضوا هذه الضريبة . وفي الواقع أُلغيت لزمن طويل . وقد كان هذا الترتيب منسجمًا ، إذ إنّ الدين الأكبر قد اندمج اندماجًا تامًّا في دولةٍ المسلمون فيها هم أقلّيّة ، وفي كثير من المناطق أقلّيّة حاكمة . وتدخل في هذا إمكانيّة الاعتراف بأنبياء آخرين ، التي وردت في القرآن ، كما أشار إليها البروفسّور خوري . وهكذا فإنّ البروفسّور حميد الله ، المعروف بأنّه مسلم تقيّ ، قد حاول باستمرار ، في ترجمته الفرنسيّة للقرآن ، كما في بعض مقالاته – بحقّ كان أم بغير حقّ – أن يجمع بين البرهمان في الهند وإبراهيم ، بالقول إنّ هؤلاء عندهم "صحف إبراهيم" ، التي أوحى الله بها ، ويمكن بالتالي على نحوٍ ما عدُّهم من بين الموحّدين . هذا بدون شكّ تصريح جدير بالاهتمام .

علاقات بالمسيحيّين مرهونة

لقد كانت العلاقة بالمسيحيّين ، بالنسبة إلى المسلمين ، مُثقَلة برهن سياسيّ باهظ ، لم يكن له وجود في البدء – وذلك بسبب أنّ المسيحيّين كانوا ، في زمن الاستعمار ، يُعَدّون مشابهين للذين كانوا أسياد البلد المستعمرين . ولم يستطع أن يتحرّر من هذا النفور ضدّ المضطهِدين إلاّ عدد قليل من علماء الكلام المسلمين ، على مثال سيّد أحمد خان (المتوفّى سنة ١٨٩٧ [1] ، الذي رأى أنّه يمكن أيضًا عقد صداقات مع البريطانيّين . ولم يقتصر على تأكيد السماح بتناول الطعام مع الإنكليز – وهذا ما كان يرفضه معظم المسلمين على الرغم من سماح القرآن به – ، بل كان ربّما في الإسلام الهنديّ أوّل من اهتمّ بتفسير إسلاميّ للتوراة . وكان سيّد أحمد خان ، على الأقلّ في الهند ، في أساس كثير من التطوّرات المعاصرة ، التي أكّدها السيّد خوري في محاضرته . وقد ترك مؤلّفات كثيرة ، وكان أيضًا في الأصل مسؤولاً عن إصلاح الثقافة الإسلاميّة الهنديّة ، وبخاصّة في مجال جامعة أليغار .

*

هل هناك نزعة بإلحاق المسيحيّين بالكفّار ؟

هورن (Horn) : هل ينطوي القرآن على تطوّر يصل إلى اعتبار المسيحيّين أناسًا يُشركون بالله ، وإلى إلحاقهم لهذا السبب بالكفّار ؟

خوري : في السورة ٥ يستعمل القرآن في كلامه لهجة قاسية ضدّ

---

[1] راجع :

C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978.

النصارى ، كما في قوله : " لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم " (٥:٧٢) . وهذا في الواقع يجب النظر إليه بجدّيّة . ولكن إلى جانب هذه النصوص ، ثَمّة أقوالٌ تُثبت أنّ " أشدَّ الناس عداوة للّذين آمنوا اليهود والذين أشركوا " ، " وأقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا : إنّا نصارى " (٥:٨٢) . كلا الموقفين هما في القرآن ، ويصعب التفريق بين هاتين النظرتين إلى المسيحيّين . وبذلك يرتبط تاريخ طويل من العمل في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين . فنجد بعض العطف تجاه المسيحيّين ، والوعد بأنّ الله سيجعلهم فوق اليهود إلى يوم القيامة (سورة ٣:٥٥؛ ٦١:١٤) . كما نجد أيضًا القول التالي : " إنّ الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ... أولئك هم شرُّ البريّة " (سورة ٩٨:٦) . وفي مواضع كثيرة يُعَدُّ النصارى من بين المشركين ، لأنّهم يقولون إنّ المسيح هو ابن الله : " ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتَلهم الله !... " (سورة ٩:٣٠) . وعندما نرى أنّ القرآن يحتوي على الموقفين ، نعجب من أنّ مفكّرًا كبيرًا كالرازي ، في تفسيره للقرآن ، عندما يرد ذكر " المشركين " ، يقول إنّهم جميعًا كذلك ، ومنهم اليهود والنصارى .

ويجب القول بصراحة إنّ المسلمين أنفسهم يُدعون أحيانًا في القرآن كفّارًا ويعاملون بهذه الصفة ، عندما يفعلون ما يناقض شريعة الله . ولكن من جهة المسيحيّين ، يجب الأخذ بالاعتبار أنّ القرآن ينعتهم بالكفر عندما يقولون : " إنّ الله هو المسيحُ ابنُ مريم " (٥:٧٢) ، ويجب التفكير في ما يمكن أن تكون ردّة الفعل على هذا القول .

*

العربيّة السعوديّة – حالة خاصّة

فولبرت : العلاقات في العربيّة السعوديّة تحمل في طيّاتها مشكلات

خاصّة ، وربّما تجب معالجتُها في ذاتها .

خوري : إنّ أساس الحالة الخاصّة التي يوجد فيها الإسلام في العربيّة السعوديّة يكمن في الحديث ، ولكن لها أيضًا أسباب عمليّة وسياسيّة . فهناك حديث لا يشكّ المسلمون بصحّته (بخلاف كثير من المستشرقين) ، يقول : في العربيّة يجب أن لا يكون إلاّ دين واحد ، وليس عدّة أديان (مالك ابن أنس ، موطّأ ، فصل " مدينة " رقم ١٧-١٩؛ ابن حنبل ، مُسنَد ، جزء ٦، ٢٧٥) . هذا الأساس النظريّ قد حمل أيضًا الخلفاء على أن يطردوا من العربيّة كلّ من لا يدين بالإسلام . وقد مضى زمن طويل قبل أن يُسمَح باستثناءات ، واليوم يوجَد في البلد عدد غير قليل من المسيحيّين من عمّال أجانب وممثّلين عن جماعات دينيّة أخرى ، يعملون كأعضاء في السفارات وكمستشارين عسكريّين وفي وظائف أخرى . بيد أنّ غير المسلمين هؤلاء لا يُحسَبون من سكّان البلاد ، ويُعتَقد أنّ الأمر يجب أن يبقى هكذا . ولذلك لا توجد إلى اليوم في العربيّة السعوديّة أيّة كنائس مسيحيّة ، ولا يُسمَح للمسيحيّين بإقامة صلواتهم . ولكن إن قطعنا الحدود إلى الكويت أو إلى البحرين ، فالجوّ يختلف ، إذ إنّ الجهات الرسميّة هناك تدعم جزئيًّا بناء الكنائس ، بسبب وجود كثير من العمّال الأجانب غير المسلمين .

فالأساس العمليّ للعلاقات القائمة اليوم في العربيّة السعوديّة يكمن في مهمّة العائلة المالكة ، حارسة الأماكن المقدّسة في مكّة والمدينة وجوارهما ، وهي مناطق محرَّمة على غير المسلمين . إنّ سمعتها بأنّها حارسة الأماكن المقدّسة يجب ألاّ يُفسَح في المجال للارتياب بها ، وهذا لا يمكن إلاّ إذا مُنِع الكفّار من المجيء إلى قرب تلك الأماكن المقدّسة وإقامة صلواتهم فيها .

يجب الانطلاق من أنّ هذه العلاقات لا تخلو من بعض الإشكاليّات ، وذلك استنادًا أيضًا إلى أقوال متعدّدة من القرآن ، كما أنّها تبتعد عن

العادات السائدة في العالم الإسلاميّ : فالقرآن ينتقد في السورة ٢٢:٤٠ الذين يهدمون الكنائس والمساجد ، التي يُذكَر فيها اسم الله كثيرًا . فإن كان اسمُ الله لا يُذكَر في مساجد المسلمين وحسب ، بل أيضًا في كنائس المسيحيّين ، وإذا كان القرآن ينطلق في الحياة العمليّة من تعدّد واقعيّ للأديان (راجع سورة ٥:٤٤) ، ويطلب من الناس من مختلف الجماعات الدينيّة أن يستبقوا الخيرات (سورة ٥:٤٨) ، فينبغي أن لا يرى المسلمون مناقضًا لإرادة الله الإفساح في المجال للمسيحيّين أيضًا ، الذين يؤدّون خدمات جزيلة للبلاد ، أن يذكروا هم أيضًا اسمَ الله .

*

هل هناك نماذج مختلفة من الممارسة الإسلاميّة ؟

هورن : هل هناك اليوم ، بالنظر إلى العلاقات الواقعيّة في مختلف بلدان العالم ، التي يعيش فيها مسلمون ، ممارسة إسلاميّة نموذجيّة ؟ نعلم أنّ نمطًا من الإسلام منفتحًا يسود في إندونيسيا ، وأنّ المسيحيّين والمسلمين يمكنهم أن يلتقوا بحرّيّة أكثر ، ولا يُطبَّق هناك عقاب الموت في حال ارتداد مسلم . ومن ناحية ثانية أمامنا مثَل السودان المرعب . كيف ننظر إلى هذا الاختلاف في الأوضاع ، وماذا يمكن القيام به ، مثلاً في وضع السودان ، لتحسين العلاقات ؟

تسركر : لا ريب في أنّ الموضوع في السودان لا يقتصر على العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين . فالقضيّة هناك هي قضيّة دولة مفلسة اقتصاديًّا ، يحاول فيها السياسيّون الاستمرار في السلطة ، من خلال إدخالهم الشريعة الإسلاميّة ، وهذا يرتبط في معظم الأحيان بممارسات معيَّنة يُثبتها القرآن

أو التقليد في عقوبات الجرائم (الجَلد بالسياط ، قطع اليد إلخ) ، دون الأخذ بالاعتبار أنّ هذه الممارسات تُحيط بها في التقليد الإسلاميّ حقوق قضائيّة دقيقة ، من شأنها ، قدر الإمكان ، أن تحمي المتّهم . ولذلك لا يمكن أن نرى في وضع السودان نموذجًا عن الإسلام ، كما أنّ الوضع في بلدان يوغسلافيا السابقة لا يمكن أن يشكّل نموذجًا عن الكنيسة الأرثوذكسيّة أو الكاثوليكيّة .

