أندراوس بشتة
عادل تيودور خوري

العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون

سلسلة أسّسها ويشرف عليها
عادل تيودور خوري

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

١٦

أندراوس بْشْتِه – عادل تيودور خوري : **العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام**. – المكتبة البولسيّة (جونية – لبنان) ، ٢٠٠٢ ، ٥٩٢ ص .

أندراوس بْشْتِه عادل تيودور خوري

العقيدة المسيحيّة في لقاءٍ مع الإسلام

المكتبة البولسيّة
جونيه – لبنان
٢٠٠٢

Andreas Bsteh (Hrsg.). —
Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. —
Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel
Referate — Anfragen — Diskussionen
Verlag St. Gabriel, Mödling, 1996, 616 S.

نقله إلى العربيّة

عادل تيودور خوري (ص ٥-٣٣٦)
والمطران كيرلّس سليم بسترس
رئيس أساقفة بعلبكّ (ص (٣٣٧-٥٨٦)

طبعة أولى ٢٠٠٢

© جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولسيّة

المكتبة البولسيّة : جونية - لبنان ، ص.ب ١٢٥
هاتف ٩١١٥٦١ - ٩٠
فاكس ٩١٨٤٤٧ - ٩ - (٩٦١)

مقدّمة

إنّ المجلّدين اللذين ظهرا الآن من سلسلة "دراسات في لاهوت الأديان" يؤلّفان وحدةً في جزئين . فقد عرض المجلّد الأوّل كيف أنّ "الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة" [١] ، أمّا مقالات المجلّد الثاني فتبسط ما تقوله العقيدة المسيحيّة انطلاقًا من فهمها لذاتها في معرض اللقاء مع الإسلام .

وهذا الموجز الرامي إلى توضيح موقف الإيمان المسيحيّ في سِجاله العقليّ مع عالم الإسلام الدينيّ ، هو حصيلة تعاون دام سنوات عديدة بين علماء في الإسلاميّات ولاهوتيّين مسيحيّين . وقد تبلورت الجهود المشتركة في خطوة أولى في اجتماع دام أسبوعين [٢] . تبع ذلك الإكباب على الموادّ الغزيرة التي حصلت في المحاضرات وفي المناقشات التي قامت في محاور العمل والجلسات العامّة في الحلقات كلّها .

وإنّ نشر هذه الصفحات يرمي إلى دعوة المهتمّين بالموضوع للاستفادة من نتائج هذا العمل المشترك ، طمعًا في أن تحثّهم المسائل المطروحة فيها والمحاولات الكثيرة لإيجاد حلول موافقة ، على أن يُعملوا فيها التفكير

---

[١] أندراوس بشته - عادل تيودور خوري : الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ١٣) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ٢٠٠٠، ٥٣٢ صفحة .

[٢] عُقِدت الندوة الأكاديميّة الأولى في معهد القدّيس جبرائيل من ٢١ إلى ٢٦ أيلول ١٩٩٢، والندوة الثانية من ١٥ إلى ١٨ أيلول ١٩٩٣. وقد قبل الدعوة للاشتراك والعمل فيهما نحو ٥٠ لاهوتيًّا من كلّيّات ومعاهد عليا مختلفة يعملون فيها في حقلَي التدريس والبحث العلميّ ، وقد قَدِموا من سويسرا وهولندا وألمانيا وتشيكيا وبولندا والمجر ، وكذلك من سلوفينيا وكرواتيا واليابان والنمسا .

الناقد ويحاولوا تطويرها . فإنّ ما يُعرَض هنا ليس له طابع نهائيّ . فكلّ ما هناك هو محاولة الاطّلاع على ما يطرحه اللقاء بين المسيحيّة والإسلام من مسائل متفرّعة ، وعرضه على القارئ . وهو أيضًا محاولة إيجاد منطلقات وإشارات يمكن معها تطوير ما تمّ البلوغ إليه واستنباط أمور جديدة إمّا من داخل الجماعتين الدينيّتين ، وإمّا من ناحية أخرى (مثل المجتمعات المعلمنة والأديان الأخرى) ، لتقديمها في إطار هذا اللقاء . والأمر المهمّ قبل كلّ شيء هو دومًا التذكير المتبادل بالمسؤوليّة أمام الله . فيصبر الجميع على التوتّر القائم بين ما يُقال في الله وذلك السرّ الذي لا يوصف الذي هو الله ، وكان الله سرًّا وسيبقى سرًّا .

وكان المشتركون في الندوتين – وقد صاروا فيما بعد معًا مؤلّفي هذا الكتاب – يَعون أنّ الحوار لا يقوم حقًّا إلاّ عندما يُقبل المسيحيّون مباشرة على تبادل الحديث مع المسلمين أو مع المؤمنين المنتمين إلى جماعات دينيّة أخرى . ولذلك فمناقشتهم لا تزال تتحرّك نوعًا ما في نطاق ما قبل الحوار . ومع ذلك استطاع أحد المشتركين في نهاية الأسبوع الثاني من الندوة أن يقول إنّه لم يُنطق بأيّة جملة خارج أفق اللقاء والمناقشة مع إيمان المسلمين . ولم يكن هذا ممكنًا إلاّ لأنّ القسم الأوّل من هذا المؤلّف خُصِّص لعرض المحتويات الأساسيّة للعقيدة الإسلاميّة ، عرضًا قدّمه أشخاص نذروا نشاطهم العلميّ لتفهّم عالم الإسلام الروحيّ ولتعزيز التفاهم المسيحيّ الإسلاميّ . فإنّهم أدخلوا الإسلام في الحوار مع اللاهوتيّين المسيحيّين وأتاحوا للمشتركين في الندوة الثانية أن يُقيموا سجالاً بين أسئلتهم اللاهوتيّة والفلسفيّة الخاصّة ومواقف العقائد الإسلاميّة ، بحيث نتج من ذلك المزيد من الوضوح والتعمّق .

ومثل هذا الحوار المتعمّق لا يحصل إلاّ إذا تساءل المشتركون في الحوار ماذا يعني الآخر حقًّا في كلامه وأيّة ظروف وعلاقات تاريخيّة وثقافيّة واجتماعيّة ودينيّة تسود فكره ، بل كلّ حياته الشخصيّة والاجتماعيّة ، وإذا عادوا

فتفحّصوا مسبّقاتهم العقليّة الخاصّة التي يستندون إليها في اللقاء . هذا في الواقع كان رائد الندوات الأكاديميّة التي حاولت أن تركّز هذا اليقين [٣] . ونحن لاحظنا أنّ اهتمام أكثر المشتركين في الندوتين نتج من اتّصالات واختبارات حواريّة مباشرة عديدة مع العالم الإسلاميّ . ثمّ إنّ البادرة كلّها التي صدرت عن معهد القدّيس جبرائيل للاهوت الأديان ، تستند إلى الحوار المباشر الذي قام منذ سنوات وتوطّد مع المسلمين في شتّى مناطق الشرق الأوسط والأدنى ، وفي آسيا وأفريقيا [٤] .

أمّا إعداد ما نُشر من المداخلات والمناقشات فنشير إلى ما ورد حوله في المجلّد الأوّل [٥] . إنّه يقع تحت مسؤوليّة الناشر ، ولكنّ النصوص التي نشرت هنا ، ينبغي اعتبارها موافَقًا عليها من قِبَل أصحابها الذين نُشرت باسمهم . فالشكر لجميع المشتركين ، لا سيّما المحاضرين الذي جادوا طبعًا بأكبر إسهام في هذا النطاق ، لتعاونهم مع الناشر تعاونًا شديدًا قيّمًا .

---

٣ راجع عرض أهداف مشروع الندوات المخصّصة لمسائل لاهوت الأديان في مقدمة المجلّد الأوّل : " الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة " ، لا سيّما ص ٩ - ١٠ .

٤ لدينا في ذلك ثلاثة كتب : أندراوس بشته : الله في المسيحيّة والإسلام ، مودلينغ ١٩٧٨ (طبعة ثانية ١٩٩٢) ، جاءت فيه مقالات من المسلمين محمّد جعفر وفتح الله خُليف وإبراهيم مدكور (بالألمانيّة) ؛ - أندراوس بشته - عادل تيودور خوري : الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام ، المكتبة البولسيّة ، جونيه ١٩٩٧ (طبعة ثانية ١٩٩٨) ، جاءت فيه مقالات من محمود أيوب ومحمّد طالبي ومحمود زقزوق ؛ - أندراوس بشته - عادل تيودور خوري : سلامٌ للبشر ، المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة ، المكتبة البولسيّة ، جونية ١٩٩٧ (طبعة ثانية ١٩٩٨) ، جاءت فيه مقالات من نوركليش محيد ، محتهد شبستري ومحمود زقزوق . زد على ذلك المداخلات التي وردت في الجلسات العامّة من قبل المشتركين المسيحيّين والمسلمين في المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ " سلام للبشر " .

٥ راجع عنوان الكتاب في الحاشية ١ ، ص ١١-١٣ .

عسى أن يلمس القرّاء في النصوص والمناقشات المنشورة هنا شيئًا من الرصانة والعفويّة اللتين تحلّت بهـا المداخـلات المنفتحـة والملتزمـة وطبعتـا بسمتهما جـوّ النـدوات في جميـع مراحلهـا ، فـيرون فيهـا تشـجيعًا علـى الإكباب على مواضيعها . ولم يكن هناك ، منذ قام التصميـم لهـذه النـدوات وعُقدت حلقاتها ، تطلّع إلى عـرض شـامل للأمـور المتعلّقـة بـالحوار بـين الإسلام والمسيحيّة . إنّ الانتباه وُجّه إلى مجالات المشـاكل الكبرى في النطـاق الواسع للّقاء المسيحيّ–الإسلاميّ .

ولم يخفَ على أحدٍ حضورُ فريقين آخرين إلى جانب المسيحيّة والإسـلام في جميع المناقشات . الفريق الأوّل هو الدين اليهوديّ في كتبـه المقدّسـة ، أي أسفار العهد القديم ... أمّا الفريق الثـاني الـذي أُشير إليـه مكـرّرًا ، وهو " المجتمع العلمانيّ " ، فإنّه ، وإن لم يكن ممثّلاً مباشرة بطريقة مسـموعة ، إلاّ أنّه كان حاضرًا بطريقة واضحة . وقد قال فيه خلال مؤتمـر حـواريّ مسيحيّ–إسلاميّ الأسقف هنري تيسّيه – على الأقلّ بالنسبة إلى المسيحيّين – قال فيه إنّه " ساعدهم في مجرى التاريخ علـى اكتسـاب فهـمٍ أفضـل لرسـالتهم الأصيلة ، ليس فقط بواسطة أساليب دقيقة للتفسير أو تمسّك أشدّ بـروح يسوع ، بل أيضًا بفضل تقدّم في تطوّر الأوضاع الاجتماعيّة ونشر شرعة حقوق الإنسان وغير ذلك ... فيجب الإقرار بأنّه خارج تاريخ المسيحيّة وتاريخ الإسلام قد حصلت تطوّرات في البشريّة نقّت ضمـير البشـريّة وجعلتـه أدقّ إحساسًا ، وقادت أيضًا إلى فهم أفضل لما يُقرأ في كتبهم المقدّسة " [٦] .

إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني ذكر في بيانه التاريخيّ " في علاقة الكنيسة

[٦] في أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : سلام للبشـر ... ، ص ١٧٣ . – راجع هنـاك أيضًا مقال غرهارد لوف : السلام وحقوق الإنسان في نظر الكنائس ، ص ١٧٥–١٩٥ (انظـر هنـا ص ١٧٧–١٧٨) .

بالأديان غير المسيحيّة " ، أنّ الكنيسـة تنظـر بتقدير إلى المسـلمين (رقـم ٣) . وطمعًا في التعمّق في هذا التقدير وتطبيقه في اللقاء مع عالم الفكر الإسـلاميّ في تعدّد أشكاله الواقعة ، وكنوزه الغنيّة بالقيم الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة ، دون تقليصها حيث تظهر فوارق تبدو غـير قابلـة للتوفيـق ، نقـوم بنشـاطنا في معهدنا . أمّا الهدف الآخر فهو أن ننطلق في هذا اللقاء بوحي الفرح التامّ النابع من الإيمان والرجاء المسيحيّين ، في الإيمان " بغنـى المسـيح الـذي لا يُسبَر غوره " (أفسس ٣ : ٨) . فأمامنا ينفسح المجال لمثل هذا اللقـاء بـين إيمان وإيمان ، وذلك حيث تكون المساواة بين الناس على المستوى الاجتماعيّ السياسيّ مضمونة بفضل الاعتراف بحقّ حرّيّة الضمـير والديـن ، وحيـث يستطيعون أن يشركوا بعضهم بعضًا في قناعـاتهم الإيمانيّـة بحرّيّـة ودون عوائـق وفقًا لمسؤوليّتهم المتبادلة أمام الله تعالى .

أندراوس بشته (جمعيّة الكلمة الإلهيّة)

معهد القدّيس جبرائيل ، في كانون الثاني ١٩٩٦

الأنبياء
الدعوة – البعثة – المقاييس

نوتكر فوغليستر (Notker Füglister)

إنّ الأديان الثلاثة المنتمية إلى إبراهيم ، اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام ، هي الأديان النبويّة الثلاثة التي لا تزال قائمة في يومنا هذا . فيها للناحية النبويّة دور هامّ ، وكلّ واحد منها يُرجع قيامه إلى نبيّ مؤسّس : إلى موسى وإلى يسوع وإلى محمّد [1] . في الندوة التي عُقدت السنة الماضية تبلورت عَقب محاضرة لودفيغ هاغمان (Ludwig Hagemann) : " محمّد والقول بأنّه خاتمة النبيّين والمرسلين " [2] في المناقشات أسئلة ثلاثة تنمّ عمومًا إلى علم الظاهرة الدينيّة ، كما أنّها تهمّ اللاهوت المسيحيّ ، ألا وهي : – ١) القول بأنّ محمّدًا نبيّ كلام صحيح ؟ – ٢) هل يستطيع المسيحيّ أن يقبل

---

[1] وينتسب إلى نبيَّين مؤسّسين (وهما زرادشت ، نحو ٦٣٠ قبل المسيح ، وماني ، ٢١٦–٢٧٦/٢٧٧ بعد المسيح) دينان انبعثا من إيران ، وكانا في البدء موحّدين ، وقد يكون محمّد قد مرّ عليه اتّصال بهما ، هما الفارسيّة (الزرادشتيّة) والمانويّة . ولدى كلّ واحد منهما كتبٌ مقدّسة رسميّة من تأليف نبيّه المؤسّس ، ولكنّهما يختلفان عن الأديان المنتمية إلى إبراهيم نظرًا إلى أنّ مفهومهما للكون يحمل طابعًا ثنائيًّا .

[2] راجع نصّ المحاضرة والمناقشات التي تلتها في : أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، المكتبة البولسيّة ، جونيه – لبنان ، ٢٠٠٠، ص ١٥–٢٧ و٢٨–٤٨ . راجع أيضًا :

Ludwig Hagemann, *Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen* (Religionswissenschaftliche Studien 26), Würzburg-Altenberge ²1993.

بمحمّد نبيًّا – وحتّى " خاتم النبيّين " (قرآن ٣٣: ٤٠) [٣] ، وبالقرآن وحيًا ؟ – ٣) ما هي أهمّيّة محمّد والقرآن في مقاصد الله الخلاصيّة ، الله الواحد الأحد الذي يؤمن به اليهود والمسيحيّون والمسلمون معًا ، والذي هو كائن وعامل " فوق كلّ شيء وبكلّ شيء وفي كلّ شيء " (أفسس ٤: ٦) .

لكي نتقدّم ولو قليلاً في اتجاه حلّ لهذه المسائل – وهي في رأيي لا يمكن حلّها تمامًا – ينبغي لنا أن نتطرّق إلى الأبعاد العشرة التالية – ونحن في معرض بحثنا هنا لا نستطيع الانكباب إلاّ على الأربعة الأولى والأهمّ منها – فنبيّن ما هي أهمّ العناصر الجوهريّة عند النبيّ البيبليّ ، وذلك كمنطلق وتشجيع على المناقشة التي سوف تلحق العَرْض .

١) النبوّة كظاهرة في تاريخ الأديان :

– تحديد مفهوم النبيّ .

– ما لا يدخل في مفهوم النبوّة .

– بماذا يقوم النبيّ .

٢) وعي النبيّ لذاته :

– إيجابيًا : رسول – نذير – بشير – شهيد/شاهد – نبيّ – عبد الله – وليّ الله .

– النبيّ ليس بالعرّاف – ولا بالمجنون – ولا بالشاعر – ولا بالساحر .

٣) تلقّي الوحي النبويّ :

– لا يحصل ذلك عن طريق الفكر التحليليّ .

– بل بالحدس : سمعًا – أو رؤيا .

---

[٣] أوردنا آيات القرآن في اللغة الألمانيّة استنادًا إلى ترجمة عادل تيودور خوري :

Der Koran, Gütersloh [2]1992.

واستشرنا أحيانًا الكتابين التاليين :

Rudi Paret, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart [5]1989 ; Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart [4]1989.

– اختبار الدعوة .

٤) مقاييس صحّة النبوّة :

– مقاييس مشكوك فيها متّخذة من الكتاب المقدّس : المعجزات – التنبّؤ بالمستقبل – النجاح .

– مقاييس بيبليّة : الترفّع عن الأنانيّة – الحيرة – " مقياس الإيمان " .

– مقاييس إضافيّة متّخذة من القرآن : التبشير المسبق ببعثة النبيّ – أصالة القرآن – إعجاز القرآن .

ثمّ هناك نقاط يجدر الانتباه لها :

٥) الرسالة النبويّة :

– الله الواحد الأوحد .

– يوم الدين والمعاد (بالنسبة إلى الأفراد – وإلى الجميع / وإلى الكون) .

– الأخلاقيّات : الثوريّون والرجعيّون – أولويّة المسلك القويم .

٦) نبيّ الشعب والشعوب :

– كلّ شعب جاءه نبيُّه (أو أنبياؤه) .

– الإسلام كدعوة عالميّة (" مسلمون ضمنيّون ") .

– الطابع المفرد والشمول في رسالة الكتاب المقدّس والقرآن النبويّة .

٧) من أقوال النبيّ إلى كتاب النبيّ :

– حتميّة تأثير العامل الزمنيّ على البشارة الشفهيّة الأصليّة .

– الكلمة التي صارت كتابًا كوثيقة رسميّة نهائيّة .

– تطبيق أساليب التفسير التاريخيّ النقديّ على القرآن ؟

٨) نهاية النبوّة وتتمّتها :

– نهاية النبوّة في اليهوديّة .

– اختتام الوحي في المسيحيّة كنهاية النبوّة .

– مطالبة محمّد بكونه النبيّ الأخير الشامل ، وصورة النبيّ في القرآن .

٩) النبيّ كوسيط بين الله والبشر :

– النبيّ في حوار مع الله .

– النبيّ كشفيع (كوسيط متّجه من الأسفل إلى الأعلى) .

– النبيّ " المتمرّق " (إرميا ١٥ : ١٠ : رجل المشاحرة) .

١٠) الالتزام الوجوديّ عند النبيّ :

– النبيّ كعلامة .

– النبيّ كمتألّم ومخفق .

– استسلام النبيّ " كذبيحة كفّارة عن الكثيرين " (أشعيا ٥٣ – مرقس ١٠ : ٤٥ ؛ ١٤ : ٢٤ والنصوص الموازية) .

في عرضنا هذا نتطلّع دومًا إلى محمّد وإلى القرآن من جهة ، ومن جهة أخرى إلى اليهوديّة التي جاءت بعد الزمن البيبليّ ، وذلك لسببين : أوّلاً أنّ التاريخ يدلّنا على أنّ محمّدًا عرف الكتاب المقدّس عن طريق التقاليد اليهوديّة وأيضًا على ما يبدو ، وإن كان ذلك أقلّ قدرًا ، عن طريق التقليد اليهوديّ المسيحيّ [٤] . ثمّ إنّه من وجهة النظر اللاهوتيّة

[٤] راجع في ذلك :

J. D. Thyen, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 19), Köln 1989 ; H. Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation* (Grundzüge 72), Darmstadt 1988 ; J. Bouman, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie* (WB-Forum 53), Darmstadt 1990 ; A. I. Katsch. *Judaism in Islam. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*, New York [3]1980 (Koran 2, 3).

وراجع خصوصًا حول موضوعنا :

W. M. Brinner, " Prophet and Prophecy in the Islamic and Jewish

وفي وضعنا التاريخيّ في العالم يجب أن يتحوّل الحوار الثنائيّ الممزدوج ، أي الحوار بين المسيحيّين والمسلمين وبين اليهود والمسلمين ، إلى حوار ثلاثيّ بين اليهود والمسيحيّين والمسلمين [٥] .

١– النبوّة كظاهرة في تاريخ الأديان

إنّ تاريخ الأديان المقارَن يبيّن أنّ النبوّة ظاهرة يمكن الاستدلال على وجودها المتكرّر في الأزمنة والأمكنة التي سبقت ولحقت العصر البيبليّ . فالنبيّ (أو النبيّة) نمطٌ من أنماط " الإنسان المتديّن " ، يضطلع في بنية المجتمع بمهمّة خاصّة جدًّا . ويمكن تحديده مع فايبرت Manfred Weippert كما يلي : النبيّ (أو النبيّة) شخص ١) حصل على وحي إله في اختبار معرفيّ ، في رؤيا أو سماع أو حلم أو ما شابه ، ٢) ويعلم أنّه أوكل إليه من قِبَل هذا الإله أن يوصل الوحي بالكلام أو بوجه غير كلاميّ إلى آخرين هم المعنيّون الحقيقيّون به [٦] .

١) تحديد النبوّة هذا وفقًا لعلم الظاهرة الدينيّة يتبع منه سلبيًّا أنّه

Traditions ", in : Brinner - St. D. Ricks (Ed.), *Studies in Islamic and Judaic Tradition* II, (Brown Judaic Studies 178), Altanta 1989, 63-82.

[٥] ينتج من ضمّ اليهوديّة إلى هذا الحوار أمران : ١) إنّ الصعوبات اللاهوتيّة الرئيسيّة القائمة بين المسيحيّين والمسلمين وبين المسيحيّين واليهود هي متشابهة إلى حدّ بعيد . ٢) إنّ اليهوديّة لها بالنسبة إلى نظرة لاهوتيّة إلى الإسلام كدين عالميّ حلول لا توجد في المسيحيّة (أو في العهد الجديد) .

[٦] راجع :

M. Weippert, " Aspekte Israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients " , in : G. Mauer - U. Magen (Ed.), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987*, Neukirchen-Vluyn 1988, 287-319 (289-290).

ليس كلّ ما يُقال له في الكتاب المقدّس " نبيّ " أو " نبوءة " أو " تنبّأ " هو في الواقع من أوصاف النبيّ بالمعنى الذي حُدّد سابقًا [٧] .

١- فالتنبّؤ بالمستقبليّات لا يدخل في الواقع في باب النبوّة ، خلافًا لما يبدو متضمّنًا في العهد الجديد انسياقًا مع العهد القديم (مثلاً في مفهوم النبوّة في عهد تثنية الاشتراع) ومع اليهوديّة (راجع قمران) . أمّا في ما يخصّ محمّدًا ، فليس مثل هذا التنبّؤ من صلب رسالته ، كما يصرّح هو نفسه : " قل ما كنتُ بِدْعًا من الرسل وما أدري ما يُفعل بي ولا بكم ... " (قرآن ٤٦ : ٩) [٨] .

٢- وليس من عناصر النبوّة ضرورةً عوارضُ الانخطاف . معروف في العهد القديم أنّ أصحاب الانخطاف - وهم شبيهون بالدراويش في الإسلام - وإن لم يكن لديهم رسالة من الله يبلّغونها ، يُدعون " أنبياء " أو " بني الأنبياء " (أي أعضاء جماعة من الأنبياء) . ومع ذلك فليس من باب الضرورة أن يكون النبيّ من أصحاب الانخطاف . بالعكس ، فإنّ الذين يُدعون الأنبياء الذين تُتداول أسفارهم - وممّا يلفت الانتباه أنّ محمّدًا يبدو كأنّه لا يعرفهم مطلقًا [٩] - لهم موقف صريح يتشكّك في كلّ ما

٧ يقول في ذلك فايرت ، ص ٣٠٧ : " لا يوجد ما يمكن تسميته على وجه الإطلاق نبوّة بيبليّة . فليس هناك مظاهر متداخلة أو متشابهة . بل نتجت من منابع مختلفة وسلكت تطوّرات عدّة" .

٨ هناك استثناءات طارئة (مثلاً في القرآن ٤٨ : ٢٧) تؤيّد القاعدة . فالإنذار بوقوع يوم الدين و" يوم القيامة " ، هو من حقائق الإيمان العامّة ، لا من باب " استطلاعات المستقبل النبويّة " .

٩ باستثناء يونان - وليس سفر يونان في الكتاب المقدّس مجموعة أقوال نبويّة ، بل قصّة مفردة عن النبيّ - ، لا يذكر القرآن أحدًا من الأنبياء الثلاثة (أو الأربعة) الكبار والأنبياء الصغار الاثني عشر .

ينتمي إلى الانخطاف . والقدّيس بولس يميّز بحدّة في جماعة كورنثس بين الناطقين بالألسنة الانخطافيّين والأنبياء الذين ينطقون بكلمات مفهومة ، وهو يعتبر أنّ هؤلاء أكبر أهمّيّة (راجع ١ كور ١٤ : ٦-١٩) . ومحمّد نفسه يدفع التهمة التي تُدرجه في عداد الرّائين أو الذين بهم جِنّة [١٠] .

٢) نواحٍ إيجابيّة :

١- هناك في الكتاب المقدّس أشخاص لا يتصرّفون كأنبياء . فعندما يدعوهم محمّد أنبياء ، فهو على حقّ في ذلك بقدر ما يعمل هؤلاء كمبشّرين مدعوّين مُلهمين ، كما هي الحال في المدراشات اليهوديّة بالنسبة إلى نوح وإبراهيم - ويتّضح أنّ محمّدًا تأثّر بها .

٢- وفقًا للتحديد السابق ونظرًا إلى وعيه لنفسه ، كما يظهر ذلك في القرآن ، محمّد هو بلا شكّ نبيّ . لا جرم أنّه في المدينة (أي في النصف الثاني من دعوته النبويّة التي دامت أكثر من عشرين سنة) كانت مهمّاته ، من الوجهة الاجتماعيّة ، تتعدّى دور نبيّ . فكان عليه تنظيم الجماعة ، وأضحى " سياسيًّا " و" رجل دولة " ، وذلك كرئيس لجماعته ، ثمّ كحَكَم ومشترع في دولة المدينة ، ثمّ لدى مجموعة القبائل التي وحّدها ، وقد أمسى في آخر المطاف رائدها وقائدها . لا جرم أنّ محمّدًا يبقى في كلّ ذلك نبيًّا إذ إنّ جميع الأحكام المتضمّنة في القرآن في هذا الشأن تُعتبر كلام الله الموجّه إلى محمّد . وبهذا يشبه محمّد " النبيّ " موسى ، الذي يُذكر كثيرًا في القرآن [١١] ، وقد انسابت إلى أوصافه أحوال شخصيّة خاصّة من حياة محمّد . وحتّى يسوع في عمله العلنيّ الذي دام على الأكثر سنتين ، هو

١٠ راجع أدناه النقطة ٢ في وعي النبيّ لنفسه ، والنقطة ٣ في تلقّي الوحي .

١١ جاء ذكر موسى في نحو ٤٠ سورة في القرآن .

من جهة " نبيّ " [١٢] حقّ ومن جهة أخرى أكثر من نبيّ - وذلك بنوع مختلف تمامًا عن محمّد ، ولو كان يسوع يقال عنه صراحة في العهد الجديد إنّه النبيّ ، الذي على مثال موسى ، يريد الله أن يقيمه من بين إخوته (راجع تثنية الاشتراع ١٨: ١٥ - ١٩؛ أعمال الرسل ٣: ٢٢ - ٢٣؛ ٧: ٣٧) .

٢ - الفهم الذاتيّ لدى النبيّ

إنّ النبيّ بالمعنى الحقيقيّ هو من كانت له موهبة تؤهّله لأن يتقبّل مباشرة (أي ليس بواسطة تقليد وصل إليه شفهيًّا أو خطيًّا) من الله رسالة عليه أن يبلغها إلى الناس (وبنوع أوّلي إلى مُعاصريه) . وهذا المفهوم يصحّ بالنسبة إلى محمّد الذي يطابق فهمه لذاته ، كما ينكشف في الصفات التي ينسبها إلى نفسه ، مطابقة مدهشة لما نعرفه عند الأنبياء المعروفين في الكتاب المقدّس .

١) المطابقة في المفاهيم التالية :

١- يوصف محمّد بأنّه " رسول " الله. وهذا ما يتضمّنه النصف الثاني من الشهادة الإسلاميّة (و" محمّد رسولُ الله ") . وهكذا يدعوه الله في القرآن . " فإنّه من الأرجح أنّ الكلمات التي ألهمت محمّدًا في الوحي الأوّل الذي تلقّاه هي : أنت رسول الله [١٣] . إنّ هذا يصحّ بالنسبة إلى أنبياء الكتاب المقدّس . فإنّ الله يرسلهم أو أرسلهم ، ابتداءً بموسى (خروج ٣: ١٤ - ١٥) ، ومرورًا بأشعيا (أشعيا ٦: ٨) ، وإرميا ١: ٧) ، وحزقيال

[١٢] راجع في ذلك بين المؤلّفات المختلفة :

F. Schnider, *Jesus, der Prophet*, Freiburg 1972 ; H. Balz - G. Schneider (Ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Stuttgart 1983, 441-449 (Lit.).

[١٣] W. M. Watt - A. Th. Welch, *Der Islam* I, Stuttgart 1980, 56

ولكن هناك من يؤرّخ ظهور نعت محمّد بالرسول في الحقبة المكّيّة الثانية للوحي القرآني .

(حزقيال ٢: ٣-٤) ، حتّى البلوغ إلى يسوع (راجع من بين النصوص يوحنّا ١٧: ٣، ٨، ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٥ [١٤] .

٢- منذ البدء يعلم محمّد أنّه بُعث من قِبل الله " نذيرًا " [١٥] : " قُمْ فأنذر " (قرآن ٧٤: ٢) . وهذه الدعوة إلى إنذار قومه بتحذيرهم من يوم الدين ، مشتركة بين محمّد والأنبياء الذين سبقوه . وهي تذكّر جدًّا بحزقيال الذي يقول الله عند دعوته إيّاه : " يا ابن الإنسان ، إنّي جعلتك رقيبًا لبيت إسرائيل . فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم منّي (أو عنّي)..." (حزقيال ٣: ١٧؛ راجع ٣٣: ١-٩) .

٣- ولكنّ محمّدًا ليس نذيرًا فقط ، بل هو أيضًا بشير . وهذا ينطبق ليس فقط على محمّد (مثلاً قرآن ٥: ١٩) ، بل مبدئيًّا على الأنبياء (راجع من بين النصوص ٢: ٢١٣) ويأتي النعتان (بشير ونذير) معًا في أكثر الأحيان . فإنّ الله ينطق بالوعيد كما ينطق بالوعد [١٦] ، كما أنّ النبوءات البيبليّة تتفوّه بأقوال الوعيد وألفاظ الخلاص عن يوم الدين كما تتكلّم على النجاة . وحتّى المفهوم القرآني " بشير " له مقابله في الكتاب المقدّس ، وهو لفظة المبشّر وبشّر (راجع أشعيا ٥٢: ٧؛ ٦١: ١) .

٤- ومحمّد بصفته " مبشّرًا ونذيرًا " هو الذي أرسله الله " شاهدًا "

[١٤] لا جرم أنّ الاسم " رسول " لا يُنعَت به في الكتاب المقدّس لا أنبياء ولا يسوع . عن النبيّ كمرسل وموفَد ، راجع : أشعيا ٤٤: ٢٦؛ حجّاي ١: ١٣؛ ملاخي ٣: ١، أخبار ٣٦: ١٥ .

[١٥] يُدعى محمّد في القرآن " نذيرًا " أكثر من مرّة . راجع ص ٦٨ من كتاب واتّ المذكور في الحاشية ١٣ .

[١٦] راجع محمّد طالبي : الإصغاء إلى كلمة الله . القرآن الكريم في تاريخ التقليد الإسلاميّ ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري : الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٥) ، المكتبة البولسيّة ، جونية - لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٩٧ ، الطبعة الثانية ١٩٩٨ ، ص ١٦٢ .

(قرآن ٣٣: ٤٥؛ ٤٨: ٨) . فعليه أن يشهد لكلام الله ، كما ورد في كتاب أشعيا الثاني من أنّ شعب إسرائيل بصفته عبدًا لله عليه أن يكون شاهدًا له (أشعيا ٤٣: ١٠، ١٢؛ ٤٤: ٨؛ ٥٥: ٤-٧) [١٧] .

٥- ثمّ إنّ محمّدًا ، تشبُّهًا بأنبياء الكتاب المقدّس الذين كان يشاركهم وعيهم لدعوتهم ورسالتهم ، اتّخذ صفة " النبيّ " [١٨] . في بادئ الأمر كان يعتبر نفسه نبيّ أمّته ، فإنّ لكلّ قوم أنبياءه ورسله [١٩] ، ثم ألحق نفسه بلائحة طويلة من الأنبياء من نوح (أو آدم) إلى يسوع المسيح . وأخيرًا اعتبر نفسه " خاتم النبيّين " (قرآن ٣٣: ٤٠) . فهو لا يصدّق رسالة أسلافه فحسب ، بل يتعدّاها ويختمها نهائيًا . فنبيّ قومه صار نبيّ الأمم جميعًا.

٦- إنّ محمّدًا بصفته نبيًّا هو بنوع خاصّ " عبد الله " ، مثل أنبياء الكتاب المقدّس عمومًا وموسى ، ويسوع خصوصًا . فهو مثلهم قبض الله عليه وأوكل إليه خدمته .

---

[١٧] يجب التمييز بين شهادة للبشر هذه ، والشهادة التي سوف يشهد بها حسب القرآن محمّد وسائر الأنبياء يوم الدّين على شعوبهم بقدر ما تكون هذه قد امتنعت عن الإيمان .

[١٨] متى حدث ذلك ؟ في المرحلة المكّيّة الثانية ؟ راجع الرّأي المعاكس عند باريت

Rudi Paret, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1991, 56.

لم يكن محمّد " يعرف شيئًا عن النبوّة في أوّل تبشيره العلنيّ ... وقد أخذ بمعرفة أنبياء العهد القديم في مرحلة لاحقة وبنوع ناقص جدًّا . لذلك لم يكن من الممكن أن يقوموا مثالاً له عند اختياره للدعوته . ثمّ إنّه مرّ زمن غير يسير قبل أن يكتسب اليقين الأكيد أنّه " رسول " الله . وعلى كلّ حال فإنّ الفكرة التي ترى أنّه من الممكن أن يؤمن إنسان ما على رسالة إلهيّة إلى شعبه ، كانت بعيدة عن آفاق معاصريه العرب " ...

[١٩] إنّ المفهومين لا يزالان يستعملان في القرآن على ما يبدو كمترادفين . راجع ص ٦٦ من كتاب برينّر (Brinner) المذكور في الحاشية ٤ .

٧- وكما أنّ النبيّ في الكتاب المقدّس نجيّ الله [٢٠] ، فكون محمّد عبد الله لا ينفي قربًا حميمًا من الله ، بل إنّه أمكنه أن يقول : " إنّ وَلِيّيَ الله " (قرآن ٧: ١٩٦) . ولذلك يسمّى محمّد عند المسلمين " حبيب الله " [٢١] ، كما أنّ إبراهيم " خليل الله " (أشعيا ٤١: ٨؛ يعقوب ٢: ٢٣) ، وقد اتّخذه الله خليلاً (قرآن ٤: ١٢٥) .

٢) الصفات التي يتنكّر لها محمّد :

إنّ هذا الفهم الإيجابيّ للنبوّة يلاقي إثباتًا من ناحية سلبيّة في عرض الصفات التي يتنكّر لها محمّد تنكّرًا واضحًا [٢٢] . وبهذا أيضًا يتّضح قرب محمّد من الأنبياء المعترف بهم ، الذين كانوا يتنكّرون للكهانة والسحر والانخطاف الغريب عن العقل .

١- إنّ محمّدًا ينكر تجاه أهل مكّة إنكارًا حادًّا أن يكون ما كان هو نفسه يخشى أن يكون ، أي كاهنًا ، أي أحد العرّافين الذين يحترفون العِرافة في القبائل العربيّة ويكشفون ، باستعمال أساليب العِرافة ، عن الخفيّ والمستقبل . أمّا ما اتّخذ محمّد منهم فهو أسلوب الخطاب فقط ، أي السجع القرآنيّ ، وفي المرحلة الأولى من تبشيره الجمل القصيرة المقتضبة التي تنبض بالحماس .

---

[٢٠] راجع من بين النصوص إرميا ٢٣: ٢٢ وعاموص : " لأنّ السيّد الربّ لا يفعل شيئًا ما لم يكشف سرّه لعبيده الأنبياء " ؛ - الحكمة ٧: ٢٧: الحكمة " تنشئ أصدقاء لله وأنبياء ".

[٢١] راجع في ذلك :

Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München 1989, 86.

[٢٢] راجع عرضًا في ذلك مع ذكر النصوص في الكتب التالية :

Adel Theodor Khoury, *Wer war Muhammad ? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*, Freiburg 1990, 27 ; R. Paret, *Mohammed und der Koran*, 56-57 ; W. M. Watt - A. T. Welch, *Der Islam* I, 87 ; W. M. Brinner, *Prophet...*, 69-70 ; Ludwig Hagemann, *Propheten...*, 165.

٢- ثم إنّ محمّدًا ليس مجنونًا مسحورًا ، كما أنّ النبيّ هوشع لم يكن قديمًا ما كانوا يتّهمونه به ، غبيًّا ومجنونًا (هوشع ٩:٧) . وهو لا يتصرّف كأصحاب الانخطاف ، بل ينطق بوضوح بكلام معقول .

٣- ثمّ إنّ محمّدًا ينكر أن يكون شاعرًا . فليست سُور القرآن مُفتراة . وهو يتنصّل من أن يكون شاعرًا ، لأنّ الشعراء في ذلك الزمان كانوا يُعدّون ممّن توحي إليهم الأرواح وبهم جنّة [٢٣] .

٤- وأخيرًا ينكر محمّد صراحةً أن يكون ساحرًا . فإنّه لا قدرة له ، على طلب من سامعيه ، أن يجترح المعجزات والآيات ، مثل السحرة أو الشامان . فمحمّد ، حسب تصريحه ، هو إنسان كسائر البشر ، ولكنّ الله وحده هو الذي دعاه لأن يصير نبيًّا ورسولاً .

٣) تقبّل النبيّ للوحي

إنّ النبيّ ينقل إلى الناس رسالة استودعه الله إيّاها شخصيًّا . وهذا يقتضي أنّه ، حسب التحديد الذي سبق ذكره ، حصل على وحي إلهٍ في اختبار معرفيّ . فكيف يحدث ذلك ؟

١) نبدأ بتأكيد سلبيّ أنّ تقبّل الوحي لا يحدث عن طريق التحصيل . وذلك على وجهين :

١- إنّ هذا ليس تحصيلاً بمعنى أنّ النبيّ لا يستخدم وسائل عمليّة للبلوغ إلى رسالته . فهو لا يستخدم مثلاً القرعة ، ولا يشتغل بتأويل العلامات والخوارق والطائر . أكانت هذه طبيعيّة مثل مراقبة النجوم أو طيران الطيور أو تعابير بشريّة عابرة ، أم كانت من صنع الإنسان مثل

[٢٣] كان اليونانيّون يسمّون الشعراء " أنبياء " ، لأنّهم ينطقون باسم " روح الوحي " (μοῦσα) التي كانت متملّكة لهم .

فحص الأحشاء أو العرافة بالزيت وما شاكل [٢٤] . كلّ هذا لا نجده عند أنبياء الكتاب المقدّس ولا عند محمّد .

٢- والنبوّة الحقّة لا تكون تحصيليّة لأنّ وحي النبيّ لا يمكن تحصيله وجلبه بالوسائل العمليّة . فالنبيّ لا يدفع بنفسه إلى أحوال الغيبوبة بواسطة المخدّرات أو الرقص الدورانيّ أو التمارين الزهديّة (مثل الصوم) ، لكي يحصل بفضل مبادرته الخاصّة وبقوّته الشخصيّة على اختبار الوحي [٢٥] . بل هو ينقضّ عليه الوحي مباشرة ، بدون إرادته ، وأحيانًا ضدّ إرادته . وهذا كان الوضع بالنسبة إلى محمّد [٢٦] . فقد أتى فيه : " ما ضلّ صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى . إن هو وَحيٌ يُوحى " (قرآن ٥٣: ٢-٤) .

٢) فالوحي لا يأتي عن طريق التحصيل ، بل عن طريق الحدس ، عفويًّا ودون وساطة . وهذا الحدس لا يشبه حدس الشاعر أو العالِم ، فيصعد من اللاوعي ويتناوله وعي النبيّ . فالنبيّ موقن إيقانًا ثابتًا أنّ الوحي ينزل عليه من الخارج كاختبار غريب عن ذاته . فهو يختبر الله الذي يكشف له عن نفسه كمقابل له . ولا ينطفئ بذلك شعوره بذاته ، بل يُحافظ عليه ويزداد حدّة . ولا يحدث انخطاف يفرغه من شخصيّته ، ولا ذوبان روحانيّ في الألوهة ، بل بالأحرى تقوية الشخصيّة بفضل علاقة شديدة يختبرها ، علاقة حوار بين " الأنا والأنت " . وهكذا كان

[٢٤] ص ٢٩٠ من مؤلّف فايبرت المذكور في الحاشية ٦ .

[٢٥] هناك حادث استثنائيّ في ٢ ملوك ٣: ١٥-١٦ : هنا يذكر أن " يد الربّ قد حلّت " على النبيّ أليشاع عند العزف بالعود . وأليشاع لا يُعدّ من الأنبياء " المدرسيّين " .

[٢٦] كان محمّد عند حصول دعوته وحده في حِراء ، حيث كان حسب التقليد الإسلاميّ يعتزل شهرًا من كلّ سنة لمدّة سنوات عديدة ، يعتزل للإكباب على الصلاة والتأمّل . ولكنّ هذا لا يجوز وصفه بوسيلة لتحصيل الوحي . راجع في ذلك ص ٥٦ من كتاب واتّ-ولنش ، المذكور في الحاشية ١٣ .

الأمر عند محمّد ، فإنّ وعيه لنفسه كنبيّ كان واضح المعالم جدًّا . ولكن كيف يحدث هذا التقبّل الحدسيّ للوحي ؟ من المستحيل أن يُعاد بناء نفسيّة المعرفة النبويّة انطلاقًا من النصوص البيبليّة أو القرآنيّة . ومن العبث محاولة التمييز في الاختبار النبويّ بين ما هو في الخارج وما هو في الداخل ، بين ما يحدث موضوعيًّا وما هو من باب الاختبار الشخصيّ . ويقوم عادةً التمييز بين السماع والرؤية ، وهذا فيه بعض الإشكال ، لأنّ السماع والرؤية في اللغات الساميّة يمكن أن تعني فقط الإحساس بالشيء وملاحظته واختباره.

١- هناك سماع ، إذ إنّ ما يختبره النبيّ البيبليّ هو قبل كلّ شيء حدث كلاميّ ، كما تشير إليه الجملة المتداولة : " كانت إليّ كلمة الربّ " (راجع مثلاً إرميا ١: ٢، ٤) . فالنبيّ البيبليّ هو في أوّل الأمر رجل الكلمة (راجع إرميا ١٨: ١٨) ، يتقبّلها خطوة خطوة من الله لكي يتقلها وفقًا لمهمّته إلى الناس الذين أُرسل إليهم . فالله يكلّمه (هوشع ١٢: ١١) ، وهذه المخاطبة تجعله يصير نبيًّا (عاموص ٣: ٨) وتجعل كلمة الله في فمه (مثلاً حزقيال ٢: ٨ وما يتبع) ، فيستطيع أن يقول : " هكذا يقول الربّ... ". وهنا يميّز النبيّ بوضوح بين كلام الله وكلامه هو ، بخلاف ما نجد في القرآن حيث الكلام كلّه - على ما يقول الإيمان الإسلاميّ - كلام الله. فالله هو الذي علّم محمّدًا القرآن . وقد حدث ذلك بأنّ الله كشف ذاته بملء حرّيته للنبيّ . فإنّه " ما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء " (قرآن ٥٢: ٥١) [٢٧] .

[٢٧] "من وراء حجاب " : أي إنّ النبيّ يسمع الله دون أن يراه . راجع في طرق الوحي ص ٧٢-٧٣ من كتاب وات المذكور في الحاشية ١٣ . ويرد هناك حديث يقول فيه محمّد إنّ الوحي يأتيه أحيانًا كصوت ناقوس ، وهذا أشدّ ما يختبره ، ثمّ يدعه ، وعندها يفهم ما قال له . ووات يرى أنّ النوع الأول من الوحي يحدث بمجرّد الحدس ، بحيث إنّ متلقّي هذا الوحي " لا يرى شيئًا ولا يسمع أصواتًا ، ولكنّه يعي تمامًا ما تتضمّنه الرسالة " (ص ٧٣) .

٢- وقد تنضمّ رؤية إلى السماع أو تحلّ محلّه . " فوعي محمّد لدعوته دُعم باختبارات رؤى دون أن يكون مرتبطًا بها " [٢٨] . والنبيّ في الكتاب المقدّس " يبصر الكلمة " ، والكلمة ليست في تراث العبرانيّين فقط أداة معرفة مجرّدة ، بل هي في الوقت نفسه شيء حسّيّ أو حدث واقعيّ . فالنبيّ - أكان من نوع الرائي القديم أم من نمط النبيّ المدرسيّ - هو في جوهره " راءٍ " و" مبصر " . فهو يرى أشياء وأنواع ترابط لا يراها الإنسان الاعتياديّ . فيرى " رؤى " ، مثلاً عاموص ٧: ١-٩؛ ٨: ١-٣؛ ٩: ١-٤؛ حزقيال: ٨-١١؛ ٤٠-٤٨؛ زكريّا ١-٦؛ راجع أيضًا لوقا ١٠: ١٨؛ رؤيا ١: ١-؛ ٤: ١ وكثير غيرها [٢٩] .

إلى هذه الرؤى الصريحة ، يبصر النبيّ بُعدًا آخر : إنّه يبصر ما وراء الأمور . وحتّى الأشياء والأمور الاعتياديّة تصير أمام عينيه شفّافة ، وحاملة رمز ، أكانت " سلّة فواكه " (عاموص ٨: ١-٢) ، أم غصن شجرة لوز

[٢٨] ص ٥١ من كتاب بارت المذكور في الحاشية ١٨ ، ويزيد المؤلّف : " إذا اعتبرنا جميع الأمور ، بدا لنا أنّ النبيّ كانت له بعض اختبارات الرؤى ، دون أن تكون نبوّته متعلّقة بها . فمن الملاحظ أنّه لا يرجع إليها في دعوته إلاّ قليلاً . وأيسر شرح لذلك أنّه لم يكن يقيم لها وزنًا أساسيًّا " . قابل ما قاله بارت نفسه في تفسيره (المذكور في حاشية ٣) ، ص ٤٦٠ : " إنّ القرآن هو في معظمه مجموعة مقاطع من علم علويّ كان محمّد بحسب أنّه تلقّاه كوحي حرفيّ وأنّ عليه أن ينقله بحرفه إلى قومه وإخوانه في الدين . ويمكن اعتبارها من نوع السماع النسويّ . ولا يذكر النبيّ إلاّ عرضًا رؤى ، أي اختبارات أبصر خلالها شيئًا ما . وأكثر ما ذكره إسهابًا يوجد في السورة ٥٣: ١-١٨ . وهناك مقاطع أخرى : ٨١: ٢٣-٢٤؛ ١٧: ١؛ (١٧: ٦٠)؛ (٤٨: ٢٧)؛ (٨: ٤٣) .

[٢٩] إنّ الرؤيا عند محمّد تفسّر في التراث الإسلاميّ عادةً كرؤية أحلام . راجع في الحلم كأداة للوحي تثنية ١٣: ٦-٨ ويوئيل ٣: ١-٢، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى إرميا ٢٣: ٢٥-٣٢.

(إرميا ١: ١١) ، أم عمل الخزّاف على المخرطة (إرميا ١٨: ١ – ١٢) ، أم الاختبارات الأليمة في الحياة الزوجيّة الخاصّة (هوشع ١ و٣) . كلّ هذا – وهذه الناحية لا توجد في القرآن – يمكنه أن يصير في البصيرة النبويّة وحيًا ورمزًا وإشارة إلى عمل الله وجوهره .

٣) أمّا الأمر الحاسم عند النبيّ فهو اختباره الأوّل للوحي ، اختبار دعوته الذي يؤسّس علاقة شخصيّة فريدة دائمة ، علاقة إلهيّة بشريّة مباشرة ، فيه يعرف النبيّ أنّ الله اختاره وقدّسه (أي فرزه: إرميا ١: ٥) . فيد الربّ عليه (١ ملوك ١٨: ٤٦) ، قد لمسته (إرميا ١: ٩) ، وثقلت عليه (أشعيا ٨: ١١؛ حزقيال ٣: ١٤) . فهو يشعر بأنّ الربّ يقبضه (عاموص ٧: ١٥) ، يغلبه ويستغويه (إرميا ٢٠: ٧) . فهذا الاختبار الأوّليّ المتفجّر مباشرة في مجرى حياة النبيّ قد يُعبّر عنه في عرض لاحق يعتمد على استحضار الماضي ، من أغراضه تأييد مشروعيّة ذلك الاختبار (راجع أشعيا ٦؛ إرميا ١؛ حزقيال ١–٣؛ راجع خروج ٣ وما يتبع) .

وأوّل وحي تلقّاه محمّد ، ولا شكّ في وقوعه ، يبدو أنّه تضمّن عنصر رؤيا (راجع قرآن ٥٣: ٥–١٠؛ ١٣ – ١٨) ، يعسر استعادة بنيته انطلاقًا من نصوص القرآن المتفرّقة الغامضة [٣٠] .

[٣٠] راجع في ذلك ص ٥٣–٦٠ من كتاب وات المذكور في الحاشية ١٣ . – راجع ص ٤٨ من كتاب بارت المذكور في الحاشية ١٨ . والكاتب يشير إلى آيات القرآن ٢: ١٨٥؛ ٩٧: ١؛ ٤٤: ٣ ، حيث يدور الكلام على ليلة القدر المباركة (أي حسب النقل الإسلاميّ في السابع والعشرين من رمضان) ، التي فيها أُنزل القرآن . ثمّ يستأنف الكلام : " إنّ إنزال القرآن لا يعني في جوهر الأمر الوحي القرآني كلّه ، بل بدء الوحي ، أي اختبار الدعوة الفريدة . فاختبار الوحي الأوّل أمسى لاحقًا في نظر النبيّ رمزًا للوحي كلّه ، بحيث أمكنه أن يقول إنّ القرآن كلّه ، لا جزءًا منه ، أُنزل عليه في تلك الليلة المباركة " . – إنّ صحّ ذلك كان لدينا هنا مقابل مرموق لما يروى في الكتاب المقدّس عن دعوة الأنبياء .

ويجدر الانتباه – وهذا ليس فقط بسبب مقابلتهما لنصوص الكتاب المقدّس – إلى الأوصاف المنقولة في السيرة النبويّة التي تتحدّث عن دعوة محمّد بواسطة جبرائيل وما لاقت عنده من انفعال [٣١] .