تبدو مختلفة عن ذلك وبنوع أكثر عمقًا مشكلة تلك الفرق التي تمارس في البلدان الإسلاميّة سياسة هجوميّة ، وتحتاج إلى أن تتصوّر أمامها أعداء تتصرّف تجاههم كما في أوقات الحرب ، واستنادًا إلى تفسيرها الخاصّ ، تجد في القرآن ما يدعم موقفها . وللمسلم طبعًا أن ينزعج لهذا ويحتجّ ضدّ سلخ هذه الجملة أو تلك من السياق الذي ترد فيه في مجمل القرآن . ومع ذلك فبسبب تهديد المدينة من قبل مكّة آنذاك ، يتكلّم القرآن في الواقع كثيرًا عن المحافظة على الذات باللجوء إلى الحرب ، بحيث يستطيع كلّ فريق أن يجد ما يحتاج إليه من وسائل ملائمة تدخل في سياق الحرب . ولا يرد في القرآن ما يُشبه عظة الجبل لضبط ما يرد في الأقوال الأخرى ، ولا نجد أقوالاً مثل القول التالي : " رُدَّ سيفَك إلى موضعه ، لأنّ جميع الذين يأخذون السّيف يهلكون بالسّيف " (متّى ٢٦:٥٢) . لا شكّ أنّ ثَمّة مبادئ تؤكّد مثلاً أنّ الذي يصبر يقوم بعمل أعظم من الذي يقول : عينٌ بعين (راجع : سورة ٥:٤٥؛ ١٦:١٢٦) . تصرّف " العين بالعين " لا يُنبَذ ، ولكنّه يوضع في درجة أدنى من اللجوء إلى الصبر . صحيح أنّ من يريد أن يكون مسالمًا يستطيع أن يرتكز على القرآن ، ولكنّه يصطدم بحدود عدم استعداد الآخرين لأن يكونوا هم أيضًا مسالمين .

*

في مصير المرتدّين

بطرس بشتِه : في التقليد اليهوديّ ، من يقبل المعموديّة يُعَدّ بمثابة قاتل . هل في التقليد الإسلاميّ ردّة فعل مماثلة ، لا تصل إلى قتل المرتدّ في الواقع ، بل تؤكّده ، وبدلاً من أن تنفّذه ، تأسف لـه كأنّه قد حدث ؟ ففي المجال اليهوديّ ، يتمّ الإقصاء الكامل من شركة الحياة ، كما يحدث للقاتل . وهذا ما يجري في أفريقيا ، حيث تقصي جماعة العائلة أحد أفرادها .

شيمل : المشكلة المذكورة لا تقتصر على جماعة دينيّة واحدة . يمكن أن نرى مثل ذلك في مصير عالِم إسلاميّ باكستانيّ اعتمد مع عائلته في بلد آخر على يد قسّيس مِثوديّ ، و لم يستطع طبعًا مدّة ثلاثين سنة أن يعود إلى باكستان . ولكنّ تصرف الجانب المسيحيّ تجاه عائلة المرتدّ قد شكّل الناحية القائمة في هذه المسألة : ففي إنكلترا وفي أميركا ، حيث انتقلت العائلة ، كان هذا الموقف سلبيًّا إلى درجة أنّ العائلة ، في الوضع الدينيّ الجديد الذي وُجدت فيه من جرّاء الارتداد ، وبالنظر إلى الموقف الرافض الذي اتّخذه المسيحيّون ، عانت عذابات تفوق الحدّ . فالجماعة الجديدة ، برفضها عائلة المرتدّ ، أساءت إليها أكثر من جماعته الدينيّة الأصليّة . وبعد ذلك عاد الرجل إلى باكستان ، حيث عومل معاملة حسنة . ولكن في الأدب الذي تناول قضيّته من جانب التقليديّين والأصوليّين كان ذكره دومًا مثلاً رادعًا للمنشقّين .

*

حرب الدفاع والحرب الوقائيّة وحرب الهجوم

دوبريه (Dupré) : ألا يؤكّد القرآن أنّ المسلم لا يجوز لـه أن يبدأ

بأيّ حرب ، فلا يقوم بالحرب إلاّ إذا أرغم عليها .

تسركر : حرب الدفاع لمواجهة حرب هجوم من قبل الآخرين مسموح بها ، بل هي واجب متى تعرّضت الأمّة للتهديد . وإذا تبيّن أن الآخرين يقومون بالإعداد للحرب ، فالحرب الوقائيّة ، التي تسبق الآخرين وتنزع منهم إمكانيّة استعمال القوّة ، هي أيضًا مشروعة . وقد كانت حالة التهديد هذه واضحة ، بالنسبة إلى المدينة ، إلى حدّ أنّ موضوع الحرب يرد في القرآن ، حيث نجد بشأنه أقوالاً مرعبة . فالخطر يكمن هنا في أن يدّعي المرء تطبيق هذه الأقوال في وضع معيّن على نفسه ، وفهمها في تفسير هجوميّ والتماهي مع الفريق الذي كان يحيط بمحمّد ، ونعت الآخرين بكلمات القرآن على أنّهم حزب الشيطان (راجع سورة ٥٨:١٩) .

مشكلة النظريّة والممارسة

فانوني (Vanoni) : من المرهق أن نرى كيف أنّ نظريّات السلام في المسيحيّة لم تُحترَم خلال جزء كبير من تاريخ الكنيسة ، وكيف أنّ " لاهوت الحرب " قد نشأ باستمرار ، بصرف النظر عن إمكانيّة الاستناد من أجل ذلك إلى بعض أقوال السيّد المسيح ، مع إساءة فهمها ، كقوله : " لا تظنّوا أنّي جئت لألقيَ على الأرض السلام . لا ، ما جئت لألقيَ السلام بل السيف " (متّى ١٠:٣٤) – سواء أكان ذلك ناجمًا عن الخطيئة الأصليّة أم عن الذئب القابع في الإنسان . ألا يتعيّن على المسيحيّين والمسلمين أن يعوا بالتحديد كلّ جوانب الحرب في تاريخهم ويعترفوا بعضهم أمام بعض بأخطائهم المخجلة ، ويتحاوروا معًا حول السلام على الصعيد النظريّ والعمليّ في مختلف مجالات العيش الإنسانيّ المشترك والحفاظ على الخليقة ؟

*

هل من جهاد بين المسلمين أنفسهم ؟

خوري : في ما يتعلّق بالسؤال عن إمكانيّة قيام جهاد أيضًا بين المسلمين ، ينبغي أن نشير إلى أنّ الخليفة أو السلطان يمكنه أن يقمع الفِتن التي تهدّد وحدة الدولة . وأوّل مثَل في التاريخ على ذلك هو ما يسمّى بحروب الرِدّة ، عندما قامت بعض القبائل ، مباشرة بعد موت محمّد ، بالانفصال عن الإسلام ، فصارت بذلك من المنشقّين والمتمرّدين . وهكذا عَبْر تاريخ الإسلام حدثت حركات مقاومة كثيرة كانت تهدّد الدولة تهديدًا مباشرًا ، فكانت الدولة تشعر بشرعيّة القيام ضدّها ومحاربتها .

إنّ تحديد الفِرَق المنشقّة يمكن أن يختلف كثيرًا ، وذلك بحسب الفرقة التي يتعلّق بها الأمر في كلّ حالة بمفردها . ففي حرب الخليج مثلاً بين العراق وإيران ، اعتبرت إيران حربَها حربَ جهاد ضدّ نظام صدّام حسين الكافر ، الذي ، في نظر إيران ، لم يكن نظامًا إسلاميًّا . وبخلاف ذلك ، لم يعتبر العراق حربه ضدّ إيران حربًا دينيّة ، بل كانت ، بالنسبة إليه ، النواحي السياسيّة والاقتصاديّة لهذا النزاع هي الحاسمة .

في التقويم اللاهوتيّ لبعض العمليّات التاريخيّة

ماير (Meier) : كيف يمكن ، من وجهة النظر اللاهوتيّة ، أن نشرح تقدّم الإسلام الذي توصّل ، في فترة قصيرة مُذهلة ، بنشاطاته السياسيّة وعمليّاته العسكريّة ، إلى العمل على اندثار أجزاء واسعة من المسيحيّة القديمة ، وبتعبير آخر : كيف سمح الله بأن يُمحى في زمن قصير نصف المسيحيّة القديمة على يد دين مهيمن ؟ ماذا يعني من الناحية اللاهوتيّة أن

يملك الإسلام ، من خلال سيطرته التي نختبرها على الصعيد الاجتماعيّ – والتي لا تزال ظاهرة إلى الآن – ، في ما يمكن أن يحصل من "صراع بين الأديان" ، قدرة أكبر على الغلبة ، بحسب تعبير بانبرغ (Pannenberg) ؟

تسوركر : تجدر الإشارة أوّلا إلى أنّ يسوع قد وجد شعبًا يخاطبه . فلم تقم دعوته منذ البدء على إنشاء جماعة سياسيّة . فكان عليه على نحوٍ ما أن يتخلّى عن السياسة .

أمّا محمّد ، والقرآن أيضًا ، فنظرا من البدء إلى الإنسان في مجمل حياته ، وبالتالي إلى ضرورة تكوين جماعة سياسيّة . وقد حصل هذا أيضًا بالنسبة إلى المسيحيّين ، عندما توفّرت لهم إمكانيّة الاضطلاع بالمسؤوليّة السياسيّة في هذا العالم ، كما هو معروف في عهد الامبراطور ثيودوسيوس . فما حدث ليسوع حدث أيضًا على نحوٍ ما لمحمّد طالما كان في مكّة : فقد كانت له مدينته ، وجماعته ، وكان يخاطبها ، ورفضته . ولكنّه لم يدعها تقضي عليه ، بل هاجر الى المدينة ، وبنى جماعته هناك ، وفي زمن قصير مذهل ، وحّد القبائل العربيّة ، التي لم يكن متوقّعًا أن تصير يومًا ما جماعة موحّدة .

هذا جزء من الخلفيّة التي يجب أخذها بالاعتبار بشكل جدّيّ من الوجهة اللاهوتيّة .

هورن : ألا ينطوي الاستعداد لعيش الإيمان في ظروف صعبة ، وربّما مناقضة تمامًا حتّى الاستشهاد ، على قوّة أكبر ممّا تنطوي عليه النزعة للفوز على الآخرين من خلال جماعة تجمعها الأمور السياسيّة والاجتماعيّة ، ليتمكّن المرء حقًّا من بلوغ الإيمان ؟

ثمّ ألا يمكننا القول إنّ التمييز بين الإيمان في الجماعة الكنسيّة من جهة ، والحياة الاجتماعيّة والدولة من جهة أخرى ، يُفسح في المجال لحريّة

أكبر – للإيمان من ناحية ، وللمجتمع والجماعة المدنيّة من ناحيـة ثانيـة ؟ أليس هذا الفصل بين الكنيسة والدولة ، بين الإيمان والمجتمع ، أكثر انسجامًا في الأصل مع الإنسان ومع تعدّد البشريّة ، أوَلا يمكن أن يكون لهذا النموذج قدرة أكبر على الغلبة ، حتّى ولو بدا خلاف ذلك في الظاهر ؟

*

نزعة إلى إعادة الأسلمة اليوم

أوت : بالنظر إلى الفرق بين البلدان التي فيها المسلمون هم الأكثريّـة والدول الإسلاميّة ، يُطرَح السؤال كيف يبدو المستقبل في هذه المنـاطق ، من وجهة نظر السياسة الواقعيّة ؟ كيف نحكم في إمكانيّة التنفيذ السياسيّ لتصوّرات المسلمين المثاليّة ؟

خوري : الإشكاليّة التي نعرض لها هي على جانب كبير من الحـدّة ، لأنّ الإسلاميّين الذين يسعون إلى إعادة أسـلمة المجتمـع والدولـة بحسب مثـال " الجماعة الأولى " الإسلاميّة في المدينة ، يكسبون نفوذًا بين السكّان على الأرض بقدر يتزايد بسرعة . والغرب الذي يساوَى بينه من جهة ، وبـين القوى الاستعماريّة والمسيحيّة من جهـة أخرى ، لا يصلح لأن يكـون أساسًا لتكوين هويّة في العالم الإسلاميّ . ومن ثَمَّ يجد العالم الإسلاميّ نفسـه اليـوم في أزمة ، ويتزايد إقبال الجماهير على الذين يقولون إنّهم يجـدون في الـتراث الإسلاميّ هذا الأساس لهويّة جديدة . فالناس لا يسـتطيعون أن يتصـوّروا تمامًا هذا الأساس في الواقع . ولكن يُفهَم أن يقولوا : الإسـلام ديننـا ، وتراثنـا ، وحامل ثقافتنا ، وإليه نريد أن نرجع . ولأنّ الله هو الذي وضع أسسـه ، فهو أفضل بكثير من كلّ ما يستطيع الناس أن يفعلوه .

زد على ذلك أنّ الناس في كلّ بلدان العالم الإسـلاميّ قـد أصـابهم اليـأس من الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّـة السـائدة . فيريدون حـلاًّ لمشـكلاتهم ، والمؤمنون منهم يبحثون عن الحلّ عند الله وبالطرق التي بيّنها هو نفسه . فينادون من ثَمّ بالعودة إلى شرائع الله وإرشاداته . مع هذا البرنـامج يجـد الإسلاميّون ، بسبب الأزمة الحادّة ، إصغاءً متزايدًا . فمنذ بضـع سـنوات كانت نسبة أنصارهم من بين الشعب لا تتجاوز العشرة بالمئة ، أمّا اليـوم فقد ارتفعت تلك النسبة في البلدان ذات الأكثريّة المسـلمة إلى أكـثر مـن ثلاثين بالمئة . هذا طبعًا لا يعني أنّ الناس في هذه النسـبة المئويّـة المرتفعـة من السكّان هم حقًّا مقتنعون بالقضيّة ، بل إنّهم بالحريّ ، بعد أن خاب ظنّهم من حكوماتهم ، التي لم تحقّق أيّ برنامج اقتصاديّ معقول ، انضمّـوا إلى الحركات الإسلاميّة ، التي تعدهم بطريق أفضل للمستقبل .

قد يأتي يوم يقول فيه الناس إنّ الإسـلام ، بصفتـه نظامًـا دينيًّـا ، لا يملـك المفتاح لحلّ المسائل والمشـكلات الكثيرة المستجدّة دومًـا في المجـالات التقنيّـة والاقتصاديّة والاجتماعيّة السياسيّة . ولكـن في الوقـت الحـاضر ، تسـتمرّ النزعة العامّة باتّجاه الأسلمة ، ويجب الانطـلاق مـن أنّ الإنسـان المتديّـن يمكن أن يعاني خيبـات كثـيرة قبـل أن يغيّر موقفـه . صحيـح أنّ الـدول الإسلاميّة قليلة ، ولكنّ الحكومات في كثير من بلدان العـالم الإسـلاميّ تخضـع لضغط شديد من قبل الإسلاميّين ، الذين يتزايد أكثر فأكثر عدد أنصارهم .

*

في وضع الأقلّيات الإسلاميّة

خوري : بالنسبة إلى وضع المسلمين في بلاد الاغـتراب [٢] يتضمّـن النقـل

---

[٢] (راجع :

التشريعيّ الإسلاميّ مبادىء وأمثلة تبيّن أنّ المسلمين يستطيعون أيضًا كأقلّيّة أن يعيشوا في بلد غير إسلاميّ . في هذا الموضوع تجدر الإشارة إلى المبادىء التالية :

١) بحسب المذهب الحنفيّ ، إنّ دولة غير إسلاميّة تضمن للمسلمين الحرّيّة الدينيّة وتصون ممارساتهم الدينيّة ، وتحمي حياتهم وممتلكاتهم ، لا يجوز اعتبارها دولة عدوّة للإسلام ، بل دولة صديقة . هناك فتوى قانونيّة تعود إلى زمن استعادة الإسبان لبلادهم ، تعالج وضع الأقلّيّة المسلمة التي بقيت في الأندلس . فالسؤال الذي وُجّه إلى أحد الفقهاء المسلمين في الشرق ، قابله السؤال التالي : هل يعيقكم أحد ، هل تستطيعون أن تعيشوا في أمان وهل تنعمون بالحرّيّة الدينيّة ؟ وإذ جاء الردّ إيجابيًّا ، كان جواب الفقيه إنّه يجب عليهم عدم ترك البلاد ، إذ يستطيعون القيام فيها بواجباتهم الدينيّة ، ولهم بالإضافة إلى ذلك إمكانيّة الشهادة للإسلام بحياتهم وإيمانهم [٣] . هذا المبدأ ينطبق أيضًا بالطبع على الوضع الراهن للأقلّيّات المسلمة في البلدان الأوروبيّة .

٢) في نظريّة الجهاد في سبيل الإسلام ، هناك إرشادات للمسلمين في الخارج . فإحدى هذه الإرشادات تنصّ على أنّ المسلم ينبغي ألاّ يعتبر نفسه في كلّ مكان مجنّدًا لحرب الجهاد . فما دامت شرائع البلد المألوفة لا تناقض شرائع الإسلام الدينيّة ، يتوجّب على المسلم أيضًا الخضوع لتلك الشرائع . ومن ثمّ فالمسلمون غير مُلزَمين برفض نظام الدولة والمجتمع ودستور البلد والتصرّف ضدّ هذه الشرائع ، بل يستطيعون أن يتّخذوا موقفًا أكثر انفتاحًا ، ويحافظوا على شرائع البلد ويعيشوا هناك كمواطنين مخلصين .

A. Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora* [Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe; 40], München/Mainz 1985.

[٣] راجع الكتاب المذكور في الحاشية ٢ ، ص ٥٧-٥٩ .

٣) ومنذ الزمن السَّلَفي الذي تكوّن فيه النظام التشريعيّ الإسلاميّ ، وُضعت قواعد بالنسبة إلى إمكانيّة تبادل ثقافيّ واقتصاديّ تنظّم تصرّف المسلمين في الخارج وتصرّف الأجانب في المناطق الإسلاميّة . فعلى المسلم ألاّ يُبديَ حماسًا مفرطًا ولا يتّخذ مواقف عدائيّة . فإذا نعم بصداقة بلد ، وإن بشكل موقّت ، فعليه أن يسلك بصدق وإخلاص : فلا يجوز له أن يتصرّف ضدّ مصالح هذا البلد ومجتمعه ، بل بالحريّ يجب أن يرى مصلحته في مصلحة البلد .