٤– مقاييس صحّة النبوّة

لقد كان في العهد القديم أنبياء كذبة ، أناسٌ كانوا يظنّون (وربّما كان ذلك عن حسن نيّة) أو كانوا يزعمون عدوانًا (دون وعي شخصيّ لدعوة نبويّة) أنّهم أنبياء ، دون أن يتلقّوا من الله دعوة لذلك وقدرة عليه . والعهد الجديد يذكر أيضًا " الأنبياء الكذبة " (راجع من بين النصوص متّى ١٧: ١٥؛ ٢٤: ١١ وموازياتها؛ ١ يوحنّا ٤: ١) . فينتج من ذلك – وهذا مهمّ بالنسبة إلى نبوّة محمّد – السؤال عن المقاييس التي تمكّن من التمييز بين النبيّ الكاذب والنبيّ الصحيح . فالمقياس الأوّل الواقعيّ للنبوّة هو وعي الأنبياء الشخصيّ لدعوتهم ، الذي دار الكلام حوله ، مع ما ينتج منه من الاندفاع الحثيث إلى وجوب التكلّم باسم إلههم (راجع إرميا ٢٠: ٩؛ عاموص ٣: ٨) . إنّ هذا المقياس هو من باب الضرورة شخصيّ . ولكن العهد الجديد الذي يجعل إلى جانب موهبة النبوّة موهبة تمييز الأرواح (١ كورنثس ١٢: ١٠) ، لا يوصلنا إلى أبعد من ذلك . إذ إنّه في النهاية لا يستطيع إلاّ الذي هو نفسه عنده الروح ، أن يحكم ويميّز ما يأتي من عند الله ممّا ليس بذلك (راجع ١ كورنثس ٢: ١١) ، وهذا أيضًا لا يعدو أن يكون مقياسًا شخصيًّا . ومع ذلك يحاول الكتاب المقدّس والقرآن تقديم

[٣١] راجع ص ٥٣–٥٤ من كتاب وات المذكور في الحاشية ١٣؛ ص ٦٩–٧٠ من مقال بريتر المذكور في الحاشية ٤ .

مقاييس موضوعيّة يمكن امتحانها للحكم على صحّة النبيّ [٣٢] .

١) نتطرّق أوّلاً لثلاث خصوصيّات مميّزة تُعتبر ، كما يقول به الكتاب المقدّس ، هشّة غير مقنعة .

١ – المعجزات المبرّرة : إنّ الأنبياء موسى وإيليّا ويسوع اجترحوا ، كما يؤكّد القرآن نفسه ، العجائب والآيات لكي يجعلوا – كما فعل موسى خصوصًا – دعوتهم قابلة للموافقة [٣٣] . ولكنّ العهد القديم والعهد الجديد يشيران إلى أنّ الأنبياء الكذبة قادرون على الإعلان عن الآيات والمعجزات واجتراحها (تثنية ١٣: ٢–٣ ، وأيضًا من بين نصوص مختلفة متّى ٢٤: ٢٤ ورؤيا ١٣: ١٣) . ثمّ إنّ بولس الرسول يفصل فصلاً واضحًا بين موهبة النبوّة وموهبة صنع العجائب (١ كورنثس ١٢: ١٠ و٢٩) . ومحمّد نفسه ، الذي صرّح جهارًا أنّه لا يصنع العجائب (قرآن ١٧: ٩٠ – ٩٣) ، ينكر بوضوح أنّ المعجزات المبرّرة المطلوبة منه عبثًا قادرة أن تأتي بالبرهان اللازم وتؤدّي إلى الاقناع [٣٤] .

٢– إتمام التنبّؤ المسبّق : لا جرم أنّ العهد القديم يقرّ قيمة هذا المقياس (تثنية ١٨: ٢٢؛ راجع إرميا ٢٨: ٩ و١٥ وما يتبع) . وقد أدّى هذا إلى نقل التنبّؤات عن العقاب المحدق ، وقد صدقت فعلاً ، وهكذا كرّست رسميًّا .

---

[٣٢] في معطيات الكتاب المقدّس حول الأنبياء الأصحّاء والأنبياء الكذبة ، راجع :

F. L. Hossfeld - I. Meyer, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema : Wahre und falsche Propheten*, Fribourg 1973 ; G. Münderlein, *Kriterien wahrer und falscher Prophetie. Entstehung und Bedeutung im Alten Testament*, Bern ²1979.

[٣٣] في المعجزات المبرّرة لدى موسى ويسوع راجع كتاب هاغمان : الأنبياء... (المذكور في الحاشية ٢) ، ص ٦٩–٧٠ و١٠٢–١٠٥ .

[٣٤] راجع تفصيل ذلك في كتاب هاغمان ، ص ١٦٦ ، وفي كتاب عادل تيودور خوري (المذكور في الحاشية ٢٢) ، ص ٣٢ وما يتبع .

ولكن ماذا نقول في التنبّؤ عن الخلاص عند أشعيا الثاني ، وهي لم تتمّ بعد ؟ وعن تنبّؤ يسوع المسيح عن ملكوت الله الشامل أو مجيء المسيح ، وكان أعلن أنّهما سيحدثان قريبًا ؟ ثمّ إنّ الأنبياء الصادقين يدعون إلى أخذ القرار فورًا . وكما أثبتنا سابقًا (راجع ١/١) ، ليس التنبّؤ المسبّق من جوهر النبوّة ، وقلّ أن التجأ إليه محمّد ، ولو أنّه كان شديد الاقتناع بنجاح دينه .

٣– النجاح : " لا شيء أشدُّ إقناعًا من النجاح " (ليوبولد فون رانكه Leolpold von Ranke) . وفي الواقع قُدّر لمحمّد النجاح . فمنذ الهجرة (سنة ٦٢٢) حتّى وفاته (سنة ٦٣٢) تكلّلت مساعيه الطموحة بالنجاح المتواصل والظفر ، إن نحن غضضنا النظر عن بعض النكسات التي تمكّن أن ينعتها بأنّها بلاء من الله . وتمكّن أن يشاهد بنفسه كيف وحّد الإسلامُ الجزيرة العربيّة كلّها وصار على وشك تثبيت أقدامه في المناطق الفارسيّة والبيزنطيّة . ثمّ إنّ الإسلام بضع عشرات السنين بعد ذلك أصبح دينًا عالميًّا . ألا يصحّ هنا ما قاله يسوع ، ولو كان ذلك بالنسبة إلى الأنبياء الكذبة : " من ثمارهم تعرفونهم " (متّى ٧: ١٦، ٢٠) ؛ ولكنّ مصير الأنبياء حتّى زمن يسوع ومعه يبيّن أنّ " النجاح ليس من أسماء الله (التسعة والتسعين " (أرنست بلوخ Ernst Bloch) .

٢) هذا يقودنا إلى ثلاثة مقاييس بيبليّة أخرى لا يقع عليها مثل هذا القدر من الشبهات .

١ – **الزهد بالنفس** : هناك مقياس أخلاقيّ يساعد على التمييز : من لا يطابق مسلكه متطلّبات الله ، ليس مُرسَلاً من قبله (راجع إرميا ٢٣: ١٤–١٥؛ ٢٩: ٢٣: بشارة الأنبياء ومسلكهم) . فوفقًا للمقاييس المسيحيّة ، يكون نبيًّا صحيحًا من يحيا هو نفسه طبقًا لما يبشّر به ويطالب به (ذيذاخي ١١: ١٠) ، والذي يمارس " مسلك الربّ " (ذيذاخي ١١: ٨) . وذلك يعني قبل كلّ شيء النزاهة والزهد بالنفس . فبعكس الأنبياء الكذبة لا

يسعى النبيّ الصحيح وراء المكسب وهو مترفّع عن الرشوة (ميخا ٣: ٥، ١١؛ راجع حزقيال ١٣: ١٩ وذيذاخي ١١: ٩، ١٢) . ولذلك فهو ليس مدّاحًا ولا انتهازيًّا يُخضع نفسه لمشيئة المقتدرين والأغنياء فيؤيّد آراءهم مبشّرًا دائمًا بالخير، حيث لا خير (مثلاً في إرميا ٢٣: ١٧) . بل النبيّ الحقّ نزيه يهب نفسه لأجل إلهه ولأجل شعبه (لا سيّما الفقراء والمستضعفين والمكبوتين الذين يقف إلى جانبهم (راجع حزقيال ١٣: ٥) .

وماذا عن محمّد ؟ ففي المرحلة المكّيّة (أي في النصف الأوّل من بعثته) ، نهض في وجه أرباب التجارة المقتدرين لصالح من كانوا أضعف اقتصاديًّا ، وإن كان ذلك يضرّ مصالحه . أمّا في المدينة فقد يكون هناك مجال للشكّ في بعض المواقف . أصحيح أنّه لم يسقط قطّ في التجربة ولم يحاول استخدام كلمة الله في شؤون عياله وأمواله وبالنسبة إلى مخطّطاته السياسيّة وتوسيع سلطته ؟

هذا يقودنا إلى الإكباب إلى المقياس التالي .

٢- **الحيرة** : إنّ النبيّ لا يملك الله وكلمته . الله يملك النبيّ ويكشف له نفسه متى وأينَ وكيف يشاء . فبينما " النبيّ المحترف " مستعدّ في كلّ ساعة أن يأتي بالخير لكلّ شخص وفي كلّ شأن ، يظلّ النبيّ صاحب البعثة أحيانًا صامتًا لأنّه لا يستطيع استحضار كلمة الله كما يريد ، فقد يبقى أيّامًا أو أسابيع أو سنين عاجزًا حائرًا ، وكأنّه قد أهمله إلهه ، وهو مضطرّ لانتظار ساعة الوحي (راجع إرميا ٢٨: ١١- ١٧؛ ٤١: ٢ وما يتبع، ٧؛ راجع ١٥: ١٨) .

أمّا محمّد فشأنه كما يبدو غير ذلك . فبينما كان الوحي يأتيه على غير انتظار ، ويأتيه أحيانًا بشكل متفجّر ، تحوّل ذلك في ما بعد إلى أمر اعتياديّ ، بحيث إنّ النبيّ قَبْل حسم قضايا مهمّة كان ينتظر بنوع شبه أكيد أن يتقبّل فيها نورًا إلهيًّا . في هذا التطوّر كان يكمن خطر ، وهو

أن يكون الوحي نوعًا ما قيد الطلب ، وذلك بحيث يمكن أن تكون النتيجة النهائيّة حاصلة بواسطة قرار مسبّق اتّخذ في وعي محمّد أو في قرار نفسه غير الواعي مطابقة لميله الخاصّ [٣٥] .

٣- **قاعدة الإيمان** : " فمن أوتي النبوّة فليتكلّم بحسب قاعدة الإيمان " (رومة ١٢: ٦) . فإنّ هناك ، مع إثبات فراديّة كلّ نبيّ الحاصلة مرّة واحدة في التاريخ وبفضل طبيعته الخاصّة ، استمراريّة البشارة . ففي سفر تثنية الاشتراع (راجع تثنية ١٨: ٩-٢٢ والكتب التاريخيّة اللاحقة لذلك الزمن) ، وفي اليهوديّة يلتحق كلّ نبيّ في خلافة موسى وينتصب في خدمة التوراة الواحدة . وهكذا تتّفق بشارة كلّ نبيّ وبشارة أسلافه الشرعيّين (راجع ٢٨: ٨-٩) . والنبوّة في العهد الجديد أيضًا عليها تثبيت صدقها بأن توافق القواعد الأساسيّة للإيمان المسيحيّ (رومة ١٢: ٦؛ راجع ١ يوحنا ٤: ١ وما يتبع ، و١ كورنثس ١٢: ٣، وذيذاخي ١١: ٣) .

من المعروف أنّ محمّدًا يؤكّد أيضًا هذه الاستمراريّة ويستنتج منها مشروعيّة رسالته وصحّتها [٣٦] . إنّه يؤكّد أن بشارته (أي القرآن) يصدّق ويتمّ ما بشّر به جميع الأنبياء من قبله ، لا سيّما إبراهيم وموسى وعيسى ،

---

[٣٥] راجع ص ٦٦ من كتاب بارت المذكور في الحاشية ١٨ . ولكن الله يحذّر محمّدًا : " لا تُحرّك به لسانك لِتَعْجَل به إنّ علينا جمعه وقُرْآنه فإذا قرأناه فاتبعْ قرآنه ثمّ إنّ علينا بيانه " (٧٥: ١٦ - ١٩) . راجع أيضًا ٢٨: ٨٦ و١٠: ١٦؛ ٦٩: ٤٤ وما يتبع . راجع في ذلك :

W. Zimmerli, " Der Prophet im Alten Testament und im Islam " (1943), in : Zimmerli, *Studien zur alttestamenlichen Theologie und Prophetie*. Gesammelte Aufsätze, II, München 1974, 284-310 (295).

أمّا عن فترة الوحي في السورة ٩٣: ٣ فراجع ص ٥٨ من كتاب بارت المذكور في الحاشية ١٨ ، وص ٥٩ من كتاب واتّ المذكور في الحاشية ١٣ .

[٣٦] راجع من بين الكتب الأخرى ما جاء في الصفحة ٢٦-٢٧ و١٦٨-١٦٩ من كتاب هاغمان : الأنبياء ، المذكور في الحاشية ٢ .

بإيكال الإله الواحد عينه : وهو الإسلام الدين الواحد الشامل .

هل هذا صحيح ؟ ليس هذا بالصحيح من وجهة النظر التاريخيّة النقديّة . فالأنبياء العبرانيّون بشّروا كلّهم بالإيمان بيهوه ، و لم يكن هذا توحيدًا مطلقًا . وهم لم يكونوا يعرفون المعاد والآخرة (الجنّة والجحيم) وما يلحق ذلك من الإيمان بقيامة الأموات الأفراد ، و لم يبشّروا بهذا كلّه . أمّا العهد الجديد (ويبدو أنّ محمّدًا كان لا يكاد يعرفه) ، فيجب الإقرار أنّ الموافقة مفقودة تمامًا في ما يخصّ المسيحانيّة (وما تتضمّنه بدءًا من الثالوث) ولاهوت الخلاص ، إن كنّا لا نريد أن نقصر المسيحيّة على الاعتراف الوارد في العهد الجديد : " لا بُدّ لمن يدنو إلى الله أن يؤمن بأنّه كائن وأنّه يُثيب الذين يتبعونه " (عبرانيّين ١١ : ٦) .

٣) في الختام يجدر أن نذكر باختصار ، نظرًا إلى معطيات القرآن ، ثلاثة مقاييس أخرى للتمييز .

١- إنّ محمّدًا يرى نفسه خَلَفًا شرعيًّا للأنبياء ، إذ إنّه الرسول الذي التمسه إبراهيم (قرآن ٢ : ١٢٩) ، وكُتِب عنه في التوراة والإنجيل (٧ : ١٥٧) ، وبشّر به عيسى قائلاً إنّه " يأتي بعدي " (٦١ : ٦) [٣٧] . (بهذا يطبّق محمّد على نفسه نمط البرهان المرتكز على الوعد والإتمام الذي يطبّقه المسيحيّون على يسوع المسيح .

٢- إنّ محمّدًا يؤكّد صحّة رسالته لموافقتها رسالة الأنبياء القدامى وكتابهم ، ولكنّه يؤكّد في الوقت عينه - وهذا من الغريب جدًّا - أنّ

[٣٧] راجع ص ٧١-٧٢ من كتاب عادل تيودور خوري المذكور في الحاشية ٢٢ . وفي " اسم أحمد " راجع ص ١١٩ من كتاب واتّ المذكور في الحاشية ١٣ ، وأيضًا :

J. Van Ess, " Muhammad und der Koran : Prophetie und Offenbarung. Islamische Perspektiven ", in : H. Küng..., *Christentum und Weltreligionen, Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984, 31-48 ; 160.

القرآن له أصالته المطلقة . وبذلك يردّ قول قومه الذين اتّهموه بأنّه منتحل ينقل ويعيد فقط ما جاء من قبله عند آخرين (أي اليهود والنصارى) وما كان مدوّنًا في كتب معروفة [٣٨] . ومحمّد يرفض على الإطلاق أن يصحّ فيه ما ندّد به إرميا عند الأنبياء الكذبة في عصره أنّهم " يسرقون كلام الربّ كلّ واحد من صاحبه " (إرميا ٢٣ : ٣٠) .

٣- وهكذا يضحي القرآن بالنسبة إلى محمّد ، بسبب تفرّده وإعجازه من ناحية اللغة والمحتوى (راجع مثلاً ١٧ : ٨٨) ، المقياس الحقّ وآية الصدق المطلقة . فالقرآن ، لا شيء غيره ، هو المعجزة ، التي طولب محمّد بها [٣٩] . على علماء اللغة العربيّة أن يحكموا في نوعيّة لغة القرآن التي لا نزاع فيها . أمّا ما يخصّ المحتوى ، فهذا موضع نقاش بين علماء اللاّهوت .

[٣٨] راجع ص ١٦٨ من كتاب هاغمان المذكور في الحاشية ٢ ، وص ٦٣ وما يتبع من كتاب بارت المذكور في الحاشية ٢٢ : " اتّخاذ موادّ غريبة كمسألة نفسيّة " (!) إنّ النقل الإسلاميّ برهن عن أصالة محمّد بنعته في القرآن أنّه " النبيّ الأمّيّ " ، لا بمعنى أنّه نبيّ الأمم ، بل أنّه غير مثقّف لا يعرف القراءة والكتابة .

[٣٩] راجع ص ١٦٧-١٦٨ من كتاب هاغمان المذكور في الحاشية ٢ ؛ ص ٢٩ و٣٤ من كتاب عادل تيودور خوري المذكور في الحاشية ٢٢ ؛ ص ٤٥-٤٧ من مقال فان إيسّ المذكور في الحاشية ٣٧ . التقليد الإسلاميّ يستنتج من ذلك أنّ القرآن معجز لا يمكن الإتيان بمثله .

هل محمّد هو نبيّ في نظر المسيحيّة ؟

لويتسه (Leuze) : إنّ الإيمان المسيحيّ يواجه في لقائه مع الإسلام تكرارًا السؤال عن نبوّة محمّد . هل يستطيع المسيحيّ أن يعترف بمحمّد نبيًّا ؟ وإن كان هذا غير ممكن ، فمن يكون محمّد في نظره ؟ بهذا نعود وفقًا للمحاضرة إلى القضيّة المتعلّقة بمقاييس صحّة النبوّة .

النبوّة وتقبّل الوحي

خوري : هل يمكن حسب لاهوت العهد الجديد والعهد القديم التمييز بين النبوّة بصفتها دعوة نبويّة من جهة ، وتقبّل الوحي من جهة أخرى ؟ هل يمكن تسمية شخص نبيًّا دون أن يرتبط بذلك من باب الضرورة تقبّل لوحي ما ؟

فوغليستر : عندما يتكلّم المسيحيّون على الوحي يعنون بذلك طبعًا حقيقة الإيمان الأساسيّة التي أُوحي بها : ما يكشف الله عن نفسه ، ما يقول يسوع عنه وعن الله . في هذه القرائن يتكلّم المسيحيّون قبل كلّ شيء على وحي الإله المثلّث الأقانيم ، على إعلانه لذاته ، وعلى أنّ يسوع المسيح ابن الله وأنّه الربّ .

مقابل ذلك يدلّ في نطاق علم الظاهرة الدينيّة مفهوم الوحي ، كما جاء في المحاضرة عن فايبرت (Manfred Weippert) ، على أمر أوسع ، وينتسب عمومًا إلى ما " يتمّ إعلانه " ، بغضّ النظر عن كونه حقيقة إيمانيّة كبيرة ورئيسيّة أو شيئًا هامشيًّا أو عارضًا .

ويجدر الذكر أنّ التحديد التي أوردناه في المحاضرة يعود إلى مقالٍ للعالِم

في العهد القديم فايبرت ، يبحث في الظواهر النبويّة في الشرق القديم الموازية للعهد القديم . فالتحديد لا ينجم فقط عن الاهتمام بأنبياء العهد القديم وحدهم ، بل عن الظاهرة العامّة ، ظاهرة النبوّة في الشرق القديم ، أي من القرن الثاني عشر إلى عصر بابل الجديد في القرن السادس قبل المسيح . فالتحديد هذا يصحّ عامّة في نطاق تاريخ الأديان وعلم الظاهرة الدينيّة ، ولا ريب أنّه أصاب جوهر القضيّة : النبوّة هي معرفة صادرة عن الألوهة ، أو كما يقول فايبرت ، عن آلهة . ولدينا هنا في الواقع مفهوم واسع للوحي بمعنى كشف قد يكون له طابع عرضيّ جدًّا ويوميّ ، كأن يُعلن أنّ هذا أو ذاك يجب عمله ، مثلاً ما أُهمل في إقامة شعائر العبادة .

من أين الحاجة الدائمة إلى أنبياء جدد ؟

شيفلر (Schaeffler) : لا شكّ في أنّ شخصيّة محمّد تطابق التحديد العامّ في علم الظاهرة للنبيّ ، كما ورد في المحاضرة . وقد عُرضت مقاييس نابعة في جزء منها من التراث المسيحيّ لا تنطبق على محمّد – وهذا ممّا لا يهمّ المسلمين .

وهنا يتّضح أمر ثالث ضروريّ ، يبيّن مدى التحدّي الكامن في مطالبة محمّد بالدعوة النبويّة . من أين الحاجة بالنسبة إلى النبوّة في العهد القديم وإلى محمّد أيضًا (وهذا لا يبدو أكيدًا بالنسبة إلى المسيحيّين) ، من أين الحاجة إلى أنبياء على الإطلاق ؟

١) أوّلاً لأنّ العالم مليء بعبادة الأوثان ، مع أنّ الله تكلّم مرّات كثيرة وبأنواع عديدة في كلّ جيل إلى جميع الشعوب . وهذا نجده ، مع الإشارة إلى أنّ أكثر الناس يتنصّلون من الاستماع إلى صوت الله ، في نصوص الربّانيّين كما نجده في القرآن .

٢) إنّ النبيّ هو إلى ذلك ضروريّ لأنّ الجماعات التي خاطبتها الأنبياء

في الماضي ، مثل موسى وأنبياء العهد القديم ويسوع المسيح ، قد حرّفوا ، على قول القرآن ، تقليدها . بل قد استُخدِم تقليد موسى حجّة لممارسة عبادة الأوثان ، كما حدث في حادث العجل الذهبيّ (خروج ٣٢) ، ولم يكن إلهًا غريبًا ، بل محاولة لتصوير الله الذي أخرج الشعب الإسرائيليّ من مصر ولعبادته . فهناك إذن حاجة إلى نبوّة جديدة ، لأنّ الأمر في البدء شيء ثمّ انضمّ إليه شيء آخر أضلّ الناس . فالتحدّي يكمن في أنّ محمّدًا يطبّق هذا النمط أيضًا على اليهود والمسيحيّين . فالتوراة التي كانت موجودة في البدء ، وبشّر بها إبراهيم وموسى ويسوع ، قد حُرّفت في جماعة موسى في اليهوديّة ، وفي جماعة يسوع في المسيحيّة ، واستخدمت في المسيحيّة حسب نظرة محمّد للمسّ بالتوحيد .

فلذلك هناك حاجة إلى النبيّ ، لأنّ العالم كلّه مليء بعبّاد الأوثان ، ولأنّ تقليد الأنبياء أمكن استعماله لإدخال عبادة جديدة للأوثان . ولذلك يُفهم أنّ النبيّ محمّدًا يطالب بأنّه بواسطة تبشيره يُمنع الوقوع مجدّدًا في مثل عبادة الأوثان هذه ، مدى الزمان كلّه ، ولذلك فهو خاتم النبيّين .

بولس الرسول

تسركر (Zirker) : في الواقع يمكن بحقّ التمييز بين الظاهرة النبويّة والسؤال عن صحّة مطالبته . فقد أشير في المحاضرة إلى أمور كثيرة مشتركة بين شخص النبيّ في العهد القديم ومحمّد كمبشّر يُنذِر ويَعِد ويذكّر الخ ... أمّا في إطار اللقاء بين الإسلام والمسيحيّة (واليهوديّة أيضًا) فمن النافع جدًّا بالنسبة إلى مفهوم الرسول أن لا ننظر إلى يسوع فقط ، بل أن نضيف إليه أيضًا في هذا الحديث شخصيّة بولس ، لا سيّما أنّ بولس في نصوص العهد الجديد باللغة العربيّة يدعى دومًا بالرسول . فلقد نُشر الكثير من الأبحاث في المقابلة بين محمّد ويسوع بالنسبة إلى النبوّة . ولكن ما هو

الأمر من مطالبة بولس بأنّه رسول ؟ فإنّا نسمع من الجهة الإسلاميّة احتجاجًا شديدًا على ذلك ، ومثله يُسمع من الناحية اليهوديّة . والمعترضون يشيرون إلى أنّ بولس في رأيهم أكبر من أفسَد بشارة يسوع . وعلى كلّ حال فإنّه مهمّ بالنسبة إلى الحوار الثلاثيّ اليهوديّ المسيحيّ الإسلاميّ أن نلتفت إلى بولس كرسول وأن نبحث في كمّيّة الأمور المشتركة الناتجة من وعي الدعوة في مجال المعرفة والعاطفة ، وقد يزيد على ذلك نطاق الانخطاف .

التمييز بين الرسول والنبيّ

وتجدر هنا الإشارة إلى أنّ التمييز بين النبيّ (الذي يذكّر بكلمة الله) ، والرسول (الذي يأتي بكتاب) ، لا ترجع إلى القرآن ، بل هي من مفاهيم علم الكلام الإسلاميّ . ولكن الرسول نفسه الذي يأتي بكتاب جديد ، لا يؤسّس دينًا جديدًا ، بل يذكّر بالإيمان الأصليّ . وبهذا ينضمّ محمّد ليس فقط إلى عداد أنبياء الكتاب المقدّس ، بل أيضًا إلى عداد أنبياء جميع الشعوب البشريّة كلّها . ولذلك فالكلام في هذه القرائن على " الديانات المنتمية إلى إبراهيم " ، وإن كان غير خاطئ تمامًا ، إلاّ أنّه يؤدّي إلى ضلال بعيد . فكما بشّر أنبياء الشعوب كلّها بكلمة الله ، هكذا يبشّر محمّد بالكلام نفسه . فليس هنا " خطّ بيبليّ " ، ولا تاريخ الأنبياء بمعنى أنّ هناك ارتباطًا بين الأنبياء المفردين .

فانوني (Vanoni) : إنّ بولس يبدأ رسالته إلى أهل رومة بمجادلة تتوجّه ضدّ عبادة الأوثان . فهناك موازاة لشخصيّة من هو رسول في هذا النقد النبويّ لتصرّف البشر ، " الذين استبدلوا مجدَ الله الذي لا يدركه البلى بشبه صورة إنسان يبلى ... " (رومة ١ : ٢٣) .

فوغليستر : لا يسعنا إلاّ أن نؤكّد هذا . ولكنّ الإسلام يقول إنّما علمنا منذ زمن محمّد أنّا لا نجوز لنا من بعد أيّ عبادة للأوثان . فالآن

يعرف ذلك الجميع نهائيًّا ، ولذلك فلا حاجة بعد إلى نبيّ آخر .

شيفلر : هل هو صحيح في الواقع أنّ العودة إلى عبادة الأوثان غير ممكنة ، من بعد أن عبّر القرآن عن مشيئة الله بوضوح كامل ، ومن ثمّ لا يمكن من بعد استعماله لتبرير عبادة الأوثان ، فهذا سؤال آخر . ولكن ذلك هو توجّه المطالبة الراهنة . من هذا ينتج أن لا حاجة من بعد في التاريخ إلى وحي جديد ، بل فقط إلى شرح جديد للقرآن . ولكنّ محمّدًا يصرّح أنّ البشارة المسيحيّة خلافًا لذلك لم تمنع المسيحيّين من الاعتراف بألوهة يسوع وبذلك من التخلّي عن التوحيد .

نويمان (Neumann) : أليس في تطبيق مفهوم الرسول على بولس بعض الإشكال ، إن نحن فطنّا إلى أنّ المفهوم في لغة القرآن يطبّق بالأحرى على موسى ويسوع ومحمّد ، وقد جاء كلّ منهم بكتاب جديد ؟ ثمّ هل يمكن بالنسبة إلى مفهوم النبيّ الاكتفاء بالنظرة التابعة لعلم الظاهرة الدينيّة ؟ فإنّ محمّدًا رأى نفسه تابعًا لأنبياء الكتاب المقدّس ، ولذلك من المبرّر أن يُحكَم في شخصه اعتمادًا على هذه القرائن التي يرتبط بها .

بولس والحوار المسيحيّ الإسلاميّ

فوغليستر : إنّ بولس هو بلا شكّ رسول يسوع المسيح (راجع ١ كورنثس ١ : ١ وغيرها كثير) . ولكن يصعب على المسلمين أن يلتفتوا إلى شخصيّة بولس ، إذ إنّه ذلك ينطوي على كلّ التعليم عن التبرير والمصالحة ، الذي لا أثر له في القرآن . ومن المرجّح أنّ محمّدًا لم يعرف بولس مطلقًا . ويصحّ في رسول المسيح ما يصحّ في الرسول عمومًا ، أنّه لا يصير أحدٌ نبيًّا ، إن لم يرسله الله . وممّا يلفت الانتباه أنّ كلمة " المرسل " معروفة في اللغة العبريّة المتوسّطة ، ولكنّها لا ترد في لغة العهد القديم . ومقابل ذلك نجد في العهد القديم (وإن كان ذلك بعد المنفى) استعمال كلمة " ملاك "

للدلالة على المرسل والملاك والموفَد . ثمّ من المنتظر أن تقوم بين علماء الإسلاميّات مناقشة حول الفرق الواقعيّ أو المقدَّر بين الرسول والنبيّ .

*

بماذا يصير المرء نبيًّا ؟

دوبريه (Dupré) : قلنا إنّ النبيّ هو شخص حصل على اختبار معرفيّ جاء فيه وحي ، فشعر بأنّه أوكل إليه أن يعلن هذا الوحي . وهنا يقوم السؤال حول الوضع الخاصّ للنبيّ : بأيّ مقدار يكون هذا كلّه بالأحرى من باب الأحوال النفسيّة التي تجعله قابلاً للوحي ، أو هو شخصيّة لها علاقة معيّنة بالتقليد وتفهم وجودها انطلاقًا من خصوصيّة هذه العلاقة ؟ فإن نحن ذكرنا هنا زرادشت ، ومعروف أنّه أسّس دينًا نبويًّا ، فعلينا (وإن كنّا لا نعلم عنه إلاّ القليل) أن نتساءل عنه ألم يكن شخصًا اكتشف في تراثه في شكله الحاصل الحقيقة الأصليّة وبشّر بها مع كلّ النتائج الناجمة عن ذلك .

النبيّ وجماعته

وإن نحن انطلقنا من تاريخ الأشكال وبحثنا عن مدخل إلى السؤال عن نشأة دين معيّن أو عن تأويل بنية نبيّ معيّن ، يمكننا أن نسأل بأيّ مقدار يمكن تطبيق تلك الاعتبارات على وضع القرآن . فلا شكّ أنّ الإشارة إلى بولس يمكن أن تعود إليها أهمّيّة حاسمة ، وذلك لأنّ الأنبياء هم من وجه معيّن من صنع جماعاتهم . فإنّ النبيّ ليس هو نبيًّا لأنّه يطالب هو نفسه بالنبوّة ، بل النبيّ هو الذي يُعلَن نبيًّا في ذاكرة الجماعة .

الأنبياء " رجعيّون ثوريّون "

فانوني : إن انطلقنا في تحديد النبوّة من الوحي المسيحيّ ، بدا من

الممكن أن نرتكز على التحديد الذي وضعه فايبرت وعُرض في المحاضرة . وأودّ أن أُشير إلى مقال للكاتب غروس [١] ينتقد فيه الكثير ممّا رُبط في السنوات التابعة للمجمع الفاتيكانيّ بمفهوم النبوّة ، كأن يدعى أشخاص (داخل المسيحيّة وخارجها) يعتبرون ذوي مواهب روحانيّة أنبياء ، أو أن يوصف تصرّف شخصيّات معيّنة مثل البابا يوحنّا الثالث والعشرين ، ومسلكها " بالعمل النبويّ " . وقد يرجع إلى مقال غروس المذكور أن يكون الأنبياء يعتبرون رجعيّين أكثر منهم ثوريّين . وقد قال فوغليستر في بعض النقاط التي لم يتمّ عرضها في محاضرته عن مسلك الأنبياء إنّه مسلك " رجعيّين ثوريّين " (راجع رقم ٥ من لائحة مواضيعه) . وهذا يتوافق وما قاله قبلاً دوبره ، أي أنّ النبوّة لها علاقة بالتقليد ، وأنّ الجديد الذي يمتنع على تملّك الإنسان يتفجّر حيث لا يستطيع النبيّ أن يتصرّف تصرّفًا آخر .

أمّا العنصر النفسانيّ ، فإنّ الكتاب المقدّس يكاد لا يذكر شيئًا عن نفسيّة أيٍّ من الأنبياء . ولذلك ينبغي أن لا نعير هذه المسألة اهتمامًا كبيرًا .

*

قضيّة التحديد

دوبريه : إنّ القضية المشروعة المتعلّقة بالتأويل أو بالتحديد ، أي السؤال من أيّ منطلق يجب تحديد شخص النبيّ ، يفتح المجال لإمكانيّتين اثنتين : إمّا تحديد النبوّة انطلاقًا من قرائن بيبليّة – أو الانطلاق من محمّد ولو كان ذلك يبدو لأوّل وهلة كأنّه مرّ عليه الزمن ، إذ إنّه في الوقت نفسه يفسح المجال في فتح عدد من المناظير الأخرى . على كلّ حال يجب التأليف

---

[١] راجع :

Walter Groß, " Prophet gegen Institution im alten Israel ? Warnung vor vermeintlichen Gegensätzen ", in : *Theologische Quartalschrift* 171 (1991), 15-30.

بين حرّيّة التحديد وضرورة القرائن .

تداول الألقاب

كالِرت (Kahlert) : إنّ التقليد في العهد القديم والعهد الجديد يتساهل في تداول الألقاب ، حتّى رمي بعضهم بأنّهم " أنبياء كذبة " . ولكنّ السؤال عن إمكان إضفاء لقب النبيّ على محمّد من قِبَل المسيحيّين ، يجب أن يصحبه التساؤل هل هذا ذو فائدة . فإنّنا إن لم نفهم هذا اللقب كما يفهمه الإسلام ، فموقفنا لا يتعدّى أن يكون " مجاملة " ، ولكنّه لا يؤدّي للغرض نفسه خدمة تُذكر .

أوتّ (Ott) : قد يساعد بنوع مجمل لا يزال بعدُ قليلَ التمييز ، هيكليّة ثلاثيّة على اتّخاذ موقف مسيحيّ من السؤال هل محمّد نبيّ .

– يمكن القول بأنّ محمّدًا ليس بنبيّ ، ولا يأتي برسالة من عند الله، لأنّه يقول بعقائد ويطالب بحقيقة معتقدات تناقض المعتقدات المسيحيّة .

– أمّا الإمكانيّة الأخرى فتقوم بالقول بأنّ محمدًا نبيّ مفرد ، فرسالته موجّهة إلى شعب معيّن ، في حقبة معيّنة خارجة عن حقبتنا ، إن كنّا نفرض أنّ الله كشف عن معرفته لجميع الشعوب ، وذلك بشهادة بشر ، وليس فقط بواسطة الطبيعة أو بنور الوجدان الباطن ، فبهذا المعنى يصحّ أن يُدعى محمّد نبيًّا . ويمكن أن نتصوّر أنّ هذا قد يلاقي هنا في هذا المعهد الذي يتبنّى شكلاً منفتحًا – لا تعدّديًّا – للاهوت الأديان ، شيئًا من القبول .

– والإمكانيّة الثالثة هي أن يُعترف بمحمّد " خاتمًا للنبيّين " (قرآن ٣٣: ٤٠) ، أي نبيًّا جامعًا . ولكن هنا تبدأ الصعوبات اللاهوتيّة الكبرى .

وإن كانت هذه الهيكليّة الثلاثيّة قليلة التمييز ، فقد يمكن تحسينها . فمن يفضّل الإمكانيّة الثانية (وهذا لا ينطبق على محمّد فقط ، بل يمتدّ إلى آخرين من مؤسّسي الأديان والأنبياء) ، ينبغي أن يتساءل : بأيّ معنى يقدر

الله أن يكشف عن نفسه لشعب آخر وثقافة أخرى بواسطة بشر يخالفون في أنظومتهم ما يمكن تسميته بالأنظومة المسيحيّة ؟

*

كيف يمكن جعل الله موضوع كلام على الإطلاق

أندراوس بشته (Andreas Bsteh) : أليس من المفروض جوهريًّا لفهم البشارة النبويّة وكلّ كلام في الله ، أن نظلّ واعين للسؤال هل وبأيّ مقدار يستقيم للإنسان أن يجعل الله موضوع كلام ؟ أليس في هذه المشكلة جزء من تلك الحيرة التي ورد ذكرها في المحاضرة ؟ فإن كان الله الله حقًّا ، أي إن لم يكن جزءًا (ولو كان ذلك مهمًّا أو أكثر الأجزاء أهمّيّة) من واقع العالم ، ولا كلّه ، بل ذلك الذي يسع العالم بكلّيّته – فكيف يمكن على الإطلاق أن ينعكس هذا الغير المنظور والغير الموصوف بطريقة مخلوقة ؟ إلى أيّ حدّ يمكن أن يُعقل على الإطلاق أن يكون الكلام البشريّ كلامًا ينطق به الله ؟

فإن كان ممكنًا وبقدر ما يكون ممكنًا ليس فقط أن نتكلّم على الله وفيه ، بل أن نجعله يتكلّم هو نفسه ، وإن كان ذلك من خصائص النبيّ ، فعندها يُطرح السؤال هل يمكن اتخاذ مفهوم " مبشّر الله " تحديدًا شاملاً للنبيّ . أوّلا يتعرّض عند ذاك عنصر آخر لا يقلّ خطورة لخطر الإغفال، أي أنّ النبيّ مع كلّ كلامه يقودنا إلى أمام " سرّ الله " ، أي إلى فقدان الكلام أمام الله ؟ أليس هدف كلام نبويّ هو الإدخال في السرّ أي قيادة الإنسان بطريقة تزداد عمقًا إلى الوقوف أمام سرّ الله ؟ ألا نجد في التراث الإسلاميّ تلك المقولة عن الملاك جبرائيل أنّه عند معراج محمّد إلى السماء

اضطرّ في لحظة معيّنة أن يبقى خارجًا ، خارج الموضع الحقّ للّقاء [٢] ؟ أي أليست دعوة النبيّ الأكثر عمقًا تقوم بقيادة الإنسان إلى أمام الله ، إلى اللقاء مع الله ، ثم عليه أن يبقى ، على مثال جبرائيل ، خارج الموضع الحقّ للّقاء ؟ هل يمكن أن يُفهم النبيّ حقًا " كبشير الله " أي كإنسان يقول " ما يقوله الله " ؟

الله واضح في أحكامه

تسركر : إنّ محمّدًا في مفهوم القرآن هو " بشير الله " ، ينتمي إلى الله وقد دعاه الله كإنسان عليه أن يعلن أحكام الله في كتاب ، يُقال فيه إنّه يمكنكم فهمه ، إنّه كتابكم ، بلغتكم ، وهو ليس بالعسير . لا جرم أنّ فيه متشابهات ، ولكن لا يتهافت على المعاني الغامضة إلاّ الذين في قلوبهم زيغ . أمّا أنتم فعليكم أن تتبعوا مُحكماته (راجع قرآن ٣: ٧؛ ٤١: ٣-٤) . وهكذا فإنّه في مفهوم الإسلام لا يقوم سؤال هل يمكن أن يوجد مثل هذا النبيّ ، لأنّ الواقع هو أنّه موجود ، وأنّ هناك عددًا كبيرًا ممن يشبهونه .

الله يظلّ سرًّا

أ. بشته : إنّ السؤال عن إمكان وجود نبيّ على الإطلاق ، هل يمكن الإسلام حلّه عن طريق الواقع بالإشارة إلى أنّه موجود ؟ هل يستطيع إنسان حقًا أن يستحضر الله وأن يقول : هذا يقوله الله هكذا ، كما يمكن سماعه في الحوارات الثلاثيّة اليهوديّة المسيحيّة الإسلاميّة بطريقة تكاد لا تُحتمل ؟ حيث كلّ مشترك وكلّ مشتركة يزعم أنّه يعرف تمامًا ماذا قال الله ،

[٢] راجع :

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, 68.

وكأنّهم جميعًا الواحد ضدّ الآخر يسردون النصّ الحرفيّ لكلام الله . لا شكّ أنّه من أوصاف الله أن لا يكون كلامه متشابهًا . ولكنّ القضيّة هنا قضية السرّ ، وهو الله ، وهذا لا يقع على مستوى التمييز بين الواضح والمتشابه . فإن نسينا في نطاق المسيحيّة أنّ العقيدة حتّى في شكلها المحدّد رسميًّا تتكلّم على الله الغير الموصوف ، فنحن نكون قد هدمنا العقيدة كشأن الإيمان . فهذه المقولات هي حقائق تتأصّل حقيقتها أخيرًا في الله ، ولا يمكن التعبير عنها إلاّ إن صبرنا على التوتّر بين ما يقال وما يظلّ مع ذلك (وأكثر من ذلك إلى ما لا نهاية له) من وراء التعبير في كلّ ما يقال [٣] . فإن طرأ في مفهوم المسيحيّة والأديان المرتكزة على الوحي التغافل عن هذا التوتّر ، تحوّلت أحكام الله إلى أحكام البشر .

اللغة العربيّة لغة الله ؟

نويمان : يبدو أن هذه المشكلة تزداد حدّة في الإسلام ، إذ إنّ كلام الله حسب النظرة الإسلاميّة لم يعطَ الناس إلاّ في لفظ اللغة العربيّة ، ممّا يقود إلى اعتبار النصّ العربيّ غير قابل للترجمة . فينشأ الانطباع أنّ العربيّة هي اللغة التي ينطق بها الله نفسه . من جهة أخرى يتضمّن فهم النبيّ لنفسه ، حتى في الإسلام ، أنّ النبيّ بصفته شاهدًا لله يشير إلى كلام الله ويشهد هكذا لله كيف يجب أن يعبده الناس ويسلكوا سُبُله .

[٣] راجع في ذلك مقولة المجمع اللاتراني الرابع (سنة ١٢١٥) ، أنّ الشبه بين الخالق ومخلوقه يقابله دومًا وبنوع أوسع عدم الشبه . أنظر " الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها الرسميّة " ، رقم ٨٠٦ ، المكتبة البولسيّة ، جونيه ٢٠٠١ .

النبيّ وما لا يمكن التعبير عنه

دوبريه : إنّ سألنا من يتحدّث عن الله وكيف يمكننا أن نفهم ما المعني بالحديث ، اكتسب شخص النبيّ أهمّيّة جديدة . وهذا يفترض أنّه يمكن تحديده كذلك الإنسان الذي يتكلّم على الله بطريقة ممتازة مثاليّة ، مهما عنى ذلك في الواقع . فالسؤال عمّا لا يمكن التعبير عنه يبدو هنا كإشارة مباشرة إلى ما هو معنيّ ويفضي إلى قرائن يجب العكوف عليها للتوسّع في البحث فيها .

إلزاس (Elsas) : إنّ السؤال بأيّ مقدار يمكننا الكلام على الإطلاق ، ويمكن أيضًا النبيّ أن يتكلّم على الله ، يذكّر بأنّ الإسلام هو أيضًا يميّز بين القرآن ككتاب يمكن المؤمنين – والأصوليّين أيضًا – أن يرجعوا إليه ، والكلام الملفوظ أي تلاوة النصّ . والكلمة تتلاشى عند اللفظ ، وهي في الوقت التي يلفظ بها تُعدّ كلمة نبويّة ، كلمة الله ، ثمّ لدى إثباتها في النصّ المكتوب تصير نوعًا ما بشريّة . فبأيّ قدر يمكن عند ذلك القول بأنّ كلام الله هو حاضر في شكله الأصليّ ، عندما يتمّ التلفّظ به ، وبأنّ الإنسان يعود بعد ذلك إنسانًا عاديًّا ؟ هذا ما ينبغي ، في مقام البحث في قضية الحقيقة ، أن نعود إليه للمزيد من التفكير .

ويجدر أيضًا السؤال أيّ إسهام يمكن اللغة مبدئيًا أن تقدّمه ، وماذا تعني اللغة كالكلمة التي توجّه إلى الناس – الصادرة عن مصدر ما ، كما أنّ النبيّ مكلّف بمخاطبة الناس .

فيسّه (Wisse) : علينا هنا أن نذكّر بما قاله غريسهاكه (Greshake) قبل ثلاث سنين في آخر لقاء مسيحيّ إسلاميّ هنا في معهد القدّيس جبرائيل حول هذا الموضوع [٤] . وما نعنيه هنا هو فهم الروح القدس وعمله في

[٤] راجع جسيرت غريسهاكه : الكلمة الإلهيّة والمؤلّهة ، في : أندراوس بشته – عادل تيودور

علاقته بالخليقة ، أي أنّ الروح القدس هذا هو الذي يؤهّل الإنسان لتقبّل الوحي بل أيضًا أن يتكلّم على الله .

فالسؤال كيف يمكن أن يدخل الله بواسطة الكلام في علاقةٍ حقّة مع الإنسان ، يجب دومًا ربطه بأنّ كلّ كلام وفهم لله – كما تراه المسيحيّة – يبلغ قمّته في يسوع المسيح ، في كيانه الإلهيّ–البشريّ ، وبأنّ كلامنا نحن وفهمنا لكلام الله من جهة أخرى يلتقيان أيضًا فيه ، لأنّه هو الكلمة الأزليّة الكائنة من قبل ، وفي الوقت نفسه هو لا يتكلّم على الله بطريقة بشريّة فحسب ، بل يحيا فيه ، بحيث إنّه يستطيع أن يقول لفيلبّس : "من رآني فقد رأى الآب " (يوحنا ١٤: ٩) [٥] .

فانوني : لدينا للتقدّم في هذا الموضوع منطلق بيبليّ هو الجملة التي يستعملها النبيّ : " هكذا يقول الربّ " ، وهي ترد أكثر من ٤٠٠ مرّة في الكتاب المقدّس . ويستعملها النبيّ الصحيح (راجع إرميا ٢٨: ١٣)، كما يستعملها حنانيا الذي يقاومه إرميا ، فهو أيضًا يقول : " هكذا يقول الربّ " (إرميا ٢٨: ٢، ١٢) . وعطفًا على هذا النقاش حول الأنبياء الحقيقيّين والأنبياء الكذبة يمكن السؤال حصرًا ، هل هناك أيّ شخص يحقّ له أن يقول : " هكذا يقول الربّ " . بعد ذلك تمكن إقامة مقارنة بالمطالبة التي جاء بها محمّد حسب مفهوم القرآن .

حوري : الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٥) ، المكتبة البولسيّة ، جونيه – لبنان ١٩٩٧ ، الطبعة الثانية ١٩٩٨ ، ص ١٠٩–١٤٨ ، خصوصًا ص ١٣١–١٣٤ .

[٥] راجع في الموضوع أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ١٣) ، المكتبة البولسيّة ، جونيه – لبنان ٢٠٠٠ ، ص ٣٣١ وما يتبع .

التمييز بين التحديد والمقاييس

شيفلر : يحقّ الشكر للمحاضر بأنّه ميّز بين التحديد والمقاييس ، بين السؤال عمّا هو النبيّ ، والسؤال عمّن هو النبيّ . ولكن يبقى غير واضح إلى حدّ ما هل المقاييس هي في الواقع معالم تساعد على معرفة ما جاء من قبلُ في التحديد .

في الحيرة كمقياس لصحّة النبوّة

خوري : لقد ورد في المحاضرة أنّ الحيرة مقياس لصحّة الدعوة النبويّة ، لأنّ النبيّ لا يمكنه أن يتصرّف بالله وبكلامه ، بل الله يملك أن يجعل النبيّ يتصرّف به . فإن كان من يتّهم محمّدًا بأنّه في حقبة المدينة تصرّف بنوع متزايد بكلام الله ، فلعلّ هناك ما قد يثير في الواقع هذا الانطباع . ولكن يجب في هذا الموضوع أن ننصت إلى القرآن ونصدّقه عندما يتوجّه إلى محمّد بالقول : " لا تُحرّك به لسانك لِتَعْجَلَ به إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه " (٧٥: ١٦-١٨) ، أي لا تتصرّف أنت بالوحي ، بل دع الله نفسه يتصرّف بوحيه . وهكذا فإنّ محمّدًا يعي أنّه خاضع لكلمة الله ولا يحقّ له استدعاء هذا الكلام . ويُروَى كثيرًا بالنسبة إلى كلام القرآن أنّه كان عليه أن ينتظر حتّى يأتي الوحي . ولذلك فمن المناسب أن لا نعيب محمّدًا بسرعة أنّه كان يميل في حقبة المدينة إلى التصرّف بالوحي تصرّفًا متكرّرًا ، إذ إنّه يتبع من ذلك أنّنا ننكر عليه أن يتكلّم كنبيّ .

المنهج التاريخيّ النقويّ سبيل إلى فهم الكتب المقدّسة

فوغليستر : لم يكن الغرض من ذكر هذه الملاحظة أن نعود إلى صورة البرهان المُلمح إليها ، بل تمّت الإشارة إلى أنّ محمّدًا في المدينة تلقّى دومًا أحكامًا عندما كان بحاجة إليها ، وذلك فورًا ولصالحه . وهذا

يلاحظه القارئ وهو موضع تساؤل .

ونحن المسيحيّين لا نجد حرجًا بالنسبة إلى أنبياء العهد القديم ، وأيضًا بالنسبة إلى يسوع ، في أن نسأل عمّا قالوه حقًّا وما هو من وضع الجماعة وأسند إليهم لاحقًا . ولو كان الباحثون قد بالغوا ولا يزالون يبالغون في تطبيق المناهج التاريخيّة النقديّة ، إلاّ أنّ السؤال مطروح لماذا لا ينبغي تطبيقها على القرآن . والمجمع الفاتيكانيّ الثاني في وثيقته عن الوحي الإلهيّ يقول إنّ الكتاب المقدّس كلام الله ، أي إنّه لا يتضمّن كلام الله فحسب ، بل هو كلام الله نفسه . وهذا في رأينا لا يناقض كون الكتاب المقدّس كلام بشر ، كلام بشر نشأ في التاريخ مرتبطًا لذلك بأسباب معيّنة . وهكذا يمكن في المنهج التاريخيّ النقديّ استكشاف الطبقات المختلفة ، حتّى الوصول في النهاية وافتراضًا إلى الكلام الأصليّ الذي تلفّظ به إرميا هو نفسه أو يسوع هو نفسه .

والقضيّة كلّها حول هذا الكلام الأصليّ المطلق ، إن نحن طبّقناها على محمّد ، هي قضيّة تاريخيّة نقديّة . وهناك نجد في القرآن إشارة إلى التمييز بين ما يقوله محمّد مباشرة عن تفويض من الله - وهنا الله نفسه هو المتكلّم والفاعل المباشر للكلمات - وما يقوله محمّد عن الله وإلى الله . والأنبياء يميّزون تكرارًا بنوع صريح بين كلام الله المباشر - " هكذا يقول الرب " ، ثم يتكلّم الله : إنّي آتيكم للحكم الخ... - وما يقوله النبيّ : مثل كلام التوسّل والشكوى مثلاً ، ويكون النبيّ هنا هو الناطق به . ونجد أيضًا موازيات كثيرة لذلك عند بولس ، مثلاً في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس (١ كورنثس ٧) ، حيث يتكلّم على البتوليّة : فهو يميّز بدقّة بين ما يراه هو نفسه ، وما يراه يسوع المسيح .

من المعروف أنّنا لا نجد في العهد القديم ولا في الأناجيل الكلمات الصحيحة مباشرة ، بل الكلمات المجموعة في إنشاء مرتّب ، والتي صارت في

هذا الشكل قانونيّة . وأمّا القرآن فقد جُمع كلامه في المصحف المعترف به بسرعة ، وذلك بعد نحو عشر سنوات من وفاة محمّد ، فإنّ النصوص جُمعَت في مرحلة أولى ثمّ بعد نحو عشر سنوات تمّ إثباتها . فخلافًا لذلك دامت عمليّة إثبات كلمات الأنبياء في نصوص العهد القديم وأسفاره في أكثر من حال ، دامت قرونًا ، ودامت بالنسبة إلى العهد الجديد على الأقلّ نصف قرن .

فإن طبّقنا أساليبنا ، وصلنا إلى بعض نتائج قد يحسن بادئ الأمر أن نتطرّق إليها في شكل سؤال . فإنّه من المباغت أن نرى محمّدًا في المدينة يعرف حلاًّ لكلّ شيء حتّى للأشياء التي تخصّه شخصيًّا ، مثلاً مشاكل عياله – بالنسبة إلى عائشة أو إلى قضايا معيّنة تخصّ الأملاك وسواها – أو كيف يمكن تبرير غزوات قومه في الشهر الحرام رَجب . وهو يجد لكلّ شيء مبرّرًا . وليس الغرض من هذه الملاحظة أن نؤكّد أنّ هذا كلّه لا يمكن أن يكون صحيحًا ، بل أنّ المرء يخامره بعض التساؤل . ومن البديهيّ أنّنا نحترم أن يكون المسلم من وجهة نظره الخاصّة مقتنعًا بأنّ هذا كلّه كلام الله . ولكن السؤال يُطرح هل يجب من وجهة النظر المسيحيّة أن يُقبل مثلاً أن يزعم أصوليّ مسيحيّ أنّ كل كلمة في الكتاب المقدّس ، ابتداءً من عرض عمليّة الخلق في ستّة أيّام في الفصل الأوّل من سفر التكوين ، هي صحيحة تاريخيًّا . فالقضية هي : هل يستطيع المتمرّس على الطريقة التاريخيّة النقديّة في القرن العشرين أن يعامل القرآن بغير ما يعامل به الكتاب المقدّس ؟

مقاييس موضوعيّة للنبوّة

أمّا السؤال عن مقاييس موضوعيّة لإثبات صحّة النبوّة ، فهو سؤال ذو أهميّة مبدئيّة . أفليست المقاييس التي يقدّمها الكتاب المقدّس أو القرآن أو

الجهة اليهوديّة أو مفاهيم الأديان الأخرى هي إجمالاً مقاييس ذاتيّة عمّمت على الأشخاص الآخرين وتمّ إيصالها إليهم ؟ فبالنسبة إلى ما يقف في الخارج لا تملك هذه المقاييس قدرة إقناعيّة موضوعيّة وثيقة ، فيمكن قبولها ويمكن رفضها . فالسؤال إذن هو من أين ننطلق في هذه القضيّة . هل تمكن المقابلة بين مقولات القرآن ومقولات الكتاب المقدّس عن الأنبياء ، أو يجب الاكتفاء بمعطيات علم الظاهرة الدينيّة التي توضح شأن القضية من وجهة النظر البيبليّة أو القرآنيّة ؟

وهذا يصحّ أيضًا في مجال الأخلاقيّات ، وقد ازدادت أهميّة مع الأيّام في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة ولا يزال لها دور مرموق . فبأيّ مقدار يمكن أن نعيب على محمّد بعض التصرّفات التي تجول في نطاق ما كان معروفًا في زمانه ، إن هو تصرّف على شكل معاصريه ؟ وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى نطاق الكتاب المقدّس ، فإنّ فيه كثيرًا ممّا يتوافق مع أحوال عصره .

هاغمان : هل من باب الضرورة أن يكون النبيّ متألّمًا أو مخفقًا ؟ فمثل هذا المقياس يأتي من مفهوم مسيحيّ مسبّق ، ويعسر الانطلاق منه في لقاء مع القرآن .

فوغليستر : إنّ هذه الناحية أُلمِح إليها في معرض نقاط أخرى كانت تستحقّ أن نتطرّق إليها . ولكنّ ذلك يتخطّى التحديد التي أوردناه عن فايبرت في بدء المحاضرة . فمنطق الأمر لا يقتضي ضرورة أن يكون الألم والإخفاق من العناصر الجوهريّة لمفهوم النبوّة .

*

عدم اليقين في مقاييس الحكم

كالِرت : المهمّة هي أن نركّز القدرة على الحوار على قاعدة واسعة أشدّ ما يكون الاتّساع . والظاهر أنّنا علينا أن ننطلق من أنّ المسيحيّين

ليسوا أكيدين بالنسبة إلى المقاييس الرئيسيّة للحكم على صحّة النبوّة . ويتّضح ذلك مثلاً عندما نذكر ما جاء في المحاضرة عن المقولة الرئيسيّة في تبشير يسوع عن المجيء القريب وحتّى المباشر لملكوت الله . في الواقع تأخّر هذا المجيء .

أمّا في ما يخصّ حياة محمّد ، فلدينا طبعًا ، بسبب زمن محمّد المتأخّر جدًّا عن المسيح ، قدرٌ من المعطيات التاريخيّة أكبر ممّا لدينا عن حياة أنبياء العهد القديم وعن حياة يسوع . فماذا نعرف عمّا فعله عاموص المتملّك الكبير قبل دعوته النبويّة ، وأيضًا بعد ذلك ؟ فهذه المعطيات هي جزئيّة جدًّا .

فوغليستر : هذا صحيح . ولكن أساس البرهان هو ما عندنا اليوم من النصوص القانونيّة في الكتاب المقدّس والقرآن . والفرق الكبير هو أنّ القرآن قد جُمع ورتّب وأثبت نهائيًّا حوالي عشرين سنة بعد وفاة محمّد ، فيما يجب أن نحسب للأسفار البيبليّة مثل إرميا أو عاموص ، مدّة طويلة جدًّا . هذا يصحّ في أكثر النصوص التي تتعرّض لمسألة الأنبياء الصحيحين أو الكذبة ، مثل نصوص إرميا التي جُمعت بعد زمن إرميا في عهد تثنية الاشتراع وتنمّ عن مستوى أرفع من التفكير .

من الممكن أن يكون النقد التاريخيّ قد بالغ في عمله . وإنّ العلم اليوم ينسب إلى يسوع التاريخيّ من الوقائع أكثر ممّا كان ينسبه قبلاً . ولكن ما قاله فعلاً يبقى أمرًا فرضيًّا . وعلى كلّ تظلّ قيمة الأسلوب التاريخيّ النقديّ قائمة . فالكتاب المقدّس والقرآن وُجدت آيات كليهما في التاريخ وهي مرتبطة بأسباب تاريخيّة وبذلك هي نسبيّة ولا يمكن التغافل عن ذلك .

أسس للبعد التاريخيّ في القرآن ؟

هاغمان : لا جرم أنّ نصّ القرآن في المصاحف لا يُشير مباشرة بل بطريقة غير مباشرة إلى ترتيب زمانيّ للسوَر ، إذ إنّه يُذكر فيه دومًا أنّ

هذه السورة مكّيّة وتلك مدنيّة . ولو أنّ المسلمين لا يقولون ذلك بهذا الشكل ، فإنّ هذا يدلّ ضمنيًّا على ترتيب زمانيّ نسبيّ للسور القرآنيّة .

فوغليستر : أكيد أنّ في هذا مشكلة ما . فإنّ القرآن نفسه يشير إلى أنّ الوحي حصل في سور وآيات تُقرأ على الناس (راجع ٢٥: ٣٢؛ ١٧: ١٠٦) . ثمّ إنّ الرواية تقول إنّ المصحف الرسميّ الأوّل تمّ جمعه على عهد الخليفة الثالث عثمان (٦٤٤-٦٥٦) وإنّ السور كانت قد كُتبت على ورق النخل أو حفظت عن ظهر القلب . من ناحية أخرى وبعودة إلى الماضي ، كما هو الحال عند الأنبياء ، يرد في القرآن أنّ القرآن أُنزل أو سُلّم دفعة واحدة (راجع ٩٧: ١) ، كما أنّه يرد في التقليد اليهوديّ أنّ التوراة كانت منذ البدء مكتوبة في السماء من قبل أن يسلّمها موسى لبني إسرائيل في سيناء .

كلمة الله والقضيّة التاريخيّة

لويتسه : إنّ السؤال عمّا يجلبه تطبيق الأسلوب التاريخيّ النقديّ لمعالجة القضايا المطروحة هنا ، له بُعْدٌ آخر مهمّ . فإنّ من سوء التفاهم الفادح أن نظنّ (كما كان الطرح في اللاهوت البروتستانتيّ الليبراليّ – واليوم لا أحد يقول به) أنّ الكلمات التي قالها يسوع نفسه ، هي وحدها يجب أن تعتبر كلام الله . فإن توصّل تطبيق الأسلوب التاريخي النقديّ في حالة معيّنة إلى القول بأنّ هذه الجملة أو تلك في النصّ المعروف اليوم لم يتفوّه بها يسوع التاريخيّ ، فهذا لا يمنع أن تعتبر كلام الله . فالصعوبة الحقّة تكمن في أنّ القول بالوحي الحرفيّ والبحث التاريخيّ النقديّ ينقض الواحد منهما الآخر في نتائجه .

*

مقاييس النبوّة والحوار

لويتسه : هناك سؤال آخر حول المقاييس لصحّة النبوّة له أهمّيّته بالنسبة إلى الحوار . وهو هل هناك مقاييس تتعدّى في محتواها الموضوعيّ مفهوم الأديان الخاصّة المختلفة . هل يمكن إيجاد مقاييس لا يمكن المسيحيّين فقط أن يتفاهموا حولها في ما بينهم ، بل مقاييس على هذا الأساس النبويّ الوحدويّ ، تتعدّى هذا الحدّ ؟ ألا يجب على المسيحيّين ، استنادًا إلى هذه المقاييس التي لها في أعينهم صحّتها بالنسبة إلى العهد القديم ، اعتبار محمّد نبيًّا ؟

هاغمان : هذا يصعب تصوّره من وراء تواصل المواقف الذاتيّة ، من وراء جماعة معيّنة اتّفقت على خطاب موافق . فالجماعة الواحدة ستقول دومًا إنّه بالنسبة إليّ نبيّ ، والأخرى من جهتها تقول إنّه بالنسبة إليّ ليس بنبيّ .

مطابقة قاعدة الإيمان هي المقياس الحاسم

خوري : إنّ السؤال اللاهوتي لا يبحث في إظهار صحّة ما هو خارج نطاق المعتقد الخاصّ . كأنّه يتكلّم باسم جميع الناس الذين يؤمنون بالله ويلتمسونه . ثمّ إنّ البحث لا يقوم على مقاييس موجودة خارج المعتقد الخاصّ في نطاق علوم الأديان العامّة ، ولا في إطار وحدويّ عامّ . إذ إنّ السؤال عن صحّة المقاييس مرتبط جوهريًّا بالسؤال عن حقيقة محتوى البشارة . من هنا ينتج أنّ الإيمان لا يمكنه بالنهاية الاستناد إلاّ إلى مقياس المطابقة لقاعدة الإيمان . هذا يصحّ بالنسبة إلى العهد القديم ، كما يصحّ في النطاق المسيحيّ . فمن هو ضدّ يسوع المسيح ، فهو خارج عن المسيحيّة . أفلا يقود موقف مسيحيّ منطقيّ في استنتاجاته إلى عدم القبول بصحّة نبوّة محمّد ، لأنّه وبقدر ما أنّ مطالبته بالتبشير بالدين النهائيّ ، لا يمكن توفيقه مع مقولات المسيحيّة الملزمة نهائيًّا ؟ وهكذا يتّضح أنّ مطابقة قاعدة الأديان هي بنوع عامّ المقياس الحقّ في قضيّة صحّة البعثة النبويّة .

زَلْمِن (Salmen) : ولكن إن كان الأمر كذلك ، فبأيّ قدر يمكن التلقّن من الآخر ؟ ألا يمكن أن يكون اللقاء مع دين سانحة لقيام أسئلة تتعلّق بفهم الدين الخاصّ تمكّن من شرح جديد مُغنٍ لما عندنا ؟

خوري : أكيد أنّا علينا من الوجهة المسيحيّة أن ننطلق من أنّ اكتشاف الحقيقة لم يصل بعدُ إلى أقصى غاياته . هنا يصحّ ما جاء في إنجيل يوحنّا ، وعلينا أن نعيره جلّ الاهتمام : " روحُ الحقّ هو يرشدكم إلى الحقيقة كلّها " (يوحنّا ١٦: ١٣) . فالإيمان المسيحيّ يسير على هذه الطريق ، والمسيحيّون يمكنهم أن يتلقّنوا الكثير من الآخرين . ولكن هذا لا يغيّر الواقع أنّ علينا في عمليّة التمييز بين ما يمكن الإيمان المسيحيّ قبوله وما لا يمكنه قبوله ، علينا أن ننطلق من مقولات معتقدنا الملزمة . ولكنّ المسيحيّين عليهم ألاّ ينسوا أبدًا أنّهم ليسوا مالكين الحقيقة بكاملها .

زَلْمِن : كيف ينبغي أن يطبّق مقياس موافقة قاعدة الإيمان ؟

خوري : لدينا في الجماعة الكاثوليكيّة تعاليم الكنيسة الملزمة ، مقولات الإيمان الأساسيّة ، التي نجدها مختصرة في قانون الإيمان . هذه الحقائق لا يمكن التصرّف بها بحيث يمكن أن نقول سواء أقال محمّد إنّ يسوع ابن الله أم لا ، أو إنّه المخلّص أم لا . فعندما لا يمكن التوفيق بين ما يقول والمقولات المسيحيّة الأساسيّة الملزمة ، فنحن عند ذلك أمام فارق يجعل مستحيلاً على المسيحيّين القبول بمطلب محمّد بأنّه يبشّر بتفويض من الله بالحقيقة النهائيّة ، وهذا يبقى طالما لا يستقيم التوفيق بين بشارته ومقولات العقيدة الملزمة .

وهنا لدينا استثناء صغير . ما قلته آنفًا يصحّ ، طالما يفسّر المسلمون آيات القرآن المتعلّقة بالأمور المعيّنة تفسيرًا يوضح أنّها تناقض صراحة العقائد المسيحيّة الملزمة . فإنّه من الممكن – وهذا يؤيّده بعض علماء المسلمين – تفسير بعض آيات القرآن تفسيرًا يختلف عن التفسير المتداول . هناك مثلاً

مسلمون يصرّحون اليوم في معرض الحوار المسيحيّ الإسلاميّ بأنّ القرآن الكريم في الآيتين اللتين تحثّان النصارى على عدم القول بثلاثة (" لا تقولوا ثلاثة... إنّما الله إله واحد " : ٤: ١٧١؛ راجع مثلها في ٥: ٧٣) ، لا يوجّه لومه إلى الكنائس المسيحيّة الكبرى ، فإنّها تميّز في المفاهيم بين الله الواحد والأقانيم الثلاثة ولا تقول بآلهة ثلاثة ، بل يوجّه إلى فئات صغيرة كانت لم تكن بعدُ قد تقبّلت هذا التمييز فلبثت لغتها كأنّها تقول بثلاثة آلهة . فمتى قادنا الحوار في هذا الاتّجاه ، كان من الممكن أن نحرز في المستقبل تقاربًا أكبر . أمّا طالما لا يزال التناقض الصريح قائمًا ، فلا يمكن القبول بصحة نبوّة محمّد ، إن نحن طبّقنا مقياس الموافقة لقاعدة الإيمان .

*

النبوّة في المسيحيّة

فوغليستر : طبعًا يوجد في المسيحيّة تطوّر وتفتّح بقوّة الروح " الذي يرشدكم إلى الحقيقة كلّها " (يوحنّا ١٦: ١٣) . ولكنّ النظرة المسيحيّة تقول إنّه ليس هناك بعدُ شيء جوهريّ جديد . والأمر كذلك في النظرة الإسلاميّة . فالوحي قد انتهى . ومن ادّعى النبوّة بعد ذلك في الإسلام ، يُقصى عن الجماعة . أمّا في المسيحيّة فالأمر يختلف عن ذلك . فمع يسوع وحياة يسوع تفجّرت من جديد موهبة النبوّة . فإن كانت النبوّة في اليهوديّة قد انطفأت من بعد خراب الهيكل الأوّل أو بعد ذلك مباشرة مع حجّاي وزكريّا وملاخي ، إلاّ أنّه كان يُرتقب أن يعود الروح (وهو في اليهوديّة دومًا الروح القدس ، روح الأنبياء) فيفجّر النبوّة من جديد في أشكال مختلفة . وهذا الترقّب يتناوله العهد الجديد مجدّدًا ، فيسوع هو " النبيّ " (راجع من بين الآيات الأخرى مرقس ٦: ٤ وموازياتها وأعمال ٣: ٢٢) ، ومَن حوله يبشّرون به ويشيرون إليه ، عليهم سمة الدعوة

النبويّة مثل يوحنّا المعمدان ، إيليّا الجديد (متّى ١١: ١٤؛ ١٧: ١١-١٢) . وهكذا تقوم النبوّة مجدّدًا وتستمرّ . وبالعنصرة يتمّ وعد يوئيل ، أنّ الجميع يصيرون أنبياء (أعمال ٢) . إذ إنّ روح الله ، كما في يوئيل ٣ ، سيُفاض في آخر الأيّام على كلّ جسد ، وذلك بقطع النظر عن الجنس على الرجال والنساء ، وبقطع النظر عن العمر على الشبّان والشيوخ ، وبقطع النظر عن المرتبة على الأحرار والعبيد : وهكذا يصيرون جميعهم أنبياء .

وفي الواقع يشير العهد الجديد إلى وجود مثل هؤلاء الأنبياء في الجماعات المسيحيّة (راجع ١ كورنثس ١٢: ٢٨ - ٢٩؛ ١٤: ٢٩ وما يلي؛ أفسس ٢: ١٩-٢٠) ، حتّى دحرت المراتبُ الوظيفيّة النبوّة وأخمدتها . وهذه ظاهرة منتشرة في نطاق تاريخ الأديان ، فإنّ أنواع المواهب والنبوّة تقلق راحة المؤسّسات ولذلك تخضع لمحاولة خنقها . وهذا حصل في وقت مبكّر في القرن الثاني ، لا سيّما في نطاق النزاع ضدّ المونتانيّين ، بعد أن ظهر في الرسائل الراعويّة بعد زمن بولس انتقال واضح من التركيز على المواهب إلى التركيز على المؤسّسات . مع ذلك يبقى صحيحًا أنّ جماعة يسوع لا تقوم إلاّ حيث النبوّة حيّة وحيث يمكن الجميع وينبغي لهم الاشتراك في روح النبوّة . فإنّ جوهر العهد الجديد ، حسب إرميا ، يقوم بأنّ الجميع ، الصغير والكبير ، سوف يعرفون الله ولا تكون حاجة لأن يعلّم بعدُ كلّ واحد قريبه (إرميا ٣١: ٣١-٣٤) .

والمعروف خصوصًا في اللاهوت البروتستانتيّ أنّه ، في سياق الكلام على مهمّات المسيح الثلاث التي يشترك فيها المؤمنون حسب الفصل الثاني من رسالة القدّيس بطرس الأولى ، يرد ذكر المهمّة النبويّة ، ولكن تُقتصر بغير حقّ على البشارة والوعظ . ويسوع نفسه يميّز تمييزًا واضحًا بين الأنبياء والمعلّمين ، حين يقول : " هاءنذا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة " (متّى ٢٣ :٣٤ وموازياتها). وهكذا فإنّ في الجماعات الناجمة عن بشارة

بولس أوّلاً الرسل الشهود المباشرين ، ثمّ الأنبياء الذين بفضل الاتّصال المباشر با لله ينطقون بالكلمة المناسبة والتحريض ، ثمّ بعدهم المعلّمين ، الذين يحفظون التقليد ويشرحوه (١ كورنثس ١٢: ٢٨) .

مقارنة مع موقف في اليهوديّة

أمّا مسألة دور " النبيّ " محمّد في تاريخ الخلاص ، فيجب الانتباه إلى مقابلة مهمّة مع اليهوديّة . فاليهوديّة يسهل عليها النظر في هذه القضيّة أكثر ممّا يسهل على المسيحيّة التي تقول بمطلقيّتها ، كما توجد منذ العهد الجديد . فهناك من بين اليهود المستقيمين من يعتبر المسيحيّة في إطار مقاصد ا لله شيئًا إيجابيًّا ، إذ إنّ المسيحيّة قد نشرت في العالم البشارة بيهوه ، أي البشارة با لله الواحد . هذا لا سيّما أنّه ليس من الحاسم عند اليهوديّ بالنظر إلى خلاصه الأبديّ أنّه كان ولا يزال يهوديًّا .

هذه النظرة اليهوديّة الإيجابيّة إلى المسيحيّة قد يمكن نقلها إلى العلاقة بالإسلام . فالإسلام يبشّر الناس جميعهم با لله الواحد . وكما أنّ اليهوديّ لا يجد إشكالاً في أنّ المسيحيّ أو المسلم ينال الخلاص ، كذلك يصحّ هذا في المسلم إذ إنّه ورد في القرآن أنّ كلّ من يؤمن با لله ويسير في سبله ينال الخلاص (راجع ٢: ٦٢؛ ٥: ٦٩؛ ٤: ١٢٣-١٢٤) . ولكنّ مطلب محمّد بأنّه النبيّ الأخير الشامل والمطلق فهذا لا يمكن اليهوديّ (ومثله في ذلك مَثَل المسيحيّ) أن يسلّم به . فاليهوديّ المستقيم يعدّ موسى عنوان النبوّة ، وجميع الآخرين أنبياء من بعده ، ينقلون التوراة . ولم يَدُمْ تتابع هؤلاء الأنبياء ، كما أشرنا ، إلاّ حتّى وقت الجلاء أو بعده بقليل . ثمّ قام الحكماء والكتبة المعلّمون بمهمّة النقل هذه .

الوجه النبويّ في الإسلام

والآن ما هو أمر الإسلام ؟ ولو لم يكن بعد محمّد من يقول بأنّه نبيّ إلاّ إنّه لا تزال هناك مواهب روحانيّة في الإسلام ، وذلك قبل كلّ شيء في شكل التراث الصوفيّ البالغ الأهمّيّة . طبعًا لا يستطيع أيّ صوفيّ مسلم (ولا أيّ روحانيّ مسيحيّ) أن يتلفّظ بما يناقض جوهر العقيدة . ولكنّه يستطيع في تفسير روحانيّ مُلهَم وباعث للإلهام ، أن يجدّد حياة الكلام ، بحيث يلمس قلب الشخص الفرد ، لأنّ الروحانيّ نفسه قد أصابه الكلام . وهذا أيضًا يمكن ببعض التسامح أن يوصف بالنبويّ .

هل إسماعيل نبيّ إلى جانب إسحق ؟

إلزاس : ترد في القرآن أسماء أشخاص تُردّ على أساس التقليد البيبليّ أو التقليد العربيّ عن طريق إسماعيل أبي العرب – إلى إبراهيم . والقضيّة هي مطلب ا لله الأساسيّ أن لا تُعبد الأوثان . وهذا يُوصِل إلى ما جاء في القرآن من أن ا لله عَهد إلى إبراهيم وإسماعيل أن يطهّرا الكعبة من جميع آثار عبادة الأوثان (راجع ٢: ١٢٤ وما يلي) . فإلى جانب سلالة إسحق التي ينتسب إليها أنبياء الكتاب المقدّس ، قام أيضًا في سلالة إسماعيل محمّد نبيًّا بشّر به عيسى (راجع ٦١: ٦) ، ودعا إبراهيم ا لله أن يبعثه (راجع ٢: ١٢٩) .

فوغليستر : هذا صحيح . فالآيات القرآنيّة يمكن فهمها كرواية تعليليّة لقيام الكعبة . ولكن سلالة إسحق وحدها تقود عن طريق موسى وداود إلى يوحنّا المعمدان ويسوع . يذكر القرآن أربعة وعشرين نبيًّا بأسمائهم ، نجد منهم نحو عشرين في الكتاب المقدّس (دون أن يوصفوا دومًا بالأنبياء) ، وثلاثة أو أربعة منهم ليسوا من التقليد البيبليّ .

العودة إلى ما كان في البدء

وينشأ الانطباع أنّ القرآن ينطلق من أنّ هناك أنبياء في الشعوب الأخرى وأنّ الإسلام في النهاية ليس هو دين إبراهيم فقط ، بل الدين الأصيل القديم . ولذلك يحقّ أن يُدعى محمّد " رجعيًّا ثوريًّا " بمقدار ما هو يرجع إلى البدء الأصليّ ، حتّى آدم ، ويرى أنّ كلّ إنسان يولد مسلمًا . ولكنّ التقليد البشريّ يجعله عابدًا للأوثان [٦] .

وممّا يلفت النظر أنّا نجد مثل هذا عند أنبياء العهد القديم وعند يسوع المسيح . فإنّهم يعودون تكرارًا إلى البدء : " ولكن في البدء لم يكن الأمر هكذا " (متّى ١٩: ٨) ، أو إلى الخروج من مصر ، إلى المجتمع الأوّل المبنيّ على المساواة الخ... وبولس يمكنه أن ينتقل من وراء زمن الشريعة كلّه إلى إبراهيم " أبينا " (راجع رومة ٤: ١٢) . في هذا الأمر المشترك يتّضح أنّ الإسلام يفهم نفسه كدين أصليّ شامل ينبع من جوهر الإنسان وفطرته (راجع قرآن ٣٠: ٣٠) .

*

هل يقين الإيمان شخصيّ فقط ؟

ريدل (Riedl) : هل يوجد على الإطلاق مقياس موضوعيّ للحكم بأنّ أمرًا ما صحيح أو خطأ ، أم لا يوجد إلاّ مقياس شخصيّ ؟ أي أن يكون المرء مقتنعًا شخصيًّا من أنّه يستطيع أن يأتي بالحقيقة ؟ ألا يمكن أن ينشأ الانطباع بأنّ يقين الإيمان هو دائمًا أمر شخصيّ ؟

خوري : شخصيّ ومتبادل بين الأشخاص في الوقت نفسه . فإنّا نحن المسيحيّين لا يسعنا أن نسعى وراء الحقيقة بقطع النظر عن جميع الأشخاص

---

[٦] حديث في صحيح البخاري وصحيح مسلم وغيرهما ، ورد في ترجمة ألمانيّة ص ٩٥ من كتاب :

Adel Theodor Khoury, *So Sprach der Prophet. Worte aus der islamischer Überlieferung* (GTB 785), Gütersloh 1988, n° 104.

الآخرين الذين يؤمنون بالمسيح ، بل يتمّ ذلك دومًا داخل جماعة الإيمان المسيحيّ . وفي هذه الجماعة يتبيّن أنّ مقياس مطابقة عقيدة الإيمان مقياس صحيح . أمّا ما عدا ذلك فيمكن اعتباره نسبيًّا .

لويتسه : لو كانت كلّ مقولة إيمانيّة مجرّد عقيد شخصيّة ، لاستغنينا عن التحاور ، إذ إنّ كلّ واحد يصدّق ما يريد . ولكنّ السؤال لا يزال قائمًا ألا توجد في إطار الأديان التوحيديّة مقاييس عامّة ، تتعدّى حدود المسيحيّة .

فيسّ (Wess) : من يعود إلى عقائد الإيمان ، عليه أن يتساءل فيها كيف تكوّنت . هناك آية في إنجيل يوحنّا توضح أنّ يسوع لا يطلب إيمانًا أعمى ولا يضطرّنا إلى الانطلاق في حلقة مفرغة (أي أنّه يتكلّم باسم الله ولذلك فكلّ شيء يقوله هو حقّ ، وذلك أنّه يتكلّم باسم الله) . والآية تقول : " ومن يعمل بمشيئة الله يعرف هل هذا التعليم هو من عند الله أو أنا أتكلّم من عند نفسي " (يوحنّا ٧: ١٧) . فيسوع حمّل الإنسان في اتّجاه العهد الجديد أن يعرف حقيقة تعليميّة في موضوعيّة شخصيّة ، أي في يقين باطن . فعلينا أن نكبّ على هذه الأسئلة المتعلّقة بعلم الأصول اللاهوتيّة ، وعلى السؤال الذي يقول أيّ نوع من المسلك يبيّن صحّة هذا التعليم ، وإلاّ لما تقدّمنا في الحوار مع الأديان الأخرى .

*

قضيّة المقاييس وتقييمها

تسركر : لقد ألمح السيّد فوغليستر بحقّ إلى أنّ محمّدًا في بعض النواحي كان في الحقبة الأولى في مكّة غير ما كان صار إليه في الحقبة الثانية في المدينة . ولكن إن أراد أحدٌ أن يستغلّ ذلك للانتقاد التهجّميّ ولإظهار تناقض بين الموقفين ، فإنّ هذا يقود إلى إشكال . وهكذا يتّضح ضعف

تطبيق مقياس مثل الزهد بالنفس والنزاهة . ففي المدينة تظهر نزاهة محمّد في شكل يختلف عنه في مكّة . فهو كان عند ذاك الرجل الذي يبني جماعة سياسيّة ، وقد حالفه النجاح . والمسلم يعتبر محمّدًا المنتصر شخصًا نزيهًا زاهدًا بنفسه .

وعندما يُسأل عن الصحّة الموضوعيّة لبعض المقاييس في الحكم على إنسان يطالب لنفسه بالنبوّة ، ويأتي الجواب أنّ الروحانيّ لا يقدر أن يحكم فيه إلاّ الروحانيّ ، فهذا الجواب يحتاج إلى بحث أدقّ . فمن هو في الواقع هذا الروحانيّ ، من هو اليوم ، ومن هو في مجال الحوار بين الأديان ؟ ما هو مقدار ما قاله المجمع الفاتيكانيّ الثاني حقًّا في الإسلام ، إن هو لم يقل شيئًا في محمّد ؟ (في هذه الأثناء تقدّم المجلس البابويّ للحوار بين الأديان بمبادرات في هذا الشأن) . فإن كنّا لا نريد أن نقف صامتين تجاه النبوّات الغير المسيحيّة ، وجب علينا أن نصرّح بشيء بالنسبة إلى محمّد ، ولا ننسحب وراء المقولة التي تؤكّد أنّ هذا شأن الروحانيّين .

نويمان : ألا يأتي مفهوم النبوّة من النطاق البيبليّ ، ألا يجب من ثَمّ أن تستنبط من هناك المقاييس اللازمة للتمييز بين النبوّة الحقّة والنبوّة الكاذبة ؟

غلادكوفسكي (Gladkowski) : لقد بلغنا هنا إلى المسألة الحاسمة في الحوار المسيحي الإسلاميّ . هل يمكننا أن نقول إنّ محمّدًا هو نبيّ الله الصحيح ؟ عند ذلك نكون على قدم المساواة مع المسلمين .

تسركر : ما هي قيمة التقابل بين النبيّ الصحيح والنبيّ الكاذب ؟ صحيح في نظر مَن ؟ وكاذب في نظر مَن ؟ أيقيم النبيّ نفسه ، أم يقوم على أساس تقبّل سامعيه ؟ والتطلّع إلى محمّد يجلب الارتباك في الحوار مع المسلمين ، فإن حاولنا مثلاً أن نقول إنّه نبيّ ليس فقط بالمعنى العامّ المعروف في تحليل الظاهرة الدينيّة ، بل إنّه يمكن الاعتراف به في أفق الفكر

المسيحيّ " كشخصيّة نبويّة " ، وإن قلنا إنّه في شخصيّته جدير بالتصديق ويجسّد " عناصر نبويّة " – كما يرد بنوع شبيه بهذا لدى المجلس البابويّ للحوار بين الأديان . ولكن ماذا يجيب إن سأل المسلمون لماذا نقول " شخصيّة نبويّة " و" عناصر نبويّة " ، ولماذا لا نقول توًّا إنّه " نبيّ " ؟ ولكنّ هذا المفهوم الأخير يقود إلى سوء تفاهم أخرى ، إذ إنّ المسلم يفهم ذلك فهمًا يختلف عمّا يفهمه المسيحيّ .

فالسؤال عن بديل لمفاهيم النبيّ الحقّ والنبيّ الكاذب ينبغي أن تحوّل إلى علماء تفسير العهد القديم . من يعتبر أيّ شخص آخر نبيًّا حقيقيًّا أو نبيًّا كاذبًا ؟ وكم يجب أن يتمّ من التقبّل حتّى يصير شخص معيّن بالنسبة إلى جماعة المؤمنين نبيًّا صحيحًا ملهَمًا ؟

المقياس الحقيقيّ يتعلّق بالمحتوى

فوغليستر : ليست كلّ المقاييس التي جاء ذكرها في المحاضرة هي من جوهر النبوّة . فالتحديد الذي تصدّر العرض لا يحتوي مثلاً على ذكر الزهد بالنفس ، ولا خصوصًا على ذكر الإخفاق والألم . فإن اتّخذنا التحديد كما عُبّر عنه ، اتّضح لنا أنّ محمّدًا يطابق ما يُعدّ فيها جوهريًّا للنبيّ . فما أوردناه في فئتين من ثلاثة مقاييس يجب أن تفهم ، كما أكّدناه تكرارًا ، كأنّها قابلة لتطبيق متدرّج . فالفئة الأولى (المعجزات والإنباء المسبّق والنجاح) هي من النوع المتقلقل جدًّا والخاضع للنقاش . أمّا الفئة الثانية (الزهد بالنفس والحيرة ومطابقة قاعدة الإيمان) فهو من نوع المقاييس التي نصادفها مرارًا عند أنبياء الكتاب المقدّس ، ولكنّها لا تنتمي بالتحديد العامّ للنبوّة . وعلى كلّ حال لا يمكن استعمالها كبرهان ، بل هي في أبعد حدّ إشارات .

وهكذا فإنّ البروفسّور خوري محقّ عندما نبّه إلى أنّ المقياس الحقيقيّ

– وهو مطابقة قاعدة الإيمان – يتعلّق بالمحتوى . بالنسبة إلى المسيحيّين تعني قاعدة الإيمان هذه الاعتراف بأنّ المسيح ربّ ، أو بأنّ " يسوع ربّ " (راجع فيليبّي ٢: ١١) .

صحيح أنّ هذه العبارة لم تعنِ في البدء أنّه الأقنوم الثاني ، ولكنّ هذا تؤكّده عقيدة الثالوث الأقدس التي تمّ إثباتها في المجامع المسكونيّة الأربعة الأولى وهي مُلزمة للمسيحيّ ، في نظر الكاثوليك وجميع المسيحيّين الممثّلين في المجلس المسكونيّ للكنائس . وهذا ما يميّزنا من اليهود . وكما أنّ الانفصال النهائيّ حصل في مجمع نيقية (سنة ٣٢٥) ، كذلك وضع المجمع نفسه أسّس التمييز بين المسيحيّة والإسلام . ولا يسعنا اليوم أن نرجع إلى زمن ما قبل هذه المحتويات العقيديّة الكبرى . ثمّ إنّ المقاييس الثلاثة التي استقيت من القرآن (التبشير المسبّق بمحمّد ، وأصالة بشارته وإعجاز القرآن) تشير هي نفسها إلى محتوى البشارة ، بحيث إنّه لا يمكن استنباط المقاييس الحقيقيّة إلاّ من المحتوى .

وتجدر هنا الإشارة الصريحة الملحّة إلى مقياس جوهريّ يتعلّق بالمحتوى ، وهو مشترك بين الكتاب المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد) والقرآن (دون إغفال الاعتراف المسيحيّ الخاصّ بأن " يسوع ربّ ") ، وهو مقياس ينادي بالله الواحد الأوحد ، الديّان ، وخصوصًا الرحمن الرحيم . فنقرأ في العهد القديم : " إسمع يا إسرائيل : إنّ إلهنا هو ربّ واحد " ، أو " الربّ هو إلهنا ، الربّ وحده " (تثنية ٦: ٤؛ راجع متّى ٢٣: ٣٧ وموازياتها) . ونقرأ في العهد الجديد : إله واحد ، " إله واحد وأب واحد للجميع ، وهو فوق الكلّ وخلال الكلّ وفي الكلّ " (أفسس ٤: ٦) . فهو يعمل في كلّ شيء وخلال كلّ شيء ، حتّى من خلال الأنبياء الكذبة (راجع حزقيال ١٤: ٩ و١ كورنثس ٢٢: ٢٠-٢٣) وفي جميع الذين يقسّون قلوبهم تجاه بشارة الأنبياء الحقيقيّين (راجع أشعيا ٦: ٩-١٠ ومتّى ١٣: ١٤-١٥ وموازياتها؛

يوحنّا ١٢: ٤٠؛ أعمال ٢٨: ٢٦-٢٧) ولا يؤمنون بها .

وهكذا يمكن الإجابة عن السؤالين اللذين وُجّها إلى مفسّر الكتاب المقدّس : " من يعتبر أيّ شخص نبيًّا حقيقيًّا ؟ " – في نظر المؤمن هو النبيّ الحقيقيّ الذي يستحقّ أن يؤمن به ! والسؤال الثاني : " كم يجب أن يتمّ من التقبّل حتّى يصير شخص معيّن بالنسبة إلى جماعة المؤمنين (!) نبيًّا صحيحًا مُلهَمًا ؟ " – مقدار التقبّل يُقاس بالزمن الذي دامت فيه عمليّة إعلان النصوص القانونيّة الرسميّة للكتاب المقدّس (وللقرآن ؟) . فاليهوديّ والمسيحيّ يعتبران نبيًّا حقيقيًّا من دعي بالنبيّ الصحيح في الكتاب المقدّس . ولكن قبول النصوص القانونيّة هو بدوره فعل إيمان ! وهكذا فالإيمان كموقف باطن والإسلام كتسليم النفس المطلق هو الذي ، إلى جانب الإيمان بالله الواحد ، يجمع ويوحّد ما بين اليهود والمسيحيّين والمسلمين . وذلك الآن !

الحوار والحقيقة

فيلهلم دوبريه (Wilhelm Dupré)

لا ريب أنّ من خصائص تاريخ الثقافة البشريّة أن تكون الأرض، ليس فقط القاعدة التي قامت عليها حياة البشر وتفتّحت في اتجاهات مختلفة، بل أيضًا المساحة التي تتواجد عليها التقاليد والثقافات المختلفة وتواجه، حسب الظروف، الضرورة أو التحدّي في التفاهم المتبادل والوصول من وراء الفوارق الواضحة إلى إقامة جماعة عالميّة يكون الجميع أعضاء منتمين إليها. وبما أنّ مساحة الحياة المنبسطة أمام البشريّة ليست غير محدودة، يتبع من ضرورة تقسيم المناطق أنّه لا يستقيم تجاور ناجح بين البشر والثقافات استقامة مديدة إلاّ إذا وُضع في إطار نظام شرعيّ يشمل الأرض كلّها ويتضمّن تعاون الجميع مع الجميع. فبعكس واقع تقسيم البشريّة إلى طائفة من الثقافات والتقاليد المتباينة التي لا تربط بعضها ببعض (حيث يوجد هذا الترابط) إلاّ روابط ناجمة عن الصدفة، نجابه فكرة التعايش الضروريّ، حيث يفقد مبدأ التقسيم الإقليميّ صحّته الوقتيّة ويصير معنى الإنسانيّة المشتركة في التقاليد المختلفة المعيارَ الوحيد للصفة الإنسانيّة.

من الواضح أنّ تجاور الثقافات والتقاليد البشريّة حالة تجعل من الممكن توثيق اتّصالات وعلاقات متنوّعة. ويجب في الوقت عينه التنبّه لأنّ الإمكانيّات الحاصلة من واقع التجاور تشير في ذاتها وفي ما وراءها إلى ضرورة قد يمكن سطحيًّا إغفالها وكبتها، إلاّ أنّها يجب اعتبارها في آخر المطاف ناحية جوهريّة من الوجود البشريّ والتمسّك بها. فإنّه حين صارت الأرض ككلّ موضوع التصميم والعمل السياسيَّين، لم يعد ممكنًا أن نفكّر كأنّ

مساحةَ حياةِ البشريّة لا حدّ لها وكأنّ ارتباط الوجود البشريّ بالمناطق المفردة لا يكوّن مشكلة بالنسبة إلى صياغة المجال الثقافيّ ومعناه .

إنّي أذكر هذه النقاط أوّلاً لأنّ قضيّة الاتّصالات والعلاقات بين الأديان حاصلة مع قيام تقاليد دينيّة مختلفة . ثمّ إنّي أذكرها لأنّي أودّ أن أشير إلى أن حلّ هذه القضيّة مرتبط بالضرورة نفسها الناتجة من جرّاء الكيان البشريّ على الإطلاق ، وإلى أنّ تدبير نظام تشريعيّ عامّ هو أحَدُ متطلّبات الصفة الإنسانيّة . وبالنسبة إلى النقطة الأولى يمكن القول إنّ القضيّة هي قضيّة استكشاف الاتّصالات والعلاقات المختلفة التي قامت بين التقاليد الدينيّة (أو التي لم تقم بينها) والتي أضحت من ناحية أو أخرى هي نفسها جزءًا من تلك التقاليد . أمّا القضيّة الثانية فالسؤال فيها هو بالعكس ، أي هل وبأيّ قدر توافق التقاليد الدينيّة في اتّصالاتها وعلاقاتها مطلب الصفة الإنسانيّة ؟ وهل وبأيّ قدر يمكن (أو لا يمكن) صهر معنى الوجود الدينيّ مع متطلّبات الكيان البشريّ المشترك في التقاليد المختلفة ، وبالتالي ما هي النتائج التي تتبع من ذلك ؟ هل ينبغي البحث عن حلّ المسألة في توحيد أشكال الثقافة والروحانيّة عند جميع البشر ؟ أوَلا تتضمّن فكرة نظام تشريعيّ عامّ أنّ التنوّع والاختلاف تحترم حقوقهما وأنّ وحدة الكيان البشريّ نفسها يجب أن يُبحَث عنها في أشكال مختلفة من تقاليد وأنماط حياة متوافقة ؟

وليس غرضي في العرض التالي أن أتطرّق إلى جميع المسائل القائمة في هذا المجال ، بل أن أقتصر على قضيّة العلاقات الحواريّة بين الأديان . وأنا أرى أنّ أحد الأسباب الرئيسيّة التي تعوق العلاقات بين الأديان ، هي بعض أشكال وعي الحقيقية . لذلك أتوقّف أوّلاً عند هذه المسألة وأحاول أن أبيّن أنّ السؤال لا يمكن طرحه والإجابة عنه دون أوّليّة واقع الحقيقة العمليّ . ثمّ أنتقل إلى الطرح القائل أوّلاً بأنّ الحوار له شكله الخاصّ من الحقيقة ، وهو أقدم من الحقائق التي تساند الحكم في الأمور ، وثانيًا بأنّه يجب أن

يُفهم الحوار نفسه كمطلب لوعي الحقيقة الدينيّ . وأخيرًا أودّ أن أتعرّض للنتائج التي تتبع من هذا المنطلق ، وهي أنّها تسم مسبقًا ، بنوع خاصّ بها ، علاقة الأديان بعضها ببعض ، كما تحدّد تحديدًا أدقّ معنى الحقيقة في الفهم الدينيّ للذات .

١ – مطلب وعي الحقيقة وأشكاله

لقد سبق أن أشار نيقولاوس القوزيّ (١٤٠١–١٤٦٤) إلى " أنّ الكثيرين يوجّهون الأسلحة بعضهم ضدّ بعض في سبيل الدين ويُكرهون الناس بتجبّرهم على التخلّي عن تعليم اتّبعوه طويلاً ، أو يقتلونهم " [١] . وأسّس مقولته على ما يُلاحَظ عمومًا من أنّه " من صفات الكيان البشريّ الأرضيّ أن يدافع عن عادة اكتُسبَت من زمن طويل واعتُبرت جزءًا من الطبيعة ، كأنّها حقيقة " [٢] . ومثل ذلك ، وإن اختلف موضع التأكيد والاهتمام ، نجده عند داود هيوم (David Hume ١٧١١–١٧٧٦) : " إنّ تعصّب جميع الأديان تقريبًا ، التي حافظت على التوحيد ، قضيّة ملحوظة ، مثل المبدإ المقابل في الأديان المُشرِكة " [٣] . والشرح الذي يقدّمه هيوم في ملاحظته هذه يقوم على أنّ " إفساد الأمور الفضلى يُنبِت أسوأ الأشياء " [٤] .

---

١ راجع :

De pace fidei, in : *Philosophisch-Theologische Schriften* (hrsg. von L. Gabriel), Bd. 3, Wien 1989, 707.

٢ المرجع نفسه ، ص ٧١١ .

٣ راجع :

A. W. Colver (Ed.), *The Natural History of Religion*, Oxford 1976, 60.

٤ " انطلاقًا من المقابلة بين عبادة الله وعبادة الأصنام ، يجوز لنا أن نستنتج بعض الملاحظات ، وهي تثبت ما

لا شكّ أنّ هناك ما يؤيّد أدلّة القوزيّ ، كما أنّ هناك ما يؤيّد نظرة هيوم . ولكنّي أرى أنّه من الأهمّ أن يكون لُبّ القضيّة في الحالتين يجب أن يُبحث عنه في نطاق الاقتناع بأنّ الكذب والضلال لا يمكن مبدئيًّا تحمّلهما ، وبأنّ السلام والعدالة والتقوى والحرّيّة لا يمكن العثور عليها إن لم تكن مبنيّة على الحقيقة والإخلاص ومنقولة على أساسهما . فالحقيقة ، كما يمكن القول بالنظر إلى ما نبّه إليه القوزيّ ، تجنّد العزيمة ، لأنّها تفرض واجبًا وتتطلّب نتائج مرتبطة بوعي الحقيقة . أمّا بالنظر إلى ما نبّه إليه هيوم فيمكن أن نزيد أنّ الحقيقة تجنّد العزيمة بقدر ما يُفهم أنّ حقيقة الإله الواحد لا تتجزّأ ، وأنّها ، مهما كانت الظروف ، ليست ممّا يساوم عليه ويجوز التخلّي عنه .

وبما أنّ الكلام والاتّصال لا يحصلان دون تصوّر للحقيقة وإلزاميّة الحقائق التي تمّت معرفتها ، فإنّي لا أرى كيف يمكن نقض المبدإ القائل بأنّ الكذب والضلال لا يمكن تحمّلهما ، دون تقويض معنى الكيان الإنسانيّ وهدم الأساس الذي تقوم وتُبنى عليه الثقافة البشريّة . فليس هناك من كَذِب يمكن وصفه بالجميل ، ولا يكون في جوهره قبيحًا ، ولو كان المظهر هنا وهناك يوحي بالعكس . ثمّ إنّنا إذا انطلقنا من أنّ ترابط الدين والحقيقة أمر نابع مبدئيًّا من طبيعة الأمر (وهذا يعني أنّ مفهوم الحقيقة ووعيها ليسا متقضيات ضمنيّة للفكر والعمل فقط ، بل هما مرتبطان ارتباطًا صريحًا في الفكر والعمل في ما ندعوه الدين) ، إذا انطلقنا من ذلك ، اتّضح تمامًا أنّ " النزاع حول الحقيقة يتعلّق في الواقع بجوهر الوجود الدينيّ ، ولذلك لا يشتدّ النزاع اشتدادًا عنيدًا في أيّ مقام آخر ، كما يفعل في نطاق

تلاحظه العامّة من أنّ إفساد الأمور الفضلى ينبت أسوأ الأشياء " : راجع ص ٦٢ من الكتاب المذكور في الحاشية ٣ .

الدين ، لأنّه ، من باب تحديد الدين ، يجب أن يقوم الإنسان به دون أيّ تردّد [٥] . فالصدق يأمر بأن نسمّي الأشياء كما هي . فما هو " حقيقيّ ومقدّس " لا يمكن رفضه . وبالعكس لا يجوز القبول بما هو ليس على ذلك والدفاع عنه كأنّه حقّ مقدّس [٦] .

لا ريب أنّ تطوّر التقاليد الدينيّة يحتوي على طائفة من الأسباب والدواعي التي كانت ولا تزال معيارًا لصياغة أشكال الحياة الداخليّة والعلاقة بين التقاليد المختلفة ، دون أن تكون هناك ضرورة أو إمكانيّة للنظر إليها كتعبير عن النزاع حول الحقيقة . وبالعكس ممّا يستزعي الانتباه أنّ الأسباب والدواعي نفسها ترتبط في الوقت عينه ، أي بقدر ما تفهم في الواقع

---

[٥] إنّ هذه الفكرة تشير إلى إمكانيّة أصيلة للكيان الإنسانيّ . فإنّ صحّ ، كما أرى ، هذا الشرط المسبّق ، استطعنا أن نقول إنّ الدين يقوم كدين بقدر ما يكون عرضًا صريحًا لما هو ضمنيًّا واقع الحقيقة . راجع أيضًا ما قاله هيغل : " الدين هو الجمال الذي يعطي فيه شعب لنفسه تحديد ما يعتبره الحقيقة " ، في :

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, 100.

راجع أيضًا :

H. M. Vroom, *Religions and Truth : Philosophical Rflections and Perspectives*, Amsterdam 1989 ;

يبحث المؤلّف خصوصًا في العلاقة بين مفهوم الله ووعي الحقيقة . – وأودّ هنا أن أفرّق بين " الكذب الجميل " وتلك المقولات جميعًا التي تلفظ في أوضاع يجب فيها الامتناع عن قول الحقّ في سبيل صيانة حقيقة الكيان ، مثلاً عندما يدور الأمر حول إنقاذ حياة بشريّة .

[٦] راجع وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ، فقرة ٢ ، حيث ورد ما يلي : " الكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا ممّا هو في هذه الديانات حقّ ومقدّس ، وتولي تقديرها باحترام صادق هذه الطرق المسلوكة في العمل والحياة ، وهذه القواعد والتعاليم التي ، وإن اختلفت في شتّى الأمور عمّا تقول به وتعلّمه ، تحمل غير مرّة قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس " .

كأسباب ودواعي دينيّة ، بالمطالبة بالحقيقة ، وتستقي من هذا الارتباط قوّتها .

في الحالات المفردة يمكن أن يقوم نقاش حول السؤال هل هذه المطالبة بالحقيقة محقّة ، وهل وبأيّ قدر نحن أمام أشكال من تضليل النفس المقصود أو غير المقصود ، وهل وبأيّ قدر يمكن التأكيد أنّ هناك تغليفًا واعيًا أو غير واع للأغراض المرميّ إليها . والحالتان يمكن حصولهما . ولكنّي لا أظنّ أنّ ذلك يَمسّ بالمبدإ القائل بأنّ الكذب والضلال لا يمكن تحمّلهما ، أو أنّ معنى وعي الحقيقة الدينيّ ومطالبته ينقضهما تاريخ الأديان . ولكنّي أرى أنّ ما نصادفه مكرّرًا من واقع تغليف المقاصد يكوّن إشارة واضحة إلى أنّ قضيّة الحقيقة في جوهرها أشدّ بساطة وفي الوقت نفسه أشد تعقيدًا ممّا نتوقّعه عمومًا [٧] . ويرجع هذا إلى أنّ الحقيقة لا تقوم بالدرجة الأولى بمطابقة القول والكيان ، بل يجب أن يُبحَث عنها في المطابقة (الفعليّة) بين الكيان الإنسانيّ ومبادئ تفتّحه ، بقدر ما يكون إخراج الكيان الإنسانيّ إلى حيّز الفعل هو نفسه وفي جوهره شكلاً للحقيقة ، ويتميّز من الكذب بأنّه ينبذه باعتباره إحباطًا للصفة الإنسانيّة .

عندما قابلت بين الحقيقة البسيطة والمعقّدة ، قصدتُ أن أعبّر من جهة عن الاختيار الذي يوضح أنّنا في إطار اللقاءات الشخصيّة نعرف جيّدًا ما هو المهمّ بالنسبة إلى تحقيق كياننا البشريّ ، ومن جهة أخرى عن البصيرة القائلة بأنّ الحقيقة التي نعرفها (في التصوّر والحكم) ليست هي الحقيقة الكاملة المطلقة ولا تتضمّن جميع ما يجب أن يُعرَف من باب الحقيقة (وهذا يعني أنّه لا يمكن التفكير في اتّجاه الحقيقة ، دون أن يقوم التفكير في الحقيقة التي هي دومًا أكبر) . وفي الحال الأولى أفكّر في إمكانيّة عمليّة ،

[٧] أرسطو : الماوراليّات ٩٩٣ (a) ٣٠ .

وهي عندما نضطهد شركاءنا في الإنسانيّة في سبيل الحقيقة التي عرفناها ، أن نتساءل عن حقيقة مثل هذا التصرّف ، وهل يمكن التوفيق بين هذا وذاك ، وإلاّ فماذا يقول الموقف الأخير عن التصرّف الأوّل . وأرى أنّه من الحقّ أن يرد في البيان حول الأديان غير المسيحيّة : " من العبث أن نبتهل إلى الله أبي الناس طُرًّا ، إن نحن أغفلنا التصرّف الأخويّ تجاه بعض الناس ، وهم مخلوقون على صورة الله " [٨] . وأيضًا لا أرى كيف يقدر أحدٌ يحبّ بالفعل قريبه كنفسه (مرقس ١٢ : ١٣) ، أن يخطر بباله أن يصلب هذا القريب في سبيل الله أو أن يقرّعه بطريقة أخرى [٩] . وفي الحال الثانية أتذكّر السعي المشترك عند مختلف الناس في جميع التقاليد وراء الحقيقة الواحدة ، كما أتذكّر أنّ الحقيقة التي نعرفها ، لا يمكن أن نحيط بها بالفكر بقطع النظر عن الرموز التي تعبّر عنها . فالحقيقة لها تاريخها ، لا لأنّها كحقيقة ليست نهائيّة أو مترفّعة عن الزمن ، بل لأنّها هي نفسها قاعدة الزمن والتاريخ . وإن كانت الحقيقة التي نعرفها مُلزمة ، فلا يعني هذا أنّه لا يمكن أن نعود إليها تكرارًا لطرح الأسئلة حولها ، وأنّه ليس هناك بعدُ من شيء يمكن تلقّنه ، وأنّه لا يمكن البلوغ إلى بصائر جديدة قد تكون أشدّ عمقًا ، وأنّها هي نفسها لا يمكن فهمها فهمًا مختلفًا وأفضل . وخصوصًا أفكّر بأنّ ربط المعرفة النظريّة للحقيقة ، التي هي دومًا أوسع ممّا نعرف ، بأشكال الحقيقة التابعة للوجود الشخصيّ ، يفرض فحص المعرفة على

[٨] فقرة ٥ من الوثيقة المذكورة في الحاشية ٦ .