ومهما يكن من أمر ، فالإسلام ، في نظريّته السَّلَفيّة ، ينطلق من أنّ المسلمين يجب أن يكونوا الأكثريّة في أيّ من البلدان ، فيما الآخرون يُقبَلون بتسامح كأقلّيّات . أمّا النظام المعاكس فلم يقوموا بتفصيله . ومع ذلك فمن شأن القرارات المتّخذة في مختلف الحالات الواقعيّة والحلول المعمول بها أن تساعدَ المسلمين على إيجاد أمثلة توجّه حياتهم في بلداننا ، مثلاً في مجال الزواج المختلط والأطعمة المحلّلة أو المحرّمة الخ .

٤) في ما يتعلّق بصلاحية شرائع القانون الإسلاميّ أو بأهمّيّة أحكام الشريعة الإسلاميّة في بلد غير إسلاميّ ، ففي هذه الحالة لا يُلزَم المسلمون بجميع أوامر الشريعة ، لكن فقط بالأوامر التي يمكن تنفيذها في الخارج . فقانون العقوبات الإسلاميّ يفترض سيادة البلاد ، وحيث الدولة غير إسلاميّة لا يمكن الانطلاق من أنّ الدولة تتصرّف بحسب قانون العقوبات الإسلاميّ ، بل يستطيع المسلمون قبول الشرائع الصالحة في هذا البلد . ولكنّ ذلك لا ينطبق على الأحكام المتعلّقة مباشرة بالفرائض الدينيّة ، التي تمتدّ صلاحيتها على جميع المسلمين في العالم : ففي هذه المسألة ، لا يجد المسلم أيّ تناقض في بلد يضمن الحرّيّة الدينيّة بين تتميم واجباته الدينيّة وشريعة هذا البلد .

٥) إنّ إشكاليّة الاندماج العمليّة (مثلاً في بلداننا الأوروبيّة) يمكن المسلمين حلّها بسهولة ، إذا استطاعوا تطبيق هذه المبادىء بوجه أفضل ،

وبشرط أن لا يتعرَّضَ إيمانهم للخطر . وهذه مسألة عمليّة إلى حدٍّ بعيد – فعلى المسلمين ، انطلاقًا من خبرتهم ، أن يطمئنّوا إلى أنّ الاندماج لا يعني فقدان هويّة الإيمان . فيتوجّب عليهم هم أنفسهم وعلى المجتمع الذي يعيشون فيه أن يكونوا مستعدّين لذلك . وعلى الجانبين القيام بعمل كبير على صعيد الإعلام وشرح الأسباب والتفاهم ، والتدابير العمليّة والأنظمة ، لكي يفهم الجانبان إلى أيّ حدّ يصل هذا التفاهم وماذا يعني بالتحديد بالنسبة إلى الهويّة الخاصّة الدينيّة والثقافيّة .

*

هل يمكن القيام بعمل مشترَك ؟

بَرت : إنّ إمكانيّة مجتمع تعدّديّ لا تخلو من مشكلات حتّى بين المسيحيّين . فكيف يرتبط وعينا الخاصّ للحقيقة بنموذج منفتح إلى هذا الحدّ ؟ كيف يمكن الأسئلة التي تُطرَح بالنسبة إلى تعاون جديد أن تُكتَشفَ على أنّها أسئلة مشترَكة للمسيحيّين والمسلمين ، ومحاولة الإجابة عنها ؟ ألا يمكن أن تكون الخطّة القيام بمشروع مشترَك ، بهدف مشترَك ، يعمل كلّ واحد على البلوغ إليه بطريقته ؟ ويمكن أيضًا الاتّجاه إلى هدف مشترَك عبر طرق منفصلة . ففي المجال الأخلاقيّ بالعلاقة مع العدل والسلام أو الحفاظ على الخليقة كهدف عامّ للبشريّة ، لا يمكن الوصول إليه إلاّ بتقسيمه إلى أهداف جزئيّة . وفي المجال العقائديّ الدينيّ يمكن مثلاً التفكير بمشروع النقاش معًا في موضوع الرأسماليّة .

خوري : السؤال هو : كيف نستطيع التوصّل إلى الاضطلاع بمشروع مشترَك ، إذا لم يكن هناك أساس كافٍ لهذا العمل المشترَك . من دون

هذا الأساس المشترَك لا يمكن القيام بأيّ عمل مشترَك . هذه بدون شكّ أسئلة توجَّه إلينا جميعًا ، ويجب أن تُطرَح علينا بقدر أكبر ممّا كانت عليه الحال إلى الآن . فمن الجانب المسيحيّ ، أفسح المجمع الفاتيكانيّ الثاني في المجال لتحسّس هذه المسائل الجديدة . وانفتح مطلب المسيحيّة المطلق على الأديان الأخرى ، إذ طلب المجمع أن نكتشف في هذه الأديان عناصر صحيحة ومقدّسة ونعترف بها ونعزّزها . وما أجملَ ما يكون بالمقابل أيضًا إن كنّا نحن المسيحيّين لا نعود نُسمّى بالكفّار والمشركين في نظر مجموع المؤمنين المسلمين .

بَرت : هل يمكن إيجاد عدوّ مشترَك لنا جميعًا ؟

خوري : ينبغي ألاّ ندعَ الآخرين ، مثلاً مَن يُسمّون أعداءً ، يُملون علينا مبدأ مسلكنا . فالموضوع يتعلّق بإسهام إيجابيّ يمكن أن يحصلَ بقدر ما يكون لمؤمني ديانتَينا قيمٌ مشترَكة ، تفسح في المجال لتحقيق مشروع مشترَك .

فيسه : ألا ينبغي إنشاء وزارة مشترَكة للأديان ، فتكون لأوروبّا في المجلس الأوروبّيّ منظّمة مركزيّة سياسيّة عليا ، تُعالج بطريقة جديدة كلّ المسائل المختصّة بعيش الناس معًا في مجتمع متعدّد الأديان ؟ ومع ذلك لن يكون في أوروبّا هذه الجديدة التي تضمّ ثلاث مئة مليون إنسان سوى عشرين مليون مسلم .

خوري : لا شكّ أنّه لا يمكن الاكتفاء بتعابير جميلة لتكوين " مجتمع متعدّد الثقافات " . فالموضوع متعلّق بالحريّ بالعمل ، بكلّ وضوح وبوعي

كامل للمشكلة ، على تحديد ما يعنيه اندماج تجمّع اجتماعيّ جديد ضخم في مجتمع قائم ، وما هي الطرق المناسبة لتحقيق هذا الاندماج . مثل هذا المشروع كثيرًا ما يثير الاهتمام والقبول ، ولكنّ وعي المشكلة ، بالرغم من بعض التقدّم المفرح ، لم يتمّ بعد بالقدر الكافي . مهما يكن من أمر ، فينبغي أوّلاً البدء بطرح السؤالات الهامّة ، والبحث عن الطرق المناسبة لمعالجتها وإيجاد الحلول لها، والنظر إلى إمكانيّات جديدة للتعاون بين المؤسّسات السياسيّة والدينيّة . الاختبارات التي تمّت إلى الآن للبدء بالتغييرات التي تبدو ضروريّة جاءت بخيبة كبيرة ، ولكنّها لم تحمل على اليأس . فمَن له بعض المعرفة بالمشكلات التي تُثقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة في موضوعها وظروفها التاريخيّة ، يفرح بكلّ أنواع التعاون الممكنة ، وهو مستعدّ لأن يتحمّل مزيدًا من الصّدمات .

وفضلاً عن ذلك ، يجب أن نكون شديدي التحفّظ إزاء كلّ ما يمكن أن يقدَّم من حسابات وتقديرات حول التطوّر السكّانيّ في أوروبّا ، إذ إنّ كثيرًا من العناصر الحاسمة بالنسبة إلى تلك الحسابات ، يمكن تقويمها تقويمًا مختلفًا عمّا يجري مرارًا ، وإلاّ يمكن بكلّ سهولة بعث مخاوف واهمة وخلق استقطابات فارغة .

أسئلة النقاش اللاهوتيّ

صلاة المسلم وموقف الإسلام من قصد الله الخلاصيّ

كالرت : لقد رأى السيّد لويتسه (Leuze) في هذه الندوة أنّه لا بدّ أن يكون لله قصد من قيام دين توحيديّ ثالث . تعليقًا على هذا القول يُطرَح السؤال عن مدى انفتاح المسيحيّين على صلاة المسلمين . فمَن يذهب إلى المسجد ويختبر هناك جدّيّة الاستسلام الكلّيّ لله ، لا يسعه إلاّ أن يُؤخَذَ بهذا الجوّ . وكيف يمكن المسيحيّ التقيّ أن لا يتصوّر أنّ الله يرتضي هذه الصلاة ويجد فيها فرحَه . فإذا كان يجوز للمسيحيّ أن يرى ، من وجهة النظر الإنسانيّة ، في قيام دين توحيديّ ثالث قصدًا من الله ، فهذا لا بدّ أن يعني شيئًا بالنسبة إلى النبوّة التي يطالب بها محمّد ، وكذلك بالنسبة إلى التقدير المسيحيّ لصلاة المسلمين .

شيمل : لا ريب في أنّ الصلاة ولاهوت الصلاة يشكّلان ناحيتين أساسيّتين في التفاهم المسيحيّ الإسلاميّ . وفي هذا الصدد يجدر التنويه بكتاب ذكرناه آنفًا للسيّدة كونستانس بادفيك [1] ، التي كرّست حياتها ، كأنكليكانيّة مؤمنة ، للبحث في مفهوم سرّ الصلاة عند المسلمين .

أندراوس بشتِه : الإنسان التقيّ ، في أيّ حال ، لا يسعه أمام إنسان آخر يصلّي إلاّ أن يكنّ له الاحترام . فالمصلّي يقف على أرض مقدّسة لها

---

[1] هو : Constance E. Padwick , *Muslim Devotions*, London 1960 .