[٩] يمكن في ذلك أن نقول مع القوزيّ : " إنّ وصايا الله ليست فقط مقتضبة ومعروفة لدى الجميع ، بل إنّها مشتركة بين جميع الشعوب . والنور الذي تظهره لنا ، هو من فطرة النفس العاقلة . وفينا أنفسنا يقول الله أن نحبّ من اتّخذنا منه الوجود ، وأن لا نفعل بالآخر إلاّ ما نريد أن يُفعل بنا أيضًا . وهكذا فالمحبّة هي إتمام وصيّة الله ، وجميع الوصايا الأخرى ترجع إليها " . راجع ص ٧٨٤ من الكتاب المذكور في الحاشية ١ .

ضوء الواقع . وفي الوقت عينه أرى أنّ هذا يفسح المجال لفهم الحقيقة التي نعرفها بمعنى الأشكال الشخصيّة للحقيقة ، ولاكتشاف منظار يفسح المجال لفهم حقائق الأديان في تقليدنا الخاص والتقاليد الأخرى انطلاقًا من المسلك الإيمانيّ المُعاش ، وللحكم عليها في هذا الإطار [١٠] .

٢- أوّليّة المسلك وفقًا للحقيقة

من وجهة النظر الشكليّة يحتوي التقابل بين الحقيقة البسيطة والمعقّدة على أمرين . أوّلاً إنّ اللقاء الشخصيّ له أهمّيّة أقدم وأوسع من أهمّيّة الحقائق التي تمّت معرفتها . ثانيًا إنّ الحقيقة المعروفة وغير المعروفة لا يمكن وصفها حقًا بالحقيقة الملزمة المفروضة ، إلاّ إذا تمّ إبلاغها مع حقيقة اللقاء الشخصيّ وإدراجها في إطار هذا اللقاء (أي إذا اتّضحت صحّتها وبقدر ما تتّضح صحّتها كشرح وتعبير لحقيقة الكيان البشريّ) . وفي الحالتين يتبيّن أنّ المسلك والنظريّة تحدّدهما الحقيقة التي " تعيش وتوجد " فيهما [١١] ، وتظهر فاعليّتها القادرة على التمييز كما على الربط . فمسألة الحقيقة هي أبسط ممّا نقدّر ، حيث تعود الأوّليّة للمسلك ويكون الاحترام الواقعيّ للإنسان المبدأ الحاسم بالنسبة إلى تفتّح الكيان الإنسانيّ [١٢] . والحقيقة هي في

[١٠] راجع :

R. Schaeffler, " *Wahrheit, Dialog und Entscheidung* ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 34 ss. ; K. Klostermaier, " A Hindu-Christian Dialogue on Truth ", in : W. Foy (Ed.), *The Religious Quest. A Reader*, London 1988, 682-698.

[١١] راجع :

E. Heintel, *Die Stellung der Philosophie in der " Universitas Litterarum "*, Wien 1990, 166.

[١٢] وهنا يمكن أيضًا أن نقول إنّ الحقيقة يجب أن تُفعل ، لكي توجد فعلاً كحقيقة .

الوقت نفسه أكثر تعقّدًا ، بقدر ما يكون تفتّح الحقيقة في نطاق المفاهيم ، عليه أن يتبع قواعده الخاصّة ، مثلما يبقى مرتبطًا بحقيقة الكيان والعمل التي صارت هي نفسها ممكنة . فالشكل النظريّ لمسألة الحقيقة لا يرضي طالما لم نتوصّل إلى التبصّر بأهمّيّته وبواقعه العمليّين [١٣] .

ووراء التوتّر القائم بين وجهتي قضية الحقيقة العمليّة والنظريّة ، يتّضح أنّ تفتّح الكيان الإنسانيّ هو أوّلاً مهمّة بيّنة من نفسها ولا تحتاج إلى معايير أخرى غير التي يقوم التعبير عنها في التفتّح نفسه . وهكذا فإنّ السؤال الأوّل الذي علينا أن نطرحه بالنسبة إلى العلاقة بين التقاليد الدينيّة ، ليس هو السؤال عن انفراديّة الوحي (أو عن أيّ شيء يعترض الوعي النظريّ) ، بل هل توافق العلاقات القائمة أو المنشودة المبادئَ التي يقوم عليها تفتّح الكيان الإنسانيّ [١٤] ؟ وبما أنّه لا يقوم الكيان الإنسانيّ دون الوعي ولا يمكن فصل الضمير البشريّ من الاقتناع الذي يؤدّي إلى القرار من أجل الخير وضدّ الشرّ ، فإنّه من غير الواقعيّ ، بل ممّا يقوم بمثابة إفساد الكيان الإنسانيّ ، أن لا نَضُمَّ إلى السؤال الأوّل السؤال الثاني عن الحقيقة التي تمّت معرفتها ويجب الاعتراف بها ، ولا نفطن للحدود وللإمكانيّات أيضًا التي تنتج من

وبالعكس يمكن (!) أن تُفعل لأنّ واقع الكيان الإنسانيّ يقع منذ البدء تحت علامة الحقيقة ، وبهذا يبصر في واقع الوجود القواعد التي هي معايير تفتّحه .

[١٣] الأمر الحاسم ليس هو إذن فقط أنّ هناك دومًا أشياء تمكن معرفتها أكثر ممّا نفهم في الواقع ، بل أيضًا الاقتناع بأنّ حقيقة الكيان الإنسانيّ تشمل حقيقة الفهم ، ولذلك تتطلّب أن تُضمّ إلى المفهوم نفسه كواقع حسّيّ للحقيقة .

[١٤] ويمكن القول مع نصّ الرسالة البابويّة العامّة " سلام في الأرض " : " إنّ الأمر المهمّ هو تعبير العلاقات الواقعيّة " ، وهذا يستمرّ " حتّى يطابق مجرى الشؤون البشريّة مقتضيات العقل والكرامة البشريّين " (البابا يوحنّا الثالث والعشرون : الرسالة العامّة " سلام في الأرض " ، ١١ نيسان ١٩٦٣ ، فقرة ١١٧ .

الاقتناع الواقع والمطالبة بتبصّر أفضل وأوسع في حقيقة جميع الأشياء .

وفي الواقع لا يمكننا ولا يجوز لنا ، بالنظر إلى كرامتنا الخاصّة ، أن نتوقّع من أنفسنا أو من الآخرين تعطيل بصائرنا ، ولو كان مسلكنا يعبّر غالبًا عن واقع آخر . ومع ذلك فلم نبلغ بعد إلى نهاية الأمر . فبما أنّ الحقيقة نفسها أكبر وأوسع من العرض المقدّم عنها (كحقيقة تمّت معرفتها) ، وبما أنّ التوتّر بين الحقيقة العمليّة والنظريّة لا يمكن رفعه ، فلا ينبغي لنا فقط أن نتوقّع من أنفسنا ومن الآخرين السعي إلى الوصول إلى بصيرة أفضل ، بل ينبغي لنا أن نتساءل كيف يمكن ، في هذه الشروط (أي بقدر ما تتضمّن الحقيقة الأكبر على الأقلّ الإقرار بنسبيّة الحقائق التي تمّت معرفتها) ، أن تكون الحقيقة مُلزمة على الإطلاق . وهذا السؤال يعود إلى الجواب الذي وقع عندما أشرنا إلى الجهد في الحصول على بصيرة أفضل . وفي الوقت نفسه يتضح أنّ هذا السؤال يتضمّن مهمّة تقوم بأن نبحث عند نقل الحقائق عن السبيل إلى استحضار المنطلق والهدف واكتشاف معنى الكيان الإنسانيّ نفسه كإثبات للمتقابلات وتوفيقها بعضها مع بعض . ومهما كان من المهمّ أن نتّبع مقاييس الكيان الإنسانيّ ونتوجّه طبقًا للحقائق التي عرفناها ، فإنّنا في الحالتين لا يجوز لنا أن ننسى أن الاستناد إلى الحقيقة يفرض البحث عن الحقيقة ، وأنّ البحث عن الحقيقة لا يصل إلى الهدف إلاّ إذا عرف كيف يحافظ ، في ترابط الحقيقة النظريّة والعمليّة ، على اليقين وعلى معنى جهوده [١٥] .

---

[١٥] إنّي أخالف رأي

S. J. Samartha, " Christen im Verhältnis zu Gläubigen anderer Religionen. Entwicklungen und Perspektiven ", in : *Dialog der Religionen* 1, 1991, 46.

وأودّ أن أؤكّد أنّ البحث عن الحقيقة لا يمكن نصبه كنقيض لوضع الحقيقة الحاصلة ، بل إنّ البحث والحصول مرحلتان قائمتان في العلاقة بالحقيقة ، ولا يمكن الفصل بينهما إلاّ على حساب الحقيقة والصدق .

فمن تمسّك بالحقيقة فعلاً وبصدق ، يعلم أنّ الحقيقة يتبعها التكليف . وهنا يصحّ المبدأ القائل بأنّ الضلال والكذب لا يمكن تحمّلهما . ولكي يصحّ ، لا يكفي أن نبقى واقفين عند الحقائق التي تمّت معرفتها . فإنّها ليست هناك حقيقة نظريّة يمكن إعلان إلزاميّتها على حساب الحقيقة العمليّة . فالعلاقة بين المسلك والنظريّة لا يمكن تدبيرها (كما حاولت مكرّرًا العقلانيّة في ألوانها المختلفة أن تفعله) بتركيز المسلك على نهج نظريّ ، كأنّ الكيان الإنسانيّ والواقع الثقافيّ ليسا إلاّ قضيّة تصميم تقنيّ . فالأمر هو بالأولى الاعتراف بالحقيقة ، النابع من أوّليّة المسلك ، ومن ثمّ فهم الحقيقة النظريّة ، التي تكتسب صحّتها في خدمة الكيان البشريّ ، أيضًا بمعنى حقيقة عمليّة ، والعمل على تفتيحها .

٣- العلاقة الحواريّة وحقيقة الكيان

هناك أصلاً سؤالان علينا أن نتطرّق إليهما ، إن أردنا أن نهتمّ بالحوار ونفهم ونصوغ العلاقة بين الأديان بصيغة اللقاء الحواريّ . ينال السؤال الأوّل أهمّيّة التحاور في مجال تحقيق الكيان الإنسانيّ وتفتيحه . ويدور السؤال الثاني حول أهمّيّة الحوار لمعرفة الحقيقة ولتعميم الحقيقة التي تمّت معرفتها بالنسبة إلى تعميقها وتوسيعها وانتقادها بواسطة اعتبار المسلك وأولويّة الحقيقة الحاصلة من أوليّة المسلك .

ويقوم من وراء السؤال الأول التفكير في المخاطبة بين البشر ، هل وبأيّ مقدار هي حدث حاسم بالنسبة إلى حقيقة الكيان الإنسانيّ نفسه كما بالنسبة إلى صياغة الوجود الدينيّ . والسؤال الثاني يستهدف الموقع الذي يحقّ للحوار أن يحتلّه في النزاع حول الحقيقة والصفة الإنسانيّة ، كما يستهدف النتائج الحاصلة من الحوار لعلاقة التقاليد الدينيّة بعضها ببعض

وبالحقيقة المشتركة التي ترجع لكلّ كيان وفكر . وأبدأ بالسؤال الأوّل .

إن انطلقنا من أنّ كلمة حوار لا تعني أكثر ولا أقلّ من أنّ البشر يتخاطبون ، فهنا يتّضح أنّ خبرة الحوار حدث لا يمكن بدونه أن نتصوّر الكيان الإنسانيّ . فاللغة التي نعرفها والتي تكوّن جزءًا من هويّتنا ، تلقّيناها من آخرين قبل أن نتعلّم استعمالها كلغتنا . ولا أحد يستطيع أن يقول "أنا" ، بدون أن يكون هذا متعلّقًا " بالأنت " الذي خاطبه ، وبدون أن يكون الأنا والأنت قد التقيا في شركة " النحن " وتميّزا الواحد من الآخر ، وبدون أن يكون هناك ثالث يرجع إليه كلّ من يقول " أنا " [١٦] . لا جرم أنّ اللغة يمكن استعمالها بطرق مختلفة ، وحيث يلتقي أناس يمكن أن تقوم بينهم علاقات كثيرة . وكذلك يمكن أن نتصوّر أشكالاً عديدة من المخاطبة والردّ . نستطيع أن نفكّر معًا برصانة ، وأن نتجادل ، وأن نتحدّث معًا عن الله والعالم ، أو أن نروي بعض النوادر . ومهما يكن من أمر إمكانيّات الخطاب والتصرّف ، فإنّنا نصل عاجلاً أو آجلاً إلى الاختبار الذي يبيّن أنّ كياننا الإنسانيّ مطبوع بطابع التبادل ، وأنّ التفكير والخطاب يحتاجان إلى المرء نفسه وإلى غيره يفكّر ويعيد الخطاب على طريقته ، وأنّ جماعة المتخاطبين مع اختلاف خطابهم الشخصيّ هي شرط مسبق لقيام ثقافة وإثبات الزاميّة

---

[١٦] يمكننا مع مارتين بوبر (Martin Buber) القول بأنّ الثالث هذا هو العالم القائم الذي ينتسب إليه الأنا والأنت بطريقة متشابهة . ولكنّ الأمر ليس فقط أمر الوجود الموضوعيّ للكيان ، بل أيضًا وقبل كلّ شيء أنّ الآخر صيغة معنى مشتركة تتكوّن في اللقاء وبهذا ليست واحدة لا مع العالم ولا مع الفكر ، بل هي بصفتها نتيجة كليهما تستحضر واقعًا خاصًّا (أي واقعًا ثقافيًّا) . قابل أيضًا فكرة " حضور ثالث ، يجب أن يرافق الحوار ، حتّى يستطيع شركاء الحوار بين الأديان أن يتوجّهوا في الواقع حقًّا الواحد نحو الآخر " .

N. Salomon, " The Third Presence : Reflections on the Dialogue ", in : T. Bayfield - M. Braybrooke (Ed.), *Dialogue with a Difference*, London 1992, 147-162.

المنهج المسلكيّ .

إنّ الحوار الذي ألمحنا إليه في هذه اللمحات ، يمكن إرجاعه إلى الواقع البسيط أنّ أناسًا يتخاطبون تخاطبًا لا حدود له . ومقابل ذلك يقوم في الوقت نفسه شرط أساسيّ ، هو أنّ الحوار لا يحصل إلاّ حيث يتمّ الاعتراف بشركاء الخطاب في عفويّة كيانهم . فمن أراد الحوار ، فلا يحقّ له فقط أن يتكلّم ، بل عليه أن يقبل بأن يفسح للآخر مجالاً للتكلّم وأن ينصت هو . وبالعكس لا يتحقّق الحوار المنشود حقًّا إلاّ إذا كان كلّ من الطرفين على استعداد لإفساح المجال لشريكه في الكلام وللإنصات إليه . وبعكس لامحدوديّة الكلام نصادف هنا حدودًا ينصبها الحوار عينه . ولكنّها حدودٌ تفرض ضمن ضرورتها الخاصّة وجود الحريّة من جهة وتنشئ الحريّة من الجهة المقابلة . فمهما كان شكل الحوار الذي نتصوّره ، فلا يمكن الإكراه على الحوار .

ففي ترابط الاعتراف بالآخر والعفويّة يفوّض نوعًا ما لقدرة الكلمة ، هل وكيف تدخل شركاء الحوار في معناها ، هل تثبت وتبسط الشركة التي قامت في البدء ، أو تنكّر لها وتهشّمها . هذه هي الناحية الأولى من الحوار الناجمة عن أنّ الشروط السابقة للمخاطبة تمّت مبدئيًّا ، ولكنّها تبقى غير مضمونة . أمّا إن فَطِنّا للشروط الأوّليّة نفسها ، فعندها تظهر الناحية الأخرى من الحوار ، وهذه تقوم بأنّا نستطيع أن نسأل هل وكيف يتمّ الاعتراف بالمشاركين ، هل نهتمّ بذلك أم نهمله ، هل نتعمّق فيه أم ندعه يضحي سطحيًّا . ففي الحركة التي توافق بسط اللقاءات الحواريّة نجد إشارة إلى حركة معاكسة تقوم بتكوين علاقات حواريّة وبالمحافظة عليها ، وتمكّن من قيام لقاءات بمعنى الحوار وتؤمّن بقاءها كإمكانيّة راهنة . فإحدى الحركتين تفرض مسبّقًا نشوء علاقات حواريّة ، والأخرى تتعلّق بهذا النشوء بعينه ، كما هو مفروض مسبّقًا ويمكنه في بسط إمكانيّاته أن يُطوّر هو نفسه كأساس لهذه الإمكانيّات .

لا حاجة إلى التأكيد أنّ السؤال عن معنى الحوار وإمكانيّاته وحقيقته يخضع لنشوء علاقات حواريّة ، كما تحدّده العلاقة القائمة بين بسط اللقاءات الحواريّة ومتطلّبات أساس إمكانيّتها ومقاييسه . فالحوار الحاصل يواصل ويحقّق تحقيقًا كبرًا أو قليلاً ما هو ممكن في ظروف الكيان الإنسانيّ هنا وهناك . ومعياره المعطيات الحاصلة عند أطراف الحوار . ولكنّ القضيّة أعمق من ذلك ، إذ إنّه يقوم مع بسط الحوار النقاش حول السؤال عن تكوين علاقات حواريّة . وبما أنّ قيام علاقات حواريّة يسبق من باب الضرورة كلام الحوار ، فهو ليس الحقيقة ذاتها التي يعبّر عنها في الكلام ، ولكنّه يقحم نفسه في ذلك بمعنى أنّه من جهة يساند الكلام ويجعله ممكنًا ، ومن جهة أخرى تجب المحافظة عليه بعد اللفظ بالكلام ، ويكتسب أيضًا شكله فيما يلفظ الكلام وبالطريقة التي يُلفَظ بها . ففي بسط حقائق مقولات حواريّة تصادف حقيقة الكيان ، التي فيها يتبيّن نشوء العلاقات الحواريّة ، فتتّضح صفتها هذه . ولو كان أطراف الحوار لا يملكون كيانهم ، فإنّ ضرورة الاعتراف المتبادل تعني أنّ هؤلاء الشركاء ينعتون ذواتهم في كيانهم ، أي أنّهم يمثّلون في أنفسهم بنية حقيقة المقولات ويتمّون بناءها . وذلك بأن يكونوا فاعلي التبادل الحقّ ونُعُوته ، وأن يحدّدوا أنفسهم بذلك النظام الذي يكونون جزءًا من شكل المعنى الذي يحملون مسؤوليّته ، فيساندونه عندما يعترفون به ، والذي هو بدوره يحملهم بقدر ما يستطيع أن يحصل على ذاتيّته على أساس كيان يملأ المعنى أشكاله . والأمر الحاسم ليس هو فقط أنّ الاختبار القائل بأنّنا في تلقين اللغة نصوّر الواقع ونعرضه كترابط المعاني ، يكون ، حسب وبقدر التوفّق في هذا العرض ، صحيحًا وحقيقيًّا ، بل هو أيضًا وقبل كلّ شيء أنّ الحقيقة التي تمّ تقديمها في التصوير والعرض تتقلّص إلى الكيان وتصير واقعًا حسيًّا في العلاقات التي نحن نوجد فيها حقًّا ككائنات مفردة وكجماعات ، والتي نطابق فيها متطلّبات الصفة الإنسانيّة ، فنجد معنى الكيان الإنسانيّ

أو نخطئه [١٧] .

ليس الأمر هو أن يخاطب أناس بعضهم بعضًا . ومع ذلك فالحوار له أهمّيّة قاطعة لأنّ استمرار العلاقات الحواريّة يضمن صيانة حقيقة الكيان الإنسانيّ ويعيّن المكان الذي يمكن فيه أن نتوجّه إلى حقيقة الكيان التابعة للوجود البشريّ وبفضل إنشاء علاقات حواريّة أن نؤمّن لهذه الحقيقة (وهي الحقيقة الأشدّ بساطة والركيزة الساندة في الوقت عينه) ، في عمليّة المخاطبة وقبلها ، أن تبلغ إلى ما يحقّ لها . ومن البيّن في الحالتين أنّه لا تمكن المطالبة بالحقيقة دون أن يكون اختبار العلاقات الحواريّة قد قام بدوره

---

١٧ أوضح أشكال الحقيقة المختلفة هو المطابقة الصوريّة ، خصوصًا عندما يتوافق المثال والصورة كما هو الحال في الرؤية الحسّيّة . أمّا إذا التفتنا إلى قدرة التصور التي تمكّننا من الفصل بين الصورتين ، فعندها لا نذكر فقط الاختبار العامّ القائل بأنّنا بواسطة تصوّراتنا نتوجّه في هذا العالم بنجاح أكبر أو أصغر ، بل نجابه أيضًا البصيرة التي تقول إنّ فكرة الفرق والوحدة تطلق في مجال المعاني مجرى التعليمات والتنسيق وتمكّن بهذا ما ندعوه اللغة . فشكل الحقيقة الذي نتعلّمه هو المطابقة بين الفكر والشيء ، كما يفرضها الحكم وتتطوّر وتتمّ في مسار تكوين الحكم . — ليس هنا مقام التبسّط في مشكلة الحقيقة . ومع ذلك أودّ أن أؤكّد أنّ شكل الحوار على طريقة يمكن مقابلته بشكل الحكم ، أي أنّ حدث الحوار هو في إثبات بُناها وبسطها عمليّة نعت حيّة . أجل إنّ المقارنة تتعطّل عندما لا نلتفت إلاّ إلى فكرة العرض . فبما أنّ بدء الحوار هو دائمًا نهايته أيضًا ، يتمّ معناه في إثبات التبادل الذي يشمل في التخاطب الخطاب نفسه وأطراف المخاطبة . وبالعكس تكتسب المقارنة مزيدًا من العمق والمحتوى ، إن التفتنا إلى أنّ هذا التبادل وأنّ كرامة وصحّة المشتركين في جملة الحدث ، إنّما هي المطلوب . وفي الواقع إنّ التوافق الذي يسم الحوار بطابع شكل الحقيقة ، ليس هو توافق الأفكار في مقابلة ما هو الواقع (وكيف يقع) ، بل توافق الكيان الإنسانيّ في تواجد أناس يوفّقون في تحقيق إمكانيّاتهم بين المبادئ المعطاة ووجود الإنسان نفسه ؛ أناس يتطابقون في الكيان المشترك مع أنفسهم ومع هذا الكيان ، كما على تكوين الحكم أن يكون على طريقته الخاصّة ؛ أناس لا يعرفون فقط حقائق ، بل يكونون حقًّا ما يمكنهم بنوع معقول أن يكونوا تحت شروط أحوال الواقع .

بنوع مباشر أو غير مباشر . ويتّضح قبل كلّ شيء أنّه حيث يدور الأمر حول حقيقة الكيان الإنسانيّ ، لا سبيل إلى تجنّب إنشاء علاقات حواريّة . يتبع من ذلك أنّه لا يمكن تصوّر وجود أيّ تقليد دينيّ (بقدر ما ينشأ من الحقيقة الكيانيّة للوجود الإنسانيّ ، وهي يريدها الله) يتملّص من إنشاء علاقات حواريّة . وبالعكس ، إن كنّا نفهم الآن إنشاء علاقات حواريّة كمعيار لحقيقة الكيان الحقّة ، أو كنّا نعتبرها مهمّة تتجلّى في عمليّة تحقيق الوجود بواسطة تكوين صيغته ، فنحن ، بقدر ما نتمسّك بحقيقة تقاليد دينيّة ، يجب علينا أن نقول بأنّ الحوار أضحى لا غنى عنه وأنّ المبدأ الحواريّ نفسه يجب أن يعتبر عنصرًا مكوّنًا في إنشاء التقاليد الدينيّة . فحيث يكون الدين دينيًّا حقًّا ، عليه أن يكون حواريًّا . فإن لم يكن ذلك ، فإمّا أن لا يكون دينًا أو أن لا يطابق المبادئ التي يرتكز عليها معنى الوجود الدينيّ . وهكذا أصل إلى السؤال الثاني الذي طرحناه ، أي إلى السؤال عن مقام الحوار وأهمّيّته في النزاع حول الحقيقة والصفة الإنسانيّة .

٤ – صحّة المبدإ الحواريّ وحدوده

وإن كان المرء مقتنعًا من أنّ المبدأ الحواريّ عنصر مكوّن في إنشاء التقاليد الدينيّة ، فإنّه يمكنه مع ذلك أن يشير إلى أنّ تطوّر الحوار وتفتّحه هما قبل كلّ شيء مهمّة الوجود العقليّ داخل التقليد الذي نرثه بالولادة (أو ندخل فيه) ونعتبره مُلزمًا بصفته صيغة الحياة المشتركة . هذا صحيح بمعنى أنّه لا يمكن أن يكون من المفيد طلب الحوار مع الآخرين ، حيث يسود الصمت داخل الجماعة الخاصّة ولا يُقام وزنٌ للاعتراف بالآخرين أو يُنحّى هذا الآخر بحجّة المحافظة على صيغة الحياة المشتركة . أمّا إذا اعتبرنا أنّ حدود الكيان الإنسانيّ لا يضعها البشر في المقام الأوّل ، بل

تعيّنها الحقيقة الحاصلة مع وجود الإنسان وإمكانيّاته ، فعند ذلك يتبع أنّ الدليل المشار إليه أعلاه أحاديّ الجانب ولا يمكن التمسّك به في الصيغة التي قُدّم فيها . أجل يمكن في هذا المجال أن نفكّر بعدُ بأنّ الكيان الإنسانيّ يمكنه ألاّ يكون مطلقًا أو لا يكون بقدر مشروط مطابقًا للثقافة التي تؤلّف إطار نشأته ، وبأنّه لذلك من الضروريّ أن نميّز بينهما ولا نساوي لقاء الإنسان مع الإنسان بلقاء التقاليد . وهنا أيضًا أرى أنّه يجب أن يحصل هذا التمييز . وفي الوقت نفسه لا يسمح ترابط الكيان والحقيقة الذي يؤسّس الثقافة ، أن يصل التمييز بين الإنسان والثقافة وبين التقليد الدينيّ والكيان الإنسانيّ إلى فصل الجهتين أو في أفضل الأحوال في بعض التقاليد إلى اعتبارهما وحدة قائمة . أين وكيف ينبغي هنا أن نُثبت الحدّ الفاصل ، هذا يصعب الإدلاء به . ولكن مهما كان الجواب عن ذلك ، فبما أنّ الكيان الإنسانيّ نفسه لا يمكن مبدئيًّا التفكير فيه من دون الثقافة والتقليد ، ولا التقاليد الدينيّة من دون الكيان الإنسانيّ وثقافاته ، فلا يمكن تأكيد اختلافهما وتقابلهما بحيث تفقد وحدتهما .

وفي الواقع أودّ أن أعبّر عن رأيي بأنّه لا يمكن إبطال صحّة المبدإ الحواريّ لأسباب شخصيّة أو دينيّة وثقافيّة ، أو بأنّه ، إن نظرنا إلى الأمر بدقّة ، لا يمكن أن تقوم تشكيلة تقاليد دينيّة تؤهّل نظريًّا إلى الحقيقة للاستغناء عن إقامة علاقات حواريّة وعن تطويرها . ولو كان هناك لأوّل وهلة أسبابٌ صوابيّة تبدو ، بالنسبة إلى نظام العلاقة بين التقاليد الدينيّة ، كأنّها تحبّذ مناهج التصادم والاحتواء والإبعاد والتحصّن والتعطيل ، فإنّه ليس هناك في آخر الأمر ، إن نحن اتّخذنا الحقيقة والصفة الإنسانيّة معيارًا للوجود البشريّ ، خيارٌ آخر غير الحوار . وخصوصًا ، إذ لا يمكن تقسيم الحقيقة نفسها في جوهرها ، لا يكون بسط الحوار داخل التقليد الخاصّ حقيقيًّا وصادقًا ، إلاّ إذا أُقِرّت صحّة المبدإ الحواريّ بالنسبة إلى الكيان الإنسانيّ

خارج التقليد الخاصّ أيضًا . وقد يكون مثل هذا التوسيع صعبًا ومدعاةً لقيام بعض المشكلات . ولكن ينبغي أن لا ننسى أنّ الكيان الشخصيّ لا يقوم بدون وجود كيان الآخر ، وأنّ معرفة الذات ، التي تحتاج إلى الضمير كي يمكن أن تكون مطابقة ليقين الضمير ، تتضمّن دومًا أيضًا معرفة الإنسان الآخر ، وأنّها لا يمكن أن تسمّى معرفة حقيقيّة إلاّ حيث تقوم بوساطة وإثبات اعتراف إنسان آخر بها . وهذا يصحّ في الإنسان الذي يلاقي الإنسان . ويصحّ أيضًا في الثقافات والتقاليد التي تعرض نفسها في لقاء الناس وتكشف هكذا عن المعنى المرتبط ارتباطًا متنوّعًا .

وسبب المطالبة بمنهج يكون فيه الحوار عنصرًا جوهريًّا في صياغته العلاقة بين التقاليد الدينيّة ، قائم أوّلاً ومبدئيًّا في الحقيقة التي تخصّ الكيان الإنسانيّ ، بقدر ما يقوم هذا الكيان في إنشاء علاقات حواريّة ويتّصف بها كواقع الحقيقة . وهذه المطالبة تنتمي إلى نطاق حقيقة الكيان التي هي من جهة (بحّانًا ومن باب الضرورة) سابقة لتفتّحات الكيان الإنسانيّ ، ومن جهة أخرى تتحقّق بواسطتها وتتّخذ بها أشكالها (ضمنيًّا ومن باب القصد) .

وهذه النتيجة لها أهمّيّتها بمعنى أنّها تؤكّد مسؤوليّة حقيقة الكيان كمهمّة عامّة وخاصّة في اللقاء الحواريّ ، ولها أيضًا أهمّيّتها لأنّها تؤكّد المقام الخاص العائد إلى العلاقة بين حقيقة الحكم وحقيقة الكيان ، وربط الأولى بالثانية . فبالحالة الأولى يمكن القول بأنّ التحدّي والمعنى المرتبط بالمنهج الحواريّ يقوم قبل كلّ شيء بأنّ الشروط الثقافيّة تمّ ، تلك الشروط التي تمكّن اتّصال الناس بعضهم ببعض بحيث يتمتّعون بالحريّة في أن يكونوا هم أنفسهم . وهذا يعني أنّهم على مسؤوليّتهم الخاصّة يحقّ لهم أن يُدلوا برأيهم دون أن يخافوا إعلان حكم الإعدام عليهم . وفي الحالة الثانية بالعكس يدور الأمر حول السؤال هل وبأيّ معنى تكون اختبارات لقاءات حواريّة نفسها ابتداءً يمكن فيه أن نكتشف مجدّدًا الحقائق القائمة ، أو أن نجد ونطوّر

حقائق جديدة في الحقائق القائمة وإلى جانبها .

٥- الحوار والنظام التشريعيّ العامّ

عندما أشير في هذا الإطار إلى الشروط الثقافيّة التي تمكّن من الاتّصال الحرّ بين الناس ، فإنّي لا أعني بالدرجة الأولى الحوارات الدينيّة بين أطراف ينتمون إلى تقاليد مختلفة ، بل جميع الاتّصالات من أيّ نوع كانت ولأيّ أسباب قامت ، التي ، إن لم تكن تعبيرًا عن علاقة تسلّط ، ترمي إلى قيام نظام تشريعيّ ملزم بنوع عامّ . ففي داخل هذا النظام يجد الحوار مكانه ، ولكنّه ليس من باب الضرورة مقصدها الأوّل ، وليس هو أكيدًا مقصدها الأوحد . وهكذا تقوم مسؤوليّة هذا النظام ليس فقط في جوهر العلاقات الحواريّة ، بل هي تمتدّ إلى جميع نواحي الوجود الإنسانيّ .

فإن فطنّا إلى أنّ واقع الحوار يستقيم ويتعطّل مع النظام التشريعيّ العامّ ، الذي يمكّن من قيام اللقاءات الحواريّة (إذ لا تكون محصورة بواسطة مقرّرات أو لأسباب أخرى) ، فعندها ينتج من ذلك لا فقط أن نرى أنّ هذا النظام هو أصلاً ودومًا من متطلّبات الحوار ، بل أيضًا أن نفهم أنّ حقيقة الحوار تستمرّ في واقع النظام التشريعيّ ويجب أن يُفكّر فيها وتُطوّر في وحدة مع هذا النظام . فبقدر ما يكون إنشاء علاقات حواريّة خاصّة لا غنى عنها لحقيقة الكيان البشريّ ، تكون هذه الحقيقة نفسها جزءًا من المهمّة العامّة التي تقوم مع تحقيق نظام تشريعيّ شامل . وبالعكس ، بقدر ما يكون تحقيق نظام تشريعيّ عامّ شرطًا مسبّقًا لقيام لقاءات حواريّة ، يكون تطوير هذا النظام وتكوين صيغته مطلبًا ينتج ضروريًّا من حقيقة علاقات حواريّة . ومهما يكن من كيفيّة فهم حقائق الإيمان الدينيّ ، فإنّه شكليًّا يصحّ القول بأنّ التقاليد الدينيّة لا يمكنها ، من أجل حقيقة الكيان ولأسباب ناجمة من المسؤوليّة

العامّة ، التملّص من مهمّة المساعدة على تطوير نظام تشريعيّ ملزم ووضعه موضع التنفيذ ، وبأنّ هذا من جوهر الحوار نفسه ، إن لم يُقَم فقط لمقصد خاصّ ولهدف معيّن ، بل كان ، قبل أن تستطيع المقاصد والأهداف أن تعبّر عنه ، حدثًا ينتمي إلى الكيان الإنسانيّ على الإطلاق .

إلى جانب هذه النظرة المبدئيّة إلى أهمّيّة الحوار والنظام التشريعيّ ، هناك سبب خاصّ يؤيّد ترابطهما كليهما . وهذا السبب يتعلّق بمفهوم الحرّيّة الدينيّة وواقعها ، كما تتمّ المطالبة بها من قبل التقاليد والقناعات الدينيّة ، وهي في الوقت نفسه لا يمكن تلبيتها إلاّ في إطار نظام تشريعيّ عامّ .

بما أنّ شكل نظام تشريعيّ عامّ متعلّق بأحوال الكيان الإنسانيّ المختلفة ، التي حسب الأوضاع توافق هذا النظام توافقًا أكبر أو أقلّ ، أو تكون بحاجة إليه ، يظلّ السؤال عن تحقيقه وتطويره مشكلة معقّدة يجب الاهتمام بحلّها ، وذلك مبدئيًّا ، لا حسب تحقيقها الواقعيّ . وهكذا لا نستطيع أن ننتظر من التقاليد الدينيّة أن يمكن تحديد اشتراكها في هذه العمليّة وحجم هذا الاشتراك تحديدًا واضحًا ، ولا أن تستطيع من جهتها أن تطالب وحدها بالقيام بالعمل على إنشاء النظام التشريعيّ العامّ . ومع ذلك أرى أن فكرة الحرّيّة الدينيّة تكوّن موضوعًا ذا أهميّة حاسمة ليس فقط بالنسبة إلى فهم التقاليد الدينيّة لذاتها ، بل هي تنوّه أيضًا أكثر من أيّ موضوع آخر بمسؤوليّة هذه التقاليد بالنسبة إلى النظام التشريعيّ العامّ .

إنّ من خصائص حياة التقاليد الدينيّة الداخليّة أن تريد الانفتاح بحرّيّة . وهكذا تشير فكرة الحرّيّة الدينيّة إلى مثال يُطالب به كلّ تقليد لنفسه . ولكن يقوم الإشكال عندما تقوم داخل التقليد نفسه تطوّرات تميل عن المعهود أو عندما تصطدم مطالبة التقليد الواحد مطالبة التقليد الآخر . فوضع التقاليد الدينيّة تطابق وضع البشر والثقافات . والوضعان يتداخلان ، إذ إنّ الكيان الإنسانيّ هو نفسه الذي يقوم حسب الظروف حاجزًا في طريقه .

وهنا يمكن أن ينتج عن ذلك تخريب وكبت وفقدان الحرّيّة من جهة ، وشركة وتعاون وحرّيّة من جهة أخرى . وهذا يُظهر ضرورة نظام تشريعيّ مُلزم ، يُبعد النواحي السلبيّة ويساند ويعزّز النواحي الإيجابيّة في الوضع المعيّن .

ولكنّ حقيقة الوجود المتعلّق بغيره والحاضر عن طريق الهبة لا يمكن ، من باب العقل ، تحقيقها دون التزام التبادل . فيتبع من ذلك ، بالنسبة إلى وضع الحرّيّة الدينيّة المثاليّ ، أنّه بالشكل الذي تطالب به جميع التقاليد ينصبّ في السؤال عن الحقّ بالحرّيّة الدينيّة في إطار نظام تشريعيّ عامّ يعلّل شرعيّة هذا الحقّ ويمنحه ويطالب به حيث يكون مفقودًا . سواء فكّرنا الآن في تطوير نظام تشريعيّ عامّ أو في الحقّ بالحرّيّة الدينيّة ضمنه ، فواضح في الحالتين أنّ التقاليد الدينيّة هي أيضًا مدعوّة لأن تقدّم مساهمتها في ذلك . وقبل كلّ شيء ، تبدو لي قضيّة الحرّيّة الدينيّة نقطة تواجه عندها التقاليدَ الدينيّة ليس فقط مباشرةً مشكلةُ هذا النظام التشريعيّ ، بل يتقرّر عندها ما هو المعنى الحقّ للتقاليد الدينيّة في نطاق الصفة الإنسانيّة الكامل ، وهل مرّ عليها الزمن أم هي تستحضر القوى الأصيلة التي تستطيع أن تنتقل بالبشريّة المهشّمة إلى وجود كريم يليق بالإنسانيّة .

وبقدر ما نستطيع في عالمنا الحاضر أن نتحدّث عن نظام تشريعيّ ، فقد قام هذا النظام إلى حدّ بعيد خارجًا عن التقاليد الدينيّة ، أو إنّها تستند في انبساطها إلى عوامل هي ولا شك دينيّة في أصلها ، ولكنّها لا تُقدّم مباشرة من قِبَل التقاليد الدينيّة . وهذا الأمر يدعو إلى طرح أسئلة ناقدة حول تطوّر نظام تشريعيّ في إطار الوجود الثقافيّ ، وحول المعنى والأهمّيّة العائدين في هذا المقام إلى التقاليد الدينيّة . ويقوم في هذه القرائن خصوصًا السؤال هل يصحّ أن يكون الحوار بين التقاليد الدينيّة الذي أضحى ممكنًا لأن النظام التشريعيّ القائم يعرف الحرّيّة الدينيّة ، – هل يصحّ أن يكون ليس فقط معيارًا واضحًا للحقّ بالحرّيّة الدينيّة ، بل أن ينتمي هو نفسه وجوهريًّا إلى

إيصال وبسط النظام التشريعيّ العامّ وأن تكون له أيضًا أهمّيّة حاسمة بالنسبة إلى العلاقة بين الدين وهذا النظام [١٨] .

أعود مع هذا السؤال لأثبّت أنّ معنى حقيقة العلاقات الحواريّة يتّسع إلى واقع النظام التشريعيّ العامّ ، وأنّ اللقاء ينكشف في شكل الحوار كإمكانيّة مُشار إليها في واقع هذا النظام . ففي الحركة التي تربط هنا بين النظام التشريعيّ العامّ وحدث اللقاء الحواريّ ، وبين بسط هذا اللقاء وصياغة ذلك النظام ، يتبيّن معنى الحوار كإثبات الكيان الإنسانيّ على الإطلاق والكشف عن الإمكانيّات الكامنة في الكيان الإنسانيّ في تنوّع مظاهره ، بقدر ما يرتبط ، في قابليّته الخاصّة للحوار وبنوع ضروريّ وبحرّيّة ، بالشرع التابع لتقاليد معيّنة ، وليس هذا فقط ، بل أيضًا بقدر ما يكمن في هذا الشرع النظام التشريعيّ العامّ [١٩] . فالحوار أينما وكيفما حصل ، هو بفضل الحقيقة التي يعبّر عنها في الحدث نفسه ، استفادة من النظام التشريعيّ العامّ وبسط له ، ذلك النظام الذي يصاحب مبدئيًّا الكيان الإنسانيّ نفسه . وفي الوقت نفسه يكون الحوار المكان الذي فيه هذا الكيان الإنسانيّ في أشكاله المختلفة يلتزم في هذه الأشكال ومن ورائها مطابقة فكرة وواقع نظام تشريعيّ عامّ ، يحمّله (أي الكيان الإنسانيّ) مع إمكانيّات التبسّط في أشكال الحوار المختلفة مهمّة الاعتناء بتحقيقه . فالحوار واجب على كلّ تقليد

[١٨] ليس من باب الصدفة أن يكون المجمع الفاتيكانيّ الثاني قد وضع إلى جانب " البيان حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة " بيانًا آخر " حول الحريّة الدينيّة " . ولو أنّ لكلّ واحد من البيانين دوافعه الخاصّة واستقلاله في ما يقدّمه من معان ، فمع ذلك ينبغي أن لا ننسى أنّهما مترابطان ترابطًا منطقيًّا باطنًا . فإن انطلقنا من الموضوع ذاته ، فلا يعود يمكن الفصل بين هذا البيان وذلك .

[١٩] راجع مثلاً كلمة القرآن (٥: ٣٢) التي تشير إلى أنّ " من قتل نفسًا " (وبذلك يعطّل الحوار نهائيًّا) ، " فكأنّما قتل الناس جميعًا " .

دينيّ أن يحمله ، لأنّه بدون ذلك يفقد صدقيّته . وبالعكس إنّ الحوار هو أيضًا حقّ لكلّ تقليد أن يُطالب به ، بمقدار ما يتوجّه إلى الحقيقة والكرامة الإنسانيّة .

هل تنجح عمليّة تحقيق نظام تشريعيّ عامّ ؟ هذا السؤال يفرض تضافر جميع القوى ، بما فيه القوى التي تضفي طابعَها على حياة التقاليد الدينيّة . ومن الواضح أيضًا أنّ الأمر هنا ليس أولاً قضيّة أن نبني وننفّذ نظامًا عامًّا ، تسقط فيه الثقافات والتقاليد والأديان من الوجود ، ويُباد فيه التاريخ الذي تحقّق فيها [٢٠] ، بل الأمر قبل كلّ شيء هو أن يُعترف بصحّة معايير النظام التشريعيّ العامّ ، التي تفعل في أوضاع الكيان الإنسانيّ المختلطة ، وأن تَلحق بما تحقّق في إطار الكيان الإنسانيّ مسبّقاته ، فيعد المقام الذي يليق به بمعنى حقيقة الكيان الأصليّة ، ويُثبت ذلك في التبادل الحاصل في واقع الحقيقة . ففي تشكيلة هذه العلاقات يضحي الحوار علامةً تضمن إلزاميّة النظام التشريعيّ العامّ وحضوره . وفي الوقت نفسه يؤكّد أنّ الحقيقة الواحدة التي في إنشاء علاقات حواريّة وبواسطتها يعبَّر عنها في فكرة وتحقيق نظام تشريعيّ عامّ ، يمكن أن يُبحَث عنها ويتمّ التحقّق منها في الحوار .

[٢٠] إنّ تنفيذ بناء مثل هذا قد يُعتبر في الواقع " حلاًّ " لجميع المشاكل الناتجة من غيريّة الناس فيما بينهم . ولكن بما أنّ كلّ فكر وكلّ تصميم بناء لا يمكن إيصاله إلاّ في لغة معيّنة وثقافة معيّنة ، يظلّ مثل هذا المخطّط مرتبطًا بفرادة مصدره . ولو كان المظهر يؤدّي بالعكس ، فإنّ النتيجة لا تبطل التنوّع الحسّيّ لما تمّ حصوله ، بل تثبته بمعنى أنّ قدرة الأقوى تحدّد الحقّ الذي على الأضعف أن يخضع له .

٦- الحوار كتجربة التبادل

إنّ ارتباط الحوار بنظام تشريعيّ عامّ من جهة ، وارتباط نظام تشريعيّ عامّ بحرّيّة الدين من جهة أخرى يؤكّد ، حسب معناه المبدئيّ ، في بادئ الأمر لا أكثر ولا أقلّ من أنّ إمكانيّة اللقاءات الحواريّة وواقعها هما على وجه الإطلاق من عناصر تحديد الكيان الإنسانيّ التي لا غنى عنها . فبحسب ما يُتصوّر الكيان الإنسانيّ وما يوجد فيه من أحوال ، تنتج عن ذلك أشكال مختلفة للحوار . فإلى جانب الحوار داخل جماعة معيّنة يظهر الحوار بين أناس ينتمون إلى جماعات مختلفة . وبخلاف الحوار داخل الدين الواحد والثقافة الواحدة يُشار إلى إمكانيّاتٍ للّقاء يمكن حسب الأحوال وصفها كأمثلة على الحوار بين الثقافات وبين الأديان . وفي جميع الأحوال يدور الأمر مبدئيًّا حول واقع التخاطب ، أي أن يحصل الكيان الإنسانيّ في حقيقته الخاصّة به على ما يحقّ له ، وأن يُعمَل ، حيث تكون العلاقات الحواريّة قائمة ، على حفظها وتعميقها وتجنّب تحطيمها ، وأن يُعمَل ، حيث لم تُقَم بعد ، على إقامتها وتطويرها . والقضيّة في الوقت عينه هي أن يتمّ الاشتغال بإقامة نظام تشريعيّ عامّ . وهذا يعني أنّ الحوار لا يُقبَل عليه فقط كإثبات لأهمّيّته الحاليّة ، بل أيضًا وقبل كلّ شيء يُفهم ويستعمل كوسيلة توضع تحت تصرّف العمل على إقامة نظام تشريعيّ عامّ ، ويُعيّن له ، بقدر ما يكون إنشاء علاقات حواريّة هو نفسه معيارًا ومهمّة لحقيقة الكيان البشريّة ، يُعيّن له هدفه ووجهته . وفي المعطيات التي يفرضها الحوار على العمل على إقامة نظام تشريعيّ عامّ ، يعود هذان كلاهما - أي النظام التشريعيّ العامّ والعمل على إقامته - إن أخذنا الأمر بدقّة ، إلى واقع الحوار الحاليّ . ولكن لكي يحدث ذلك حقًّا وكما يريده الحوار ، ليس من الضروريّ فقط أن يكون هناك توافق بين الناس والثقافات والتقاليد ، بل إنّ هذا هو

الموضوع الرئيسيّ في الأمر . فما يهمّ هنا ليس هو الحصول على تراتب وتوحيد الأشكال ، بل على ترافق الكيان الإنسانيّ في الواحد وفي الآخر ، الذي بكونه يتوافق ونظامًا تشريعيًّا عامًّا ، يأتي بالدليل على أنّه يلتزم في الغيريّة بالحقيقة ذاتها .

فالعلاقات التي ألمحنا إليها في وصف الحوار ، تترابط في الفكرة القائلة بأنّ الحوار لا يُظهر فقط هل حصل اعتراف بالإنسان الخاصّ والغير ، بل هي قبل كلّ شيء المكان والوسيط الذي به وبفضله يمكن إخضاع قابليّة السلام العامّة ، التي تحصل نوعًا ما في كلّ إنسان وفي كلّ ثقافة وتقليد ، إلى الاختبار الحسّيّ ، فيمكن في تجربة تبادل شامل في الحقيقة والصدق أن نتعلّم ما يجب تعلّمه بعد لتحقيق فكرة وحال نظام تشريعيّ عامّ تحت علامة واقع الحرّيّة الدينيّة . واضح أنّ معنى التخاطب لا يمكن أن يقوم بإفناء هويّة أطراف الخطاب . من هنا فالسؤال الحقّ الذي يطرح في الحوار ويُبحَث عن جوابه ، ليس هو أصلاً وأخيرًا هل هذا الإنسان أو الآخر هو الإنسان الأفضل ، هل هذه الثقافة أو الأخرى ، هل هذا الدين أو الآخر هي الثقافة وهو الدين الذي يجب تحقيقهما . بل السؤال هو هل وكيف يمكن الجميع لأنفسهم وبعضهم مع بعض أن يجدوا جوهرهم الخاصّ في مرحلة البدء من اللقاء وأن يؤكّدوا هذا الجوهر بحيث يقابل هذا الجوهر في الواقع (أي في تفتّحه أيضًا) النظام التشريعيّ العامّ ، الذي يؤمّن له مكانه في اللقاء ومن وراء هذا اللقاء . كذلك يقوم أيضًا وخصوصًا معنى الحوار بين الأديان ، لا بأن تُصهر الاختلافات بين الأديان ، بل بأن تتعلّم هذه الأديان في الحوار وباختبارات الحوار أن تُعيد هذه الاختلافات إلى حقيقة جوهرها ، بحيث تساند الحقّ الخاصّ بالحرّيّة الدينيّة للأديان الأخرى ، ويتمكّن هذا الحقّ من أن يجد اكتماله في الحرّيّة الدينيّة عند كلّ فرد من البشر .

إنّ الأهداف والمهمّات التي تُستشفّ من هذه الخواطر هي قبل كلّ شيء

من النوع التطبيقيّ . فهي تتعلّق بالوجود الحسّيّ ، كما يُظهر في الواقع ويحدّد نفسه في أشكال التبادل الذي يحدّد الكيان . ويتّضح أيضًا أنّ تحقيق هذه الأهداف والمهمّات يُفرَض من قبل الحوار وإنشاء علاقات حواريّة ، وأنّه في عمليّة التنفيذ لا يطابق تمامًا واقع لقاءات حواريّة . وفي الواقع يختلف الحوار عن أشكال أخرى من الكيان الإنسانيّ كلّه في صيرورته وكيانه إلى لحظة اللقاء ويربطه بذاته في حضور العفويّة الأصليّة ؛ وبأنّه يربط بين الكلمة والكيان بحيث ينفتح في هذا الارتباط الإنسانيّ مبدئيًّا العالم والواقع ويمكن التحدّث عنهما كالهدف المشترك . ولذلك فمهما كان من المهمّ أن لا تخفى علينا العلاقة الحاليّة بين الإنسان والحوار ، فإنّا لا يجوز لنا أن ننسى الفرق الذي يفصل بين حدث اللقاءات الحواريّة وسائر أشكال الوجود ويعبّر كحدث عن نفسه . وبالعكس يتبع ممّا سبق أيضًا أنّا ليس علينا فقط أن نتطرّق إلى العلاقات التي تنصب الحوار في وسط الواقع البشريّ وتشرح هذا الواقع انطلاقًا من تنفيذ الحوار وامتدادًا إلى جملة محيط العلاقات الممكنة ، بل علينا أن نتعلّم أن نفهم الواقع بروح الحوار ونضمّه في شكل واحد إلى البصائر التي نكتسبها من حدث الحوار .

٧- مفهوم الحقيقة بروح الحوار

إنّ السؤال الملحّ في هذا المجال يتعلّق بمفهوم الحقيقة الذي يتّضح بواسطة إنشاء علاقات حواريّة ويُعبَّر عنه بروح الحوار . وفي الوقت نفسه يعني الرجوع إلى روح الحوار أنّ الحقيقة المنشودة يجب أن تفهم تحت الشروط وبواسطة الشروط التي توافق ممارسة الحوار وتجد إثباتها في واقع الحدث الحواريّ . ويمكن ويجب بنوع خاصّ أن نتساءل ماذا يعني مبدأ الاعتراف بما هو حقيقيّ ومقدّس ، عندما وبقدر ما نحاول أن نجيب عن هذا السؤال بروح

الحوار ؛ عندما وبقدر ما نظنّ أنّنا نوافق مقتضيات المعرفة النظريّة والمطلقيّة الواقعيّة الخاصّة بحقيقة الكيان البشريّة . فإنّنا لا يمكننا ولا يجوز لنا أن نلقي بالحقيقة جانبًا . ولكن قبل أن نتوقّف عند صرامة الأحكام المتعلّقة بالحقيقة ، علينا وينبغي لنا أن نتساءل هل ما نسمّيه حقيقة يُفهَم حقًّا ، أو ليست الصرامة المغلقة التي نواجه بها الآراء الأخرى ، هي بالأحرى تعبير عن الإصرار على اقتناء الحقيقة ، أكثر ممّا هي علامة أداء الطاعة بحرّيّة [٢١] .