حرمتُها . وهو موضع التقاء مع الله . أمّا التعبير اللاهوتيّ بأنّه لا بدّ أن يكون لله قصدٌ من قيام دين توحيديّ ثالث ، فالمسيحيّ لا يمكنه إلاّ أن ينظر إليه بتحفّظ . ومن ثمّ فقد طرح أيضًا الأب قنواتي في أحاديث له عدّة مرّات السؤال هل من واجباتنا اللاهوتيّة ، بل هل هي مهمّتنا على الإطلاق ، أن " نُدرج " الإسلام في أيّ مخطّط نتصوّره نحن للتاريخ ، " ونحدّدَ له فيه محلاً " . ألا يتعيّن علينا أوّلاً أن نأخذ بالاعتبار واقعَ الإسلام كجماعة دينيّة ، ونتلاقى وإيّاه في روح الإيمان المسيحيّ ؟ علينا طبعًا ككائنات تفكّر أن نحاولَ فهمَ الواقع – ولكن ليس لنا في ذلك مسبَّقًا إلا إمكانيّات محدودة ، ولاسيّما حيث يتعلّق الأمر " بفهم " تصميم الله ومقاصده .

ومن ثَمَّ يُطرَح السؤال بوجه عامّ : من أين نعرف أنّ الله قد " أنشأ " هذا الأمر أو ذاك ؟ أو أنّه قد " سمح " به (وهذا التعبير ينطبق عمومًا على أمور سلبيّة) . ربّما من الأفضل أن يُستعمَل في هذا الصدد التعبير أنّ الله قد " أفسح في المجال " لهذا الأمر أو ذاك في مجمل الخليقة ، وتركه ينمو . وهذا يمكن على كلّ حال أن يُقال عن أيّ واقع تاريخيّ ، من دون ادّعاء التمكّن من تفسير مكانة هذا الواقع في تصميم الله الخلاصيّ .

أمّا في ما يختصّ بتصميم الله الخلاصيّ نفسه ، ألا يصحّ بالنسبة إلى المسيحيّين ما يقوله بولس في رسالته إلى الرومانيّين (١١:٣٦) عن استحالة التنقيب عن مقاصد الله ، وما قيل للتلاميذ في أعمال الرسل : إنّه ليس لهم " أن يعرفوا الأوقات والأزمنة التي أقرّها الآب بسلطانه الخاصّ " (١:٧) ، وأخيرًا ما تقوله رؤيا يوحنّا (الفصل ٥) عن الحمل المذبوح الذي هو وحده جدير بأن " يفتحَ الكتاب وختومَه السبعة " ؟

كالرت : إنّ مخاطر كثيرة تكمن بالتأكيد في محاولة رسم تصميم الله الخلاصيّ . فهذه المحاولة تنطوي مرارًا على النزعة إلى التصنيف ، وإلى ادّعاء

امتلاك ما يكفي من العلم . ومع ذلك يمكن مع غماليئيل (أع ٥:٣٣ت) أن نجد صعوبة في تجاهل برهان يرتكز على ما تتركه الأحداث من تأثير في التاريخ ، وينطلق على العموم من الافتراض التالي : إن دام شيء من هذا النوع ولم يسقط ، فهذا يعني أنّ لله فيه شأنًا ما . مثل هذا الافتراض ، بسبب قلّة معرفتنا بالتحديد ، يساعدنا على التوجّه نحو التلاقي الحاليّ والعيش معًا ضمن التاريخ .

أندراوس بشتِه : هذا يبدو متضمّنًا في الاقتناع المؤمن بأنّ الآب وحده يعرف الساعة ، ومعنى ما يحدث في التاريخ بكامله ، وبأنّ الحمل وحده يستطيع أن يفتحَ ختومَ الكتاب . هذا الاقتناع بالذات هو الذي يُلزِمنا بأن نعتبر كلّ واقع تاريخيّ اعتبارًا جدّيًّا وأن نرى فيه ما يتوجّب علينا القيام به أمام الله .

*

الإنسان في الامتحان والعذاب

فانوني : الإيمان بالله في الكتاب المقدّس ، في اليهوديّة كما في المسيحيّة ، يرى دومًا في التغلّب على الألم وعلى الألم البريء امتحانًا للإنسان من قبل الله وعاملاً على نضج الإنسان . والإسلام أيضًا يربط بين موضوع امتحان الإنسان وبين تأكيد تسامي الله . فما معنى هذا بالنسبة إلى إيمان المسلمين ، وهل يمكنهم إدراج هذا الأمر في روحانيّتهم ؟

خوري : إنّ ناحية الامتحان لها في حياة المسلم المؤمن دورٌ هامّ . فعندما يقع في مصيبة تسبّب له الألم ، يسأل نفسه لأوّل وهلة وبشكل بديهيّ : ماذ فعلتُ ليمتحنَني الله ؟ لأنّ ناحية العقاب على الشرّ الذي

يفعله هي أمر يجب أن يحسبَ له دومًا حسابًا . فإذا لم يجد في فحص ضميره شيئًا يستوجب العقاب ، حينئذ تتّخذ ناحية الامتحان أهمّيّة كبرى : فا لله يمتحنه ليعرفَ إلى أيّ حد يبقى مؤمنًا وأمينًا له في أوقات الشدّة أيضًا . فإن نجح في هذا الامتحان ، حقّ له أن ينتظرَ أيضًا نوعًا من مكافأة على أمانته . ومن المرجّح أنّ المتصوّفين قد وجدوا أيضًا مدخلاً أعمق إلى هذه المسألة .

... الأكثر امتحانًا

شيمل : هناك حديث مزعوم يهتمّ به المتصوّفون اهتمامًا كبيرًا ، يبدأ بهذه الكلمات : " إنّ الذين يُمتَحنون أشدّ الامتحان هم الأنبياء ، ثمّ أصدقاء ا لله ، ثمّ الآخرون ثمّ الآخرون " [٢] . وهذا يعني أنّه بقدر ما يُمْتحَن الإنسان ، بقدر ذلك تتبيّن فيه مشيئة ا لله في قصدها التربويّ . ومن ثمَّ فالأنبياء يُصيبهم أشدّ الألم ، لكي يُظهروا أنّهم يبقون حقًّا أمناء لله . وقد كتب بول غرهارت :

" فإن حدث يومًا
أن بقيتَ له أمينًا ،
حينئذ يغفرُ لكَ
أن يكون إيمانُك به قليلاً " [٣] .

يطيب للمتصوّفين أن يعبّروا عن مفهومهم للألم والامتحان بصورة مأخوذة من مجال الكيمياء ، ومعهودة في عالم التصوّف : وهي صورة المعدن

[٢] راجع : B. Furuzanfer, *Aḥādith-i Mathnawi*, Teheran 1955, Nr. 320 .

[٣] راجع : Paul Gerhardt, *Geistliche Lieder*, Stuttgart 1991, 54 .

الذي تتخلّله أدران مختلفة ، فيُصهَر في مقلاة الكيميائيّ ، وينقّى بالنار إلى أن لا يبقى فيه سوى الذهب الصافي الرنّان . إنّ ضرورة الامتحان والألم يُعبَّر أيضًا عنها في صورة العنب الذي يُداس ويُعصَر إلى أن يصبحَ عصيرًا وفي آخر الأمر خمرًا . وقد عرض الرومي في " المثنويّ " تعاقبَ اختبارات الألم هذه : فالأرض أوّلاً تُشَقّ وتُحرَث ، لتصيرَ قادرة على تقبّل البزرع وإنمائه . ثمّ تُسحَق الحبوب في التراب لتستطيع أن تنبت . ومتى نمت تُقطَع السنابل وتُدرَس لتصير دقيقًا . وتتحوّل أخيرًا إلى خبز تطحنه أسنان الناس .

وهكذا تقوم الحياة على سلسلة من الامتحانات والشدائد يؤدّي كلّ منها إلى طبقة اختبار أرفع . وكفكرة ختاميّة ، يُشار في هذا الموضع إلى ما يعود بنا إلى البدء : حيث يتكلّم القرآن على المعاهدة الأصليّة التي يقول فيها ا لله للبشريّة قبل التاريخ : " ألستُ بربّكم " . وتجيب الأنفس : " بلى شَهِدنا " (السورة ٧:١٧٢) . ولفظة بلى في كتابة أخرى " بلا " تعنى البلاء والامتحان . ومن ذلك استخلص المتصوّفون منطقيًّا أنّ الأنفس ، في اللحظة عينها التي قالوا فيها لله : " بلى " ، لم يقبلوا كلّ الأفراح فحسب ، بل أيضًا كلّ الآلام بملء حرّيّتهم ، وهذا يكون لهم بمثابة تعزية حتى يوم القيامة .

*

الإلحاد ولاهوت التنزيه

فيرت : يمكن ، في الحديث مع الناس الذين يُنعَتون بالإلحاد ، التأكّد كم من الاحترام والتحفّظ يُظهرون أمام السرّ الأعظم . وبالمقابل يمكن أيضًا ، في مثل هذا الحديث ، أن نُقرّب إلى أذهانهم ما يعنيه بالنسبة إلينا لاهوتُ التنزيه ، ونوضحَ المكانةَ الشرعيّة التي تعود له في اللاهوت المسيحيّ ، ونعرب عن إقرارنا بالذنب الذي اقترفناه بادّعائنا امتلاك العلم الكثير عن

الله ، ممّا أربكهم وسبّب تحفّظهم . كيف ينظر المسلمون إلى أمثال هؤلاء الناس ، الذين لا يقومون ببناء إيديولوجيا مناهضة بل ، انطلاقًا من احترام كبير للسرّ الأعظم ، يُحجِمون عن أيّ قول في هذا الشأن .

شيمل : إنّ ردّة فعل المسلم قد تكون مشابهة في مثل هذه الشروط . ولكنّ المسألة هي أنّه ، إذا كان المسلم ذا ثقافة تقليديّة ، فمن المرجّح أنه سوف يورد مجموعة البراهين المدرسيّة عن وجود الله وما شابهها ، التي عرضها فكر العصور الوسطى ، والتي لا يمكن المسلم المعاصر أن يتقبّلها بعد ، لأنّها تنطوي على مفهوم لله جامد وحسابيّ ، يغيب عنه غيابًا تامًّا وجهُ الله الحيّ . أمّا إذا كان المسلم يميل على نحوٍ ما إلى التصوّف ، فسوف يوافق بالتأكيد على إمكانيّة قبول هذا الأمر وفهمه . فقد يبدأ بشعر فارسيّ جميل ينصّ على ما يلي : " باسم الذي لا اسمَ له ، والذي مع ذلك يظهر في كلّ اسم تُناديه به " (دارا سيكوه ، المتوفّى سنة ١٦٥٩) . ويمكنه أيضًا أن يذكر قولَ القرآن : " سبحانه وتعالى عمّا يصفون " (٦:١٠٠) . وقد يكون الأمر على نحوٍ ما أكثر بساطة ، إذ إنّ المسلم لا ينبغي له أن يشعر بثقل تصوّرات الله التي تتّسم بها صورنا ولوحاتنا . وهذه التصوّرات عن الله في لحية طويلة جميلة وعن الروح القدس في هيئة حمامة – وهذا ما يمكن اختباره باستمرار في أحاديث مع أناس يأخذون ذلك حقًّا على محمل الجدّ – هي بالتحديد ما يسبّب النفور أكثر ممّا يبعث البهجة . ومن ثمَّ فوضع المسلم في هذا الصدد أفضل من وضعنا ، إذ إنّ المقدّس لا يتمثّله بأيّ من الصور .

ألا تمكن مناقشة مشيئة الله ؟

فُلبرت : يقال إنّه لا تجوز مناقشة مشيئة الله ، ومع ذلك لا بدّ أيضًا من

الإشارة إلى أنّه لا يمكن المرء أن يتبعَ مشيئة الله إلاّ إذا فهم بعضًا منها ، وإلاّ صار خطاب اللاهوتيّين مُريحًا ، عندما تُطرَح عليهم أسئلة غير مُريحة . وثَمّة خطر مرتبط بهذا الأمر وهو تصوّر الله كحاكم مستبّد . هل يعي المسلمون مثل هذا الخطر ؟

شيمل : إنّ تصوّر الطاغية المستبّد الذي يتمثّله بسهولة مَنْ ينظر من الخارج ، يجد باستمرار تصحيحَه الضروريّ عند المسلم في أنّ الله يوصَف بأنّه هو الحقيقة ، وهو الحكيم والرحيم . إنّ تصوّر مشيئة الله التي تظهر في خليقته وأينما كان لا يحمل المسلم على قبول ما ينجم عن ذلك من نتائج ضروريّة بقدر ما يحمله على تأكيد عظمة الله وقدرته وعجزنا عن الفهم . فإذا سأل المسلم لأوّل وهلة وبشكل بديهيّ ، في حال مرض أو كارثة ، لماذ أُصيب هذا الإنسان بهذا الأمر أو بذاك ، فلا يلبث كمؤمن أن يجد تعزية في فكرة أنّه لا يجوز الاعتراض على مشيئة الله ، فهو يعلم ما هو الأفضل . وهذا يذكّرنا بقصيدة ريلكه (Rilke) في مجموعته " *Sonetten an Orpheus* " :

" يا خيطًا من حرير ، عندما تدخل في نسيج ،
أيًّا كانت الصورة التي ستصير جزءًا منها ،
(والألم نفسه هو جزء من الحياة) ،
فاشعر أنّ المعنيَّ إنّما هو الكلّ ، هو السجّادة الفاخرة " .
(الجزء الثاني ، المقطوعة ٢١) .

نجد نموذجًا لهذا التصوّر في الإسلام . فالشعور هو دومًا أنّ الخيط في نسيج السجّادة لا يعرف كيف ستبدو صورة النسيج النهائيّة ، ولكن هناك شخص يعرف لماذا لوّنني بهذا اللون المعيَّن ، أو لماذا وُضعتْ في هذا

الموضع هذه الثنية أو هذه العقدة المميّزة . أمّا أنا كإنسان صغير فلا أعرف سبب ذلك كلّه ، ولا أرى إلاّ الناحية المزعجة فيه .

الله هو الخطّاط

يمكن أيضًا في هذا الصدد العودة إلى موضوع تصوّر الله كخطّاط . فالخطّاط يكتب الأحرف ، الجميل منها والقبيح ، والحرف نفسه لا يعلم لماذا الأمر على هذه الحال ، ولكن هناك شخص يعلم كيف ستبدو القطعة المكتوبة في مجملها . وهذا التصوّر لله على أنّه المعلّم الأكبر الذي يدرك النتيجة النهائيّة ويعرفها ويتصرّف بموجب ذلك ، هو للمسلم تعزية كبيرة في المشكلة التي تواجهه هل يجوز له أن يسأل عن المشيئة الإلهيّة أم لا . في رواية موسى والخضر التي نجدها في السورة ١٨: ٦٠-٨٢ ، يُكرَّر الموضوع القديم بأنّ إنسانًا قام بثلاثة أعمال لا يمكن تفسيرُها من الوجهة المنطقيّة وهي مُضرّة . فالخضر ، رفيق موسى ، يخرق أوّلاً سفينة تخصّ أناسًا فقراء ، ثمّ يقتل غلامًا ، وأخيرًا يُرمّم حائطًا كاد يسقط لأناس رفضوا أن يُضيفوه . ووعد موسى بأن لا يسأل ، ولكنّه لم يستطع أن يتمالك عن ذلك وسأل لماذا صنع رفيقه هذه الأمور الثلاثة ، حينئذ فسّر له الخضر المعنى العميق لكلّ من تصرّفاته ، وانصرف موسى عنه . هذا تفسير شبيه بتفسير السجّادة . هناك مشيئة عليا لا نستطيع فهمَها ويجب علينا أن نثقَ بها .

مخاطر إساءة الاستعمال

إنّ رواية موسى والخضر هذه يمكن أن يكون لها بالطبع عواقب خطيرة ، وذلك عندما يظنّ المتصوّف المرشد نفسَه برتبة الخضر ورفيقَ طريق لمن

يكون معه في سفره عبر المراحل المختلفة . فعندما يؤكّد هذا المتصوّف أنّه قد تخطّى الخير والشرّ ويوصي بأمور هي أمور وحشيّة بحسب التقدير البشريّ الاعتياديّ ، أو تؤدّي في بعض الأحيان إلى جرائم ، إذّاك من الطبيعيّ أن يُطرَح السؤال كيف يتصرّف المرء عندما تفعل مثل هذه القدرة السريّة شيئًا لا يمكنه إدراكه بعقله الطبيعيّ البشريّ . متى يمكن القول إنّ الخضر هو الذي يتصرّف ثانيةً في هذه الحالة ، ومتى يجب عليّ أن أحارب هذا العملَ منعًا لاستمرار الشرّ ؟ هذا سؤال صعب جدًّا . في ما سبق دار الحديث حول بير باغارو المتصوّف المرشد في السّند ، الذي درّب دراويشَه على الإرهاب لمحاربة الإنكليز . ربّما كان يقصد الخير ، ولكن كم تسبَّب من الضرر الذي لا يمكن التعويض عنه . هذه نقاط حقيقيّة ، يصعب فيها رؤية الحكمة ، ويمكن الشعور بالتوتّر بين القبول المطلق والتساؤل : لماذا يجب على الإنسان أن يتصرّف على هذا النحو ؟

المشيئة الإلهيّة والنظام القرآنيّ

ومع هذا كلّه فإنّ قبول المشيئة الإلهيّة هو على العموم موجَّه بشدّة نحو قبول التنظيمات القرآنيّة . وهذا يلقي الضوء بطريقة جميلة جدًّا على رسالة لأحمد سرهنديّ (المتوفى سنة ١٦٢٤) ، المعلّم الصوفيّ الأكبر في القرن السابع عشر الذي ، في سعيه إلى تنقية الإسلام الهنديّ من كلّ تأثيرات الهندوسيّة الغريبة ، وجّه رسائل كثيرة إلى عظماء امبراطوريّة المغول . والقائد الأعلى للأمبراطور أكبر ، الذي كان هو نفسُه أديبًا كبيرًا وشاعرًا ، سأل (كما علمنا من جواب سرهنديّ) ما معنى هذا الواجب أو ذاك الذي ينطوي عليه القرآن ، إذ إنّه هو نفسه لا يستطيع أن يفهمَ منه شيئًا . فكتب له أحمد سرهنديّ : " إنّه ليس من مهامّك أن تسأل لماذا أمر الله بهذا أو ذاك من

الأحكام الطقسيّة . عليك أن تؤمنَ بها ، لأنّها مشيئة الله " . هذا ما يعبّر عن موقف المسلم الأساسيّ ، في حين أنّ المشكلات المثارة تكمن على صعيد آخر .