إنّ الحرّيّة تتعلّق بالبصائر التي توصل إليها . ولذلك فلا أهمّيّة ، من وجهة نظر الوعي النظريّ لكيفيّة الحصول عليها . ويمكن القول من هذه الناحية أنّ الحوار يمكن أن تكون له أهمّيّة من الوجهة التربويّة وكمصدر معلومات ، ولكن لا يغيّر شيئًا في الواقع القائم بأنّ المُحَاجَة في الحقيقة يجب أن تتمّ بالوسائل المتوفّرة للمعرفة . وهكذا لا تغيّر اختبارات الحوار شيئًا من واجب الاعتراف بما هو حقيقيّ ومقدّس ، ونبذ ما هو ضلال وغير مقدّس . وبخلاف ذلك ينتج أنّ الحوار يحتفظ بأهمّيّته حتّى حيث تكون الحقيقة التي تمّت معرفتها متناقضة ، وحيث يبدو كأنّ المطالبة بالقداسة تتحوّل إلى عكسها ؛ وأنّ الحوار يجب المحافظة عليه على الأقلّ طالما يظلّ الأطراف يخاطب بعضهم بعضًا . ويمكن تبرير هذا المطلب جزئيًّا استنادًا إلى الوعي بأنّ هناك دومًا حقيقة أكبر . ولكن إن تصرّفنا بدقّة ، فإنّ هذا المطلب لا ينتج من ذلك ، ولا من عدم الاكتراث بالقيم العقليّة وبالحقائق الإيمانيّة ، بل من حقيقة الكيان ، التي تخصّ الحوار نفسه في أصله وبنوع

---

[٢١] لا أحد مباغتة إن اتّضح أنّ ما يمنعنا في الأمور الكبيرة والصغيرة أن نصل إلى نظام للوجود مليء بالمعنى ومطابق لإرادة الله ، ليست هي فقط حدود استعداد الإنسان الحسن وفقدان الفضائل الضروريّة ، بل أيضًا الآراء في الحقيقة الذي نركّز عليها الحكم على تقاليدنا الخاصّة وخصوصًا تأويل التقاليد الأخرى ومناهج الرموز الغريبة .

مطلق [٢٢] .

فأهمّيّة الحوار التي تظهر في الخلاف الممكن بين متطلّبات الحقيقة التي تمّت معرفتها ودوام اللقاءات الحواريّة ، تقوم قبل كلّ شيء بواقع الحقيقة الأكثر بساطة الحاصلة في إنشاء علاقات حواريّة ، ولا يمكن إبطالها وجعلها غير حاصلة حتّى من قبل الحقيقة المعروفة . ويتبع إلى ذلك من هذه الأهمّيّة أنّ الحوار حدث من طبيعته اكتشاف الحقيقة ، التي هي أشدّ بساطة وتعقيدًا ممّا نعلمه عمومًا . وحصولها شرطٌ ضروريّ للحدث في هذا الحدث نفسه . فالارتباط بين الحقيقة الأشدّ بساطة والأشدّ تعقيدًا يتبيّن هكذا كمبدإ ينكشف معناه في اختبارات اللقاءات الحواريّة ، ويمكننا أن تستند إليه ، بقدر ما نستوحي ، في اهتمامنا بالحقائق المعروفة والمطلوب معرفتها ، اختبارات الحوار ونقاد بها .

والأمر الحاسم في هذه القضيّة ليس هو أوّلاً ما يدور حوله الحديث في الحوار ولا أنّ حقيقة الكيان الإنسانيّ تعلن عن ذاتها في علاقات حواريّة ، بل أنّ الحوار عينه ، أي الحدث الذي فيه تترابط الحقيقة الأشدّ بساطةً والأشدّ تعقيدًا ، يتبيّن كوسيلة للمعرفة والتوجيه ، وأنّه ، كوسيط إلى المعرفة في الوقت عينه وجوهريًّا ، أداة اكتشاف الحقيقة . لا أودّ أن أنفي على الحوار أن تكون له صفات تعليميّة ، أو أنّه (وهو ذلك بدون شكّ) يمكن أن يكون مَعينَ معلومات . بل هو إمكانيّة التعرّف على التقليد الخاصّ والتقاليد الأخرى بروح الحوار ، ودراستها وربطها في الممارسة

[٢٢] راجع أيضًا ما قاله

M. Wiles, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue*, London 1992, 80 :

" إنّ المطالب الوحيدة التي يستطيع الفريق الواحد أن يترّبصها من الطرف الآخر في الحوار هي مطالب تفرضها طبيعة الحوار بحدّ ذاتها " .

والنظريّة ، بالحقيقة التي هي ، كحقيقة أشدّ بساطة وأشدّ تعقيدًا في الوقت نفسه ، حاصلة دومًا مسبّقًا مع حدث الحوار عينه . وخصوصًا أرى أنّ السؤال عمّا هو حقيقيّ ومقدّس ، خصوصًا عندما ينال ثقافات وتقاليد وأديانًا أخرى ، لا يمكن في الأصل الإجابة عنه مباشرة . بل هذا السؤال ، لأنّه سؤال يمسّ أكثر من أي سؤال آخر صدقيّةَ الكيان الإنسانيّ الخاصّ والآخر ، لا يمكن طرقه كموضوع بنوع موافق ، إلاّ إذا طُوّر وفُهم بروح الحوار ، أي إذا بدأنا ، وفقًا للترابط بين الحقيقة الأشدّ بساطة والأشدّ تعقيدًا ، نفهم أنّنا نحن أنفسنا يمكننا أن نفكّر ونعمل كما يعمل ويفكّر ممثّل ثقافة وتقليد ودين آخر ، وتثبّتنا في الاقتناع بأنّنا نطابق مطالب الحقيقة ، إن نحن سلكنا طريقنا ، لا طريق الآخرين ، سلوكًا يوضح أنّ هذا الطريق يتّفق وفكرة نظام تشريعيّ عامّ وواقعه [٢٣] .

إنّ تحقيق الإمكانيّات الحاصلة في اختبارات اللقاءات الحواريّة تفترض وجودها . وهو يبحث عن اللقاء الحسن والأفضل مع كلّ من يريد ذلك وله الكفاءة له . ولكنّه ليس هو ذات الاختبارات وذات اللقاء . بل القضيّة هي أن نُعمِل الفكر مجدّدًا في أنفسنا وفي كلّ ما نعرف ونفهم ، وكلّ ما

[٢٣] راجع ما ورد في الصفحة ٤ من الكتاب الذي ذكر في الحاشية السابقة ، M. Wiles :

" هناك معنى أدنى لا تدلّ فيه كلمة " حوار " على أكثر من الموقف المتأدّب الأساسيّ الذي يسمح للشخص الآخر أن يتكلّم ، ولو كان هناك الاقتناع بأنّه أو بأنّها مخطئة تمامًا ، وبأنّه ليس هناك شيء يمكن تعلّمه ممّا يقول أو تقول . ولكن عندما نتكلّم على الحوار بين الأديان أو المعتقدات ، فهذا يتضمّن أكثر من ذلك . ففي القرائن ليس الحوار اسمًا لنوع أفضل تحضّرًا أو مقبول اجتماعيًّا للحصول على الأهداف نفسها التي يُسعَى مستبقًا إلى البلوغ إليها في التبشير الأحاديّ الجانب على مسامع من لم يرتدّ بعد . بل هو يتضمّن مسارًا متبادلاً أصلاً ، فيه يقف الطرفان على قدم المساواة من الاستعداد للتقبّل والإعطاء . فإن كان هذا ما يفرضه " الحوار " فهو يتضمّن من باب الضرورة اعتبار الدين الآخر بمعنى معيّن وحيًّا من الله يُعوزنا أن نتعلّم منه".

نؤمن به ونرجو ، وكلّ ما نعمل وكلّ كياننا ، بنور الحقيقة الخاصّة بالحوار ، وأن نقيم لكلّ ذلك وزنًا في وحدة مع هذه الحقيقة .

ومعنى الحوار الكامن في معرفة الحقيقة وصنعها ، يطابقه روح الحوار الذي ينكشف في المرحلة الأصليّة السابقة لاكتمال الكيان الإنسانيّ ، على طريقته الخاصّة عفويًّا ومتنوّعًا ، وأيضًا منظّمًا وموحّدًا . وبنور هذا الكشف يبيّن الاشتغال بنظام تشريعيّ عامّ ، فيه الحرّيّة الدينيّة حقّ من حقوق الإنسان ، والتخاطب المشترك إمكانيّة من الإمكانيّات البديهيّة التابعة للكيان الإنسانيّ ، مهمّة تعني الجميع ولا تُنحّي شيئًا ولا تقصي أحدًا . ولكنّنا إذ نقبل الدعوة إلى الحوار ، نفهم أيضًا أنّ الشركة الحقّة لا يمكن البلوغ إليها إلاّ إذا عكفت على الانفراد والتوحّد اللذين يحدث فيهما " الخطاب الهادئ "[٢٤] مع الحقيقة . وفي اليقين بأنّ الحقيقة واحدة ، تظهر في روح الحوار المهمّة التي تقوم بالتعرّف إلى تاريخ الأديان بمعنى العلم الموضوعيّ ، أي إقصاء الأحكام جميعها لاكتشاف الحقائق المعروفة والمعترف بها اكتشافًا جديدًا ومن مناظير مختلفة . وبالعكس يذكّر الروح نفسه أيضًا بأنّ الحقيقة شخصيّة ، وبأنّه ليس هناك من حقيقة لا تقوم بوساطة جوهر الإنسان وتقاليده ، ولا تحمل صيغة الثقافة واللغة ، ولا تحتوي على معنى في ممارسة واقع الوجود ، ولا تحتاج إلى التبصّر بعلاقات الكيان والصيرورة ليمكن فهمها . وكيف تترابط هنا جميع الأمور ، هذا لا نستطيع أن نقوله باختصار . ولكنّه يتّضح أنّ الجهود التي يتقضيها الحوار ، لا تتوقّف عندما نكون وحدنا أو فيما بيننا . بل يجب أن تتابعها مع المعارف التي اكتسبناها بالحوار والتي ترمي إلى تغيير وجودنا الشخصيّ وفقًا للحقيقة ، وإلى تغيير مفهومنا للحقيقة .

---

[٢٤] راجع :

F. W. Schelling, *Die Weltalter*. Fragmente. In der Urfassung von 1811 und 1813 (hrsg. von M. Schröter), München 1946, 114.

أسئلة وتعليقات

[الفرقة الأولى]

ماذا تعني " حقيقة الكيان " ؟

أوتّ : قد يكون مفهوم توافق الحقيقة ، أي مطابقة الفكر للشيء ، غير كافٍ لفهم الحقيقة . ولكن إن أردنا أن نضمّ إليه مفهوم " حقيقة الكيان " ، فيجب عند ذلك أن نشرح بوضوح أكبر ما يعنيه هذا المفهوم . فإنّه من ناحية تاريخ الفلسفة يمكن أن نفرض وجود معرفة للمفهوم الأوّل ، فيما الحال بالنسبة إلى المفهوم الثاني ، مفهوم " حقيقة الكيان " ، ليس على ذلك بالقدر نفسه . فمن الممكن إذن أن نتحرّك بواسطة هذا المفهوم في اتّجاه جديد ، ولكن ينبغي أن نوضح أكثر ما نعنيه به .

خوري : ألا يمكن أن نجد مدخلاً إلى مفهوم " حقيقة الكيان " انطلاقًا من طبيعة الإنسان التي من مقوّماتها العلاقة مع الآخرين ؟ فالإنسان كائن اجتماعيّ . فإن كان عمومًا محتاجًا إلى الآخر لكي يصير إنسانًا ، فيجب إذن أن يصحّ هذا في النطاق الدينيّ أيضًا ، أي إنّنا لا نستطيع أن نحقّق هويّتنا الدينيّة تحقيقًا كاملاً تامًّا إلاّ في موقف الحوار والانفتاح على الآخرين .

حول مفهوم " نظام تشريعيّ عامّ "

وهناك المفهوم الرئيسيّ الآخر ، مفهوم " النظام التشريعيّ العامّ " . ومن الظاهر أنّه يجب فهمه كشرط مسبّق ضروريّ ليمكن أن يقوم هذا الحوار الدينيّ . وهنا يبدو مفهوم الحرّيّة الدينيّة أكثر حساسيّة ممّا هو عليه مفهوم " النظام التشريعيّ العامّ " . أم ليس لهذا النظام التشريعيّ العامّ سوى وظيفة حماية ، حتّى يستطيع الناس ، بعيدًا عن الأخطار الخارجيّة ، أن ينبسطوا في الحوار ، أي لكي تحظى الحرّيّة الدينيّة بالحماية ؟ فكيف

ينبغي إذن أن نحـدّد " النظـام التشـريعيّ العـامّ " تحديـدًا أدقّ بالنسـبة إلى موقف الحوار الذي علينا أن نتّخذه لنحقّق هويّتنا كأناس دينيّين ؟

بيرك (Birk) : ربّما استطعنا أن نفهم مثل هـذا " النظـام التشـريعيّ العامّ " كنظام حياتيّ يمكّن البشر من أن يعيشوا معًـا . فـإنّ البشـر ، وإن كانت لهم جماعـات مختلفـة ، إن أرادوا أن يصيغـوا حيـاتهم بحيث يستطيعون جميعهم أن يعيشوا حياة جيّدة ، يحتاجون إلى اتفاقيّات موافقـة ، وعليهـم أن يلطّفوا نوع تصرّفهم . نظام مثل هذا لا يمكـن اسـتخراجه مـن وثيقـة حقوق الإنسان ، بل يجب ، في إطار مسيرة ، أن يتمكّن من أن ينشأ نوعًا مـا من تحت . ويمكن جمع هذا أيضًا إلى مفهوم حقيقة الكيان ، أي أنّ علينـا أن نمكّن بعضنا بعضًا من العيـش ، وأن يقـول النـاس : أريـد أن أحيـا ، وأريـد أيضًا أن تحيا أنت .

حقيقة الكيان كشرط لإمكان الحوار

زَلِن : لو انطلقنا من أنّ حدث الحوار يجوز فهمه كوجه مـن أوجـه الحقيقة ، لوجد هذا الحدث في حقيقـة الكيـان شـرط إمكانـه ، بمعنى الفكـرة الموفّقة عند كنط (Kant) ، أي كأمر يُفترض دومًا مسـبقًا ، حتّـى يمكـن على الإطلاق أن يحصل الحوار كحادث حقيقة . ففي مثل هذا الحصـول لا تكون الحقيقة في الحوار شيئًا يُصنع ، بل شيئًا ينكشـف ، وفي الوقـت عينه يجد فيها كشرط الإمكان متّسـعًا للحريّـة ، متّسـعًا تشـريعيًّا . هـذا يوافـق أيضًا نظريّة هابرماس (Habermas) القائلة بـأنّ حريّـة التعبير عـن الرأي يجـب قطعًا أن تكون ممكنة [1] .

---

[1] راجع :

Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt / M. 1981 ; *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/ M. 1983.

الحقيقة والحوار

لويتسه : إنّ الحقيقة كما يحدّدها هابرماس تختلف مـرّة أخـرى عـن الحوار . ولكن هل يرى السيد دوبـره أنّ حـدث الحـوار هـو بنفسـه حقيقـة ؟ ولكن الحقيقة يجب أن يبحـث عنهـا أوّلاً مـن وراء الحـوار ، إمّـا بمعنى نظريّة التطابق القديمة ، أو بنظريّة الاتّفاق عند هابرماس . وهل يمكـن أيضًـا أن يكون الحوار بين الأديان حقيقة ، إن بقي في النهايـة رغـم التحـاور كـلٌّ على موقفه ؟ أم إنّ الحقيقة تحصل فقط عندما ينتج الاتّفـاق مـن هـذا الخطـاب المُعْتَق من التسلّط ؟ لا شكّ أنّه لا يمكن أن نعني هنا بأن نقـول : نحـن لم نتّفق ، ولكنّا خاطب الواحد منّا الآخر ، وهذا هو حقيقة . أليـس هنـاك قبل كلّ شيء في حوار الأديان مطالبات متنافسة بالحقيقة ، وهـل يمكـن حيال هذا الواقع أن نكتفي بأن نكون قد سمعنا هـذا أو ذاك الواحـد مـن الآخر ؟ هل يمكن أن نُبقي الوضع على حاله ، أم ينقص هنا شـيء يجـب أن ينضمّ إلى العناصر الأخرى ؟

العلاقة بين النظام التشريعيّ وأخلاقيّة الخطاب ؟

فولبرت (Wolbert) : متى دخلنا في حوار مع شخص آخر ، وجب لذلك أن نعترف بمبادئ أخلاقيّة معيّنة . ألا يقود ذلك في اتّجـاه السـؤال الذي أثاره السيّد خـوري واتّباعًـا لهابرمـاس إلى التفكـير في علاقـة بـين النظـام التشريعيّ وأخلاقيّة الخطاب ؟

مستويات الحوار المتنوّعة

خوري : لا يستطيع الإنسان أن يحقّق هويّته في العزلة ، بل في التواصـل . لذلك تعبّر حقيقة الكيان عن نفسـها في الحـوار . وبمـا أنّ مسـتويات التواصـل التي يحصل فيها الكيان الإنسانيّ مختلفة ، فإنّ مستويات الحوار هي بالتالي

متنوّعة ، وكذلك القول في التخاطب مع الآخرين حول حقائق الإيمان . وقبل أن يحصل في هذا التخاطب البلوغ إلى أيّ شيء ، يشير الحوار نفسه إلى تحقّق جوهريّ للكيان الإنسانيّ ، وإلى ما يمكن أن يتضمّنه مفهوم " حقيقة الكيان " . لذلك فإنّ المستوى الذي يتمّ فيه اتّفاق أشخاص حول حقائق معيّنة أو إثبات التناقض بينهم ، هو مستوى واسع للحوار . وبهذا الشكل يتّضح مجرى أفكار السيّد دوبره .

الكيان والحقيقة متوافقان

فيس : إنّ مقولة قديمة في الفلسفة المدرسيّة تؤكّد أنّ الكيان والحقيقة متوافقان ، فهي تعني حقيقة كيانيّة أي كيانًا من طبيعته العامّة أن ينكشف وأن يُعرَف . وهذا الكيان ، هكذا يمكن فهم أفكار السيّد دوبره ، ليس هو من نقطة الانطلاق ثابتًا لا فاعليّة فيه ومنفردًا ، بل يجب أن يُفهم ككيان حواريّ . وفي الحوار الواقعيّ يدور الاهتمام حول تفتيح الحقائق الكامنة والقائمة في الكيان الحواريّ . والحوار الواقعيّ يتحرّك إذن في نطاق هذا الكيان الذي من طبعه أبدًا الارتباط بالحوار ، ويرتكز عليه .

صر ما أنت هو ، وصر ما لستَ إيّاه

زلمن : إنّ المقولة التي تؤكّد أنّ كيان الشخص ليس كيانًا ثابتًا لا يتحرّك ، بل يجب فهمه كصيرورة ، قد يمكن التعبير عنها بالكلمات التالية : صر ما أنت هو ، وصر ما لستَ إيّاه ، وما يمكنك وحدك أن تصيره ، إذ إنّه من الضرورة التوجّه الواحد إلى الآخر . وهكذا يكون الحوار مهما كانت النتيجة التي يبلغ إليها ، بحدّ ذاته نوعًا من تحقيق الكيان الشخصيّ الخاصّ . وعندها يكون هذا الوعي النامي للذات عنصرًا من عناصر صيرورة الشخص . ومن هنا يُطرح السؤال المبدئيّ ، هل وبأيّ قدر من الممكن أو الضروريّ ،

حتّى في حال قيام الحوار الدينيّ ، البقاء على الموقف الخاصّ ، أم بأيّ قدر يفترض كيان الشخص أن يُعتبر الموقف الخاصّ موقفًا مفتوحًا ، موقفًا عليه أن يصير على الحوار .

إلى أيّ حدّ ينبغي أن يصل الاستعداد للحوار ؟

خوري : لقد طالب المحاضر أن تُفهم حقائق الإيمان وفقًا لروح الحوار . أيعني هذا أن نزداد تعمّقًا في معرفة حقيقة معيّنة ، أم يعني أيضًا الاستعداد لفهم الحقيقة التي نتمسّك بها في الإيمان فهمًا جديدًا مختلفًا ؟ إنّ هذا السؤال عن مدى هذا الانفتاح والاستعداد للتواصل في مواقف الحوار يجب أن نعيره اهتمامًا جدّيًا .

أوت : لقد نشر كارل رانر مقالاً صغيرًا يسترعي الانتباه في شأن العثور الجماعيّ على الحقيقة [٢] ، لا يدور البحث فيه حول حقائق واقعيّة مفردة ، بل حول حقائق تعني الإنسان ، ومنها إذن قبل كلّ شيء الحقائق الدينيّة . فإن تطرّق الحوار إلى مثل هذه الحقائق ، فقد يمكن القول بأنّه يضحي أحيانًا مكانًا يلوح فيه شيء من الحقيقة .

أتحصل الحقيقة في الحوار فقط ؟

والسؤال الآخر هو هل يصحّ أنّ الحقيقة لا تنكشف إلاّ في إطار الحوار . فأن تكون الحقيقة لا تظهر فقط حسب مقولة أرسطو في الحقائق التعادليّة (أي التي توفّق بين المفهوم والواقع) ، بل أن يكون من الممكن أن تتّخذ شكلاً آخر من طبيعته أن لا يجعلها تشرق إلاّ في الحوار ، هذا شيء . والشيء

---

٢ راجع :

Karl Rahner, " Kleines Fragment ' Über die kollektive Findung der Wahrheit ' ", in : K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 6, Einsiedeln 1965, 104-110.

الآخر هو القول – كما أُلمح إليه – بأنّ الحقيقة لا يمكن أن تلوح ، على الأقلّ لنا ، إلاّ في الحوار . وهنا يفقد المفهوم التعادليّ للحقيقة صحّته على الإطلاق . فمثل هذا الامتداد لمفهوم الحقيقة الكيانيّة قد يكون ، مقابل ما عبّر عنه السيّد دوبره ، من باب سوء التفاهم . وعلى كلّ حال فالمفهوم يحتاج إلى مزيد من الإيضاح .

الحوار : مع من ؟

خوري : بأيّ مقدار يجب في هذا المجال أن نميّز بين الحوار داخل جماعة دينيّة معيّنة والحوار بين الجماعات الدينيّة المختلفة ؟ فالسؤال هو هل تظهر حقيقة إيمان معيّن داخل الجماعة المعيّنة فقط ، أم إنّ حقيقة ما – لنقل حقيقة المسيحيّة – لا يمكن اكتشافها إلاّ في التحاور مع جميع الأديان الأخرى في العالم ؟ هذا هو السؤال المطروح الآن .

أيّ نوع من الحوار ؟

فولبرت : وهنا يجدر البحث في السؤال التالي : هل كلّ خطاب ينبغي أن يُنعَت بالحوار ، مثلاً حديث مع أناس يرفضون أن يُعطى ولدهم شحنة دم ضروريّة لإنقاذ حياته . فمثل هذا الخطاب جُلّ ما يَهدف إليه هو أن يفهم المخاطب فهمًا أفضل لماذا يُصرّ هؤلاء على رأيهم ، لا أن يجد فيه سبيلاً إلى الحقيقة . فأيّ نوع من الخطاب يمكن إذن أن يعتبر حوارًا بالمعنى المطروح هنا للنقاش ؟

خطاب ومعاكسة

فوغليستر : ألا يفرض الحوار أن يكون هناك خطابٌ ومعاكسة ، كلام وجواب أو ردّ ؟ هل يقوم حوار حيث يكون الطرفان متّفقين في الرأي ؟

ألا يفرض أن تكون هناك آراء مختلفة وأن يحصل وضعُ صدام ؟

الحدس النبويّ في الحوار

والسؤال الآخر الذي يتبع ذلك هو : إن صحّ أنّ الحقيقة تشعّ وتبعث نور اليقين ، ألا تكون معرفتها بهذا المعنى حدسًا قد يحصل في إطار الأمور الصغيرة ، وخصوصًا في الحوار والمعاكسة ؟ كما كان اليونانيّون القُدامى لا يتكلّمون في الله بطريقة مجرّدة ، بل يقولون : هو الله ، عندما كانوا يختبرون شيئًا إلهيًّا وقدسيًّا ، وإن كان ذلك الشيء حبًّا أو لقاءً مع الناس . وقد يُقال أيضًا : هذا حقّ ، عندما يفطن المرء لشيء بفضل هذا المبدإ الحدسيّ ، وإن حصل ذلك في المخاطبة ، في الكلام والمعاكسة . فإن سحبنا المبدأ القائل بالمطابقة بين الشيء والعقل على الدين عينه ، فهل يكون عند ذلك الشيء هو الله أو ما هو إلهيّ ؟ إذّاك لا يعود من الممكن تحديد المقصود ، بل يجب أن يتجلّى بشكل ما . من هنا أودّ أن أشير إلى أهمّيّة الحدس النبويّ ، الذي يمكن أن يحصل حتّى عند الأنبياء في إطار الخطاب والمعاكسة ، في ما يحدث حواريًّا بين الله والإنسان .

" حقيقة الكيان " وحقيقة الوحي

كروغر (Krüger) : بالنسبة إلى المفاهيم التي يدور النقاش حولها ، قد يكون مفهوم حقيقة الكيان ممّا يتحدّث عنه الفيلسوف ، فيما اللاهوتيّ يتحدّث في هذا المجال عن حقيقة الوحي . وعندها يتّخذ النقاش وجهًا آخر .

لويتسه : إنّ مفهوم حقيقة الكيان يتخطّى ما يعنيه مفهوم حقيقة الوحي ، لأنّ حقيقة الكيان تدلّ على إحدى خصائص الكيان الإنسانيّ العامّة ، التي تكمل في الحوار ، ولكنّها من طبيعتها ليست مرتبطة مباشرة بالوحي . ولكن ماذا يعني القول بأنّ حدث الحوار نفسه هو شكل من

أشكال الحقيقة ؟ على كلّ حال فإنّ القول بأنّنا نحقّق كياننا بمخاطبتنا بعضنا بعضًا ، هو شيء آخر غير الحوار الأفلاطونيّ . ثمّ يجب أن نوضح أيضًا علاقة الكيان العامّ بحقائق الأديان في مجال الحوار .

زلمن : إن نحن طرحنا السؤال بالمعنى المدرسيّ المتداول ، فإنّ المبدأ القائل بأنّ الكيان والحقيقة متطابقان (*ens et verum convertuntur*) يتعلّق بحقائق الأمور وحقائق الأشياء ، التي بدورها تحصل بواسطة دلالتها على الكيان نفسه ، ويكون المعنيّ هنا أنّ الكائن والحقيقة (لا الكيان والحقيقة – *esse et verum*) متطابقان ، ذلك الكائن الذي يغرف من أعماق الكيان . وهكذا يتقارب ما قاله توما الأكوينيّ وإشعاع الألوهة عند أفلاطون ، الذي يدور حوله الخطاب في كلّ الجهود الحواريّة . إنّ الفلسفة الماورائيّة المتداولة تعتبر الكيان رمزًا لله ، وهكذا يكون كلّ بحث عن الحقيقة (وفي ذلك كلّ حوار يقوم في نطاق هذا البحث) موجّهًا إلى وعي هذه الألوهة . وعندما تطالب الأديان بأنّها تحمل رسالة ملهمة فهذا يتّصل بالمطالبة بأنّ الله يُعلن عن نفسه في ذلك . فيكون الحوار إفساحًا لمجال تتبُّع هذا الاختلاف حتّى البلوغ إلى ذلك الاختبار الأصيل الذي يرتكز عليه ذلك ، أو حتّى يتمّ وعيه أو التعبير عنه في البشارة النبويّة .

بعض الملاحظات الأنتروبولوجيّة في الموضوع

بيرك : استنادًا إلى ما قاله السيّد خوري في الموضوع ، يمكن أن نفهم موضوع النقاش فهمًا أفضل إن سلّطنا عليه ضوء البحث الأنتروبولوجيّ . فحيث يحدث اختبار بمعنى انفجار حدْسيّ أو حلول حدس ، وقد كان اليونانيّون ، كما أشار إلى ذلك السيّد فوغليستر ، يقولون هذا حقّ ، أو هو الله ἀληθόν ἐστιν, θεός ἐστιν ، أي هذه حقيقة واقعة تملكت البشر وحصلت فجأة بينهم – حيث يحدث ذلك ، فلا يستطيع أحد أن يحفظ ذلك

لنفسه ، بل يضطرّ إلى الإدلاء به .

وقد يحدث أنّ ما حصل اختباره والإدلاء به يتمّ قبوله ، وأنّ الذين تسلّموه يحاولون تحقيقه وإثباته . فينشأ لهم بذلك شيء من حقيقة يعتبرونها ملزمة .

ولكن قد يعارض آخرون ، مستندين إلى اختبارات أخرى قد تكون مرتبطة بتراث قائم ، اختبارات تكوّن مداخل مختلفة جدّ الاختلاف إلى تحسّس الحقيقة . معروف أنّ برغر (Peter Berger) قد وصف أورشليم القدس بأنّها المقام الروحيّ لدين يُدفع إلى الأمام من الخارج ، أمّا بينارس في الهند فهي مركز أديان تتصاعد من الداخل . ولدينا هنا موقع ممتاز للحوار ، حيث نجد ، انطلاقًا من نوعيّة الاختبار ، مجالات مختلفة لممارسة الحقيقة الدينيّة وفهمها ، وحيث يجب العيش معًا لمدّة قصيرة والقيام بخطاب متبادل ، ليستطيع المتحاورون أن يفهموا في أيّ إطار تقوم المعطيات الدينيّة وأيّة أهمّيّة لها بالنسبة إلى الآخرين . وهكذا ينبغي أن يكون هناك جزء من الحياة ومسيرة مرتكزة على وجود مختبر حسّيًّا . على كلّ حال ، من المهمّ أن يحصل الخطاب المتبادل ، حتّى يمكن أن يتطوّر من ذلك حوار ذو نوعيّة مرضية .

إشارة إلى يونغ

غلادكوفسكي : هناك نظريّة قال بها عالم النفس يونغ (Carl Gustav Jung) ، تؤكّد أنّ الإنسان لا يستطيع أن يطابق بين هويّته وثقافة أخرى تمام المطابقة . فكما أنّه من غير الممكن أن يفهم المرء ثقافة أخرى تمام الفهم ، كذلك لا يمكنه ذلك بالنسبة إلى دين آخر .

فوغليستر : ولكنّ يونغ يقول بأنّ هناك في اللاوعي الجماعيّ مُثُلاً أصيلة تعمّ الجميع ، وبذلك يتأكّد أنّ هناك شيئًا مشتركًا بين جميع الناس .

أجل لقد قامت اعتراضات على هذه النظريّة ، ولكنّ يونغ ينطلق من مقولتين : أنّ كلّ إنسان له دينه ، ولكنّ كلّ من يحيا دينه حقًا ويمارسه تمامًا ، يبلغ إلى الجوهر الذي هو مشترك بين الجميع . فهناك إذن مشترك جماعيّ حتى في الواقع الدينيّ . وهذا الرأي ينعكس حسّيًا في تعليمه عن المثل الأصيلة .

هل يصحّ أنّ حقائق الإيمان لا تُعرَف إلاّ في حوار الأديان ؟

خوري : يرتكز الدين على كلام الله . ولكنّ الله لا يُكثر الكلام . فمعظم ما يرد في الأديان هو من باب إجابة الإنسان عن كلام الله . هناك بشرٌ كثيرون وجماعات دينيّة مختلفة تعبّر كلّ منها عن تقبّلها لكلام الله ، أكان هذا الكلام واقعًا حقًا أم من صنيعة الظنّ . وهكذا تنجلي حقيقة الأديان بجميع أبعادها في الحوار . فلا يكون من الممكن معرفة مدى هذه الحقيقة إلاّ في الحوار ، وعندها ينبغي أن لا نعود نصف هذا بأنّه " حقيقة الإيمان " ، بل بأنّه " حقيقة الأديان على الإطلاق " . هل هذا ما عناه المحاضر عندما أكّد أنّ حقائق الإيمان تُفهَم على أساس روح الحوار ، أي أنّ حقائق الإيمان عند دين معيّن لا يمكن الإحاطة بها إلاّ في حوار الأديان ؟

حقيقة الكيان ، حقيقة المقولة ، حقيقة الشخص

أوت : مع اختلاف الأسئلة يبدو لي أنّ الكثير في هذا النقاش يميل إلى اتّجاه واحد . فبالنسبة إلى ما جاء في التعقيبات الأخيرة ، يجب أن نتساءل هل وإلى أيّ حدّ يمكن أن يقوم حوار الجميع مع الجميع . هل يمكننا أن ندخل في حوار مع الجميع ؟ ألا تخالف اتّجاهات شموليّة مثل هذه واقع التاريخ الذي لا تقوم فيه إلاّ أحوال حواريّة محسوسة ومعيّنة ؟

يبدو أنّ السيّد دوبره قد أدخل في محاضرته مفهوم " حقيقة الكيان " لأنّه أراد أن يميّز هذا النوع من الحقيقة من " حقيقة المقولة " ، التي يستطيع المرء بواسطتها أن يُدلي بالحقيقة في كلامه الخاصّ ، دون أن يحتاج في ذلك إلى آخر . وعندها إمّا تكون هناك مطابقة بين المقولة والواقع ، وإمّا لا تكون . أمّا " حقيقة الكيان " فإنّها تشير إلى أنّ بعض الناس ، أيّ أنّ جماعة أو ثقافة أو دينًا ما ، يكتشفون معًا ما ينجلي لهم معًا . وهكذا فلا يمكن بواسطة حقيقة المطابقة ولا حقيقة الموافقة أن تُسبَر أعماق مفهوم الحقيقة . ففي الكتاب المقدّس مثلاً مفهوم مغاير للحقيقة ، وكذلك القول في ما يقدّم هيدغر (Heidegger) في تفسير المفردة اليونانيّة الدالّة على الحقيقة : أ-ليثيا ἀ-λήθεια ، أي أن شيئًا ينجلي ، ويصير نيّرًا ويسطع . أو ما تعني المفردة العبريّة إيميت *'emet* ، أي أنّ الحقيقة صارت الآن صحيحة ملزمة وأنّ الناس يستطيعون أن يعتمدوا عليها ويبنوا على أساسها . ثم هناك ما قاله السيّد المسيح في إنجيل يوحنّا (١٤ : ٦) : " أنا الطريق والحقيقة والحياة " ، والحقيقة هنا هي شخص ، أو قل ، وفق الخطاب الدينيّ ، إنّ الحقيقة جهاز حيّ ، لا أنظومة وقائع أو أنظومة مقولات تعبّر عن هذه الوقائع ، بل جهاز حيّ يتطوّر تارة في هذا الاتّجاه في تاريخ حياة هذا الفرد ، وطورًا في اتّجاه آخر عند شخص آخر .

أمّا بشأن شخص السيّد المسيح الذي هو الحقيقة ، فواضح أنّ هناك نوعًا من الحقيقة يظهر في شخص إنسان يلاقي البشر في نطاق علاقاتهم البشريّة الشخصيّة في أشكال تختلف جدًّا بعضها عن بعض . فكلّ من عرف هذا الشخص ، يراه من منظار آخر ، دون أن يمكن القول بأنّ هذا على حقّ والآخر على غير حقّ ، لأنّ نظرة الأوّل وحدها مطابقة للواقع . فحقيقة هذا الشيء نفسها تنجلي بأنواع مختلفة ، ويمكن الجميع أن يشتركوا في هذه الحقيقة ، كلّ على طريقته . فقد يكون هذا مثالاً

لإدراك مفهوم " حقيقة الكيان " .

بيرك : من المفيد هنا أن نشير إلى ما جاء في الوثيقة المشتركة " في الحوار والبشارة " التي أصدرها المجلس البابويّ لحوار الأديان والمجمع الفاتيكانيّ للتبشير بالإنجيل بين الأمم في ١٩ آيّار ١٩٩١، فقرة ٤٩: وإن كان المسيح في نظر المسيحيّين كمال الحقيقة ، فإنّا نعلم أنّ الحقيقة ليست ملكًا يمكن التصرّف به ، بل هي شخص ندعه يتسلّط علينا .

الحقيقة كشخص في اختلاف إدراكها

خوري : متى كانت الحقيقة شخصًا ، كما ينصّ عليه إيمان المسيحيّين بيسوع المسيح ، أمكن بالطبع لقاء هذا الشخص بطرق مختلفة . وفي الحوار وتبادل أشكال اختبار هذا الشخص وإدراكه ، يمكن الوصول إلى فهم يزداد عمقًا للحقيقة التي هي هذا الشخص . ولكن كيف يمكن أن نتبيّن أيّ شكل من أشكال الاختبار المختلفة يتعلّق فعلاً بهذا الشخص ويطابقه ، دون الآخر . فإنّه لا يكفي أن نؤكّد أنّ ذلك الشخص الآخر وتلك الجماعة الأخرى لديهما اختبار معيّن للحقيقة ، يمكن تقبّله كحجر إضافيّ لإتمام فسيفساء الحقيقة الكاملة . فإنّه يجب أن يكون هناك إمكانيّة فحص المقولات المتعلّقة بالسيّد المسيح بالنسبة إلى حقيقتها وإثبات مطابقة حجر معيّن لجملة صورة شخص ، أو إثبات مغايرته لها .

احتكار أم انفتاح للجميع ؟

لويتسه : في إثبات المطابقة بين الحقيقة وشخص معيّن يكمن طبعًا خطر ومشكل ، هو أن تتّخذ هذه المطابقة طابعًا احتكاريًّا .

خوري : عندما نثبت أنّ يسوع المسيح هو الطريق إلى الآب ، يعني هذا أنّ كلّ من يحصل على اختبار الله ، يكون دومًا على صلة بالمسيح .

وإن كان يسوع المسيح هو الحقيقة التي تهدي البشر إلى الله، فهذا يعني أنّ إمكانيّة البلوغ إلى الله تفتح لهم إمكانيّة المطابقة مع حقيقة يسوع المسيح . فإنّ فهمنا الأمر على هذه الطريقة لا تعود المطابقة بين الحقيقة وشخص يسوع المسيح تقود مبدئيًّا إلى تنحية الآخرين ، بل هي تعبّر عن العلاقة بين يسوع المسيح وجميع البشر الذين يلتمسون الحقيقة .

حقيقة الشخص وحقيقة الجمل

فوغليستر : لا يخلو من الإشكال أن نقول بنوع مجمل إنّ المسلمين يجدون حقيقة إيمانهم في القرآن ، واليهود يجدونها في التوراة ، والمسيحيّين يجدونها في شخص يسوع المسيح . فبالنسبة إلى شخص يسوع لا ننسَ أنّ المدخل إليه يحصل أساسًا بواسطة الكتاب المقدّس وفي شكل مقولات مصوغة في جمل . لا شكّ أنّ حقيقة الإيمان تريد أن تتملّك علينا ، ولكنّ هذا يتمّ إثباته في حقائق يعبّر عنها في جمل ، يمكن بالتالي أن يدور الخطاب حولها . فعلينا أن نفطن لهذا في مقابلتنا بين حقيقة الشخص وحقيقة الجمل .

كوستوس (Kustusz) : لا شكّ أنّ المسيحيّين لديهم مضمون إيمانهم بشكل جمل أيضًا ، ولكنّهم تقبّلوا المسيح في الوقت عينه في شخصه والكنيسة والأسرار ، أو قل إنّهم استحوذ عليهم المسيح في شخصه قبل ذلك وبنوع أشدّ .

فوغليستر : نجد في الأديان الأخرى اختبارًا لله وارتعاش البشر تجاهه ، كما نجد أيضًا مراسيم شبيهة بالأسرار وواقعًا مشابهًا . والاختبار لا يحصل عليه الإنسان إلاّ شخصيًّا . ولكنّه إن أراد الإدلاء بذلك ، فعليه أن يعبّر عنه في شكل جُمَل . والأمر على ذلك عند المسيحيّين أيضًا بالنسبة إلى كيفيّة اختبارهم للمسيح . وممّا يلفت النظر في هذا هو أنّ الروحانيّين والمتصوّفين في جميع التقاليد الدينيّة يتكلّمون لغة متشابهة جدًّا ، وذلك لأنّهم مع اختلاف

مناهلهم يحصلون على اختبارات متشابهة .

لويتسه : لا ريب في أنّ كلّ إنسان متديّن عليه أن يعبّر في جُمَل عمّا يريد أن يصرّح به من مضمون إيمانه . والاختلافات ينجم عمّا تعنيه هذه الجمل . ففي الإيمان المسيحيّ تعني هذه الجمل شخصًا يتوسّط كلّ شيء بنوع خاصّ ، لأنّ الإيمان المسيحيّ يعتبر اللقاء مع المسيح في الوقت نفسه لقاء مع الله . بهذا يتميّز عن الإيمان الإسلاميّ ، بما هو قائم من وراء الحقائق المعبّر عنها في جُمَل ، بما تعنيه هذه الجمل وما ينطق من خلالها .

المساواة الاجتماعيّة ومسألة الحقيقة

ميتزهوفر (Mitterhöfer) : لقد وردت في المحاضرة المطالبة بنظام قانونيّ عامّ يضمن حرّيّة ممارسة الدين وحرّيّة الخطاب الدينيّ ، بحيث يستطيع كلٌّ من أتباع الأديان المختلفة أن يؤدّي مساهمة في حوار الأديان . ألا يعني هذا الاعترافَ المبدئيّ بالمساواة في الحقوق والقيمة بين جميع الأديان؟ وهل يعني هذا التخلّي نهائيًّا عن كلّ مطالبة بالقيمة المطلقة لأيّ من الأديان ؟

خوري : إنّ تساوي البشر في الحقوق والقيمة في إطار نظام قانونيّ عامّ يعني الحقّ في الحصول على اختبار خاصّ لله والحقّ في التعبير عنه . ولكن هذا لا يعني أنّ هذا من قبيل الحكم اللاهوتيّ في السؤال هل وبأيّ قدر يكون هذا أو ذاك الاختبار متشابهًا ومتساويًا في القيمة . فمعنى مثل هذا النظام القانونيّ هو أنّه لا يجوز أمام القانون إقصاء أيّ شخص عن حوار قائم بين متحاورين متساوي الحقوق . ولذلك يجب أن نميّز بوضوح كبير بين هذا والتساوي في الحقوق والقيمة بالنسبة إلى قضيّة الحقيقة .

لويتسه : ولكن عندما يُحدَّد حدث الحوار عينه بأنّه حقيقة ، فقد يخطر على البال أن ليس هناك من درجات بعد . ولذلك يجب أن نوضح

بجلاء أكثر مفهوم الحقيقة الذي ورد ذكره في المحاضرة .

ميتزهوفر : إن كان الوحي المسيحيّ يعني ذاته كالوحي النهائيّ ، وإن انطلقنا من أنّ الحقيقة لا يمكن فهمها فهمًا أفضل إلاّ في الحوار داخل الجماعة الخاصّة ومع الجماعات المسيحيّة الأخرى ، وأيضًا مع الأديان الأخرى ، أفلا يجب أن نُقرّ بحقّ المسلم أو أيّ مؤمن آخر أن يكون لديه مثل هذا الاقتناع ، فيعتبر هو أيضًا دينه دينًا مطلقًا ؟ أفلا تنتج من هذه النظرة صورة مدينة تكون جميع بيوتها متساوية في الحجم وتحكم الصدفة في أيٍّ منها يسكن هذا أو ذاك ؟

لويتسه : هذا هو موقف ما يُدعى لاهوتًا تعدّديًّا للأديان .

الكلمة في قرائن اللقاء الشخصيّ

أوت : صحيح أنّ الإيمان المسيحيّ ، كما نبّه إليه السيّد فوغليستر ، لا يجوز له أن يتكبّر ويقول : نحن لدينا شخص ، وأنتم ليس لديكم إلاّ كتب . وصحيح أنّ المسيحيّين لديهم الشهادة عن المسيح في كلمات . ولكن ليست الكلمات أو الجمل من باب الضرورة حقائق جُمَل ، كما أنّه ليست كلّ جملة لغويّة جملة إثبات ولو كان تركيبها يوحي بذلك . ففي قرائن اللقاء الشخصيّ ، يمكن التعبير عن شيء في كلمات ، ولكنّ ذلك ليس ضروريًّا البتّة .

وليس كلّ اختبار شخصيّ فرديّ من شأنه أن يُقبل كما يورده صاحبه ، هذا ما أشار إليه السيّد خوري ، وأنا أودّ أن أوافقه على ذلك بطيبة خاطر . فعلينا أن نكون على استعداد للفحص الناقد والنقاش بالبرهان ، معتمدين على العقل أو مهيبين بالآخر أن يُعيد النظر في اختباراته أو أن يتعمّق فيها . وهنا تظهر إمكانيّات مختلفة ، فيها إمكانيّة التكامل ، ولو بدا في بادئ الأمر أنّ هناك تناقضًا بين الكثير من الأمور ، فقد يتّضح في ما بعد أنّ

فيها أجزاء من الحقيقة (*particulae veri*) يمكن أن تتكامل . وفيها أيضًا إمكانيّة الردّ المعاكس عندما يسود الاقتناع بأنّ بعض الأشياء على خطإ .

ومثل ذلك نجده في النطاق غير الدينيّ ، مثلاً في تفسير عمل فنّيّ . فهناك تفاسير نقول فيها إنّها عبقريّة ، وهناك تفاسير توحي بأنّها قد أساءت تمامًا فهم الموضوع . ويصعب أن نبرهن للآخرين عن آراء لا يقبلونها . فلا نستطيع إلاّ الدخول في مناقشة حولها ، دون أن يتمكّن الذين يظنّون أنّهم يرونها حقّ الرؤية ، من أن يبرهنوا بدقّة لماذا هم يرونها كما يفعلون . وهنا في مجال هذا الفحص الناقد لا يمكن مغادرة دائرة الحوار ، بل علينا أن نصبر على اختلاف الآراء ونتابع النقاش إلى النهاية أو نقتصر على جزء منه . وهكذا فإنّه لا يناقض عقلانيّة القضيّة أن نمكث شخصيًّا في حوار بين الأشخاص ، ولو لم تكن لدينا مقاييس قائمة خارج إطار هذا الحوار . عسى أن يوضح ما قلناه هنا بعض الشيء ما هو من أمر التشابك بين الحوار والحقيقة .

الوحي في اختبار التاريخ

فيس : إنّ حوار الأديان تعترضه صعوبة كبيرة ، إذ إنّ كلاًّ من الأديان المرتكزة على الوحي يستند إلى وحي تمتنع مساءلته . أفلا ينبغي أن نميّز بوضوح أكبر بين الوحي في الخليقة والوحي في التاريخ ؟ فإنّ الوحي يحدث قبل كلّ شيء في الاختبارات التي تجري في التاريخ ، كما نصادف ذلك في سفر الخروج حيث الله يؤكّد ألوهيّته في تاريخ شعبه . أفلا يصحّ إذن أنّ الحوار بين الأديان المرتكزة على الوحي يمكن القيام به بقدر ما تتمّ الإشارة إلى اختبارات تمكّن من التقريب بينها على أساس اختبارها المشترك لله ؟

لقد جاء في الإنجيل : " حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي ، كنتُ أنا هناك في وسطهم " (متّى ١٨ : ٢٠) . أفلا يمكننا إذن ، إن فكّرنا في الأمر إلى

أبعد مداه ، أن نستخلص من حصول حوار ناجح حقًّا أنّ هناك أساسًا مشتركًا ضروريًّا يقيم العلاقة بيننا ، وأنّ في هذا الأساس نفسه تكمن العلاقة مسبّقًا ؟ أفلا يصحّ أنّ الوحي لا يثبت ولا يكتسب صدقيّته إلاّ على هذا النحو ؟

[الفرقة الثانية]

الحوار — شكل من أشكال الحقيقة

إلزاس : لقد ورد في المحاضرة أن حدث الحوار شكل من أشكال الحقيقة وأنّ رفض الحوار يمسّ بالعمق الكيان الإنسانيّ . هذه مقولات تستحقّ أن تناقش مناقشة مليّة ، وخصوصًا بالنظر إلى ما يجري اليوم في العالم .

بشكه (Peschke) : قيل من جهة إنّ الحوار نفسه هو شكل من أشكال الحقيقة ، أي إنّه أحد ينابيع المعرفة . ومن جهة أخرى إنّ الإنسان المنخرط في الحوار يوافق حقيقة كيانه . فهل يأتي ذلك من أنّ المتحاورين يعترف الواحد منهم بالآخر كشخص ، كإنسان مساوٍ له في الحقوق ويجب معاملته بجدّ ؟

دوبره : هذا طرف واحد . ولكن يجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك . فمتى دار الأمر حول الحقيقة ، فلا يسعنا أن نظلّ واقفين عند المقولة التي تؤكّد أنّ الحقيقة هي تعادل الفكر والواقع (*adaequatio intellectus ad rem*) . فالأمر يدور دائمًا حول السؤال عن " هويّة الذاتيّة وغير الذاتيّة " ، كما يقول هيغل ، أي حول الوحدة التي تسبق كلّ اختلاف ، أي حول ذاك الذي هو حاصل قبل كلّ اختلاف (*ante omne diversum*) وهو في ضمن هذا الاختلاف لا يزال واحدًا . فإن صحّ ذلك ، فعندها يتمّ بواسطة الطريقة التي بها نخاطب بعضنا بعضًا ويجعل بعضُنا بعضًا يبرز إلى الوجود ، يتمّ

في هذا المسار تأليف العلاقات بين الذاتيّة والاختلاف . وبهذا تكون الحقيقة في هذا المسار بطريقة أصيلة جدًّا حيّة فعّالة ، ويتمّ التعبير عنها .

الحقيقة موضوع شهادة أم موضوع فهم عقليّ

نويمان : في الحوار الدينيّ يدور الخطاب حول نوع خاصّ جدًّا من الحقيقة ، حول الحقيقة التي يُشهَد لها ، فلا يكون الموضوع الشيء بذاته ، بل الشهادة له أو الإدلاء به . فهذه الحقيقة المُعلَنة تتميّز كثيرًا عمّا يقع تحت الحسّ ويمكن بالتالي مقارنته بغيره . ويختلف عنها أيضًا الاقتناع الحاصل من فكرة معيّنة تتحوّل بالتالي في الإيديولوجيّة ، كما هو الحال في الماركسيّة ، إلى حقيقة تنفي كلّ ما سواها إذ يعتبر هذا خطأ . مثل هذا الموقف قد يقود حتّى نفي الحرّيّة الدينيّة للآخرين ، لأنّ الشيء الآخر يقوم في وجه الحقيقة التي يظنّ المرء أنّه قد وجدها .

فإن نحن تكلّمنا هنا على الحوار ، يجب أن يكون واضحًا أيّ نوع من الحقيقة نعني ، وهل يقف المحاور نوعًا ما الموقف عينه ، ويريد على أساسه أن يخوض في الحوار . فينبغي من ثمّ في الحوار مع الإسلام أن نوضح أيّ نوع من مفهوم الحقيقة يعني الإسلام مبدئيًّا : هل يدور الخطاب هنا حول سرّ ، ومن ثمّ حول حقيقة يُشهَد لها ، أم حول شيء بيّن ، قد يعتبره أهله " الدين العقليّ " ؛ هل يعتمد الكلام على الشهادة أم على العقل ، أي هل نعني في الواقع تجلّي سرّ أم ذكرى لما كان منذ البدء وبذلك هو مبدئيًّا في متناول العقل .

الحوار الداخليّ والحوار بين الأديان

دوبريه : إنّ ما يربط أشكال الحقيقة المختلفة بعضها ببعض هو فكرة وواقع المطابقة التي تكمن فيها بنوع مختلف ؛ كما هو الحال مثلاً في تناغم

الألحان (*consonare*) أو تطابق التصوّرات (*conformitas*) ، وهناك أنواع أخرى ممكنة من المطابقة .

إنّ مسألة الحقيقة التي نعنيها في الحوار بين الأديان ، تكمن كما يبدو بنوع خاصّ في أنّ الحوار تتبيّن فيه عمليّاتُ تطابُق مختلفة ، تحصل داخل تراث دينيّ معيّن ، ثمّ تصادف بعضها بعضًا في الحوار مع الأديان الأخرى كنتيجة للحوار الداخليّ الذي سبق . فإن أردنا أن نفهم بعضنا بعضًا وجب أن نتعلّم أن نفهم بطريقة متواصلة ومجدّدًا حقيقة الآخرين وحقيقة تراثنا الخاصّ ، انطلاقًا من عمليّات التطابق التي سبقتها وقادت إليها . لا جرم أنّ أحدنا يقابل إلى حدٍّ ما بالنسبة إلى تراثه الخاصّ مثل هذه العمليّات . ولكنّنا علينا في اللقاء مع تراث آخر أن لا نتهاون في محاولة اللحاق الواعي بعمليّة التطابق التي بلغت به إلى حقيقة قناعاته الدينيّة . فنتعلّم – إن طبّقنا ذلك على الإسلام – أن نفهم ما جاء فعلاً في القرآن .