*

اجتهادات جديدة لتفاهم متبادل

فيسه : إنّه مهمّ جدًّا أن لا نعزل وضع جماعتنا الدينيّة والجماعات الدينيّة الأخرى لننظرَ إليها في ذاتها ، بل يجب السعي إلى فهمها في الإطار الاجتماعيّ الثقافيّ الذي تحيا فيه ، لمعرفة تطوّراتها التاريخيّة . فهل نأخذ هذا الأمر بالاعتبار بشكلٍ كافٍ أيضًا في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، وذلك بما نقوم به من جهود كبيرة للوصول إلى وصف تاريخيّ موضوعيّ ، وتصحيحات مناسبة لتصوّر الآخر في كتب الدراسة وفي معطيات الثقافة العامّة لشبيبة اليوم ؟

خوري : ثمّة مشروع أكبر يُعَدّ له منذ بضعة سنوات في ألمانيا في الكتب المدرسيّة ، في اتّجاه وصف يتّسم بأكثر ما يمكن من الموضوعيّة والشموليّة للجماعتين الدينيّتين ، وتاريخهما المتقلّب وعلاقاتهما المتبادلة . وفي هذا الصّدد فإنّ الأكاديميّة الإسلاميّة في كولونيا بإدارة البروفسّور فالاتوري ، وكليّة علوم التربيّة في جامعة إرلنغن (Erlangen) بإدارة البروفسّور لينمن (Lähnemann) بمساندة لاهوتيّين وعلماء في التاريخ قد حقّقتا ما يستحقّ الثناء . ومقابل ذلك يحاول الجانب الإسلاميّ الوصول إلى وصف مناسب للمسيحيّة في الكتب المدرسيّة في البلدان الإسلاميّة . وفي هذا الصدد تكمن صعوبة بالغة في التقلّبات التاريخيّة التي لا تزال مستمرّة إلى الآن . فكثيرًا ما كان الغرب قديمًا يسحر المثقّفين المسلمين ، فيرون

فيه حامل ثقافة عظيمة . أمّا الآن فيبدو الغرب لهذه الأوساط في صورة عالم على طريق الانحطاط أو قد انحطّ منذ زمن ، فلم يعد يتمسّك بما كان صالحًا إلى الآن من قيم أخلاقيّة ، ولا سيّما من قيم دينيّة . مقابل ذلك يظهر الإسلام كأنّه الضامن لنظام عالميّ صالح ، يحدّد مفهومُه انطلاقًا من مسؤوليّته أمام الله . وفي كل البلدان العربيّة يسود بين طبقات واسعة من السكّان وعيٌ لتفوّق مُطلَق يتميّز به الإسلام . إنّ تبديلَ موقفنا من الإسلام لم يصر ممكنًا إلاّ بانفتاح الكنائس على الإسلام في مجلس الكنائس العالميّ وفي الكنيسة الكاثوليكيّة . واستنادًا إلى هذا الموقف الجديد أمكن مثلاً البدء بإعادة النّظر في النصوص التي تحتوي عليها الكتب المدرسيّة . وإنّ تغييرًا للجوّ مماثلاً وعميقًا في الإسلام أيضًا مرغوبٌ فيه ، إذ أنّه من شأنه أن يخلقَ الشروطَ الضروريّة لما يلزم من تغييرات في كلّ المجالات الاجتماعيّة ، حتّى في مضمون التعليم حول المسيحيّة في الكتب الدينيّة في البلدان الإسلاميّة .

الله أكبر ، وأيضًا : الله دومًا أصغر

إلزاس : بالارتباط مع فكرة تسامي الله ، التي يعبّر عنها القول : " الله أكبر " هناك أيضًا ما يُشبه القول " الله دومًا أصغر " (*Deus semper minor*) . وفي هذا الصدد يرد إلى فكرنا ما قاله البروفسّور خوري عن الله الذي يُصغي إلى المصلّي ، والذي لا نحتاج لأيّ وسيط للوصول إليه ، والذي يسمع مباشرة الطفل إسماعيل لدى هرب هاجر ويتدخّل لإنقاذه . ثمّ ما يوازي ذلك في قصّة مريم والطفل يسوع تحت النخلة : وفي المرّتين يتفجّر نبع ماء يجلب النجاة من العمق .

... ولكنّ القلب يسعني

شيمل : بالنسبة إلى قرب الله وحضوره ، ذكر البروفسّور خوري النصّ القائل : " وإذا سألكَ عبادي عنّي فإنّي قريب أُجيب دعوةَ الداعي إذا دعان " (سورة ٢:١٨٦) ، وأهمّ من ذلك قولَ الله : " ادعوني أستجبْ لكم " . ويرى الأتقياء باستمرار قولاً أساسيًّا في لاهوت الصلاة في الموضع المعروف في السورة ٥٠:١٦ : " ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس له نفسُه ونحن أقرب إليه من حبْل الوريد " . وفي هذا الصدد يرد باستمرار ذكر حديث قُدسيّ ، أي من خارج الأقوال القرآنيّة ، يقول : السماء والأرض لا يسعاني ، امّا قلب عبدي المؤمن فيسعني [٤] ، أو الحديث الآخر الذي يوازيه : إذا طلبتموني فاطلبوني لدى الذين قلبُهم منسحق لأجلي [٥] . هذا الحضور الإلهيّ في قلب الإنسان قد شدّد عليه المتصوّفون في ما بعد . فيمكن مثلاً الإشارة إلى عطّار الذي في كتابه " مُصيبتنامه " يجعل الباحث يسأل أوّلاً الخلائق كلّها أين يستطيع أن يجد الله ، فتقول له إنّها هي أيضًا تبحث عنه ، وفي نهاية خلوته التي دامت أربعين يومًا يجده في بحر نفسه . وكثيرًا ما ترد الفكرة التالية : لماذا تذهب إلى البعيد للبحث عن الله ؟ لماذا تذهب إلى الحجّ ؟ فالله ليس في القدس ولا في مكّة ، ولكنّك تجده في قلبك . إنّه موضوع دائم منذ العصور الوسطى إلى يومنا بالنسبة إلى الذين هم منفتحون على التصوّف . ومع ذلك نعلم أنّ هذا القلب لا يمكن أن يدركَ الله إدراكًا كاملاً ، فلا يدرك منه سوى لمعان وقبس نور ، أمّا المتسامي الحقيقيّ فلا يستطيع القلب أن يبلغَ إليه .

---

[٤] في مجموعة الأحاديث المذكورة في الحاشية ٥ ، رقم ٦٣ .

[٥] في المجموعة عينها ، رقم ٤٦٦ .

تسامي الله وقربه

أندراوس بشتِه : إذا كان الله هو الرابع حيث يتخاطب ثلاثة ، والسادس حيث يلتقي خمسة (راجع : سورة ٥٨:٧) ، ألا يعبّر ذلك عن قرب كبير ، إلى حدّ أنّ الله يمكن عدّه مع الناس ؟

شيمل : ما يعبّر عنه هذا القول هو الشعور بأنّ الله هو حاضر على الدوام ، في كلّ لحظة من تطوّر الإيمان ، كما سبق الحديث عن ذلك : من قبول الإسلام ، إلى تعميقه في القلب الذي هو الإيمان ، إلى الإحسان الذي هو عمل الخير الذي يُقدِم عليه الإنسان وهو يُدرك أنّ الله حاضر في كلّ لحظة . وهذا يدلّ أيضًا على وعيٍ كبير لدى الإنسان بأنّ الله يسكن هنا وفي هذه اللحظة بين الناس ، ويراقب كلّ إنسان في تصرّفه ، وربّما - وهذا يجب أن نتركه له - يقوده أيضًا . ثمّ نأتي إلى حضور الله الصرف ، إلى ولادة الله في القلب ، إلى ولادة النفس ، التي يدعوها الرومي يسوع ، انطلاقًا من الإنسان وفي الإنسان . حينئذ يصير الإلهيّ قريبًا من القلب . ومن ثمّ ، كما يبدو ، فإنّ حضور الله له أهميّة كبيرة ويشكّل وزنًا مقابلاً للتحديد المدرسيّ عن الله : بأنّ له سبع صفات أساسيّة كالوجود وما سوى ذلك ، وسبع صفات عرضيّة ، وستّ صفات أخرى ، وإحدى وعشرين تناقضها . والصفة الحادية والعشرون هي أنّه يستطيع أن يفعل كلّ ما هو ممكن ويستطيع أن يتركَ كلّ ما هو ممكن... ونرى إنسانًا كإقبال يؤكّد ، ضدّ هذا التضييق المدرسيّ على مفهوم الله ، وضدّ هذا الوصف الحسابيّ لله الحيّ ، كما أكّد ضدّ تصوّف ابن عربي المتّسم بالحلوليّة ، أنّ لله في القرآن اسمًا ، وهو الاسم الأعظم الله ، والأسماء الأخرى التسعة والتسعين . ولو كان الاسم يعني الشخصيّة ، فإنّه يجب التنبّه دومًا

إلى أنّه لا يمكن أبدًا وصف الله في علم الكلام الإسلاميّ بأنّه شخص، فهو يتخطّى ميزات الشخص، ومع ذلك فهو يعمل في حديث شخصيّ، في الأنا والأنت، كما يقول بوبر (Buber)، بين الناس.

وقد أوضح إقبال هذا الحوار الحيّ بين الإنسان والله في فلسفته كما في شعره، وهو أمر لا يستطيع الإنسان أن يفسّره: فالله هو الذي يسمع كلّ شيء، والناس هم بمثابة أجزاء ولآلئ في البحر، وبين هذه الأجزاء يقوم حوار حيّ دائم. وربّما لا يمكن التعبير عن هذه الأمور إلا بالشعر، كما فعل إقبال.

المحاضرون

البروفسّور الدكتور **لودفيغ هاغمان** (Ludwig Hagemann)، من مواليد ١٩٤٧، أستاذ اللاهوت الكاثوليكيّ وتاريخ الأديان بجامعة مانهايم (ألمانيا).

البروفسّور الدكتور **عادل تيودور خوري**، من مواليد ١٩٣٠، أستاذ علوم الأديان بجامعة مونستر (ألمانيا).

البروفسّورة الدكتورة **أنّماري شيمل** (Annemarie Schimmel)، من مواليد ١٩٢٢، أستاذة الإسلاميّات ولا سيّما التصوّف الإسلاميّ بجامعات ماربورج (ألمانيا)، أنقرة (تركيا)، بون (ألمانيا) وهارفارد (الولايات المتّحدة الأميركيّة).

البروفسّورة الدكتورة **روتراوت فيلانت** (Rotraud Wielandt)، من مواليد ١٩٤٤، أستاذة العلوم الإسلاميّة واللغة العربيّة بجامعة بامبرج (ألمانيا).

البروفسّور الدكتور **هانس تسِركر** (Hans Zirker)، من مواليد ١٩٣٥، أستاذ علم الأصول اللاهوتيّة بجامعة إسّن (ألمانيا).

المشتركون

Barth, Prof. Dr. Hans-Martin, Universität Marburg/L.
[Systematische Theologie]

Bsteh, Prof. Dr. Andreas, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Fundamentaltheologie und Religionstheologie]

Bsteh, Rektor lic. phil. et theol. Petrus, Wien
[Kontaktstelle für Weltreligionen]

Chalupa, Ass. Dr. Petr, Theologische Fakultät Olomouc
[Bibelwissenschaft AT]

Chmiel, Prof. Dr. Jerzy, Theologische Akademie Kraków
[Bibelwissenschaft]

Dogan, Prof. Dr. Nikola, Theologische Fakultät Djakovo
[Fundamentaltheologie]

Dupré, Prof. Dr. Wilhelm, Universität Nijmegen [Philosophie]

Elsas, Prof. Dr. Christoph, Universität Marburg/L. [Religionsgeschichte]

Gerigk, Eva-Maria, Doktorandin, Universität Münster
[Religionswissenschaft]

Gładkowski, Ass. Krzysztof Gabriel, Universität Lublin
[Religionswissenschaft]

Hintersteiner, Lektor, Mag. Norbert, Universität Salzburg

Horn, Prof. Dr. Stephan Otto, Universität Passau [Fundamentaltheologie]

Ikić, Ass. Dr. Niko, Universität Wien
[Ostkirchenkunde]

Ivančić, Prof. Dr. Tomislav, Universität Zagreb
[Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte]

Kahlert, Dr. Heinrich, Bremen [Verantwortlicher für Islamfragen in der Bremischen Evangelischen Kirche]

Klose, Prof. Dr. Dietmar, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Kerygmatik]

Kopecky, Prof. Dr. Frantisek, Hochschule Benediktbeuern
[Moraltheologie]

Kustusz, Dr. Gaudentius, Ordenshochschule OFM Poznań [Dogmatik]

Leuze, Prof. Dr. Reinhard, GH Neuendettelsau/Universität München
[Systematische Theologie]

Marcol, Prof. Dr. Alojzy, Theologische Akademie Warszawa
[Moraltheologie]

Meier, Andreas, M. A., Universitäten Hamburg und Münster [Orientalistik]

Mitterhöfer, Prof. Dr. Jakob, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Dogmatik]

Ott, Prof. Dr. Heinrich, Universität Basel
[Systematische Theologie]

Peschke, Prof. Dr. Karl-Heinz, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Moraltheologie]

Pitzer-Reyl, Renate, Doktorandin, Universität Marburg/L.
[Religionsgeschichte]

Prenner, Doz. Dr. Karl, Universität Graz
[Religionswissenschaft]

Proksch, Mag. Brigitte, Wien

Raberger, Prof. DDr. Walter, Katholisch-Theologische Hochschule Linz
[Dogmatik]

Riedl, Doz. Dr. Johannes, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Neutestamentliche Bibelwissenschaft]

Salmen, Prof. Dr. Josef, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Philosophie]

Schmatovich, Prof. Dr. János, Theologische Hochschule Györ
[Bibelwissenschaft]

Schmücker, Mag. Marcus M., Theologische Hochschule St. Gabriel
[Indologie und Islamwissenschaft]

Torisu, Prof. Dr. Michael Y., Universität Nagoya (Japan)
[Systematische Theologie]

Vanoni, Prof. Dr. Gottfried, Theologische Hochschule St. Gabriel
[Bibelwissenschaft AT und Biblische Sprachen]

Virt, Prof. Dr. Günter, Universität Wien
[Moraltheologie]

Welzel, Dr. Auguste U., Wien
[ORF Wissenschaftsredaktion]

Wisse, Prof. Dr. Stephan, Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner und Kapuziner Münster [Religionswissenschaft]

Wolbert, Prof. Dr. Werner, Universität Salzburg
[Moraltheologie]

فهرس الكتاب

أندراوس بشته : **مقدّمة عامّة** (٧-١٣)

لودفيغ هاغمان : **محمّد والقول بأنّه خاتم النبيّين والمرسلين** (١٥-٢٧)
أسئلة ومداخلات (٢٨-٣٨)
مسائل النقاش اللاهوتيّ (٣٩-٤٨)

هانس تسيركر : **" هو الله أحد – لا تشركوا به شيئًا "** (٤٩-٥٩)
حوار للتعمّق في فهم الموضوع (٦٠-٦٨)
نقاش المسائل اللاهوتيّة (٦٩-٩٨)

لودفيغ هاغمان : **العالم مخلوق – العلاقة بين التسامي والحلول** (٩٩-١٠٦)

روتراوت فيلانت : **الإنسان ومنزلته في الخليقة**
– محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسيّة إلى الإنسان (١٠٧-١١٥)
حوار للتعمّق في الموضوع (١١٦-١٣٥)
مسائل مطروحة للحوار اللاهوتيّ (١٣٦-١٥٢)

روتراوت فيلانت : **مسؤوليّة الإنسان العالميّة في نظر الإسلام** (١٥٣-١٦٥)
التعمّق في المفاهيم (١٦٦-١٩٠)
مسائل لاهوتيّة للنقاش (١٩١-٢١٨)

أنّماري شيمل : **اختبار التعالي في التصوّف الإسلاميّ** ٢١٩-٢٣١)
أسئلة وتعليقات ٢٣٢-٢٨٠)

عادل تيودور خوري : **القرآن ، كلام الله النهائيّ في لغة بشريّة**
(٢٨١-٢٩٤)
مناقشات (٢٩٥-٣٣٠)
أسئلة النقاش اللاهوتيّ (٣٣١-٣٤٨)

هانس تسركر : **الإسلام دين ومجتمع وثقافة** (٣٤٩-٣٥٩)
أسئلة ومداخلات (٣٦٠-٤٠٦)

أنّماري شيمل : **صراط الإنسان أمام الله**
– السعادة على الأرض والاكتمال في الجنّة (٤٠٧-٤٢٠)
أسئلة ومداخلات ٤٢١-٤٧٣)

عادل تيودور خوري : **المشركون واليهود والنصارى** (٤٧٥-٤٩٣)
مناقشات (٤٩٤-٥١٢)
أسئلة النقاش اللاهوتيّ (٥١٣-٥٢٦)

المحاضرون (٥٢٧)

المشاركون (٥٢٨-٥٢٩)

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون
سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرف عليها
عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون
وتنشرها
المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

ظهر من هذه السلسلة

١. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **العدلُ في المسيحيّة والإسلام**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٨، ١٩٢ ص.
٢. بولس الخوري، **الإسلام والغرب – الإسلام والعلمانيّة**، طبعة أولى ١٩٩٦، طبعة ثانية ١٩٩٧، طبعة ثالثة ١٩٩٩، ١٦٠ ص.
٣. أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعاده المُقبلة**، إعداد مشير باسيل عون ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٣٩٢ ص.
٤. مشير باسيل عون، **بين المسيحيّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة**، قدّم له عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ١٢٥ ص.
٥. أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري، **الإصغاءُ إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٨، ٢٦٨ ص.
٦. عادل تيودور خوري، **الإسلامُ في عقيدته ونظامه**، تعريب عَلّم الياس عَلّم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.
٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢١ ص.
٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرّحمةُ الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام**، جونيه، لبنان، ١٩٩٩، ٢٤٧ ص.
٩. بولس الخوري، **تراثٌ وحداثةٌ – قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ**، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٢٣ ص.

١٠. المطران سليم بسترس، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الأوّل، ١٩٩٩، ٢٤٠ ص.

١١. المطران جورج خضر، **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك**، الجزء الثاني، ٢٠٠٠، ٢٣٨ ص.

١٢. أندراوس بشتّه وعادل خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

يظهر قريبًا

١٣. أندراوس بشتّه وعادل تيودور خوري ، **الإسلام يُسائل المسيحيّة في الشؤون اللاهوتيّة والفلسفيّة** ، ٢٠٠٠ ، ٥٣٢ ص.

المطبعة البولسية
جونيه - لبنان

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرِف عليها

عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

١٣– أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ،

الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة .

إلى أين ينتهي اللقاء الذي يطالَب به اليوم ولا يمكن من بعدُ الإفلاتُ منه ، إن لم ينطلق من صُلب التفكير اللاهوتيّ ، أي عمليًّا إن لم يُكبّ عليه كبار علم التفسير وعلم العقائد وتاريخ العقائد ، وممثّلو الموادّ اللاهوتيّة الأخرى ؟ فالكتاب الذي نقدّمه اليوم يبغي أن يُفسح للمدرّسين والباحثين في الكلّيّات والمعاهد اللاهوتيّة في شكلِ مشروعٍ مشترك بين موادّ اللاهوت ، المجال للتحدّث والتعاون مع أصحاب الاختصاص الذين يدرّسون ما يتعلّق بالأديان والثقافات المختلفة . فتُطرح أوّلاً المسائل التي توجّه إلى الإيمان المسيحيّ في لقائه مع الإسلام ، ويقوم التحقّق من أهمّيّة هذه الأسئلة بالنظر إلى البحث اللاهوتيّ والتدريس ، ثمّ يُصار في مرحلة لاحقة إلى محاولة لإيجاد رؤوس حلول لها مستقاة من روح الإيمان المسيحيّ ومشبعة من الاحترام لغيريّة الأديان غير المسيحيّة .