الكلام ركيزة الواقع

فإنّ الأمر في الكلام الدينيّ لا يدور في كثير من الأحيان حول مقولات محصّنة ، بل حول خطاب يبني ، فتكون للكلمة قبل كلّ شيء مهمّة تركيز الواقع وتفتيح الحياة . وبهذا المعنى لا يتكلّم الخطاب على واقع مستقلّ عنها ، ولا يختصر ما سبقت معرفته . الخطاب هنا يُبرِز إلى حيّز الوجود الواقع الذي يتكلّم عليه . فالسؤال هو كيف يمكن التعبير في شكل حكم على الأمور ، أي في شكل حقائق مصاغة في جُمَل ، عمّا يُقال في ذلك الخطاب الذي يركّز الواقع .

فيسّه : إنّ الكلام البنّاء خالق الواقع ، الذي نحن بصدده ، ألا يعني قبل كلّ شيء ما يحدث في العطاء الشخصيّ ، في ما يسمّى أيضًا محبّة ؟ فإنّ المحبّة تطلق طاقات تبقى بدونها خابتة . بواسطتها ينشأ ما ندعوه

تواصلاً واشتراكًا . فالخطاب الذي يُحدث العطاء المتبادل ينشئ واقعًا جديدًا ، منها أيضًا الواقع الذي يتحدّث عنه . فينفتح شيء جديد ، هذا له ولا شكّ علاقة بما يعنيه الكلام على حقيقة الكيان .

دوبره : هذا صحيح في إطار الإمكانيّات الذي منحها الله للإنسان .

الخطاب البنّاء ومقولات الجُمَل

شيفلر : لا ريب أنّ الخطاب ، وخصوصًا الخطاب الدينيّ ، لا ينتهي عند الكلام المصوغ في جمل تعبّر عمّا هو موجود قبل أن يبدأ المتكلّم بالكلام . فهناك أيضًا العبارات اللغويّة التي تبعث شيئًا لم يكن لينشأ لولاها ، أي العبارات التي سمّيت بالكلمات التي تبني . وهناك حقيقة خاصّة لمثل هذه الكلمات البناءة ، فمنها كلمات تنجح في بعث الواقع ، ومنها ما يُخفِق في ذلك .

ولكن ينبغي أن لا يقودنا ذلك إلى التقليل مقابلها من أهمّيّة المقولات . ولقد قال في ذلك مارتن لوثر : " احذف المقولات ، تحذف المسيحيّة " (*tolle assertiones, et Christianismum tulisti*) [٣] . فالأمر هو تجنّب إقامة المناقضة وتجنّب قيامها ، فنقول : إمّا هذه وإمّا تلك [٤] .

فإن صحّ أنّ الخطاب البنّاء مقياسه ألاّ يضيّع قيمة المقولات بل أن يؤكّد أهمّيّتها ، بقي أن نتساءل ألا يفرض الحوار الداخليّ بين الأديان فرائض خاصّة . فمن خصائص الأديان أنّها تدلي بما لا تقدر أن تقوله بفضل قوّتها الشخصيّة ، بل ما يكون وفقًا لوعيها قد وُضع في أفواهها وعلى شفاهها أو كُتب في قلوبها . فما عليها أن تعلنه ، تعتبره لذلك في

---

[٣] راجع أعماله الكاملة ، المجلّد ١٨ : *De servo arbitrio* ، ص ٦٠٣ .

[٤] راجع : R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1983, 155 ss.

النهاية كأنّه ليس خطابها هي .

وفي هذه الحالة تبدو استطاعة المتكلّم الولوج في الحوار محصورة بقدر ما لا يمكنه أن يعرض مضمون عقيدته الدينيّ الحاسم للنقاش – إلاّ مع شركائه في الإيمان الواحد – ، لأنّه هو نفسه لا يعلم أكثر ممّا قيل له . هذا يعسّر الحوار بين الأديان بقدر كبير . والسؤال إذن هو : أليست حقيقة الكيان ، التي يدور الكلام حولها في هذه القرائن ، هي فقط حقيقة كيان السامعين الذي ينطقون بكلمات ليست كلماتهم .

تسركر : هناك السؤال العامّ ما هو الحوار . وهناك أمر آخر عندما يُسأل بنوع عمليّ ما يعني الحوار مع دين معيّن ، مثلاً الإسلام . فهناك يتّضح أنّ هناك اتّجاهات مختلفة بين المسلمين . فمنهم من يقول : ليس هناك من حوار ممكن نظرًا إلى ما أعلنّاه ولنا علم به . ومنهم ، نظرًا إلى واقع العالم التعدّديّ الذي نعيش فيه ، مَن يقول : لكي نستطيع أن نعيش جنبًا إلى جنب ، يجب علينا أن يخاطب بعضنا بعضًا . ومن المهمّ أن نسأل عن مسبّقات الحوار في الأديان المختلفة على أساس وثائقها الأساسيّة ، وإلاّ فقد يحدث أنّ المسلم ، انطلاقًا من الإيمان ، حيث " الظنّ لا يُغني مِن الحقّ شيئًا " (قرآن ١٠ : ٣٦؛ ٥٣ : ٢٨ وغيرهما) ، يصرّ على الأمانة لكلام الله ، فيما يترك الحوار لنطاق الظنون والاختبارات البشريّة التي لا أهمّيّة لها بالنسبة إلى الإيمان .

هدف الحوار

نويمان : هذا يوصلنا قسرًا إلى السؤال عن معنى الحوار وهدفه . هل يهدف الحوار إلى اتّفاق مرغوب فيه ، أم هو نوع من أنواع الشهادة للإيمان أمام الآخرين كحدث يحصل بين أشخاص ، يهدف إلى تنحية سوء التفاهم وتوضيح الإيمان الخاصّ للآخر وتسهيل فهمه له . فهل يهدف الحوار إذن

إلى اتّفاق لم يحصل بعد والوصول في هذا المجال إلى مسكونيّة مستقبلة ، لا سيّما ما يخصّ الأديان الموحّدة ، أم الغرض منه البلوغ إلى فهم متبادل أعمق يؤدّي إلى تكاتف جديد مع الاحتفاظ باختلاف لا يزال قائمًا ؟

الاستعداد للحوار في اختبار التعدّديّة

فانوني : أوافق على أنّ التصاريح البنّاءة التي ذُكرت آنفًا ، لا يمكن النقاش فيها . ولكن عندما يكون الناس على استعداد للحوار ، نستطيع أن نلاحظ أنّ هنا اتّفاقًا عندما يقرّ الواحد بحقّ الآخر في أن يقول شيئًا يجب عليه أن يقوله وليس هو من عنده . فالاتّفاق يكمن هنا في الإقرار بأنّ مثل هذه الأمور تتعلّق بالحقيقة الدينيّة .

ألم تكن بالعكس ردّة الفعل تجاه التعدّديّة في التاريخ في أغلب الأحيان نضاليّة ؟ فخذ مثلاً الشعب العبرانيّ في زمن جلائه إلى بابل ، وقد تعرّض للاضطراب تجاه مناهج الحياة الغريبة ومعانيها التي يستوحيها المجتمع الغريب . فإنّه طوّر توحيدًا مناضلاً ، وأشار إلى أنّ الله إلهه يستطيع أن يفعل كلّ ذلك ، فبدأ يهزأ بالأديان الأخرى . مثل هذا يحدث عندما يظنّ الناس أنّه لا يجوز لهم أن يقبلوا بوجود تعدّديّة مليئة بالصحّة ، وأنّ عليهم أن يكافحوها . وقد كشف عن هذا الترابط الكاتبان ألايدا (Aleida) ويان أسمان (Jan Assman) في مقال لهما حول الثقافة والنزاع * . فإنّه لا يجوز إرجاع استعداد الإنسان للنزاع فقط إلى الوجه الحيوانيّ فيه ، بل يجب أن نفطن إلى أنّ الثقافة نفسها تخلق نزاعات ، وأنّ نهاية الثقافة يقع حيث لا يعود الناس يقدرون على مخاطبة بعضهم بعضًا . فهذا يمكن اعتباره نوعًا من المطابقة،

---

* راجع :

J. Assman - D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt/M. 1990, 11-48.

أي أنّه تجاه النزاعات التي تقوم دومًا في تعدّديّة الأديان ينبغي أن يتمّ الوفاق على أنّ لا نتقاتل من أجل الحقيقة والإيمان ، بل أن نثابر مع ذلك على مخاطبة بعضنا بعضًا .

إنّ آفاق التفهّم يجب أن تتداخل

هاغمان : هناك أمرٌ له أهمّيّة حاسمة في إقامة علاقات حواريّة ، وهو البحث عن إمكانيّة التفهّم حيال أناس لهم تراث ثقافيّ مختلف تمامًا . فإن لم تتداخل آفاق الفهم ضمن علاقات البشر بعضهم ببعض لا يمكن أن يقوم حوار ولقاء بين أناس ينتمون إلى ثقافات مختلفة .

ضرورة ثقافة المجادلة في الحوار

شيفلر: من لم يَنفِ شيئًا ، لم يقل شيئًا . فكلّ إيجاب يقابله نفي ، وإلاّ غرق الإيجاب في ما لا معنى له . حتّى في الحوار بين الأديان ، هناك طريقة المعارضة والمعاكسة ، ولها الأهمّيّة نفسها التي لطريقة التصديق المتبادل . فإن احتجّ المسلمون على المسيحيّين أنّهم مثلاً ابتعدوا عن التوحيد الحقّ ، فعندها لا يكفي أن نقول إنّ المسيحيّين يفهمون التوحيد على طريقتهم ولا مشكلة لديهم في ما يدعوه المسلمون عبادة ثلاثة آلهة . كما لو قال أحدهم لشخص آخر : لك مشاكلك ولي عدم المشاكل . بهذا يقوم رفض الحوار . فإن أبى المسيحيّون أن يُسألوا في ضميرهم ، بالنظر إلى لاهوت الثالوث عندهم ، ما مقدار جدّهم في اعترافهم بالتوحيد ، إن هم أبوا أن ينصتوا إلى هذا الاعتراض ، لم يكونوا قد سمعوا ما قاله الآخر . فثقافة المجادلة الضروريّة للحوار تقوم عندما يسمح الواحد للآخر أن يقلقه في ضميره . وهذا القلق تلقاء مغايرة الآخر يجب أن يستحوذ على المرء نفسه ، وإلاّ فكانت المجادلة تنتهي عند القول بأنّ هناك تعدّديّة ، وهناك أزهار كثيرة

دعوها تتفتّح ، فإنّه من الأفضل أن تكون هناك أزهار كثيرة ، فإنّها لا تقلق بعضها بعضًا . إنّ هذه الاعتبارات تبدو لي حاسمة بالنظر إلى حقيقة كيان الحوار .

هاغمان : إنّ الحوار الثنائيّ أو الثلاثيّ بين الأديان المنتمية إلى إبراهيم الذي يدور الكلام حوله جدّيًا يصطدم بصعوبة ، هي العثور على مسيحيّ أو يهوديّ أو مسلم يمثّل جماعته حقًا ويملك الكفاءة اللازمة لعرض شؤون إيمانه في الحوار بطريقة تلائم جماعته . لا شكّ أنّ شيوخ الأزهر يستطيعون أن يعرضوا شؤون الإيمان الإسلاميّ . ولكن هذا قد لا يفيدنا في مجال الحوار في ألمانيا مثلاً ، إن كان من العسير إيجاد مسلم نموذجيّ قادر على أن يدخل في عالم الفهم والتصوّر الخاصّة بمحاوريه . فإنّ انعدام أفق مشترك للفهم قد يحوّل اللاهوت الخاصّ أو الخطاب الكلاميّ الخاصّ – كما جاء عند الأستاذ بيتر أنتس (Peter Antes) – إلى عائق للحوار .

إلزاس : لا شكّ أنّ هناك آفاق فهم كثيرة الاختلاف بعضها عن بعض ، وأنّه من الضروريّ أن تتقاطع ليمكن الانطلاق في مجال الحوار . ولكنّ اختلاف آفاق الفهم هذا نجده أيضًا ، وليس ذلك بالنادر ضمن التراث الدينيّ الواحد ، عندما تحاول الأجيال المختلفة أن تدخل في حوار بعضها مع بعض . ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ كثيرًا من المسلمين ينشأون وينمون في مجتمعنا ، ممّا يؤدّي إلى أمور كثيرة مشتركة بيننا وبينهم من جرّاء اختبار الانتماء إلى المجتمع الواحد . وعلى كلّ حال فالحوار ضروريّ ويجب السعي وراءه . ومن دواعي الشكر أنّه على الأقلّ من وقت إلى آخر يؤذن ببوادر النجاح . ويمكن الانطلاق من أنّ قاعدة التفاهم بين المتحاورين هي اليوم إجمالاً على تقارب ، ممّا يسهّل الكثير من الأمور أو في بعض الظروف يصعّب بعضها .

حوار الأديان في مجتمع علمانيّ

تسركر : هذا مهمّ بنوع خاصّ . فالحوار بين الإسلام والمسيحيّة لا يقتضي فقط أنّ الدينين يدخلان في تخاطب ، بل أيضًا الانتباه لأنّ هناك طرفًا ثالثًا هو المجتمع العلمانيّ ، وأنّه قام عصر أنوار ، وأنّه يوجد نقدٌ للدين .

وهناك أكثر من ذلك . فإلى جانب الاعتبار الذي نقابل به الاعتراف والمعاكسة ، كما أشار إلى ذلك سابقًا السيّد شيفلر ، لدينا شكل من الحوار لم يقيّض له النجاح بعد في ألمانيا ، وهو يقوم بأن لا يتكلّم اللاهوتيّ المسيحيّ على المسيحيّة ، ولا العالم المسلم على الإسلام ، بل أن يتكلّم المسيحيّ على الإسلام والمسلم على المسيحيّة ، فيُسأل المسلمون هل ما عُرض يطابق إسلامهم ، ويُسأل المسيحيّون هل ما عُرض يطابق دينهم المسيحيّ .

نويمان : هذا سؤال يوجّه إلى الآخر: هل ترى أنّي قد فهمت دينك فهمًا جيّدًا ؟

*

استضافة متبادلة

أندراوس بشته : إنّ المشكلة الخاصّة في الحوار بين الأديان المستندة إلى الوحي ، تكمن في أنّ المؤمن الذي يخاطب الآخر يعلم أنّ الله يفرض عليه واجبًا ، وأنّه عليه أن يتساءل كيف يمكنه أن يعرض للمناقشة مع الآخر ما ائتمنه الله عليه بطريقة مُلزِمة . وهنا يجدر بنا أن نفكّر إلى أيّ مدى يستطيع مثل هؤلاء المؤمنين في وضعهم المغاير الناجم ممّا فرضه الله عليهم ، إلى أيّ مدى يستطيعون أن يستضيفوا بعضهم بعضًا ، إلى أيّ مدى ينتج من التبادل بين الأشخاص أن يُقرّ الواحد للآخر في مغايرته الجذريّة بحقّ الوجود في عالمه العقليّ والروحيّ الخاصّ ، وأن يستقبله مع غيريّته ، بدون أن يتخلّى هو عن ذاتيّته الخاصّة . إلى أيّ مدى يمكن

الإنسان أن يعتبر أنّ جزءًا خاصًّا جدًّا من هويّته يتحقّق في استضافة الآخر ، مهما كان مغايرًا له ، ضمن ذاتيّته العقليّة والروحيّة . وبعبارة أخرى وبمعنى جذريّ ، إلى أيّ مدى يمكنه أن يريد أمام الله ألاّ يكون من هو نفسه بدون الآخر .

الله في حوار المؤمنين

ويمكن التساؤل أيضًا : إن كان كلّ إنسان له علاقة بالله ، أفلا يكون الله ثالث اثنين اجتمعا في لقاء ؟ ألا يصحّ هذا بنوع أشدّ عندما تكون هويّتهما البشريّة متّصلة بتديّن حاصل في الحياة وإيمان جديّ . أي أنّ حشية الله الحاضر مغيّبًا في الكيان الخاصّ وكيان الآخر يجب أن تسم علاقة شخصين وتطبعها ؟

ألا يكون عندها الحوار نفسه شكلاً من أشكال الحقيقة ؟

دوبره : إن مسألة استضافة الآخر في مجال الهويّة الخاصّة ، تعقبها الفكرة التالية : هل من المقبول طلبًا لسلام هشّ أن تنحّى قضيّة الحقيقة ويُطلَب حلّ جميع المشاكل حلاًّ عمليًّا ؟ أليس هنا من الأهمّيّة بمكان أنّه يمكن أن نتوقّع أن تكون ممارسة الحوار شكلاً من أشكال الحقيقة (ولعلّه الشكل الأوّليّ) ؟ فحقائق الحكم لا تجوز تنحيتها ، وإن كانت ترتكز على قاعدة يتنمي إليها الخطاب البنّاء وسواه .

نظام قانونيّ عامّ كنطاق الحوار

إنّ الحرّيّة الدينيّة مهمّة . ولكن فكرة نظام قانونيّ يتخطّاها . فإنّ الأمر لا يقتصر على الحوار بين الأديان ، بل الغَرَض إرساء شروط لعالم يستطيع فيه الناس أن يعيشوا في تنوّع كبير من الثقافات ويحيوا بعضهم

مع بعض . هذا يقارب ما عبّر عنه هيغل في مفهوم " الأدب المدنيّ " Urbanität [٦] . وهو الموقف الذهنيّ عند إنسان يشعر بنفسه في بيته في جميع أطراف الأرض وهو مستعدّ أن يقبل ما يصادف فيها وأن يتصرّف تجاهها تصرّفًا أديبًا .

فنظام قانونيّ عامّ على هذه الصورة يأتي بفكرة مهمّة شاملة لا تقتصر على الدين . ولكنّها يَعسُر القيام بها بدون جهود تقاليد البشريّة الدينيّة التي تساندها . فإن فُقدت هذه الجهود تعرّض النظام القانونيّ العامّ إلى أن يتحوّل إلى شبكة إداريّة شاملة ، قد تكون ذات فائدة ، ولكنّها في النهاية تخرّب الأرض . لأنّ هذه الشبكة قد تأتي بنظام اقتصاديّ وبتكنولوجية دون الالتفات إلى التقاليد المحلّيّة وإلى قضايا الاستغلال وغيرها . قد يكون هذا عند إنسان متديّن برهانًا على أنّه من الأفضل أن يعيش مع أناس لم يتوصّل بعد إلى فهمهم في حوار ، من أن يعيش معهم في علاقة تصادم .

شيفلر : ما ورد آنفًا يقود إلى السؤال عن تصوّر ألوهة حاضرة في كلّ مكان ، وتصوّر إله حاضر حيث يكون ثلاثة في حوار ، فيكون هو رابعهم . أليس مثل هذا التصوّر يبعث على التحفّظ ؟ ألا يفضي هذا إلى تصوّر عن الله مجرّد عن طريقة العلاقة بالله الخاصّة بالدين ، وقريب من مفهوم فلسفيّ لله ؟

الله الذي يقبل الخاطئ

أندراوس بشته : إن جاء ذكر ذلك ، فلم يكن المقصود أبدًا في هذا المطاف إله الفلاسفة ، بل ذلك الإله الذي جاء فيه ، في الرسالة إلى الرومانيّين ،

---

[٦] راجع :

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ; *Werke* 19, Frankfurt/M. 1971, 25.

أنّه " قد أغلق على الجميع في المعصية كي يرحم الجميع " (١١: ٣٢) ؛ ذلك الإله الذي جعل يسوع يُعلن أنّ أولاد الملكوت سوف يُبعَدون ، فيسبقهم العشّارون والبغايا إلى ملكوت الله (راجع متّى ٢١: ٣١-٣٢). هو الإله الذي – حسب التعبير البشريّ – مارس قبلاً استيضاف الآخر في غيريّته . هو الإله اللامتناهي القداسة والذي يستضيف الخاطئ . الذي يحلّ مشكلة الإنسان الصالح والخاطئ في الوقت عينه ، لا لأنّه يعلن الأسود أبيض ، بل لأنّه ، هو اللامتناهي العدل ، يحبّ الخاطئ ويشمله برحمته .

شيفلر : هذا يستطيع المسيحي أن يقوله . أمّا المسلم فلن يقبله كركيزة مشتركة للحوار .

الإيمان في حدث الحوار

نويمان : في مثل آخر ، في روايات الإنجيل عن الفصح ، يمكننا أن نرى بطريقة جيّدة كيف يمكن الإنسان أن يجد وطنًا عند الآخر . في تلك الروايات لا يُشار مباشرة إلى القائم من بين الأموات . بل هناك أناس مختلفون كان لهم لقاء معه ، ويروون كلٌّ على طريقته المختلفة ما اختبروه منه ، كيف تقبّلوا بالإيمان القائم من بين الأموات واستضافوه في أنفسهم . ألا يمكن أن نحدّد معنى الحوار من هذا المنطلق كمحاولة إفساح المجال للآخر لتحصيل معرفة له أفضل واحترام وجوده ؟ يدور الخطاب حول مضامين مختلفة ، ولكنّ هذا الخطاب يسمه بالرغم من تعدّد الآراء وفاق راهن .

إلى أيّ مدى يصل الوفاق في آخر الدقائق ، بالنسبة مثلاً إلى السؤال ماذا يعرف المسلمون عن يسوع وكيف يتقبّلونه ؟ قد يكون الحكم في هذا مختلفًا . ويبقى هنا دومًا مجال توتّر واسع .

الحرّيّة الدينيّة موضوع في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

هاغمان : إن كانت فكرة الله الخاصّة أحد مجالات الحوار بين الأديان

الأكثر إشكالاً ، كما أشار إلى ذلك السيّد شيفلر ، فيجدر هنا أن نشير أيضًا إشارة صريحة إلى قضيّة الحرّيّة الدينيّة . هل يطابق المفهوم المسيحيّ للحرّيّة الدينيّة مفهومها عند المسلمين وفقًا لمقتضيات فهمهم للأمور ؟ المسيحيّون يرون أنّ الحرّيّة الدينيّة لا يمكن فصلها عن التراث الثقافيّ الغربيّ . أمّا المسلمون فيقولون من جهتهم إنّهم يجدون الحرّيّة الدينيّة مكتوبة في القرآن ، فكيف يمكن انطلاقًا من هذين الموقفين التوصّل إلى حوار ؟ على كلّ حال لا يصحّ نصب مسبّقات الفهم عند الطرف الواحد في هذه المسألة شرطًا للتفاهم مع الآخر . وهنا يجب أن نسأل ألا تتّصف الوثيقة الجديدة في مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام ، التي أصدرها مجلس الأساقفة الألمان [٧] ، بالتفاؤل المُفرط ، إن نحن نظرنا حقّ النظرة إلى مسبّقات الفهم المختلفة التي تُعرض على بساط البحث في هذه القضيّة .

تسركر : بهذا يقوم مجدّدًا السؤال عن الهدف الذي يتوخّاه الحوار : هل هو البلوغ إلى وفاق ، أم يكفي القبول بالآخر في احترام متبادل ، رغم غيريّة الآخر ؟ قد يصعب إيجاد جواب صحيح شامل عن هذا السؤال . فقد يكون موضوع البحث بعض القضايا العقائديّة ولا يتحتّم أن يفضي الخطاب إلى تقارب في المواقف . أمّا إذا دار الحديث حول الحرّيّة الدينيّة مع ما يتبع ذلك من النتائج الاجتماعيّة المتعلّقة بها ، أو حول مفهوم حقوق الإنسان عمومًا ، فيكون مهمًّا جدًّا أن يتّضح أيّ رأي يتّخذه الطرف الآخر وهل يستطيع الحوار أن يقود إلى تقارب المواقف أم لا .

إلزاس : نحن في عصر يحتاج فيه الناس إلى تعايش ناجح ، وتزيد دومًا

---

[٧] راجع :

J. Schwartländer - H. Bielefeldt, *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte* ; hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992.

حاجتهم إليه . فيبدو من المهمّ أن نتفحّص ما هي البراهين التي ساهمت المسيحيّة في تقديمها لصياغة مفهوم حقوق الإنسان في التراث الغربيّ العلمانيّ ، وما هي البراهين التي يعتمدها الإسلام وكيف يمكن إقامة علاقة بينها وبين المفهوم العلمانيّ لحقوق الإنسان . لا شكّ أنّه إذا تغيّرت الظروف الاجتماعيّة ، كما يحدث ذلك في مجتمع يخرج من حيّز مُغلق نوعًا ما ذي ثقافة واحدة ويتّجه نحو وضع متنوّع الأشكال عقليًّا ، لا شكّ أنّها عند ذاك تتطوّر نظرات وبصائر جديدة في القضايا الجذريّة للعيش البشريّ المشترك. ومثل هذه التطوّرات تحتاج إلى زمن كاف ، ويجب أن يفسح الواحد للآخر المجال الضروريّ للبحث والعودة إلى ينابيع تراثه الخاصّ ومناقشة المنجزات في هذا المجال بروح النقد الذاتيّ .

الحوار والحقيقة

فانوني : تقوم مشكلة خاصّة في الحوار ، حيث يكون الناس مقتنعين بأنّهم " لديهم الحقيقة " . وهكذا كانت ردّة الفعل عند بعض المسيحيّين حيال حدث أسّيزي ، عندما ذهب البابا إلى أسّيزي ليصلّي هناك مع ممثّلي أديان مختلفة من أجل السلام . فقد رأى هؤلاء المسيحيّون في ذلك ابتعادًا من قبل البابا عن الإيمان القويم . ولنأخذ مثلاً آخر : هناك بعض مفسّري العهد القديم في الكتاب المقدّس ، يذهبون إلى أنّ الفصل التاسع عشر من سفر أشعيا النبيّ لا ينتمي إلى العهد القديم ، إذ إنّه يختلف عن مجمل العهد القديم ، حيث جاء فيه : " في ذلك اليوم يدخل إسرائيل في عهد مصر وأشور ويكون ذلك بركة في وسط الأرض . فيباركه ربّ الجنود قائلاً : مباركٌ شعبي مصر وصَنعةُ يدي أشور وميراثي إسرائيل " (١٩: ٢٤-٢٥) . أفلا تُعطّل بهذا مبادئ العهد القديم ؟ ولكن لا ريب في أنّ هذه العبارات وردت فعلاً في العهد القديم وتكوّن بذلك جزءًا قائمًا من

حقيقة الكتاب المقدّس . من هناك تتّضح دائمًا ومجدّدًا ضرورة التفحّص في ما يعنيه الكتاب المقدّس بالحقيقة والتثبّت من أنّه لا يجوز التذرّع بهذه الحقيقة لضرب الأعناق أو منع الحوار . وقد يصحّ أنّنا نكون أشدّ كفاءة للحوار وملاقاةِ ممثّلي الجماعات الدينيّة الأخرى ، بقدر ما نعكف على الحوار داخل جماعتنا الخاصّة ، دون أن نخشى دومًا من أنّنا نتخلّى عن الحقيقة .

الاستعداد للخوض وللتعلّم

دوبريه : مَثَل الحوار مثلُ السماحة ، فالحوار قضيّة محاجّة . فمن خاض فيه كان مستعدًّا أيضًا للمحاجّة . ولكنّها محاجّة تبغي السلام وتجتهد في أن تفسح مجال الحياة للخائضين فيه .

وقضيّة الحوار هي أيضًا قضيّة تعلّم . وما ورد في الماضي ، حتّى في عصر الأنوار ، من هذا القبيل ، كان في الغالب أمر الكتابة على ورق . أمّا اليوم فيقوم لقاء بين الأشخاص . فيجب أن نتساءل في أيّ اتجاه يجب أن تُطوّر الأشياء ؟ فما عنيته بمفهوم " حقيقة الكيان " ، هو أن أبرّر مبدئيًّا أنّه من الأفضل الإكباب على الحوار من البقاء على الصدام ، وأنّ المعنيّ هو مطابقة هي من جوهر الإنسان ، ولو كان علينا بعد أن نجد أشكال تفتّحها . فالاستعداد للتعلّم هو وحده يبرّر الأمل بأنّ المهمّات القائمة هنا سوف تتحقّق فعلاً .

هاغمان : لا جرم في أنّ الاستعداد للتخاطب واللقاء مع الأديان الأخرى كان حاصلاً في الزمان السابق ، مثلاً في عهد الحكم الإسلاميّ في إسبانيا ، حيث اليهود والمسلمون والمسيحيّون عاشوا معًا وتناقشوا معًا في أكثر الأحيان بطريقة سلميّة طوال أربعة قرون .

الأحيان بطريقة سلميّة طوال أربعة قرون .

النظام القانونيّ المشترك – حقّ أساسيّ

نويمان : ما قيل في المحاضرة عن النظام القانونيّ المشترك يدلّ على أنّ هذا ليس حقًّا ممنوحًا ، بل هو حقّ أساسيّ ، ولذلك لا يكون من المهمّ جدًّا إن أُثبت بصراحة في دستور بلد معيّن حقّ الجماعات الدينيّة المختلفة في تشييد معابدهم أم لم يثبت ، فإنّه من حقوق الإنسان الأصيلة أن يعتنق عقيدة دينيّة معيّنة وأن يمارسها .

تسوكر : لا جرم أنّه يمكن القول بأنّ محمّدًا لم يقصد في بادئ الأمر بالدرجة الأولى محاربة عبادة الأوثان وإثبات التوحيد ، بل إثبات نظام قانونيّ كان مضطربًا في كثير من النقاط . فحيث الناس في ممارستهم السلطة وتصرّفهم مع الأرامل واليتامى والفقراء لا ينتظرون دينونة وحسابًا ، تقوم الحاجة إلى نبيّ يأتي ويُعيد النظام الذي يريده الله . فإن كان هذا الاهتمام بإعادة النظام القانونيّ قد احتلّ مقامًا رفيعًا في الدعوة النبويّة ، أفلا يجب إذن على المخاطبة بين الأديان النبويّة أن تتصدّى قبل كلّ شيء إلى مسائل نظام قانونيّ عامّ ، إلى مسائل نظام قانونيّ مضطرب أو لم يعد يحسب حسابًا لحاجات العصر القانونيّة (نظرًا إلى الأوضاع الاجتماعيّة المتغيّرة) ؟

دوبريه : إن مفهوم " نظام قانونيّ شامل " له منطقيًّا طابع مُسبق اقتضائيّ (transcendantal) ، إذ إنّه لا يستطيع أيّ قانون وضعيّ أن يعبّر فعلاً تعبيرًا كاملاً عن معنى مثل هذا النظام القانونيّ . وهو اقتضائيّ أيضًا بمعنى أنّ ما يُقصد فيه هو البحث عمّا تقتضيه إمكانيّة البقاء معًا بقاءً سلميًّا من شروط مسبّقة .

شيفلر : ... وشروط إمكانيّة الاختبار الأخلاقيّ على الإطلاق ، إذ إنّه من غير الممكن في نظام قانونيّ تسلّط عليه الفساد تمامًا ، الحصول على

[الجلسة العامّة]

الحوار يقود إلى الوجود الدينيّ

دوبريه : إنّ صورة الحوار توضح أن الإيمان البشريّ ليس هو أوّليًّا مسألة تفسير نظريّ لمظاهر هذه المعالم الفرديّة ، بل يدور قبل كلّ شيء حول السؤال كيف يمكن الشخص البشريّ أن ينمو في كيانه . فالإيمان يكوّن الشخص (*fides facit personam*) . فحيث يحصل الإيمان كفعل (*fides qua*) ، فعند ذلك فقط تمكن مناقشة مضمون الإيمان . وهناك داخل الجماعة الدينيّة الواحدة حاجة إلى الحوار كفعل يقود إلى الوجود الدينيّ ، وإلى اكتساب الروح الدينيّ ، وليس الأمر في ذلك حوارًا ينشأ بين الحقائق، بل هو حوار تنشأ منه الحقائق . من هذا المنطلق يمكن الولوج إلى فهم ما نعني بمفهوم " حقيقة الكيان " .

في حدث الحوار تتحرّر الحقيقة

وارتباطًا بفهم الحقيقة يبدو لي مفهوم المطابقة ذا أهمّيّة كبيرة . فقد تكون مطابقة بالنسبة إلى الفكر المتصوّر ، وقد تكون مطابقة بالمعنى المبدئيّ . فحيث تُحترم حقوق الإنسانيّة ، وحيث تسود المطابقة مع قواعد الإنسانيّة ومع معنى الإيمان ، ينفسح مجال لفعّاليّة تطوّريّة لمعنى الحقيقة . فالحقيقة ليست وديعة تلزم صيانتها والمحافظة عليها ، لاستنباط شيء منها من وقت إلى آخر . الحقيقة مرتبطة بالأحرى بالطريق التي بها نوجد ونحيا ونقوم بتفتيح هذه الحياة . بهذا المعنى تقوم الحقيقة بتمكين الوجود تمكينًا مُبدعًا . هنا يريد مفهوم حقيقة الحياة أن يتدخّل : كيف يمكن عرض الحقيقة في حدث الحوار ؟ أليس هذا الحدث هو نفسه شكلاً من أشكال الحقيقة ؟ وهنا ننطلق عن قصد من الحوار الدينيّ الداخليّ ، من الحوار في

إطار الجماعة الدينيّة الخاصّة ، حتّى التعرّض للاختبارات البسيطة ، ذلك الحوار الذي فيه نتحمّل مسؤوليّة جعل الإنسان الآخر يتمكّن من أن يكون إنساناً وكائناً مستقلاً . وحول هذه الفكرة تشتبك ما نعنيه في مفهوم حقيقة الكيان ، وما يمكن بسطه حتّى البلوغ إلى حقيقة المفاهيم ، فإنّ الأمر ليس تأكيد حقيقة الكيان على حساب حقيقة المفاهيم . فالشيء الحاسم هو بالأحرى اقتران هذه الأوجه بعضها ببعض .

المسؤوليّة المشتركة ليتمكّن كلّ واحد أن يكون من هو

أمّا ما يخصّ قيام موافقة ، فإنّ تاريخ الفلسفة (وتاريخ اللاهوت أيضًا) يعرف جيّدًا الحاجة إلى تعليم بيّن يستطيع كلّ إنسان أن يوافق عليه . مثل ذلك معروف في نطاق الرياضيّات ، ولذلك فهي تنعم بتقدير رفيع . ولكن السؤال هل هذا هو ما يحصل في الحياة اليوميّة ، حيث كلّ واحد له وجه آخر هو وجهه الخاصّ ، وحيث نكون سعيدين لأن يستطيع كلّ واحد أن يعيش على طريقته ، وأن يطوّر أفكاره . هناك طبعًا تطوير تصوّرات متماثلة . ولكنّ فكرة المجرّد الشامل الذي نميل غالبًا إلى جعله مماثلاً للحقيقة ، تسبقها مسؤوليّتنا عن أن يجوز لكلّ واحد منّا أن يكون من هو . فيكون في الوقت عينه مختلفًا عن غيره ومماثلاً له . بهذا نعني الكيان البشريّ لي ولنا ولكلّ إنسان . هذه تحديدات للوحدة والتعدّد ، تبلغ إلى الوعي الفعليّ والتصرّف الواقعيّ ، وتؤلّف بذلك وحدة خاصّة . أفلا يكون الهدف من حدث الحوار هو استنباط هذه العلاقات ؟ أي ليس أوّلاً الإكباب على السؤال إلى أيّ مدى يمكن الاتّفاق مع الآخر على رأي واحد أو فهم دين فهمًا يجعل اتباع هذا الدين يقولون : لقد أحسنتَ فهمنا ؛ بل الأمر هو قبل كلّ شيء أن نستطيع في عيش مشترك لا ينحلّ وبطريقة صحيحة أن نثبت في هويّتنا الخاصّة ؟

فمعنى الحوار الدينيّ بهذا المفهوم هو نوعًا ما نحن أنفسنا : الآخر المغاير وأنا المغاير (في نظره) ، لكي نبحث معًا ونكتشف كيف نستطيع في مغايرتنا أن نحبك شبكة من العلاقات تمكّننا من ممارسة التقوى فعليًّا . كيف تحدّد التقوى انطلاقًا من الإيمان المفرد ، هذا علمه عند الله . أمّا نحن فمهمّتنا أن نجهد في ذلك ، ونعمل على إيجاده ونحاول أن نتحدّث عنه بعضنا مع بعض . وهنا يمكن أن تظلّ بعض الأسئلة غامضة (دون أن نقع في اللامبالاة) ، مثل السؤال عن فهم وحدانيّة الله على ضوء العقيدة المسيحيّة في الثالوث الأقدس ، أو عن التعليم حول القرآن ككتاب مقدّس . فالوفاق الذي يهمّنا هنا يقوم في إخلاص البشر ومجموعة فرق البشر الذين عليهم أن يقوموا بهذه المهمّة ، لأنّه ليس لهم بديل عنها .

الجهد في طلب الحقيقة

في فهم للحوار من هذا النوع يجد السؤال عن الحقيقة موطنه . فأن يكون الحوار حاصلاً يعني أنّ الحقيقة قد بدأت تحضر . فمن هذا الوعي للحقيقة ومن الفكرة القائلة بأنّ الوجود العمليّ له الأولويّة ، كما جاء في عبارة بسيطة عميقة المعنى لأنسلموس الكنتربريّ Anselmus Cantuarensis : إنّ الوجود أفضل من عدم الوجود (*melius est esse quam non esse*) ، يمكن أن تنشأ حريّة الحوار مع ما فيها من مغامرة . هل وكيف ينجح هذا الحوار فعلاً ، هذا ما يصعب التكهّن به ، من زاوية حوار نأخذه مأخذ الجدّ . فالمطلوب هو أن نستعدّ الاستعداد المناسب لحدث الحوار ، وكما جاهد يعقوب الله (راجع سفر التكوين ٣٢: ٢٣-٣٣) ، أن نجادل ونجاهد في سبيل الحقيقة ، حتّى نعمل على إنشاء نظام عالميّ مشترك . فليس هناك من إسهام في إقامة عالم سلميّ أفضلَ من الإسهام الذي يستطيع اللاهوتيّ كإنسان بارّ حقًّا أن يقدّمه : وهو أن يتعلّم هو نفسه أن يفكّر

بروح الحوار ، وأن يعيد التفكير في المفاهيم الفلسفيّة التي بها ينظّم العالم ويقهره في الوقت نفسه ، ثمّ (بقدر ما تكون الفلسفة قد ولجت إلى نطاق اللاهوت وعادت فلسفة لتنعم بموافقة الدين) أن يحاول إطلاق الفكر في اللاهوت حتى يستطيع أن يتبدّل انطلاقًا من هذا الاختبارات الأساسيّة . من هذه النقطة على كلّ حال يبدأ التاريخ . وكيف يكون مساره ، فهذا أمر يتعلّق بجهودنا المشتركة .

الحوار وعمل الرسالة

ميزهوفر : إن صحّ أنّ الحوار متعلّق بنظام الكيان هذا الذي بدونه لا يمكن فهم الدين ، فكيف يجب إذن فهم عمل الرسالة ؟

دوبريه : إنّ السؤال ناجم عن الظروف التاريخيّة الحسّيّة التي تواجهنا في هذا الصدد . وللإجابة عنه لدينا ثلاث نواح مهمّة .

الأولى ناحية عمليّة جدًّا بمعنى أنّه يمكن طرح السؤال : إن لم يكن هناك عمل رسالة ، فماذا إذن ؟ ألا توحي أوضاع العالم اليوم بأنّ عمل الرسالة في كثير من الأحيان هو الرجاء الوحيد الذي يملكه الإنسان في مسار تقلّع جذوره المتزايد ، ولو كان عمل الرسالة في الواقع قد ساهم على طريقته في هذا الاقتلاع وقد لا يزال يساهم فيه ؟

ثانيًا : أودّ أن أقول : إذا كان من المفيد المليء بالمعنى أن نكبّ نحن البشر على الأسئلة الأولى والأخيرة المتعلّقة بوجودنا ، فشهادة تقاليدنا هي جزء من حياة الناس جميعًا . أفلا يجب إذن على كلّ دين مقتنع بأنّ عنده شيء من البشارة الصالحة ، أن يؤدّي شهادته عن ذلك ؟ من هنا تبدو فكرة حضور الأديان بعضها عند بعض ليس فقط مبرّرة ، بل واجبة .

والناحية الثالثة لها هنا أهمّيّة حاسمة ، وهي مرتبطة بالسؤال كيف يجب علينا أن نتصرّف تجاه الثقافات التي ليس عندها كتب مقدّسة . فإنّ

غنى ما يُدعى الثقافات البدائيّة هو هديّة رائعة ، بحيث إنّنا علينا أن نفكّر مليًّا وبعمق في المكتسبات والبصائر الأساسيّة التي جاءت بها هذه الثقافات فعلاً في تنوّع أشكال وجودها – وخصوصًا في معهد القدّيس جبرائيل الذي يرتبط بأسماء علماء من كبار الباحثين في تلك الثقافات من أمثال فلهلم شميت Wilhelm Schmidt وبول شبستا Paul Schebesta ومارتن غوزينده Martin Gusinde وغيرهم . ضمن تراث هذا المعهد يجدر أن يقوم تفكير مبدئيّ حول السؤال التالي : إنّ الأديان المتطوّرة قد حكمت في الأديان " المُشركة " وحكمت عليها . ولو كان هذا الحكم عليها مرتكزًا على معطيات بيبليّة أو قرآنيّة ، يبقى السؤال إلى أيّ حدّ فعلاً وعلى الإطلاق يطابق هذا الحكم روح الإنجيل والكتاب المقدّس من جهة ، وروح القرآن من جهة أخرى . أليس أنّ بعض التطوّرات لها زمانها ، أوَلا يجب علينا اليوم أن نعيد القيمة والتقدير إلى ما هو أوّليّ في وجودنا البشريّ ، وذلك انطلاقًا من طابعه الأوّلي هذا ؟ وهكذا نكون قد عدنا إلى حقيقة الكيان التي تظهر ويجب أن تظهر في تبادل الصيرورة الشخصيّة ، في عمل الحقّ وإعطاء حقّنا بعضنا لبعض ، لا لأنّنا نملك ذلك ، بل لأنّه عطيّة الله .

المسائل الأوّليّة لحوار مُخلص

خوري : تراودني هنا أسئلة عديدة . ما هي وظيفة " نظام قانونيّ عامّ " بالنسبة إلى موقف الحوار ؟ ما معنى المطالبة بفهم حقائق الإيمان طبقًا لروح الحوار ؟ ثمّ إن كان من المرغوب فيه أن يستطيع المسلمون أن يعيشوا وفقًا لإيمانهم ، وكذلك أن يُفسَح للمسيحيّين المجال أن يسكبوا على حياتهم صيغة حقّة ، وإن كان هذان الأمران لا يتوافقان لأنّ صحة الحياة المسلمة في مفهوم بعض المسلمين لا تسمح بأن يحيا المسيحيّون حياة

مسيحيّة صحيحة ، فكيف نتصرّف عند ذلك ؟ والسؤال الأخير هو : كيف نصل إلى الحوار إن نحن كدّسنا على الطريق كثيرًا من المسبّقات والشروط ؟

هدف الحوار تمكين قيام نظام قانونيّ مشترك مُلزم

دوبريه : هنا يكمن مدخل إلى فهم ما نعنيه بالنظام القانونيّ العامّ . إن كان اليوم هنا وهناك ، رغم جميع التناقضات التي تبدو في كثير من الأحيان غير قابلة للتسوية ، إن كان اليوم ممكنًا الدخول في حوار سلميّ بين اليهود والمسلمين والمسيحيّين ، فعلينا أن نتساءل هل هذا عائد إلى الروح الطيّب في تراثهم الدينيّ ، أم هو بالأحرى أحد مظاهر عالم علمانيّ يعتبر فكرة نظام قانونيّ عامّ أهمّ من المجادلات اللاهوتيّة ؟ وبالعكس يهتمّ الواحد منّا بالنزاعات اللاهوتيّة بقدر ما تُطرح حقًّا على بساط البحث . فبإزاء هذا الوضع لا يهدف الحوار طبعًا إلى تطوير نظريّة مشتركة ، بل إثبات إلزاميّة هذا النظام القانونيّ المشترك الذي يسمح لنا بأن نكون أناسًا ننتمي إلى تقاليد وقناعات مختلفة .

إنّ التسامح الذي هو أحد عناصر مثل هذا النظام القانونيّ ، والحرّيّة الدينيّة ، التي هي حقّ من حقوق الإنسان ، هما من طبعهما قضيّة تحمل على النقاش . والنتيجة تبيّن هل توصّلنا إلى شيء ما : هل قلّت الحروب ، هل يجوز للمسيحيّين في بلد مسلم أن يشيّدوا كنائسهم ، وللمسلمين أن يشيّدوا مساجدهم في بلاد تراثها مسيحيّ . هذه من علامات تاريخ الخلاص . وهنا يقوم بدور هامّ ما يُدعى " التقوى الحقّة " ، حسب ما عناه القدّيس بولس الرسول حين تكلّم على المحبّة التي " تتغاضى عن كلّ شيء وتصبر على كلّ شيء " (الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ١٣ : ٦) . ومثل ذلك يمكن قوله في نطاق الدين الإسلاميّ . إنّ أهمّيّة هذه النواحي ينبغي ألاّ

تعتبر أقلّ وزنًا من السؤال عن تفسير العقائد .

وعندما يكون الغرض أن نتعلّم التفكير بروح الحوار ، فهذا يعني أوّلاً التفكير مع الآخرين ، وخصوصًا بالنسبة إلى السؤال : من هو الله الذي أومن به ، وكيف أصوغُ من جرّاء ذلك علاقتي بقريبي ؟ فالتفكير بروح الحوار يعني إذن أن نفكّر أحيانًا بطريقة أكثر جذريّة ممّا يوحي به الفهم التقليديّ لحقيقة الحكم .

الحقيقة كإفساح المجال لوجودِ حقّ

أوتّ : إن قرّبنا بين مفهوم حقيقة الكيان ومفهوم الحوار ، أمكن أن نفهم ذلك إمّا أنّ الحوار نفسه هو الحقيقة ، أو أنّ الحوار هو المكان الذي تتجلّى فيه الحقيقة (كما جاء في التعليق المشهور في الرسالة السابعة لأفلاطون).

فإن فضّلنا الوجه الثاني ، فعند ذلك يقوم سؤال بالنسبة إلى الوجه الأوّل : هل يمكن توضيحه بالعبارات التالية : إنّ الحقيقة يجب فهمها كحدث يصير فيه الإنسان إنسانًا ذا وجودٍ حقّ ، وهذا يحصل في حدث الحوار ، وبشرط أن يوجد انفتاح يمكّن من قيام الحوار . هل يمكن بهذا المعنى فهم الحقيقة كإفساح المجال لوجودٍ حقّ ؟ مثلاً بالمعنى الذي عبّر عنه يسوع في إنجيل يوحنّا : " تعرفون الحقيقة والحقيقة تحرّركم " (يوحنّا ٨: ٣٢) ؟

الحقيقة والحرّيّة تشرك الواحدة الأخرى

دوبريه : الحرّيّة يجب التفكير فيها انطلاقًا من الحقيقة ، وهذا لا يعني أنّ الحقيقة يمكن التفكير فيها بدون الحرّيّة . فليس المقصود هو الحدث فقط الذي فيه يستطيع الفرد أن يصير إنسانًا حقًّا . بل المقصود دومًا هو الحدث الذي فيه نستطيع نحن أن نصير بشرًا حقيقيّين . حقيقة الكيان تعني أنّ الحوار حقيقة ، أي أنّ الحوار هو المكان الذي تحصل فيه الحقيقة . فالحوار ،

خصوصًا عندما ينجح (كما هو الحال في محاورات أفلاطون) ، يمكنه أن يكون أيضًا المكان الذي تنجلي فيه الحقيقة . في الحوار تتلاقى الحقيقة التي هي الحوار ، والمكان الذي تنجلي فيه الحقيقة . بهذا المعنى يكون الحوار بصفته حوارًا شكلاً من أشكال الحقيقة ، ولو لم يكن شكلها الكامل ، شكلاً يتوجّه إلى أشكال الحقيقة الأخرى ويمكّنها من البلوغ على طريقتها إلى الوجود ، أي ذلك الحديث الهادئ مع الحقيقة الذي علينا أن نخوضه معًا والواحد لأجل الآخر ، والذي في النهاية على كلّ واحد أن يخوضه مع نفسه ومع ربّه ، وأن يصيره .

نظرة مشتركة كشرط لنظام قانونيّ مشترك ؟

لويتسه : إن كان معنى الحوار ليس هو نظريّة مشتركة فقط ، بل أيضًا نظامًا قانونيًّا مشتركًا ، فيجب أن نسأل هل يمكن فصل الواحد عن الآخر . أليس الأمر أنّه لا يمكن إثبات نظام قانونيّ مشترك إلاّ بعد أن توجد نظريّة مشتركة ؟ فإنّ قواعد نظريّة أخرى تؤدّي إلى أنظمة قانونيّة أخرى . فعندما نتناقش حول نظام قانونيّ مشترك ، نوجّه النظر أيضًا إلى نظريّة مشتركة . أفيكفي عند ذلك أن نتحدّث عن الحقيقة كحوار كما فعل السيّد دوبريه ، وهل نكون قد وجدنا بذلك قاعدة ساندة للحوار ؟ ألا ينقصنا عندها كثيرًا النقاشُ والمجادلة حول الحقيقة ؟ مثل ذلك أن نرفض الحوار مع المسلمين ، عندما نقول : لكم أن تعتبروا محمّدًا خاتم النبيّين ، أمّا نحن فلا نعتبره كذلك . إنّ الحوار ينشأ عندما يُبحَث عن مستوى نظريّ مشترك يمكن على أساسه التفاهم حول مسألة معيّنة والإكباب على فحصها .

يبدأ نظام قانونيّ مشترك عندما يُمارَس

دوبريه : إنّ الاجتهاد في إقامة نظام قانونيّ عام لا يعني أنّه لا ينبغي

الاهتمام بإيجاد نظريّة لهذا النظام ، وأنّ الحاجة الملحّة إلى نظام مثل هذا لا يمكن أن تتّضح عن طريق نظريّة مناسبة . ولكن الشروط التي تمكّن من إقامة أنظمة قانونيّة يبدأ البحث فيها عندما نتعلّم أفرادًا وجماعات أن لا نضايق بعضنا بعضًا . فحيث نتمرّن على ممارسة هذا وسواه ، يبدأ قيام النظام القانونيّ . فالسؤال نفسه هل كان محمّد حتّى في مفهوم المسيحيّين نبيّ الله أو هل هو رسوله ، هذا السؤال ما كان ليُتصوّر لو لم تقم إزاءه فكرة نظام قانونيّ عامّ لا يعود يمكن معها التغافل عمّا يشعر ويفكّر أيّ إنسان . هنا تبدو واضحة علاقة باطنة .

وعلى كلّ حال أودّ أن أشير إلى أنّي أنظر إلى مفهوم نظام قانونيّ عامّ نظرة مبدئيّة (أي كمطلب قائم) ، ولا أراه حاصلاً في أيّ نظام معيّن في الحقّ والعدل ، مهما كانت صفته مثاليّة .

على الإيمان المرتكز على الوحي أن يُظهر حقيقته في التاريخ

فيسّ : الحوار ليس هو فقط التخاطب في موضوع ، بل هو في النهاية لقاء ، وفي الحوار تحدث الحقيقة . وحيث يُفترَض وجود إيمان مرتكز على الوحي أعمى ، فهناك يكون الحوار مستحيلاً . فالإيمان المرتكز على الوحي عليه بالأحرى أن يُظهر حقيقته في التاريخ . وهو يظهر حقيقة في الخليقة وفي التاريخ .

والحوار هو المكان الأوّل للتاريخ البشريّ . فقد قال الله في سفر الخروج عن نفسه : أنا هو الذي سينجلي في عمله تجاهكم وفي تاريخكم (راجع خروج ٣: ١٢) . ويمكن أن نسرد هنا أيضًا ما قاله يسوع في إنجيل يوحنّا (١٣: ٣٥) : " فإذا أحببتم بعضكم بعضًا ، عرفَ الجميع أنّكم تلاميذي " . فحقيقة بشارة يسوع وصحّتها تظهران في الحوار المفهوم في العمق ، حوارٍ يجعل المتحاورين يختبرون الإيمان ومحبّة الله . ففي اللقاء مع

الآخرين ينجلي الأساس المشترك الذي يقيم العلاقة بيننا ، وهنا هي النقطة التي يتحوّل فيها الخطّ الأفقيّ إلى خطّ عموديّ . ولكن حتّى يستطيع الأساس المشترك أن يجعل الحوار ممكنًا ، عليه أن يكون في ذاته علاقة . فتفسير الحوار كحصول الحقيقة لا يمكن إدراكه إلاّ في قدرته على جعل الاختبار ممكنًا.

الحوار عمل مشترك في سبيل خير الإنسان

نويمان : عندما أطلقت الكنيسة بادرة تعزيز الحوار مع الجماعات الدينيّة المختلفة والتعمّق فيه ، كانت تقصد طبعًا مستوى تبادل الآراء الأكاديمي واللاهوتيّ ، وربّما قصدت أكثر من هذا مستوى التعاون لخير الناس . فمهما تكدّست على المستوى النظريّ العوائق في طريق العيش المشترك ، عندما " نعمل الحقيقة " (راجع يوحنّا ٣: ٢١) نختبرها ونقترب منها معًا .

في عمل الحقيقة

دوبريه : عندما نقول : علينا أن نعمل الحقيقة ، نشير قبل كلّ شيء إلى أنّ مفهوم الحقيقة يجب في جوهره أن يُطوّر على ضوء هذه المقولة الأساسيّة . وعمل الحقيقة هذا يحصل بنوع خاصّ حيث ندخل في الحوار . هذا هو شكل من أشكال الحقيقة . ففي الحوار نفسه ، ليس فقط في إطار الحوار ، يتّضح شيء من بُنى الحقيقة التي تخرق إلى كياننا كلّه . بهذا المعنى يحقّ القول بأنّ المزيد من الحوار هو بحدّ ذاته معيار ممتاز للحياة داخل الجماعة الدينيّة كما هو معيار للحياة بين الناس والثقافات والأديان عمومًا ، وبعبارة واحدة : أنّنا نعمل الحقيقة . من هنا يتّضح أنّ مبدأ عمل الرسالة ، الذي ينشأ من فكرة الشهادة ويرتكز على الحقّ بالحرّيّة الدينيّة ، أنّه له مبرّره ومكانه .

لا حوار بدون عناصر تحمل على الثقة

بيرك : لا حوار بدون عناصر تحمل على الثقة ، وقد تحصل بعد منعطفات كثيرة ، ولكنّها توثق العلاقات بين الناس أو عليها هنا وهناك أن تبدأ أوّلاً بإنشائها . فالحوار يحتوي في كثير من الأوقات عبئًا ، لأنّ الحقيقة يمكن أن تكون متحدّية قاسية وتُصرّ في كثير من الأوضاع على اتّخاذ قرارات متعبة . كما هو الحال في الحوار مع أناس يظنّون أنّهم ، لأسباب متعلّقة باقتناعهم الشخصيّ ، يجب عليهم أن يرفضوا في علاج ولدهم السماح بإعطائه دفعة دم تُنقذ حياته . ما تعبدونه ، أهو حقًّا الله الحيّ أم هو وثنٌ ما ؟ كم من شرط من المسبّقات يُفرَض إيجاده حتّى يقيَّض لسؤالٍ مثلِ هذا أن يُفضي إلى حوار حول الغرض المذكور .

ولا حوار أيضًا دون عفويّة باطنة

دوبريه : لا شكّ أنّ الحياة لا تقوم بالحوار فقط ، ولو أنّ الحوار يمسّ جميع نواحي الوجود البشريّ . فهناك مثلاً أحوال يجب التطلّع إليها وتحسُّسها من موقف المسؤوليّة السياسيّة الاجتماعيّة داخل مجتمع معيّن . وعلى كلّ حال – مع كلّ ما ينبغي توظيفه في نطاق شروط الحوار – يظلّ الحوار إلى حدّ حاسم أمرًا يجب أن ينمو من الداخل ، أمرًا مرتبطًا بعفويّة الذات وعفويّة الآخر مقابلنا . بهذا المعنى يبقى الحوار خارجًا عن حيّز تملّكنا ، كما تبقى خارجًا عنه الحقيقة ومطالبتها .

مِلءُ الله والزمان
في كريستولوجيا العهد الجديد

مارتن كرّر (Martin Karrer)

سنة ١٥٤٢ نشر تيودور بيلياندر (Theodor Bibliander) في بازل (وتُدعى المدينة بالفرنسيّة : بال) بسويسرة لأوّل مرّة القرآن باللاتينيّة ، لغة العلم الأوربّيّة في ذلك العصر . وكانت المقاومة في مجلس المدينة كبير . وبعد أن تمّ صفّ النصّ ، نهى المجلس عن طبعه وأوقف صاحب المطبعة (واسمه أوبوريـن (Oporin) . ولم يسحب أمره إلاّ بعد أن وردت تدخّلات حازمة من الخارج . ولكنّ الطابع فُرض عليه أن لا يشير إلى مكان صدور الكتاب وأن يمتنع عن بيعه في مدينة بازل [١] . وقد ألحت المقدّمة إلى هذه التحفّظات : " إنّ بعضهم يخشى أن تتفشّى بقراءة هذا الكتاب في القلوب الضعيفة الإيمان العدوى وأن ينتزَعوا من المسيح " [٢] . فالتوجّه نحو المسيح هو الأمر المعنيّ هنا .

ولكن مؤلّف المقدّمة – وهو مارتن لوتر ، الذي تدخّل بحزم مع أعيان من ستراسبورغ [٣] لمساندة طبعة القرآن ، لا يوصي بانفتاح أوسع عند المسيحيّة

---

[١] راجع صفحة ٣ من المقال : K. H. Kandler, " Luther und der Koran ", in : *Luther* 64 (1993), pp. 3-9.

[٢] في مقدّمة مارتن لوتر لطبعة بيليـاندر للقرآن ، ص ٥٧٠: ٣٤-٣٥ ، من المجلّد ٥٣ من أعماله الكاملة :

Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Weimarer Ausgabe).

وتقع المقدّمة في المجلّد ٥٣ ، ص ٥٦٩-٥٧٢ .

[٣] هم مارتن بوسر (Martin Bucer) ومعاونوه . راجع المقال المذكور في الحاشية الأولى ، ص ٣ .

تجاه القرآن ، بل همّه التوصّل بفضل قراءته إلى ردّه ردًّا ذا مُستند . فإنّه يشخّص عند المسلمين وجود عبادة أوثان ، كما يفعل ذلك بالنسبة إلى اليهود وأتباع البابا . فقراءة نصّ القرآن ترتكز عنده على أنّ " كنيسة المسيح عليها أن تفنّد أباطيل جميع الأعداء " [٤] .

فالإسلام هنا ، نظرًا إلى الوضع السياسيّ في ذلك العصر ، تُنسَب إليه العداوة للكنيسة . وما يشجّع لوتر في هذا الصدد ، يتأتّى من المقولات المعاكسة للقرآن . وبشأن يسوع المسيح يعبّر عن ذلك بالكلمات التالية : " في كرازة الإنجيل ... أنّ ابن الله صار حسب مشيئة الآب الأزليّ حمل الذبيحة لأجل خطايانا " [٥] .

إنّ منطلقنا قد تغيّر مقابل منطلق لوتر [٦] . إنّ اتّهام أتباع البابا بعبادة الوثن قد مضى زمانه منذ قام في عشرات السنوات الأخيرة الحوار المسيحيّ المسكونيّ . أمّا الاتّهام الموجّه إلى اليهوديّة ، فقد تبيّن أنّه يرتكز على فهم ناقص لإيمان اليهود بالله ، ولذلك كان أحد جذور العنصريّة المعادية لليهود في أوربّا الحديثة . إنّ القضيّة في العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين ، نظرًا إلى مسؤوليّتهم المشتركة في عصر مضطرب بعيد عن السلام ، إنّ القضيّة ليست هي الإبقاء على العداوة في ما بينهم ، بل على تعزيزهم المشترك للسّلام [٧] . فالتحدّي اليوم الذي يقابل التأمّل الكريستولوجيّ المسيحيّ

٤ الأعمال الكاملة ، مجلّد ٥٣ ، ص ٥٧٠ : ١٤-١٥ .

٥ الأعمال الكاملة ، مجلّد ٥٣ ، ص ٥٧١-٥٧٢ . تجد النصّ الذي أوردناه ص ٥٧٢: ٢-٣ .

٦ راجع في أقوال لوتر خصوصًا :

L. Hagemann, *Martin Luther und der Islam*, Altenberge ²1998.

٧ أذكر كمثال " تصريح فينّا " الذي أصدره المؤتمر الدوليّ المسيحيّ الإسلاميّ حول موضوع السلام . راجع النصّ في ملحق كتاب أندراوس بشته وعادل تيودور خوري : سلام للبشر (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ، ٣) ، طبعة ثانية ، جونية - لبنان ، ١٩٩٨ .

يقوم بمجابهة العداوة والمخاوف والأحكام التي تبرّر العداوة .

والسؤال هو : كيف يساند الكتاب المقدّس هذا المقصد الراهن في الوقت الحاضر ؟ فالموضوع الذي عُرض عليّ البحث فيه اليوم يبدو كأنّه يُغفل هذا السؤال . من يقول " إنّ ملء الله والزمان " تجلّى في المسيح ، يبدو كأنّه يرفض كلّ تسرّع في بناء الجسور التي تصل الأديان بعضها ببعض . فهو يؤكّد خصوصيّة المسيحيّة في شأن المسيح مع المطالبة بأنّه في المسيح ، لا في أيّ موضع آخر ، يتجلّى ملء الله . ومع ذلك هل يمكن استنتاج مداخل إلى لاهوت مسيحيّ للأديان موجّه ضدّ التنحية العدائيّة ؟ يقيني أنّ هذا ممكن . ولكنّ الطريق ليس يسيرًا . فالموضوع يضطرّني ، إن أنا لم أرد أن أتنحّى عنه ، أن أبحث عن مخرج في نطاق كريستولوجية " رفيعة " . فلكي تبقى الأشكال واضحة قدر الإمكان ، أركّز على مقولة الملء ، وأفرض عليكم أن تستمعوا إلى تفكير واسع الحجم في معطيات الكتاب المقدّس . بعد هذه التحويلة الكبيرة ، أعود في آخر الشرح إلى السؤال الذي طرحناه في البدء .

١ – مسبّقات

١ – فلنبدأ من الطور الأوّل ، وهذا يعني في الكتب المقدّسة عند المسيحيّين الأوائل خبَر خلق العالم . عندما خلق الله الأرض – هذا ما قرأ فيها المسيحيّون القدامى – " كانت الأرض خاوية خالية " (تكوين ١: ٢) [٨] . ولكنّ عمل الله الخلاّق لم يدعها في هذه الحال . فخلق الله كائنات حيّة والإنسان ، لكي تملأ المياه والأرض (١: ٢٢، ٢٨) . فالخواء

٨ راجع في تفسير هذا المقطع :

C. Westermann, *Genesis I*, Neukirchen-Vluyn ²1976, 141 ss.

وضع ناقص ، والامتلاء هو الهدف مقابله .

والله يحافظ على هذا الهدف – هذا ما كان المسيحيّون يمكنهم أن يقرأوه – رغم ذنب الإنسان [٩] . والشعب اليهوديّ [١٠] يعمل الفكر في الملء المرجوّ من عند الله حتّى تحوّل الأزمنة مقابل الذنب البشريّ [١١] . من ذاته لا يستطيع الإنسان لا أن يحقّق الملء ولا أن يجده . لله ولروحه ملء السماء والأرض ، هذا ما يتغنّى به قبل زمن العهد الجديد بقليل نشيد في قُمران (تسابيح قمران ١، ١٦: ٢–٣) [١٢] .

٢– الملء – أن يُملأ شيء – هو في حدّ ذاته مفهوم مكانيّ . ولكن يمكن نقله إلى حيّز الزمن . فيضحي الزمن مكان الزمان ، المدّة ؛

٩ راجع تكوين ٩: ١، ٧ ؛ هنا يعود النصّ بعد الطوفان إلى ما جاء في سفر التكوين ١: ٢٨ (بعد أن ذكر في ٦: ١٢ أنّ " الأرض امتلأت من أيديهم جورًا ") . بما أنّ الأسفار الخمسة الأولى كانت في زمن العهد الجديد قد انتهى تصنيفه ، نُعرض هنا عن البحث في قضيّة مصادر النصوص بمفردها .

١٠ الذي يسمع قولاً يشدّ التوتّر تجاه موقف الله المرجوّ ، جاء عند عاموص النبيّ ٦: ٨ (أي قبل نصّ الفصل الأوّل من سفر التكوين) ، ويؤكّد أنّ الله يستطيع بحكمه أن يُبطل هذا الملء .

١١ نجد مراجع في العهد القديم عن " ملء " عند :

L. A. Snijders, Art. *mlʾ*, in : G. J. Botterweck - H. Ringgren (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Stuttgart 1984, 867-886 (885-886).

بعد زمن العهد القديم يُكبّ " السفر الدمشقيّ " ٢ على وعد الله أن يملأ الأرض (٢: ١١) ، مقابل عمل الله المُهلك (٢: ٥ وما يتبع) . هذا يركّز الوضع الخاصّ لجماعة " السفر الدمشقيّ " في شعب إسرائيل أو مقابله .

١٢ إنّ كتب قمران تفكّر هنا في مقابلات قاسية بنوع خاصّ : عندما يمنح الله الملء ، فهذا عمله المُبارك ، مقابل إهلاك الأعداء المرتقب (سفر الحرب ١، ١٢: ١٢؛ ١٩: ٤) .

وكما قيل عن مكان الخلق المذكور ، تكون المدّة كاملة عندما تمتلئ [١٣] .

في الزمن المتأخّر من العهد القديم تظهر حول ذلك بنوع خاصّ عناصر مَعَاديّة . ففي التحريضات الختاميّة من سفر طوبيّا يتحوّل النظر إلى قيام بيت الله (الهيكل) الذي أُعيد بناؤه بعد الجلاء ، حتّى تمتلئ الأزمنة المحدّدة بهذا الدهر (١٤: ٥) [١٤] وحتّى ما يُدعى كُتب الرؤى [١٥] لا نجد فيها تصوّرًا مجرّدًا للزمن مقابلاً للمكان [١٦] .

١٣ هكذا يجب أن تمتلئ أيام الحَبَل أو أيام النذر . وأخيرًا تمتلئ لا إيجابيًّا فقط ، بل أيضًا بنوع مؤلم ، أيام الحياة . نجد مراجع في مقال سنايدرس المذكور في الحاشية ١١ ، ص ٨٧٨ (حول سفر التكوين ٢٥: ٢٤؛ سفر العَدد ٥٠٦، والربط بين ٢ صموئيل ٧: ١٢ وإرميا ٦: ١١ والمراثي ٤: ١٨) .

١٤ هذا حسب النصّ المثبّت في ما يُسمّى AB ، وحسب ترقيم الآيات العلميّ المتعارف عليه.

١٥ نجد المفردات المستعملة هنا اعتبارًا من سفر دانيال ٩: ٢ (نجد في السبعينيّة ἀναπλήρωσις ، أو تُكتب بالحروف اللاتينيّة anaplèrosis ، وعند ثيودوطيون συμπλήρωσις أو تُكتب بالحروف اللاتينيّة symplèrosis) .

١٦ في سفر عزرا الرابع (٤: ٣٥ وما يلي) يسمع الكاتب في زمن يطابق زمن الكتب المتأخّرة في زمن العهد القديم ، يسمع رئيس ملائكة يجيب على سؤال الأبرار إلى متى عليهم أن ينتظروا، ويقول (٣٧) : إنّ العليّ " قد قدّر الأزمان بقدر " ، وهو لا يحرّك ... حتّى يمتلئ القدر الذي قُدّر " : فالأزمان لها مقدار ، وحيث الأمر يدور حول الملء ، فهي تخترق عناصر المكان والزمان. راجع في هذا المقطع ، وقد دار حوله نقاش كثير :

J. Schreiner, *Das 4. Buch Esra*, Gütersloh 1981, 321 ; R. Stuhlmann, *Das eschatologische Mass im Neuen Testament*, Göttingen 1983, 109-115, 124-129.

ونجد عند هذا الأخير إشارات إلى سفر دانيال ٩: ٢ ، ص ٢٨ وما يليها . راجع أيضًا في زمن العهد الجديد سفر دمشق ٤: ١٠؛ وقمران : سفر الحرب ١، ١: ٨؛ وصعود موسى ١٠: ١٣؛ وكتاب الآثار البيبليّة (*Liber Antiquitatum Biblicarum*) ٣: ١٠ ؛ ورؤيا باروخ السريانيّة ٤٠: ٣؛ وسفر عزرا الرابع ١١: ٤٤ .

٣– وهناك تطبيقات أخرى [١٧] . منها أنّ كلمة الربّ وأمره يرهنان الملء والامتلاء . هذا ما يربطه العهد القديم بالتعبير : " إنّ كلمة الربّ ستمتلئ " ، أي ستتحدث [١٨] ، وستتمّ [١٩] .

وكما أنّ كلمة ا لله المُعلِنة فعّالة ، كذلك كلمته الآمرة فعّالة . وهذا يدخل إلى حيّز الوجود عندما يُتمَّم ، أي في الواقع الحسّيّ ، عندما يتبعه الإنسان ويطبّقه . وإسرائيل يعبّر عن ذلك ، في زمن العهد الجديد ، بعبارة

[١٧] من شعائر العبادة هي اليد " المملوءة " . ومراسيم ملء اليد عند بني إسرائيل ترافق إدخال الكاهن إلى نطاق خدمته (اعتبارًا من سفر القضاة ١٧: ٥، ١٢) . راجع في ذلك :

M. Delcor, Art. *ml'*, in : E. Jenni - C. Westermann (Ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München 1971, 897-900 (898-899).

راجع أيضًا مقال سنايدرس المذكور في الحاشية ١١ ، ص ٨٨١-٨٨٤ . ونجد عند المؤلّفين مجالات تطبيقيّة أخرى .

[١٨] في السبعينيّة ، سفر الملوك الأوّل ٢: ٢٧ ، وسفر أخبار الأيّام الثاني ٣٦: ٢٢ (لكي يتمّ ما تكلّم به الربّ) ، و٣٦: ٢١ (لكي يتمّ كلام الربّ) ؛ وسفر عزرا الأوّل ١: ٥٤، حيث الملء يصير الامتلاء التامّ .

[١٩] إنّ التطبيق يغيّر شيئًا ما البنية العبريّة اليونانيّة للمفردة التي تقول بأنّ كلمة ا لله لا تبقى فارغة لا عبرة فيها ، بل تأتي من ذاتها بالحدث والفعل . فالتطبيق يضيّق مفهوم الكلمة العمليّ عند بني إسرائيل ويحوّله إلى تعبير واقعيّ خاصّ عن التراث المسيحيّ ، يحوّله من كلام الله الفعّال مبدئيًّا والمنشئ للواقع إلى بنية منهجيّة تعني الوعد وإتمامه . راجع ما أشار إليه في مؤتمر سابق في مودلينغ بورغن رولوف : " الإصغاء إلى كلمته . الكلمة كقدرة منشئة للحياة بحسب العهد الجديد " ، في : أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : الإصغاء إلى كلام ا لله في المسيحيّة والإسلام ، الطبعة الثانية ، المكتبة البولسيّة ، جونيه – لبنان ١٩٩٨ ، ص ٣٨-١٠٣ ؛ هنا ص ٨٣ وما يتبع (حول أشعيا ٥٥: ١٠-١١) . أمّا في العهد الجديد فيجب البحث في الأمر عند التعرّض للآيات التي تتكلّم على الملء والتمام .

الامتلاء [٢٠] . ولا يطابق هذا التعبير إلاّ جزئيًّا عندما نتكلّم على إتمام القانون . فإنّ التعبير العبريّ أو اليونانيّ لا يبدأ عند الإنسان الذي يقف مقابل الوصيّة ويجب عليه أن يتمّمها ، بل عند كلمة ا لله التي هي حيّة في كلّ مكان وخصوصًا في الأوامر . ففي إتمامه تنجلي فعّاليّته وواقعه الذي فيه يملأ مجال حياة الإنسان الخاوي . فأمر ا لله ليس قانونًا غريبًا عن الإنسان ، بل يساعده ويوجّه حياته نحو الامتلاء [٢١] .

٤– امتلاء مَرجوّ على الأرض ، وملء الزمان ، وكلام وأمر يدفعان إلى الامتلاء ، كلّ هذا يستطيع إسرائيل أن ينظر من أجله إلى إله . وهو نفسه – هذا يجب أن نزيده – هو نفسه يملأ من مجده المكان الذي يحضُر فيه . هو يملأ مسكنه ، الهيكل ، من مجده ، كما يرد ابتداءً من سفر الخروج ٤٠: ٣٤-٣٥ [٢٢] .

[٢٠] لا يجوز ، حسب فيلون ، أن تظلّ تحريضات ا لله فارغة " كأنّها نُطق بها في الفضاء " . ولنا كلماتها يجب مَلؤها بأعمال حميدة ، راجع : Philo, *De Praemiis et Poenis* 83 . ومثل على ذلك في كلمات السبلّينات ٣: ٢٤٤ وما يتبع : عندما يعطي الغنيّ المعوز جزءًا ، " يملأ " كلمة ا لله العظيم ، وتسبيحه الحيّ في أوامره . هناك أمثال أخرى في سفر المكّابيّين الأول ٢: ٥٥ ، ووصيّة نفتالي ٨: ٧ . وهناك أمثلة قريبة من هذه عند :

U. Luz, " Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus (Mt 5, 17-20) ", in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978), 398-435 (415, n° 84).

[٢١] راجع :

E. D. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, Göttingen 1985.

منذ صدور هذه الدراسة يدور النقاش في الموضوع حول مفهوم " شريعة العهد " ، ولكن لا يجب قسرًا ربط الموضوع بمفهوم العهد .

[٢٢] تجد المراجع الأخرى (حتّى النصّ المعاكس في حزقيال ١٠) في مقال سنايدرس المذكور في الحاشية ١١ ، ص ٨٧٨-٨٧٩ .

وبما أنّ مجده يشمل الأرض ، نجد عند أشعيا ٦ : ٣ التعبير الآخر القائل بأن مجده هو " ملء الأرض كلّها " [٢٣] . أمّا السبعينيّة في الزمن الهلّينيّ فتقلب العبارة : " قدوس ، قدوس ، قدوس ربّ الصباؤوت ، الأرض كلّها [٢٤] مملوءة من مجده " .

في الأرض كلّها إلى أبعد من الهيكل - ليس هناك مكان خال من مجد الله .

أمّا أن الله يملأ الأرض فحدثٌ ذو حدّين . فإنّه حيث يكون مجده أو يرجى [٢٥] ، فليس هناك مجال لعمل السوء [٢٦] . فحوالي زمن العهد الجديد يختصر الفكر الحكميّ ذلك كما يلي : " إنّ روح الربّ يملأ المسكونة ... فلذلك لا يخفى عليه ناطق بسوء ولا ينجو من قضاء العقاب " (سفر الحكمة ١ : ٧-٨ [٢٧]) . وهذا يعيدنا في آخر المطاف إلى المقطع الأوّل ، وحتّى نظريّة فيلون اللاهوتيّة الفلسفيّة حول الفكرة القائلة بأنّ الله يملأ

---

[٢٢] هكذا في ترجمة سبتواجنتا ، ص ٨٧٩ .

[٢٤] πλήρης πᾶσα ἡ γῆ .

[٢٥] راجع المزمور ٧٢ : ١٩ ؛ سفر العدد ١٤ : ٢١ .

[٢٦] إنّ مترجمي السبعينيّة يجدون في إرميا ٢٣ : ٢٤ العبارة القائلة بأنّه لا يستطيع مجرم أن يستخفي من أمام الربّ فلا يراه . " ألستُ مالئ السماوات والأرض ، يقول الرب " . فهم ينقلون المفردة حرفيًّا : مالئ ، ولكنّهم يقوّون إيقاع المقدّمة في الآية ٢٣ . فالنصّ العبرانيّ يطرح السؤال حول الله ، أهو إله عن قرب ، فإنّ المجرمين يرونه إلهًا عن بعد . أمّا السبعينيّة فتقلب المعنى : " إنّي أنا إله عن قرب ولستُ إلهًا عن بعد " . فالله البعيد في نظر اللاهوت يصير إلهًا قريبًا في المكان وبذلك مدعاةً إلى خوف المجرمين .

[٢٧] جاء في النصّ اليونانيّ تأكيد أكبر : " إنّ روح الربّ ملأ المسكونة " ، فكلّ شيء ملئٌ منه . إنّ القسم الذي لم ترد ترجمته من الآية ٧ صعب التفسير . على كلّ حال نجد هناك انتقالاً إلى فلسفة العصر. راجع مثلاً :

A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, Gütersloh 1975, 60.

العالم [٢٨] ، لها علاقة بالأخلاقيّات [٢٩] .

٥- لا يسعني أن أختم المقطع حول مسبّقات العهد الجديد ، دون أن أتخطّى عالم الشعب الإسرائيليّ . فإنّ الخصائص التي بيّنتُها في مجال المفردة " مَلأ " لا نصادفها فقط في اللغة العبريّة وفي اللغة اليونانيّة المستعملة في ترجمات اليهوديّة الهلّينيّة ، بل أيضًا في اللغة اليونانيّة العامّة . فهناك نجد أيضًا نقل المكان إلى نطاق الزمان [٣٠] . وكذلك يعرف اليونانيّون التصوّر القائل بأنّ كلمة تعلن شيئًا أو تفرض أمرًا (بما فيه الوصايا) تدفع إلى أن تجد ملأها بواسطة الحدث الفعليّ [٣١] .

---

[٢٨] راجع : Philo, *De confusione Linguarum* 136 ; *De Somniis* II, 221 .
وفي البحث مقولة حول الروح (الروح الذي يملأ كلّ شيء تمامًا) : *De Gigantibus* 27 .

[٢٩] إنّ حديث الخلق في سفر التكوين الذي بدأنا العرض به ، ينتقل في الفصل الثالث إلى سقوط الإنسان . فالإنسان يعرف مُربّه ويختبئ (٣ : ٨) . ويفسّر فيلون المقطع كما يلي : إنّ الأشرار يختبئون أمام الله ولكنّهم لا يخفون عليه ، فإنّ الله يملأ ويخترق كلّ شيء ، ولم يدع شيئًا خاليًا غير مملوء من حضوره . راجع :

Legum Allegoriae III, 1, 4; III, 6-7 ; *De Gigantibus* 47.

[٣٠] كان يُقال حتّى في معاهدة التلميذ (في الرقّ *Oxyrrhynchus Papiri 275* ، وهو من العام ٦٦ بعد المسيح) ، إنّ الزمن - وهو هنا زمن التعلّم المتّفق عليه - يجب أن " يُملأ " ، أي أن يتمّ . راجع ترجمة النص في :

C. K. Barrett-C.-J. Thornton (Ed.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen ²1994, 44

ونجد أمثلة أخرى في :

H. G. Liddell - R. Scott - H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, New ed. with a Supplement 1968, Oxford 1983, s.v. (1420), III, 3.

[٣١] راجع في " مَلأ الأوامر والقانون "

OxyPap 1252 r. 9, Hèrodotos 1, 199 ; 4, 117.

وفي " ملأ الوعود أو التكهنات "

Hèrodianos II, 6 ; Polyaen, *strat*, I, 18 ; Epiktètos, *Diss*. II, 9, 1. 3. 22.

ونستطيع أن نتتبّع هذه البنية الفكريّة خطوة أخرى في المحيط الماضي . فإنّ الفراغ له في الحقبة التي تهمّنا من العصور القديمة معنى منتشر وهو أنّه حال مفرد ، إنْ لم يكن سلبيًّا . ولا جرم أنّ في العالم خارجًا عن نطاق إسرائيل لا يحضر في المكان إله واحد ، بل الكون كلّه ملـيء من آلهة عديدين [٣٢] . فالمدرسة الرواقيّة ، حول بدء العهد المسيحيّ ، كانت تؤكّد أنّه لا يجوز أن يكون فراغ . فكانت تدّعي ، كما يختصر هيبوليتوس مذهبهم (في الزمن التابع للعهد الجديد) ، أنّ كلّ شيء ملآن ، وليس هناك شيء فارغ [٣٣] .

٦– تكفي هذه الإشارات . وقد تجلّى من خلال تنوّعها أنّه كان في إسرائيل فكرة واضحة تمامًا ، ومثلها في محيطها الثقافيّ في العصر القديم ، فكرة تقول بأنّ الملء يتغلّب على الخواء ، وأنّ الملء يوجّه مجرى الزمان إلى هدف معيّن ، وأنّ الملء يوجّه العمل . فالملء – لا الفراغ – هو الذي يوافق الألوهة .

لا جرم أنّه كان الفعل " مَلأ " في كلّ ذلك يقوم بدور أكبر من دور الاسم " الملء ". فالجملة في القديم تبدأ بالفعل [٣٤] ، والاسم المجرّد " الملء " [٣٥]

---

[٣٢] انطلاقًا من أرسطو : في النفس ١، ٥: ٤١١/٧ ، يُعزى إلى طاليس أنّه قال : كلّ شيء مليء بالآلهة . راجع في مناقشة الموضوع :

J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970, 7, 11 n. 2 ; G. Delling, Art. πλήρης, in : G. Kittel - G. Friedrich (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, Stuttgart, 1959, 283-309 (286).

[٣٣] راجع : Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* I, 21, 5 . – وهناك مراجع من ذلك الوقت في كتاب أرنست المذكور في الحاشية ٣٢ ، ص ١٠–١١ .

[٣٤] هذا طبيعيّ إن قطّعنا ما قلناه عن التوجّه العمليّ في الكلام .

[٣٥] يجب في الزمن السابق للعهد الجديد التمييز بين الملْء (πλήρωσις) والامتلاء (πλήρωμα) . فالملء اسم فعل يدلّ على إحلال الملء (وهذا نجده حتّى في السبعينيّة : راجع كتاب أرنست المذكور في الحاشية ٣٢ ، ص

مشتقّ من العمل وقيمته التعبيريّة تأتي بعد قيمة الفعل . وهكذا لا نجد في الزمن السابق للعهد الجديد استعمال " امتلاء " للدلالة على الله [٣٦] . وكذلك الرواقيّون ، فهم حسب المصادر المعروفة لا يعبّرون بعد في فلسفتهم عن امتلاء الكون بربطه بالاسم [٣٧] . أمّا التكثيف اللاهوتيّ للاسم ، فللعهد الجديد فضل كبير في حصوله .

ويجوز لي ، أو قل يجب عليّ ، أن أختم هذه الجولة الأولى بالتنبيه إلى مشكلة : في الزمن المتأخّر من العصر القديم تُستأنف حركة الفكر باتّجاه الملء في خطّ عريض ، وذلك في الفلسفة ، وإلى جانبها في كتب المقولات المُغلَق (الهرمسيّة hermétisme) ، والغنوصيّة [٣٨] . وفي القرون الوسطى يبقى

---

٢٤) . أمّا الامتلاء فيعني أنّ عمل الملء قد تمّ حدوثه . أمّا في العهد الجديد ، فلا نجد إلاّ مفردة الامتلاء (πλήρωμα) ، ممّا يدلّ على أنّ هذه المفردة قد صارت تحتوي أيضًا معنى الملء . ولذلك نرى في تفسير آيات العهد الجديد منذ زمن الكنيسة الأولى إمكانيّة اعتبار المعنيين (راجع كتاب أرنست المذكور في الحاشية ٣٢ ، ص ١٩٨ وفي سواها من الصفحات) .

[٣٦] وقد حاول لونا بدون دقّة كافية أن يتحطّى ذلك بسرده نصًّا من فيلون :

Philo, *De Specialibus legibus* I, 272.

راجع :

H. E. Lona, Die *Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg 1984, 126-127.

[٣٧] راجع كتاب أرنست المذكور في الحاشية ٣٢ ، ص ١١ . – وهناك دلائل على هذه الملاحظة في النصوص المجموعة في النشرة الحاليّة للمرجع التالي : *Thesaurus linguae graecae* .

[٣٨] بحيث يُقام للاسم وزن أثقل . – راجع في الأدب الهرمسيّ : (حيث نجد مقابلة بين العالم ، وهو " ملء الشرّ " ، والله الذي هو " ملء الخير ") : *CorpHerm* VI, 4 ، وأيضًا في الكتاب عينه : XII, 15 ; XVI, 3 . – أمّا في النصوص الغنوصيّة ، فعندنا ما وجد في نجع حمّادي ومن قبله عند هيبوليتوس:

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, VI, 29, 1 ss.

راجع بحث :

C.A. Evans, " The Meaning of πλήρωμα in Nag Hammadi ", in : *Biblica* 65 (1984), 259-265.

الأمر موقوفًا بنوع أشدّ على اليهوديّة . أمّا في العصور الحديثة فيتوارى ، إلاّ عند بعض المفكّرين [٣٩] . أمّا اليوم فلا ترد كلمة " ملء " في الاستعمال اللغويّ العامّ – على ما أرى – إلاّ مقرونة بمحتويات متشابهة المعاني ، فالكلمة لا ترد كثيرًا وتقترن أحيانًا ، في انتقال يميل إلى التأفّف ، بالتعبير الدالّ على أنّ شيئًا قد امتلأ حتّى الفيضان . وهكذا يقودنا موضوعنا إلى أبعد ممّا كنتم تنتظرونه في نهاية المقدّمة .

ولكن ما هي الأمور التي تشير إليها المسيحيّة الأولى بنوع خاصّ ؟ وهل هذه الأمور أقرب إلينا في نطاق مهمّتنا الحاضرة ؟ وهنا نصل إلى المقطع الثاني .

٢– ملاقاة ملء الله في المسيح

١– إنّ المسيحيّين الأوائل تقرّبوا خطوة خطوة نحو المقولة بأنّ المسيح هو الملء، وبأنّ المسيح يلاقينا فيه الملء (راجع يوحنّا ١: ١٦)، و" ملء اللاهوت " (كولسّي ٢: ٩، بعد الآية ١: ١٩) ، وبه يُقاس ما يعني " ملء الزمان " (أفسس ١: ١٠) .

إنّ بولس لم يكن قد استعمل مثل هذا التعبير . وحيث يتكلّم على الملء ، فهو يستعمل لفظة من ألفاظ العهد القديم : " إنّ للربّ الأرض وملأها " (١

راجع بحث :

C.A. Evans, " The Meaning of πλήρωμα in Nag Hammadi ", in : *Biblica* 65 (1984), 259-265.

[٣٩] راجع المعطيات عند :

W. Ullmann, Art. *Fülle*, in : J. Ritter (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Darmstadt 1972, 1132-1133.

في مقولات القدّيس برناردوس راجع ص ١١٥ وكثير غيرها من كتاب :

M. Diers, *Bernhard von Clairvaux*, Münster 1991.

كورنتس ١٠: ٢٦، عن المزمور ٢٤/ ٢٣: ١) ، أو يفكّر بالنهاية المقبلة كما جاء في المقطع الذي اشتهر في عشرات السنين الأخيرة ، في الرسالة إلى الرومانيّين ، الفصول ٩–١١ : إنّ ملء إسرائيل وملء الأمم هي موضوع عمل الله في سبله المتشعّبة ، هذا العمل الذي نلاقيه في المسيح (١١: ١٢، ٢٥) .

أمّا أقرب الآيات لموضوعنا عنده فهي : " لمّا بلغ ملء الزمان ، أرسل الله ابنه (غلاطية ٤: ٤) ، ويجب قراءتها بتحفّظ . فلنتذكّر : إنّ الزمن في نظر إسرائيل واليونانيّين يتوق إلى الامتلاء . وهو يمتلئ عندما يصل حدث إلى نهايته . والرسالة إلى العبرانيّين تذكر حدثًا مثل هذا في الآية السابقة : " كنّا مستعبَدين " (٤: ٣) . وهذا الاستعباد يبلغ الآن نهايته ، فزمن الاستعباد قد امتلأ وبلغ نهايته . هذا ما يعنيه إرسال الابن ، الذي ينزع عنّا الاستعباد وينيلنا التبنّي (٤: ٥) [٤٠] .

فبولس هو بذلك أهمّ شاهد على أنّ المسيحيّين القدامى من الجيل الأوّل تقبّلوا الإطار الذي وصفناه تقبلاً حيًّا ، وأكّدوا أنّ المكان والزمان

---

[٤٠] إنّ هذا التفسير الحَذِر يستند إلى أنّ بولس يستعمل للتعبير عن " الزمن " اللفظة χρόνος ، لا المفردة المشحونة لاهوتيًّا καιρός . ومع ذلك فإنّه يختار الاسم ملء ، لا الفعل ملأ (كما هو الحال في النصّ المعاصر له في الرقّ المذكور في الحاشية ٣٠) ، وهكذا نحصل خطوة للتجريد تسمح لنا بأن نصف ذلك بتكثيف لمفهوم الزمن في نطاق تاريخ الخلاص وأفق المعاد . والآية هي موضوع نقاش بسبب التعبير المتعلّق بالابن الذي جاء فيها . – راجع في الموضوع إلى جانب التفاسير المألوفة الكتاب التالي (دون أن يكون هنا داعٍ للموافقة على ما جاء فيه من تفسير شامل :

J. M. Scott, *Adoption as Sons of God. An exegetical investigation into the background of hyiothesia in the Pauline corpus*, Tübingen 1992, 121-186.

وعمل الله تندفع إلى الامتلاء [٤١] . ولكنّه ليس هو ، بل الجماعات التي أنشأها هي كثّفت ذلك إلى كريستولوجيا الملء . وسأعرض الآن إلى مقولات أسّست التوجّه حين ذاك ، وقد جاءت في الرسالة إلى الكولسّيّين (الفقرة ٢) ، ثمّ أتحوّل إلى الآيات التي وردت في الرسالة إلى الأفسسيّين، ومن بعدها إلى ما جاء في مجموعة كتب أخرى في المسيحيّة الأولى ، أي إلى الفصل الأوّل من إنجيل يوحنّا (الفقرة ٣) ، وذلك لإكمال محتويات الموضوع .

٢– لدينا في الموضوع آيتان من الرسالة إلى الكولسّيّين ١: ١٩ و٢: ٩ . ونصوّب اهتمامنا بنوع رئيسيّ إلى الآية الأولى من نشيد الرسالة إلى الكولسّيّين [٤٢] .

[٤١] تنتمي إلى حقل هذه المواضيع التعابيرُ التالية : " ملء البركة " (رومة ١٥: ٢٩، وقد مال بولس بهذا التعبير إلى الأفق الكريستولوجيّ) ، و" ملء الناموس " (رومة ١٣: ١٠ ، قارن غلاطية ٥: ١٤) . فإن فسّرنا الآيتين الأخيرتين وفقًا للتوجّه الذي أوضحناه في المقطع السابق ، نتج من ذلك ترابط مرموق في البرهان عند بولس : إنّ الناموس يدفع إلى أن " يُملأ " بواسطة العمل (راجع أعلاه ٢، ٣) . ولكنّه بحدّ ذاته يشير بنوع حاسم إلى المحبّة . وهذا ما يركّز عليه بولس في الآيتين ، فوصيّة المحبّة موجودة في الناموس (أحبار ١٩: ١٨) ، وفي الوقت نفسه تعمل المحبّة بالناموس . فالنظر يتحوّل إلى المحبّة بحيث ينتج من ذلك تغيّر في القطب : فوصيّة المحبّة تصبح الوصيّة الحاسمة ومقياسًا – وحتّى مقياسًا ناقدًا – للناموس كلّه . هذه محاولة تحديد موقف في مجال هو موضوع نقاش كثير . راجع إلى جانب التفاسير المألوفة :

H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1983 ; K. Kertelge, " Freiheits-botschaft und Liebesgebot im Galaterbrief ", in : Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg 1991, 197-208 (203ss) ; Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster 1995, 191 ss.

[٤٢] حسب الأبحاث الحديثة في الأناشيد ، تُعدّ لفظة نشيد كمفردة غامضة . راجع :

٢–١– في الشكل : إنّ الآية كولسّي ١: ١٥ متّصلة لغويًّا بما جاء في المقطع حتّى الآية ٢٠ . ولكن هذا الاتّصال اللغويّ لا يحصل دائمًا ، بحيث إنّ البحث العلميّ [٤٣] يقدّر أنّه جرت في النصّ تدخّلات مختلفة . فمؤلّف الرسالته إلى الكولسّيّين في الزمن الباكر بعد عهد بولس قد تناول نشيدًا أقدم بقليل وأدخله في نصّ رسالة . وهذا يعني أنّ الكريستولوجيا التي سوف نعرضها في ما يلي قد وردت النصوص الصريحة فيها في الزمن المتأخّر في عصر العهد الجديد ، ولكنّها في جذورها تعود إلى الجيل المسيحيّ الأوّل . فإنّا نجد مقولات جريئة بعيدة المدى في الكريستولوجيا بدأت باكرًا في المسيحيّة القديمة الأولى .

من خصائص التعبير النشيديّ هو المطلع : " الذي " (كولسّي ١: ١٥ . قابل في الجماعات المنتمية إلى بولس فيليبّي ٢: ٥ ، والرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٣: ١٦) . وعفويًّا نكمّل الجملة : الذي ، أي يسوع المسيح،

M. Latthe, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Göttigen 1991, 227-235...

ونحن نستعمل هذه اللفظة لأنّها درجت ، فنحافظ بتفطّن على الاستعمال اللغويّ المتداول .

[٤٣] لا يسعنا هنا أن نناقش القضيّة وروائعها . راجع أوصافًا شاملة مهمّة ، إلى جانب التفاسير المألوفة ومساندة لها عند :

N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motiv-geschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12-20*, Stuttgart 1967 ; E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze (1955-1970)*, Zürich 1970, 113-145 ; N. Walter, " Geschichte und Mythos in der urchristliche Präexistenzchristologie ", in: H. H. Schmid (Ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 224-234 (230 ss.) ; H. Gese, " Gottes Bild und Gottes Wort ", in : E. Luhbahn - O. Rodenberg (Ed.), *Von Gott erkannt. Gotteserkenntnis im hebräischen und griechischen Denken*, Stuttgart 1990, 42-67 ; J. Habermann, *Präexistenz-aussagen im Neuen Testament*, Frankfurt/M. 1990, 225-266 ; R. Hoppe, *Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Theologie*, Stuttgart 1994, 146-225.

(هو صورة الله الغير المنظور الخ...) . فالانتساب إلى يسوع المسيح يجب ، كما يبدو لنا ، أن يكون صريحًا [٤٤] . ولكنّ الجماعات المسيحيّة الأوائل لم تكن بحاجة إلى مثل هذا التصريح [٤٥] . فأن تكون أناشيدهم الرئيسيّة تتحدّث عن المسيح ، فهذا ثابت ، وإن لم يذكر ذلك في النشيد [٤٦] أو لم يذكر إلاّ في آخره [٤٧] . فإنّه لم يكن من الممكن أن يقوم في المسيحيّة الأولى تركيز كريستولوجيّ أوضح ممّا كان يتجلّى في شعائر عبادتهم ، حيث كانت تُستعمل تلك الأناشيد .

٢-٢- إنّ صيغة الشكل الخاصّة تنبئ إذن في البدء بعنصر جوهريّ من المحتوى . ليس من الضروريّ هنا أن نتبحّر في دقائق هذا العنصر . أمّا التعبير الذي يحتوي على لفظة " الملء " ، فنجده في آخر النشيد ، في المقطع الختاميّ (الآية ١: ١٩) [٤٨] . هذا يعني أوّلاً إشارة سلبيّة : لفظة الملء لا ترد في المطلع ، حيث جاء : " إنّه صورة الله الغير المنظور ، المولود قبل

[٤٤] لذلك نجد في نصوص الأناشيد مقدّمة تذكر اسم " يسوع المسيح " علنًا أو ضمنيًّا . راجع في النشيد الذي نحن بصدده ص ٢٢٧ من كتاب هابرمان المذكور في الحاشية ٤٣ .

[٤٥] لذلك ليس هناك في رأيي نقص في النصّ . راجع موقف

R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967, 146.

[٤٦] هكذا نشيد كولسّي ١: ١٥-٢٠ و ١ تيموثاوس ٣: ١٦ .

[٤٧] هكذا في فيليبّي ٢: ١٠-١١ .

[٤٨] بهذا التعبير لا نبرم النقاش حول السؤال هل للنشيد ثلاثة مقاطع (كما يقول شفايتسر وفالتر ، ص ٢٣٠ ، المذكور في الحاشية ٤٣) ، أم مقطعان كبيران (حسب رأي هابرمان ، ص ٢٣٩ ، وهوبه ، ص ١٣٧) ، أم مقطعان يحتوي كلّ منهما على وحدتين (حسب رأي غيزه ، ص ٦٢-٦٣) .

كلّ خلق . إذ فيه خلق جميع ... " (١: ١٥-١٦) [٤٩] . يعني أنّ الملء الكريستولوجيّ في هذا النشيد لا يُعبَّر عنه انطلاقًا من وساطة المسيح تجاه الخليقة .

ولكنّه يفترض وجود هذه الوساطة . ولذلك يجب علينا أن نحاول تتبّع التفكير فيها في نشيد الرسالة إلى الكولسّيين . فلنتذكّر أنّ الزمن الذي نحن بصدده هو أقلّ من جيل بعد حياة يسوع الأرضيّة . ولكنّ النشيد لا يبدأ مع هذه الحياة . فيسوع الأرضيّ لا يذكر في مجرى النصّ إلاّ عرضًا [٥٠] . كيف يمكن هذا ؟ أو فلنسأل بطريقة حسّيّة أكثر : كيف تمّ الانتقال ممّا نسمّيه بطيبة خاطر الكريستولوجيا من تحت (أي انطلاقًا من يسوع الأرضيّ وبشريّته) إلى كريستولوجيا تتخطّى وجودنا ووجود الخليقة ؟ لا يسعنا هنا أن نبلغ إلى نتيجة أكيدة تمامًا ، ولكنّا نجد في نشيد كولسّي بعض المداخل : إنّ الحدث الأساسيّ هو اختبار قيامة يسوع ، التي بدت ، ليس فقط لنا ، بل منذ القرن الأوّل ، خَرْقًا لكلّ نواميس الخليقة [٥١] . فالنظريّات السابقة عن نظام الخلق – أو قُلْ عن نواميس الطبيعة – تنهار حيالها .

[٤٩] تكملة الآية : " إذ فيه خُلق جميع ما في السماوات وعلى الأرض ، ما يُرى وما لا يُرى ، عروشًا كان أم سيادات أم رئاسات أم سلاطين. به وإليه خُلق كلّ شيء " (١: ١٦) .

[٥٠] فأن يكون البكر من بيت الأموات ، يذكّر بموته بطريقة غير مباشرة . والإشارة إلى الصليب في ختام النشيد (الآية ١: ٢٠) تبدو كأنّها أقحمها الكاتب لينتقل إلى قرائن الرسالة (ولذلك يعتبرها جمهور الباحثين مضافة . راجع النقاش ص ٢٣٧-٢٣٨ من كتاب هابرمان المذكور في الحاشية ٤٣ .

[٥١] إن انتظار القيامة الشخصيّة من وراء نطاق الخَلق لم تكن في ذلك الوقت منتشرة إلاّ انتشارًا محصورًا ، كما تبيّن ذلك الأبحاث الحديثة . راجع :

G. Barth, "Zur Frage nach der in 1 Korinther 15 bekämpften Auferstehungsleugnung", in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 83 (1992), 187-201 (195-200).

فهنا يتجلّى حدث أوّل جديد . ولكنّه من غير المرضي (وليس لنا فقط) أن نفسّره بأنّه خرق لنواميس الطبيعة ، إذ يكون الله عندها قد خرق النظام الذي هو فيه . فوزن حدث القيامة يقابله بالأحرى ، إذا نظرنا إليه من قبل الله ، ارتباط بحدث الخليقة منذ البدء (باليونانيّة أرخى ἀρχή) فيمكن التعبير عن ذلك كما جاء في آية من مقطعنا التي تنتهي عند المقولة عن القيامة (١: ١٨) : " هو رأس " ، الأصل الأساسيّ ، ويستأنف النصّ هو " البكر من بين الأموات ، لكي يكون هو الأوّل في كلّ شيء [٥٢] " .

فبنية التفكير الموجّه إلى الخلق تقع تحت تأثير الكريستولوجية . فكريستولوجيا الرّفع (بوصف يسوع بأنّه الربّ) يجب أن نكمّلها بكريستولوجيا الخلق . والعنصر القريب الذي هيّأ لهذه الخطوة هو تفكير إسرائيل حول الحكمة قبل ولدى بدء العهد المسيحيّ . وكما ذكر غيزه (Gese) ، نشأ في هذا الزمن الاقتناع بأنّ " ما نلاحظه في العالم من نظام ، أي نظام الخليقة ونظام الكيان ، كان حاصلاً قبل حدوث الكون " (عند الله قبل تحقيقه في خلق هذا الكون) . فالنظام لا يقوم مع عمل الخلق الفعليّ أو بعده ، بل هو " بنية الخلق وأداة الخلق " (أمثال ٨: ٢٢-٢٣؛ أيوب ٢٨: ٢١ وما يتبع ، وغيرها) [٥٣] فإن مسّ حدث المسيح بنية الخليقة مسًّا مطلقًا ، فهذا يعني أنّا علينا أن نعيد التفكير في هذه البنية توجّهًا نحو حدث المسيح هذا أو انطلاقًا منه . فحدث المسيح لا يدخل متأخّرًا في نظام الكون القائم ، بل هو يحدّد من بادئ الأمر بنيته . ويتمّ التعبير عن ذلك وفقًا لكولسّي ١: ١٦ و١٧: " فيه (أي في المسيح كمعطيات مسبّقة لبنية الخلق

[٥٢] للتدقيق في التفسير راجع التفاسير والمؤلّفات المذكورة في الحاشية ٤٣ حتّى هابرمان (ص ٢٥١ وما يتبع) ، وهوبه (ص ١٣٦ وما يتبع) . وكلمة الأوّل (الرأس) ليس من الضروريّ في إطار التفسير المعروض ربطها مباشرة بمطلع سفر التكوين ١: ١ .

[٥٣] راجع ص ٦٣ من كتاب غيزه المذكور في الحاشية ٤٣ .

بالمعنى الذي وصفناه) خلق جميع (ما في السماوات والأرض ... (إنّه قبل كلّ خليقة ، وفيه يثبت كلّ شيء) " [٥٤] . وهو ، كما جاء في مطلع النشيد (الآية ١٥) " صورة الله غير المنظور ، المولود قبل كلّ شيء " ، ليس فقط البكر من بين الأموات (كما في الآية ١٨) ، بل تحديدًا " للخليقة كلّها " [٥٥] .

[٥٤] للمزيد من التفسير راجع إلى جانب غيزه ، الكتب التي جاء ذكرها في الحاشية ٤٣ حتّى هابرمان ، ص ٢٤٨ وما يتبعها . وهنا يجدر سحب خطّ يصل بالرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ٨: ٦ .

[٥٥] إنّ المقولة عن المسيح كصورة الله تحتوي على إشارات مختلفة واردة من نطاق التفكير في الحكمة الذي جئنا على ذكره . أوضح هنا الإشارتين البارزتين : ١) إنّ الله يصوّر العالم ، وفقًا للنصوص المذكورة (أمثال ٨: ٢٢ وما يتبع؛ أيوب ٢٨: ٢١ وما يتبع) ، بحكمته ، بتلك الحكمة التي يُشرك فيها شعبه . وهو الذي لا شبيه له على الإطلاق ، يمنح في الحكمة شبهًا ينفتح للمعرفة البشريّة . ونصّ سفر الحكمة ٧: ٢٦ يوضح أنّ هذا انعكاس للنور الأزليّ وصورة جودة الله . وهكذا نجد أن فيلون يصف الحكمة – وهنا يتقاطع وصفه مع الكلمة الأزليّ – بأنّها البدء ، صورة الله ومشاهدته (راجع Philo, *Legum Allegoriae* I, 43) . ولدينا نظرة أخرى مختلفة ومكمّلة في الوقت عينه في سفر التكوين ١: ٢٦ . فهذه الآية ليس من الضروريّ تطبيقها على الإنسان في بدء العصر المسيحيّ . فإن قرأنا الفصلين الأوّلين من سفر التكوين ككلّ متكامل ، كما كان يفعل الناس آنذاك ، لا كقصّتين مختلفتين ، كما اعتدنا أن نفعل اليوم ، فيمكن تصوّر خلق إنسان " سماويّ " سبق الجُبل من التراب حسب سفر التكوين ٢: ٧ (راجع فيلون ، الكتاب المذكور ١: ٣١ وغيرها) . فصفة الإنسان كصورة الله تبعد عن شكله الحسّيّ ، إذ هي غير جسديّة ، لا جنسَ لها ولا تخضع للفناء (Philo, *De Opificio Mundi*, 134) . وفيلون يربطها باللوغس ، بكلمة الله الموسّع فهمها (*De Confusione Linguarum*, 146-147) . فالنظرتان المذكورتان يمكن اعتبارهما كسابقة مباشرة أو غير مباشرة للنشيد الكولسّيّ : ففي الكريستولوجيا يمتلئ وينصهر في وحدة جديدة ما كان إسرائيل يفكّر فيه بالنسبة إلى الحكمة السابقة للخلق والكلمة (اللوغس) والإنسان السماويّ . ومقابل هذا يتراجع التفسير انطلاقًا من النصوص الغنوصيّة الأولى . راجع للتعمّق في تاريخ هذه القضايا ، إلى جانب الكتب المذكورة، J. Fossum, " Colossians 1, 15-18 in the light of Jewish mysticism and

جولة إضافيّة

أضيف هنا جولة تتعلّق بالحوار المسيحيّ الإسلاميّ . في سياق الفكر الذي تمّ عرضه يجب اعتبار وساطة الخليقة حدثًا أساسيًّا بالنسبة إلى الكون . ولكن يستبعَد أن يوسّع ذلك ليشمل العمل الخلاّق عند يسوع الأرضيّ ، أي في أفعاله الأرضيّة ، أو لِنَقُلْ بالأحرى لا يزال هذا مستبعدًا .

فإنّ قصّةً عن طفولة يسوع من زمن الكنيسة القديمة قامت بهذه الخطوة . فهي تروي أنّ يسوع ، " عندما كان عمره خمس سنوات ، كان يلعب على حافّة ساقية ... فأعدّ طينًا ليّنًا وصنع منه اثني عشر عصفورًا . وكان اليوم يوم سبت ، عندما صنع ذلك " ، أي اليوم الذي يذكر فيه شعب الله أنّ الله استراح من عمل خلقه في اليوم السابع (خروج ٢٠: ١١؛ قابل تكوين ٢: ١-٣) . فيسوع هنا لا يحترم يوم الراحة من عمل الخلق. فانتهره يوسف الذي دُعي إليه وقال : " لماذا تصنع يوم السبت ما لا يجوز فعله ؟ ولكنّ يسوع صفّق بيديه وهتف بالعصافير : " اذهبي " . ففتحت العصافير أجنحتها وطارت من هناك وهي تصيح [٥٦] . فيسوع ينهي اللعبة ، ولكن بطريقة توصلها في الوقت نفسه إلى غايتها : فإنّه أحيا العصافير . واستعمل طينًا ، وبغتة لم يلبث هذا الطين حفنة للّعب في قعر الساقية ، بل صار مقابلاً للتراب الذي خلق الله منه الإنسان (راجع تكوين ٢: ٧) . والعصافير أضحت خلائق ، وذلك وفقًا لِلَعب الصبيّ بواسطة تصفيق اليدين (لا بنفخ الحياة ، كما هو مذكور في تكوين ٢: ٧) . إنّ المسافة

Gnosticism ", in : *New Testament Studies* 35 (1989), 183-201.

[٥٦] قصّة طفولة يسوع حسب توما ٢ ، المقطع ١، ٢، ٤ . راجع :

O. Cullmann, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, *Evangelien*, Tübingen [5]1987, 353.

بين هذا وقصص الخلق في سفر التكوين (الفصلان الأوّل والثاني) لا تزال حاصلة . ولكن في الوقت عينه هناك بالنسبة إلى القضيّة إجابة على انتقاد يوسف : إنّ هذا الصبيّ يشترك في عمل الله الخلاّق . واشتراكه فيه هو بحيث إنّه يمكن متابعة الخلق ، حتّى في يوم استراحة الله من خلقه في البدء .

هذه الرواية ، ولهذا السبب أتعرّض لها هنا ، كانت معروفة عند محمّد [٥٧] ولاقت بشكل متطوّر تطوّرًا أبعد مدخلاً إلى القرآن . ففي المقطعين اللذين فيهما يسرد القرآن القصّة ، يبدّل أسلوب التصفيق الطفوليّ بالنفخ (في الطين) . فالقرآن يقرّب عمل يسوع من نفخ الحياة المذكور في سفر التكوين ٢: ٧ ، أكثر ممّا فعلته الرواية الكنسيّة القديمة (قرآن ٣: ٤٩؛ ٥: ١١٠) . والقرآن يمهّد لإدخال الرواية بقوله : " الله يخلقُ ما يشاء " (٣: ٤٧) . ثمّ يؤكّد أنّ يسوع لا يفعل ذلك كشريك لله ، بل " كرسول " الله ، و" بإذن الله " [٥٨] .

ويتّضح من هذا أنّه لا يجوز حسب القرآن أن يقود عمل يسوع الخلاّق إلى ادّعاء الألوهيّة . فيسوع يصنع كرسول ما يريده الله . ومع ذلك فإنّ القرآن حافظ على إحدى المقولات البعيدة المدى حول اشتراك يسوع في عمل الخلق ، التي وصلتنا في تاريخ الأديان – ولعلّه في تاريخ اللاهوت ؟ [٥٩] .

واللاهوتيّ المسيحيّ يواجه التحدّي أن يظهر أين يقع الأساس لمقولة القرآن المميّزة حول ألوهيّة يسوع . يمكننا أن نعود إلى هذا التحدّي عند

[٥٧] بواسطة إحدى نسائه ماريا القبطيّة ، حسب :

G. Risse, *" Gott ist Christus, der Sohn der Maria ". Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn 1989, 184-185.

[٥٨] راجع قرآن ٣: ٤٩ .

[٥٩] في الكتب الإسلاميّة تلفت هذه النصوص الانتباه بنوع أشدّ ، لا سيّما بعد أن ثبت تحريم الصور في الحديث .

عرض المقولات الختاميّة في النشيد الكولسّيّ وعودتها في نصّ الرسالة إلى الكولسّيّين .

٢-٣- فلنعرض الآن لختام النشيد الكولسّيّ . النصّ كثيف جدًّا ، ممّا يجعل ترجمته صعبة جدًّا . وقد حاول لوتر في ترجمته أن يحافظ على هذه الكثافة أكثر ممّا تفعل الترجمات المعاصرة ، والتي تبقى في ما نحن بصدده غير مُرضية [٦٠] . ونورد هنا النصّ في ترجمة تقابل ترجمة لوتر : " (١٩) فقد كانت المرضاة أن يحلّ فيه (أي المسيح) الملء كلّه ، (٢٠) وأن يُصالح كلّ شيء به له نفسِه ، لكي يفعل السلام " [٦١] . وسأقتصر على ثلاثة أوجه من المجموع المعقّد .

٢-٣-١- " فقد كانت المرضاة ..." : إنّ الجملة الفعليّة الافتتاحيّة لا تعود تنوّه بحدث خلق كلّ شيء موجود [٦٢] . ولكنّها تفترض وجود المخلوق الذي ذكره القسم الأوّل من النشيد . وبالنظر إلى المخلوق توجد الآن مرضاة خاصّة . وكان إسرائيل قد ربط هذه المرضاة باختيار آبائه [٦٣] . والنشيد يراها مع كلّ خير كامن فيها ، مقرّرة في المسيح ، البكر من بين الأموات كما جاء في الآية ١: ١٨ [٦٤] .

---

[٦٠] بما فيه الترجمة الألمانيّة المشتركة بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الإنجيليّة . وقد زادت هذه الترجمة كلمة الله في الاية ١٩ ، والفعل " يقود (إلى المسيح) " في الآية ٢٠ .

[٦١] إنّ ختام الآية ٢٠ كعنصر من النشيد هو موضوع ريب وتساؤل . راجع الحاشية ٥٠ .

[٦٢] في سفر التكوين ١ و٢ ينقص الفعل .

[٦٣] نجد في المزمور ٤٤/٤٣ : ٤ تركيب فعل رَضي كتركيبه في كولسّي ١: ١٩؛ قابل أيضًا ٢ صموئيل (في السبعينيّة ٢ ملوك) ٢٢: ٢٠ . راجع في ذلك :

G. Münderlein, " Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol 1, 19 ", in : *New Testament Studies* 8 (1962), 264-276 (267 ss.).

[٦٤] تقرّر هو المعنى الأكثر تداولاً لفعل رضي . راجع عن الآية ١٨، ص ٢٥٣ من كتاب هابرمان المذكور في الحاشية ٤٣ . ونجد هناك عددًا من المراجع .

٢-٣-٢- من قرّر ذلك ؟ نحن نتمّم الجملة ونزيد عفويًّا : الله . أمّا النصّ اليونانيّ فيوحي بأنّ " الملء كلّه قرّر ، وحدّد واختار بنوع رضيّ " أن يسكن فيه " ، أي في المسيح . فالملء هو الفاعل [٦٥] ، وقد دخل لأوّل مرّة في النصوص الواردة إلينا مكان تسمية الله مباشرة . ونرى المنطلق له عندما نتابع القراءة : الملء قرّر " أن يسكن " . فهنا يتّضح الارتكاز على سكنى الله ومجده بملئه في الهيكل ، التي جئنا على ذكرها آنفًا في المقطع ١-٤ [٦٦] . وهذا يعني أنّ الجماعة التي ترنّم هذا النشيد أو تتلوه كتصريحٍ بإيمانها ، تختبر أنّ الملء الذي يسم به الله سكناه في ما بين البشر وينطلق منه ليكوّن بعونه واختياره هيئة التاريخ ، أنّ هذا الملء موجّه نحو المسيح .

إنّي صُغت العبارة الأخيرة بحذر ، وذلك عن قصد . فالملء هو تعبير عن الله ويمكّن في الوقت نفسه من تجنّب المقولة المباشرة : " إنّ الله يسكن في المسيح " [٦٧] . فنحن أمام عبارة كريستولوجيا انتقاليّة . وليس هناك من

---

[٦٥] هذا ما يتّفق عليه المؤلّفون عمومًا (راجع في ذلك ص ٨٣ وما يتبعها في كتاب أرنست المذكور في الحاشية ٣٢) . وهناك نجد إشارات إلى الزيادة المفصّلة سابقًا ، أي " الله ارتضى " ، التي وإن كانت ممكنة في إعراب النشيد وتركيبه ، إلاّ أنّها لم يُقدَّم لها مباشرة . وإلاّ لكان من المنتظر أن يستعمل فيه ، كما جاء في مطل الآية ١٦ (خُلِق...) ، صيغة المفعول للجلالة) . وراجع أيضًا ص ١٢٤-١٢٥ من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦.

[٦٦] راجع خصوصًا سفر الخروج ٤٠: ٣٤-٣٥ . وهناك إشارات إلى الآيات المهمّة من مزمور ٦٧/٦٨ إلى ٢ مكّابيّين ١٤: ٣٥ ، ص ١٢٧-١٢٨ من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦ .

[٦٧] هذا على كلّ حال طالما أنّا انطلقنا ممّا قلناه عن التصوّر السائد في إسرائيل ، في المقطع الأوّل . وقد مرّ زمن كان الباحثون يركّزون فيه تركيزًا أكثر على المصادر التي تستعمل " الملء" كنعت مباشر لله (راجع المقطع الأوّل ، فقرة ٦ والحاشية ٣٨ . - وقابل أيضًا أناشيد سليمان ٧: ١١ : " إنّ الله غير فانٍ ، هو ملء الدهور وأبوها ") . وهنا تكتسب المقولة كثافة أكبر .

شكّ في الاتّجاه الذي يجب فيه أن يتمّ التفكير في العبارة من الناحية الكريستولوجيّة أو على الأقلّ في أيّ اتّجاه فكّر فيها كاتب الرسالة إلى الكولسّيين . فهو في هذا الموضع يكتفي بسرد النصّ . أمّا في الفصل الثاني فيعود إلى هذا النصّ ويبدّل فيه موضعًا رئيسيًّا : " فيه (في المسيح) يحلّ كلّ ملء اللاهوت " (٢: ٩) . وهو لا يزال يتجنّب هنا استعمال الكلمة المباشرة " الله " ، بل هي ممثّله بأقرب مشتقّاتها : اللاهوت . فهذه المشتقّة تظهر هنا لأوّل مرّة في عهد المسيحيّة الأولى ، ولكنّها لغويًّا توجد قبل العهد الجديد كعبارة عن " كونه إلهًا " ، وتُستعمل بوفرة في الكنيسة القديمة [٦٨] . فإن لم يكن النشيد يقول بذلك ، فإنّ كاتب الرسالة على كلّ حال يرى أنّ ملء اللاهوت إطلاقًا يحلّ في المسيح [٦٩] .

أتوقّف الآن قليلاً لأعالج السؤال أين هو أساس المقولة عن ألوهيّة يسوع

ولكنّ المراجع المهمّة السائدة لهذا الفهم هي – كما ذكرناه آنفًا – عادة أحدث من عصر المسيحيّة الأولى .

[٦٨] راجع التفاسير في الآية ، مثلاً :

E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich 1976, 107-108 ; G. Schneider, in : H. Balz - G. Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1981, 353.

[٦٩] من رأى هذا حاصلاً في الآية ١: ١٩ ، يعتبر كلمة " اللاهوت " مجرّد زيادة تفسيريّة . راجع :

P. Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin 1987, 102.

وقد يكون أنّ بعض المشاكل في الجماعات المسيحيّة قد حثّت كاتب الرسالة إلى تكثيف المقولة . ويمكن توضيح المعنى كما يلي : ملء اللاهوت يحلّ في المسيح ، لا بعض أجزائه ، ولا يحلّ الملء كلّه في غير مكان . عندها تتعلّق الآية بمجادلة الخصوم الذين كانوا يسبغون على " أركان العالم " أهمّيّة أكبر (راجع ٢: ٨) . هذا يؤكّده بنوع خاص :

J. Lähnemann, *Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation*, Gütersloh 1971, 78-79.

التي تميّز اللاهوت المسيحيّ من القرآن . وعليّ أن أذكر بعدُ واحدةً من المسبّقات ، فهي أساسيّة في نظر المسيحيّين الأوائل بسبب نشأتهم من تراث إسرائيل (تثنية الاشتراع ٦: ٤) ، وهي تربط بين المسيحيّين والمسلمين . والجماعة المسيحيّة الأولى تسمع يسوع يؤكّدها تأكيدًا صريحًا (في مرقس ١٢: ٢٩، ٣٢) [٧٠] .

فالكريستولوجيا – وهذا لم يكن في نظر المسيحيّين الأوائل أقلّ وضوحًا منه عند المسلمين– عليها أن تحافظ على هذا الشرط المسبّق [٧١] . وقد يكون حلاًّ ممكنًا أن يُعتبر المسيح منعمًا عليه من الله إنعامًا خاصًّا ، ولكنّه يظلّ خاضعًا له [٧٢] . وأكثف من هذا لاهوتيًّا أن لا تُخضع المقولة في المسيح للمقولة في الله بل أن تُفهَم انطلاقًا من إعلان الله ألوهته [٧٣] . ونشيد كولسّي يبيّن المنطق الباطن المؤدّي إلى هذه النتيجة : إن كان المسيح هو يحدّد بنية الخليقة ، فيجب إذن ، كما أسلفنا ذكره ، أن نستنتج أنّه كان سابقًا لها . وإن كان ، كما يقول ختام النشيد ، بالنسبة إلى الخليقة الحاصلة

---

[٧٠] أي تأكيد توحيد الله . راجع انطلاقًا من " ملكوت الله " :

H. Merklein, " Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu ", in : *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2 (1987), 13-32.

[٧١] ونجده بوفرة في الكتب المسيحيّة الأولى ، في النصّ الذي أورده بولس الرسول في ١ كورنثس ٨: ٦ ، وفي كلام بولس نفسه : رومة ٣: ٣٠ ، وغيرها من الآيات ؛ ثمّ في الرسائل المنتمية إلى بولس : أفسس ٤: ٦ ، ١ تيموثاوس ٢: ٥ ، ومن ورائها يعقوب ٢: ١٩ .

[٧٢] هذا يستشفّ من ١ كورنثس ١٥: ٢٣–٢٥ ، وهو المقطع الأكثر شهرة .

[٧٣] إنّ الدخول إلى نطاق هذا الحلّ قد بدأ باكرًا كما تشهد على ذلك التعابير في العهد الجديد التي تربط بين المقولة " إنّ الله واحد " ومقولة تتعلّق بالمسيح ، يبدأونها بالتأكيد " إنّ... واحد " (١ كورنثس ٨: ٦ ؛ ١ تيموثاوس ٢: ٥) . راجع ص ١٥٩–١٨٨ في كتاب هابرمان المذكور في الحاشية ٢٣ ، ورولوف :

J. Roloff, *Der esrte Brief an Timotheus*, Zürich 1988, 110 ss.

للخير يحلّ فيه الملء كلّه ، فهو إذن يتخطّى الخليقة في الحاضر وحتّى النهاية . فالخليقة بحاجة إليه من عند الله ومن ألوهيّة الله . هي بحاجة إليه ، كما توضح خاتمة النشيد ، لإتمام المصالحة (١: ٢٠) .

٢-٣-٣- المصالحة . أعرض الآن تفسيرًا لهذه المقولة . " الملء " ، كما رأينا في القسم الأوّل ، هو بالنسبة إلى شعب الله حضور الله في الهيكل ، وعنده وعند غيره في الزمن القديم هو قبل كلّ شيء غاية . ونشيد كولسّي يستفيد من ذلك للخاتمة : الملء الحالّ في المسيح يحقّق غاية ، بل الغاية التي يحتاج إليها الكون كلّه ، كلّ شيء والكلّ ، كما جاء في الآية ١: ٢٠ . فهو يمنحه المصالحة بعيدًا عن نقصانه الملحوظ [٧٤] . والمصالحة تعني في العصور القديمة رفع عداوة ملحوظة ، بحيث يقوم السلام [٧٥] . فالآية ١: ٢٠ تتناول ذلك بطريقة بيّنة : فالمصالحة لا تحصل فقط في المسيح ، بل لأجله . ففي المسيح يرتبط المطلع – وهذا يجب أن يفهم انطلاقًا من الكلام على الله – الذي يصف عمل الله الواحد ونطقه ، يرتبط هكذا بالخاتمة [٧٦] . وسبب ذلك ، كما تستأنف الآية ٢٠ مقولتها ، هو أنّ الملء في المسيح أقرّ السلام [٧٧] . " أقرّ " في الماضي الذي يعبّر عن أمر

---

٧٤ الآية ٢٠ تستعمل كلمة يونانيّة مؤلّفة، تبدأ بـ ἀπό ، أي بعيدًا عن .

٧٥ راجع في المفهوم خصوصًا ص ٤٠–٨٣ من بحث :

C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn 1989, 40-83.

٧٦ هذا ما سبق فأنشدته الآية ١ : ١٦ . راجع ص ١٣٠ من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦ .

٧٧ إنّ الكلمة اليونانيّة المستعملة هنا εἰρηνοποιήσας تعني " فاعلاً السلام " ، وهذا الفعل يذكّر حسب سفر التكوين ١: ١ الخ بفعل الخلق . و" فاعلاً " في صيغة الجملة لا يرجع إلى الملء ، فيجب اللجوء إلى التأويل . والباحثون يرون أنّ النصّ هنا يبيّن أنّ المعنيّ بالملء ، أي الله ، يثبت حضوره هنا (راجع ص ١٣١ من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦ ، وص ١٦٣ من كتاب هوبّه المذكور في الحاشية ٤٣) . ولكن الأفضل أن نرى هنا تأثيرًا على تركيب الجملة من قبل

انتهى ويمكن اختباره بطريقة تامّة [٧٨] .

فالعالم كلّه ، ما في السماء وما على الأرض ، هو موضوع هذا العمل ، في دم الصليب ، وبهذا يختم كاتب الرسالة النشيد [٧٩] . فالمصالحة لها مفعول كونيّ [٨٠] .

ولكن لا ننسَ : إنّ الفعّاليّة الكونيّة هي أمر عقيدة يُعترف بها ، لا موضوع اختبار . ولذلك فتأكيد كاتب الرسالة إلى الكولسّيّين يقودنا إلى جماعة المؤمنين . هناك يجد المصالحة ظاهرة (١: ٢٢) ، ويرى ملء اللاهوت في المسيح حقيقة جسديّة (٢: ٩) [٨١] . فالكريستولوجيا الكونيّة الواردة في الرسالة إلى الكولسّيّين تجد مركزها في الكنيسة [٨٢] .

الضمير الوارد مباشرة قبله والعائد إلى المسيح . هذا كان أيضًا اتّجاه لوتر في ترجمته لهذا المقطع .

٧٨ هذا يوافق الماضي حسب قواعد الصّرف في اللغة اليونانيّة .

٧٩ في نقد الأبحاث راجع أعلاه الحاشية ٥٠ .

٨٠ وقد أعدّت لهذه الفكرة تصوّرات إسرائيل حول الله كفاعل سلام في الكون (راجع خصوصًا فيلون : في القوانين الخاصّة (Philo, *De Specialibus Legibus*) ، ٢ ، ص ١٩٢ . ولكنّ الافتراض المسبق القائل بأنّ العالم مهشّم ومنقسم على نفسه ، يثير من ناحية تاريخ الأديان ، بعض المشكلات : راجع في ذلك :

E. Schweizer, " Versöhnung des Alls. Kol 1, 20 " (1975), in : Schweizer, *Neues Testament und Christologie im Werden. Aufsätze*, Göttingen 1982, 164-178.

وراجع أيضًا ص ٢٣١–٢٣٢ من كتاب فالتر المذكور في الحاشية ٤٣ .

٨١ النعت " جسديًّا " في الآية ٢: ٩ يتطلّع ، من وراء جسد يسوع (راجع ١: ٢٢) ، إلى الكنيسة كجسد (١: ١٨) . راجع خصوصًا ص ١٠٢–١٠٣ من كتاب بوكورني المذكور في الحاشية ٦٩ .

٨٢ إنّ الآية ٢ : ١٠ توسّع الكلام عن الملء . ففي الجماعة يمكن التعبير بصيغة الماضي أي ثابتًا بدون حصر وعلى مدى الزمن : " وفيه (المسيح) أنتم ممتلئون " ؛ فالجماعة تشترك في ملء المسيح . راجع خصوصًا ص ١٠٣–١٠٤ من كتاب أرنست المذكور في الحاشية ٣٢ ؛ وص ١٠٣ من كتاب بوكورني المذكور في الحاشية ٦٩ .

٣– قبل أن نستخلص نتائج بحثنا ، فلنُلقِ نظرة سريعة على ما جاء في الرسالة إلى الأفسسيّين وفي الفصل الأوّل من إنجيل يوحنّا .

٣–١– نجد موضوعنا في تسبيح كبير في الفصل الأوّل من الرسالة إلى الأفسسيّين . وكما اتّضح لنا في الرسالة إلى أهل كولسّي ، تمكّن لغة التسبيح من استعمال أكثف التعابير الكريستولوجيّة . وأشير هنا إلى الأوجه الثلاثة الأكثر أهمّيّة .

٣–١–١– إنّ الآيات أفسس ١: ٣–١٤ ، إن نحن قرأناه بدقّة ، ليست هي نشيدًا في المسيح ، كالذي جاء في كولسّي ١٤–٢٠، بل هي تسبيح لله ، فالتفكير حول المسيح يبدأ ليس فقط بالنسبة إلى الواقع ، بل أيضًا بالنسبة إلى الشكل ، مع فهم النصّ بالنسبة إلى الله . والله إنّما يعرفه شعب الله في ما قبل عصر العهد الجديد عاملاً بواسطة روحه [٨٣] . فالرسالة إلى الأفسسيّين تتناول ذلك ، وتورد العبارة التي تربط في ترتيب راهن بين الله والمسيح والروح : " تبارك الله أبو ربّنا يسوع المسيح ، الذي غمرنا ... بكلّ بركة من روحه ... " [٨٤] . فعدّة أجيال قبل المرحلة المكوّنة للعقائد في الكنيسة القديمة ، يبيّن الفرق بين كولسّي وأفسس أنّ تفكيرًا كريستولوجيًّا ينطلق من ألوهة الله ، يحثّ على اكتشاف بُنًى ثالوثيّة (أي الآب – في المسيح – في الروح) [٨٥] .

---

٨٣ نجد أمثلة على ذلك في ما أوردناه عن الملء في المقطع الأوّل من هذا العرض .

٨٤ هكذا وردت في الترجمة ، وهذا تبسّط نوعًا ما في النصّ الأصلي .

٨٥ وفقًا للمطلع يقود التسبيح ، مرورًا بعرض عمل الله المليء بالبركة " في المسيح " ، إلى قول يتعلّق بالروح (الآيتان ١١: ١٣–١٤) . فمن فكّر مليًّا في هذا ، يكتشف أوّلاً أعمال البركة ومواضيع البركة ، بركة الله في الروح في المسيح . وينفتح سبيل للوصول إلى عقيدة الثالوث ، عن طريق توزيع أفعالها . ولكن الآية ١: ٣ يكمن فيها دفع إلى تفكير باطن داخل الثالوث ، إذ إنّها تبدأ من " علياء السماء " ، عند الله أبي يسوع المسيح . أمّا التحديد الدقيق لمركز الروح

٣–١–٢– أمّا وَسَط التسبيح بالنسبة إلى موضوعنا فهو الآية ١٠: (تبارك الله...) " ليحقّق في المسيح ملء الأزمنة ، ليجمع في المسيح كلّ شيء ، ما في السماوات وما على الأرض " . هذا يذكّرنا بكولسّي ١: ٢٠ ، ولكن يتقوّى هنا مباشرة الرجاء الذي ذكرناه في الفقرة ٢ من المقطع الأوّل ، الرجاء في ملء الأزمنة : فإنّ الله ء هذا ما يختصر نشيد التسبيح في رسالة أفسس ء يعبّر عن نفسه بحيث تمتلئ جميع الأزمنة نهائيًّا (بالنسبة إلى الأزمنة الأخيرة) . فبكونها أزمنة مكانيّة يتحقّق تمامها . ومثل مكان يقدّم مقامًا صالحًا ، تتلقّى نظامًا بيتيًّا [٨٦] (لا تعبّر عنه الترجمة الألمانيّة المشتركة) [٨٧] .

والجزء التالي من العبارة هو في غاية الكثافة . وفيه وجهان : إنّ الكلّ يُجمَع ويُعرف رأسه الأساسيّ [٨٨] . فلا يبقى شيء من الكلّ خارجًا عن حدث الخلاص . والمسيح هو رأسه على الإطلاق .

فيظلّ معلّقًا . وهنا يصادف تاريخ العقائد إحدى أهمّ مشكلاته . راجع خصوصًا :

J. Adai, *Der Heilige Geist als Gegenwart Gottes in den einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt. Studien zur Pneumatologie des Epheserbriefes*, Frankfurt/M. 1985, 61 ss., 273 ss.

٨٦ في نظام البيت راجع النقاش الموسّع ص ٢٧٢–٢٧٣ من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦ .

٨٧ والسؤال عن هذه الترجمة هو هل يبقى فيها الزمان زمانًا ؟ إن لِندمان ، ص ٢٠٢ من كتابه المذكور في الحاشية ٢٧ ، يقترح ترجمة تُلغي موضوع الصفة الزمنيّة . ولكنّ هذا لا يبدو لنا من باب المطلوب اللازم (بعد ما عرضناه في الفقرة الثانية من المقطع الأوّل ، حيث صادفنا الفعل " ملأ " مرتبطًا بالزمن) . في رسالة أفسس يظهر الفرق بالنسبة إلى أفسس ٣: ١٩ بوضوح أكبر ، إن كان الزمان المكانيّ في امتلائه الجاري مبدئيًّا بانتظام ، لا يزال يحتوي على أبعاد مستقبليّة .

٨٨ راجع في التقائها حول هذا المفهوم في التفاسير وص ٢٧٢وما يتبعها من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦ . وقد تأثّر بهذا المفهوم في تاريخ مفاعيله إيريناوس في استعماله المفردة ἀνακεφαλαίωσις – recapitulatio .

٣-١-٣- فالكريستولوجيا السياديّة تشمل الكون . وبالوقت نفسه مكانها في جماعة الكنيسة . هذا ما أظهره النشيد في كولسّي . أمّا الرسالة إلى أفسس فتكثّف هذا الوجه الأخير بعد التبريك : فالمسيح هو الرأس فوق الكلّ كرأس الكنيسة [٨٩] . ففي الكنيسة ، التي هي جسده ، نلاقي مِلأه (١: ٢٢-٢٣) [٩٠] .

٣-٢- إنّ نشيد كولسّي عندما يذكر الملء يفكّر في مصالحة الكلّ . ونصّ أفسس يفكّر في غاية الزمان والمكان في المسيح . أمّا الفصل الأوّل من إنجيل يوحنّا ، وهو المقطع الأخير الذي نعالجه في هذا العرض ، فيضيّق النطاق ، ولا يثبت الانتساب إلاّ في صيغة الجمع المتكلّم [٩١] : "الكلمة صار جسدًا ... وقد رأينا مجده ، مجد ابن وحيدٍ آتٍ من الآب ، مملوءًا نعمة وحقًّا ... من ملئه كلُّنا أخذنا ، ونعمة على نعمة" (١: ١٤-١٦) [٩٢] . بالنعمة والحقّ (*hsd w'mt*) [٩٣] يبلغ إلى الملء كلُّ ما يمنحه الله ، ولا تستثنى

---

[٨٩] استنادًا إلى المفردتين اليونانيّتين κεφαλή و κεφάλαιον .

[٩٠] في النقاش حول هذا المقطع المتعلّق بالكنيسة في العهد الجديد راجع إلى جانب التفاسير ما جاء ص ٢٢-٢٣ من كتاب لندمان المذكور في الحاشية ٢٧ ؛ وص ٣١٢-٣٣٥ من كتاب لونا المذكور في الحاشية ٣٦ . وهنا تستأنف الموضوع الآيات أفسس ٣: ١٩ ؛ ٤: ١٠، ١٣ (قابل أيضًا ٥: ١٨) .

[٩١] هذا الفرق بينه وبين ما جاء في نصّي كولسّي وأفسس يُعارض الرأي القائل بأنّ المقطع زيادة من زمن النصوص المنسوبة إلى بولس (مقابل ما جاء ص ٦٣ وما يتبعها من كتاب :

P. Hofrichter, *Im Anfang war der "Johannesprolog". Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, Regensburg 1986.

[٩٢] عن ترجمة الأب جورج فاخوري البولسيّ : العهد الجديد ، طبعة مجدّدة ، الطبعة الثلاثون ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ٢٠٠٠ .

[٩٣] هذا التعبير يذكّر بمثله في اللغة العبريّة . راجع :

H. Gese, "Der Johannesprolog", in : Gese, *Alttestamentliche Vorträge zur Biblischen Theologie*, München 1977, 152-201 (186).

منه الشريعة التي أعطيت على يد موسى [٩٤] . ولكن اختبار ملء الله الخلاصيّ في المسيح يتوجّه كليًّا إلى شهود المسيح ، إلى الجماعة [٩٥] . أمّا كيف تشعّ نعمة الله وحقيقته في المسيح إلى أبعد من ذلك ، فهذا يبقى بابًا مفتوحًا ، إن لم نقل إنّ الجماعة المنتسبة إلى يوحنّا تقف من ذلك موقفًا ناقدًا. فإنّ التحوّل عن العالم يبدو عندها أقوى من التحوّل إليه [٩٦] .

أنظر المراجع المذكورة ص ٥٨ من كتاب تيوبلد المذكور في الحاشية ٩٥ . والعبارة تشير إلى رأفة الله الحرّة التي لا يعتريها تحفّظ ولا ضنى . هذا ما تعنيه أمثالها في العهد القديم ، راجع :

E. Kellenberger, *ḥäsad wä ᵓmät als Ausdruck einer Gotteserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens*, Zürich 1982, 81 *et passim*.

[٩٤] ذلك أنّ الآية ١: ١٧ تصفُ مقطعيها دون أحرف مضادّة ، كأنّها بالأحرى تجمع بين الطرفين المتقابلين . فالنعمة والحقّ لا يقومان إذن ضدّ الشريعة التي أعطيت على يد موسى ، بل هما بالأحرى تعبير كتابيّ للحدث الخلاصيّ الذي فيه تمتلئ وتكتمل الشريعة نهائيًّا (لا ننسَ أنّ العبارة "النعمة والحقّ" عبارة صاغتها الشريعة من قبل ؛ ومن هنا يمكن مقابلة هذا مع ما ذكرناه عن امتلاء الناموس بواسطة وصيّة المحبّة المتّخذة من الناموس كما جاء عند بولس) . أمّا أنّ موسى ليس نقطة الكمال ، فهذا يتّضح من أنّ الامتلاء يتخطّى ما كان قبله وهو الذي يقود إلى الغاية . ويتّصل بهذا ما ورد بعدها عند يوحنّا بأنّ موسى كتب عن المسيح (١: ٤٥؛ قابل ٥: ٤٥ – ٤٦) . في النقاش حول يوحنّا ١: ١٧ راجع ص ٦٠ وما يتبعها من كتاب تيوبلد المذكور في الحاشية ٩٥) ، وهناك مؤلّف يسوق العلاقة بين الكلمة (اللوغس) والتوراة إلى ما وراء النصّ حتّى إثبات اندماجهما الواحدة في الأخرى : راجع ص ٤٤ وما يتبع من مقال :

J. Schoneveld, "Die Thora in Person", in : *Kirche und Israel* (1991), 40-52.

[٩٥] حول تفسير "نحن" وتوسيع المعنى من الشهود (١: ١٤) إلى الجماعة الكنسيّة (١: ١٦) راجع :

M. Theobald, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog*, Stuttgart 1983, 56-57.

[٩٦] هذه إشارة إلى النظرة السلبيّة إلى الكون عند يوحنّا (١: ١٠) وما يتبع) ، وهي موضوع جدال عريض .

٣- نتائج

لنعد في الختام إلى السؤال الافتتاحيّ : هل تفسح كريستولوجيا الملء المجال لموقف في لاهوت الأديان يعارض أنواع التحصّن العدائيّ ؟ أجل . هي تفسح المجال بشكل واضح ، إن نحن اعتمدنا تفكيرًا في الإيمان يوافق ما جاء في الرسالة إلى الكولسّيين .

في المسيح نلاقي ملء الألوهة . والملء يغلب الخواء الخالي . هو يفعل ذلك حيث يلاقي عالمًا متداعيًا في العداوة فملء الله كما يعترف نشيد كولسّي بأنّه حاصل في المسيح لا يدع شيئًا ممّا على الأرض وفي السماء في بُعدٍ عن الله فالملء يكون ناقصًا حيث يفصل شيئًا أو أحدًا (فنظرة النشيد تتخطّى هنا ما جاء في الفقرتين ١ و٤ من المقطع الأوّل) . والملء يكون كاملاً حيث يصالح ، أو بعبارة أدقّ ، حيث يكون أساسًا قد أتمّ المصالحة . هكذا هو ملء الله في المسيح . وقبل وجودنا في الحاضر الذي نحياه ، عيّن للخليقة بنية السلام (كولسّي ١: ١٩-٢٠ قبل ٢: ٩) .

فإن نحن لم نحذف شيئًا من هذه الفكرة الأساسيّة في الرسالة إلى الكولسّيين ، فعندها ننظر إلى مواطنينا ، والبشر والخلائق - أجل - والخليقة جمعاء ، كمن ينظر إلى من حصل على المصالحة . ونظرنا هذا يحصل على توجّهه من بنية سلام لا نرجوها فقط في المسيح ، بل هي حاصلة مسبّقًا فيه . فالكريستولوجيا السياديّة تسمح ، بل تأمر بإيجاد لاهوت السلام ضدّ العداوة ، لاهوت يشمل جميع ما على الأرض وفي السماء .

إنّ الواقع الحاليّ لا يطابق ذلك . فهو يتعثّر وراء السلام الحاصل في ملء حدث المسيح لكلّ ما ينبغي صوغه . هذا نلاحظه ، وقد لاحظه المسيحيّون الأوّلون . ولكنّ بنيةً للخلق لا تصل إلى الواقع ، تكون فارغة . فإن كان المسيح يربط وينظّم ملء الأزمنة ، وجب أن يحلّ ملؤه في زمننا الذي

نعيشه . وهذا المكان الذي ينبغي أن يحلّ فيه - كما سبق أن رسمه نشيد كولسّي وكما تبسّط فيه بشكل مكثّف نصّ أفسس - إنّها عطيّة الكنيسة أن تكوّنه (أفسس ١: ٢٢-٢٣، بعد ١: ١٠) .

فعلى الكنيسة ، إن نحن وسّعنا التفكير ، تجاه العالم أن تقوم ضامنة مصالحته . وإنّ ملء الله في المسيح ، هنا الملء الذي يصالح ويصنع السلام ، يطالب في الكنيسة بأن يتّخذ شكلاً جسديًّا . ولكن كيف يمكن صوغ هذا الشكل ؟ إنّ الاختبارات السلبيّة حول واقع العالم يمكن أن تقود إلى تنحية محدّدة . والعهد الجديد ليس خاليًا من مثل هذا ، كما ألمحتُ إلى ذلك بالنسبة إلى الفصل الأوّل من إنجيل يوحنّا . ولكنّ نعمة الله وحقيقته يليق بهما أكثر أن يتوسّعا إلى مدى بعيد . فالإبقاء على العداوة حيث حصلت المصالحة ، هو خطأ . ولذلك يحقّ لنا أن نصحّح ما ذكرناه في مطلع البحث من موقف لوتر في تبريره لقراءة القرآن . فكريستولوجيا الملء ، فوق كلّ تحصّن وتنحية لا يمكن تجنّبهما ، تبعث على سلوك لاهوت للأديان يعتمد المصالحة والسلام .

وأختم بإشارة إلى ما قلته في نهاية المقطع الأوّل ، من أنّ كلمة الملء اليوم غريبة . فهي تحظّر علينا في مجال التأويل أن نضع حدًّا خاتمًا لهذا العرض ، ومن ناحية أخرى لا يسهل أن نستعيض عن كلمة " ملء " بمفردة أخرى . وقيمته الخاصّة تكمن في أنّه في أصله اللغويّ بعيد عن المفاهيم المثقلة في لاهوت الأديان، مثل التفضيل والمطلق وغيرهما. فالمفردتان الأخيرتان لفظتان غربيتان من الألفاظ التي نشأت بعد زمن الكتاب المقدّس . أمّا " الملء" فهو صورة من الكتاب المقدّس منتسبة إلى " كريستولوجيا الرفع " [٩٧] .

---

[٩٧] إنّ طريق الفكر يقود منطقيًّا إلى تكوّن العقيدة التي تعترف بها الكنيسة القديمة ، ولو أنّ ربطها بقانون الإيمان النيقاويّ غير وارد مباشرة ، خلاف ما فعل غيره ، ص ٦٥ من كتابه المذكور في الحاشية ٤٣.

ولعلّه من المفيد أن نعود إلى مجال صورة ، ولو اضطررنا إلى اكتشافها مجدّدًا ، وأن نستأنف التأمّل فيها في مضمار النقاش الحالّي الصعب ، رغم ما يحيط بها من حدود [٩٨] .

[٩٨] لا حاجة هنا إلى التنبيه بأنّ هذا يخالف منظار ما يسمّى " بلاهوت الأديان التعدّدي " . راجع في هذا اللاهوت من زاوية موضوعنا :

J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religions*, London 1973, 159.

أسئلة ومداخلات

[الفرقة الأولى]

مصير رسالة يسوع – مسبّب لعدم وحدة المسيحيّين ؟

تسركر : لقد ورد في المحاضرة ما يمنع المسلمين من قبول المفهوم المسيحيّ للإيمان . القضيّة هنا تدور حول صُلب تحفّظاتهم مقابل المسيحيّة . فالإسلام يتساءل هل وإلى أيّ مدى تعبّر البشارة المسيحيّة عن الرسالة الأصليّة التي جاء بها يسوع ، رسول الله ونبيّه ، أم هي تحوير لهذه الرسالة ، بدأ على يد بولس وبلغ من بعده إلى مجمع نيقية .

والصعوبة في نظر المسلمين لا تكمن أوّلاً في أنّ العقيدة المسيحيّة تشرك بالله على الإطلاق ، بل بالأحرى في أنّ لدينا هنا (وذلك خصوصًا عند بولس) لاهوتًا يفضي إلى تقطّع الشركة بين اليهود والمسيحيّين ، ثمّ بعدها بين المسيحيّين أنفسهم . فإن كان الله واحدًا وإن اعتمد الفكر اللاهوتيّ التوحيد والملء ، فهذا يجب أن تنتج منه وحدة المؤمنين . ولكنّ التاريخ الذي شهد تصدّع الوحدة مع النسطرة واليعاقبة وغيرها ، قد بيّن عدم أهليّة مثل هذا التفكير اللاهوتيّ .

التوتّر بين لاهوت الخلق ولاهوت الاختيار

بطرس بشته : ألا يقصد توجّه محمّد إلى إقرار الوحدة ، بالدرجة الأولى شمول نظام الخلق والبشريّة ؟ أوَلا يعتبر أنّ أساس التخصيص الانعزاليّ في لاهوت الاختيار عند اليهود والمسيحيّين يناقض ذلك ، بقدر ما يرى هذا اللاهوت قمّة الوحي عن وحدة الله حاصلة في وحدة اختيارهم ؟ ولكن يتصدّى الفهمُ المسيحيّ للإيمان القائل بأنّ وحدانيّة يسوع تقوم في

شهادته لوحدانيّة محبّة الله التي تعمّ جميع البشر والتي تسبغ على وساطة يسوع قيمة شاملة . إنّ هذا التوتّر تجب معالجته .

لاهوت الملء وتعالي الله

كالرت : هل يقبل الإسلام " بنَزْلة تجسّديّة " بالشكل الذي جاء ذكره في المحاضرة وذلك بالإشارة إلى التفكير الحِكْميّ في التقليد اليهوديّ ؟ هل يمكن الفكر الإسلاميّ تصوّر " اسم الله في الهيكل " ، أي أن يكون اسم الله حاضرًا هناك ؟

فيس : عندما يُقال : في المسيح تلاقي كلّ ملء اللاهوت ، أفلا يكمن في هذا خطر إسقاط تعالي الله ؟ عندما يُقال في العهد القديم إنّ الله يسكن في الهيكل ، كان واضحًا لليهوديّ أنّ الله هو مع ذلك دومًا أكبر بكثير ممّا يمكن اختباره منه في الهيكل .

هل من الممكن أن يكون آباء مجمع نيقية ، وفقًا لموقف أبوليناريوس اللاذقانيّ ، قد أحلّوا لاهوت الكلمة (وهذا كان موضوع المجمع) موضع النفس والروح في الإنسان ، وبهذا حدّدوا ألوهيّة هذا اللوغس (الكلمة) بحيث إنّهم في الواقع عبّروا عن ألوهيّة يسوع المسيح ؟ أوَليس لدينا بعض الدليل على أنّ أسلوب التعبير المضلّ (لأنّه يميل إلى القول بالطبيعة الواحدة) في نيقية ، الذي لم يصحّحه مجمع خلقيدونية إلاّ جزئيًّا ، هو الجذر الحقيقيّ لتاريخ الانشقاقات المسيحيّة ؟ ألم يأتِ في نشيد الرسالة إلى الفيليبّيين (٢: ٥ وما يتبع) ، أنّ يسوع المسيح لم يسقط في تجربة المطالبة بالمساواة لله – وهي الاثم كلّه – بل بالعكس : تواضع حتّى موت الصليب ؟ وقد ترجم النصّ الآباء اللاتين بهذا : لم يرد أن يختلس المساواة لله ؛ فيما الآباء اليونانيّون ترجموه كما يلي : لم يعتَدَّ ذلك غنيمة يجب التمسّك بها .

تسركر : إنّ الإسلام يذكّرنا بأنّ لاهوت الملء وعدم التسيّج أفضى

في الواقع بشكل كثيف جدًّا إلى تاريخ تسيّج وخلاف . لم يكن محمّد بحاجة إلى الاطّلاع على مجمعَي نيقية وخلقيدونية ليرى بأمّ عينه تاريخ الخلاف القائم بين اليهود والمسيحيّين ، ثمّ بين المسيحيّين أنفسهم .

فمن الممكن إذن أن يكون قد عرف هذا ، دون أن يعلم كيف بلغ الأمر إلى ذلك في تاريخ العقائد . فالقرآن يكرّر دائمًا أنّ هذه الكريستولوجيا هي التي جاءت بالتفرقة بين المسيحيّين : فهم يتكلّمون في المسيح ، ولكن ليس لهم علم بذلك ، ثمّ إنّهم اختلفوا في ذلك (راجع قرآن ٤: ١٥٧؛ ٢١: ٩٢–٩٣؛ ٢٣: ٥٣؛ ٤٣: ٦٣–٦٥ وغيرها) . فالمسيحيّون يؤلّفون عكس ما هو قائم في الأمّة . هذا رغم ما طرأ على الإسلام من مأساة إذ إنّه ، رغم مقاصده الأصليّة ، لم يتوصّل طبعًا إلى إحلال تاريخ وحدة البشريّة .

أوت : أتمنّى لو عالجنا مقولتين وردتا في المحاضرة ، معالجةً أدقّ :

هل كريستولوجيا الملء موضوع مسيحيّ أصيل ؟

المقولة الأولى تؤكّد أنّ كريستولوجيا الملء كانت كريستولوجيا الجيل الأوّل ، قبل التوجّه إلى الاهتمام بيسوع الأرضيّ التاريخيّ . بهذا يثبت أنّ فكرة المسيح الكونيّ ليست من منشآت العصر الحديث ، بل هي مؤسّسة على الكتاب المقدّس .

هل تقود كريستولوجيا الملء إلى الخلاف ؟

النقطة الثانية هي أن يوضّح كيف تمّ الانتقال من كريستولوجيا الملء إلى فكرة السلام وعدم الحصر هذه : أي أنّه حيث الملء حاصل ، فلا ينحّى شيء ، بل كلّ شيء يصير متضمّنًا ، بمعنى ما عبّر عنه نيقولاوس القوزيّ في المفهوم " غير الآخر " . كيف يظهر في النظريّة والتاريخ هذا الارتباط بين " الملء " و" السلام " ، وذلك نظرًا إلى الفكرة التي ردّدت

هنا مرارًا ، من أنّه ، انطلاقًا من كريستولوجيا الملء في نطاق تاريخ المسيحيّة ، انتشر الخلاف في الواقع وبقدر كبير ؟

تاريخيّة يسوع نظرًا إلى عدم تحوّل الله

كروغر : ألا تكمن المشكلة التي ذكرت في معرض الكلام على مجمع نيقية ، في أنّ المسيحيّين في ذلك الزمان كانوا قد تعلّموا أن يفكّروا في أمور اللاهوت انطلاقًا من الفلسفة اليونانيّة ؟ وهذا يعني ، بالنسبة إلى موضوعنا ، أنّهم بحثوا عن إمكانيّة الربط بين مفهوم الله بما يحتويه من أزليّة وعدم تحوّل ، وهذا الإنسان الحسّيّ يسوع الناصريّ . وبتعبير آخر أليس المحرّك في هذه المناقشات هو الصعوبة القائمة في نطاق التفكير بالجمع بين التاريخ والحيويّة والتحوّل من جهة يسوع التاريخ وتصوّر الله . وهذا تمّ التعبير عنه بدقّة أكبر في مجمع خلقيدونية بالنسبة إلى الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس ، دون أن يُسلك سبيل آخر غير سبيل التنزيه ؟

هل الخواء لا يزال يهدّد " الملء " ؟

شراينر (L. Schreiner) : وهناك سؤال آخر يلحق بما قيل في المحاضرة ويدور حول علاقة " الملء " و" الامتلاء " بما وصف في الفصل الأوّل من سفر التكوين بالخواء ؟ فهل يختفي الخواء بتبديله بالملء ، أم لا يزال الخواء يحتوي على قدرة تهديد الملء ؟

الملء ويسوع الأرضيّ

كرّر : لقد طُرِقت في المناقشة أمور عديدة . وسأوجّه انتباهي إلى ثلاثة منها . أوّلاً ، السؤال الرئيسيّ داخل المسيحيّة : الملء ويسوع الأرضيّ . إنّ كريستولوجيا الملء هي في المسيحيّة الأولى جزء صغير فقط من مجموعة

منطلقات كان يجب علينا أن نختار منها . وقد تكون كريستولوجيا الربوبيّة التي تعترف " بأنّ يسوع ربّ " ، أحد المنطلقات القريبة من منطلق الملء . فالربّ هو صفة الله في السبعينيّة . وبهذا تُختار صفة تقول بأنّ الفكر يجب أن يربط الربوبيّة بربوبيّة الله .

ولكن كيف نستطيع أن نفهم هذا المدخل إلى المقولة عن سلطة المسيح الرفيعة انطلاقًا من يسوع الأرضيّ ؟ ممّا يلفت النظر أنّ المقولات عن قيام المسيح الرفيع في شهادات العهد الجديد أقدم من الروايات حول يسوع الأرضيّ . فمن المرجّح أنّ رسائل بولس مع ما فيها من أناشيد ، ومنها أيضًا نشيد كولسّي ، أقدمُ بزمن غير يسير من جميع الأناجيل . ففي هذا الواقع ينعكس الشكل الأساسيّ الذي أشار إليه السيّد فيسّ : ماذا يحدث إن نحن اعتمدنا كريستولوجيا الرفعة مرتبطة بيسوع الأرضيّ ؟

هنا نصل في النهاية إلى حدّ للتنظير . والمشتغل بتفسير العهد الجديد يلفت انتباهه أنّ الأناجيل تختار نوعًا آخر من التعبير . فمن تأمّل في نشيد كولسّي ، لاحظ أنّ يسوع الأرضيّ لا يُذكر فيه إلاّ عرَضًا . أجل ، يقال فيه إنّه مات ، ولكن حالما يصل الحديث إلى تعبير أوسع عن يسوع الأرضيّ ، يتغيّر الموضوع . والأناجيل من جهتها ليست هي عرض أناشيد ، بل عرض رواية .

وهكذا لم تنجح المسيحيّة الأولى في الجمع التنظيريّ المتناغم بين المقولات عن يسوع الأرضيّ انطلاقًا من الله ، ورواية ما كان عليه يسوع الأرضيّ . من الممكن أن نأسف لذلك ، ولكن يمكن أيضًا أن نرى في ذلك القوّة الكبيرة الباطنة للعهد الجديد ، التي منها ينبعث الطرفان . فهناك من جهة المقولات المنبثقة من خبرة القيامة والحاوية على أكثر الأجوبة مقبوليّةً ، بالنسبة إلى التفكير في يسوع انطلاقًا من ألوهيّة الله . هذا كان الدافع الذي لا يمكن التخلّي عنه والذي أتى من الجيل المسيحيّ القديم الأوّل .

وإلى جانبه نجد الدافع الروائيّ ، الذي ازدادت أهمّيّته عندما تعرّضت للضياع البصيرة بأنّ هذا الشخص الذي نفكّر فيه انطلاقًا من ألوهيّة الله ، كان كائنًا أرضيًّا ، ولذلك يجب ان نقصّ قصّة حياته الأرضيّة برواية أفعاله . من هنا تنتج أصناف الفهم المنعكسة في مقولات العهد الجديد : التفكير في يسوع انطلاقًا من ألوهيّة الله ، وفي الوقت عينه رواية أعماله وأقواله بين الناس .

فمهمّة الفكر اللاهوتيّ العقائديّ لا تزال تقوم بمحاولة متكرّرة للجمع بين لائحتي المقولات بالنسبة إلى يسوع عينه ، وهكذا لفتح مدخل إلى فهم العقائد المتعلّقة بالمسيح . ففي مدّ هذا الجسر يجب أن نوضح الطريق الذي أدّى إلى ذلك ، وأن نفهم أنّ ما وصل إليه الجهد الفكريّ في الكنيسة القديمة كان بُنية مقبولة للمقولات .

الملء والسلام

نتطرّق الآن إلى القضيّة الثانية : الملء والسلام من جهة ، والملء والفصل ، أو قل الملء مقابل الخواء من جهة أخرى . ولنبدأ من العبارة الثانية . الملء ، منذ أن جاءت رواية الخلق (في سفر التكوين) ، هو الهدف ، ومع ذلك يبقى التهديد من قبل الخواء قائمًا . إنّ قول سفر الحكمة : " إنّ روح الله يملأ الأرض ... " (حكمة ١ : ٧) ، ينحّي مصدر الخواء ، وهو الظلم (راجع النقطة الرابعة من المقطع الأوّل في المحاضرة) . في كلّ ما يحيط بفكرة الملء يبقى توجّه القول ضدّ الظلم واضحًا ، وذلك مقابل سلام الملء المنتشر .

الملء والوحدة أو التفرقة المسيحيّة

والنقطة الثالثة تنتج بنوع شبه عفويّ من النقطة الثانية : الملء والوحدة أو

التفرقة المسيحيّة . فحيث يتمّ الانطلاق من الملء ، يجب أن يُرفض كلّ ما لا يحتوي عليه الملء . ولذلك نجد في الرسالة إلى الكولسّيّين مقولات عالية الشأن لها في البدء طابع أخلاقيّ . وأخلاقيّة الملء تُستأنف في الرسالة إلى الأفسسيّين حتّى البلوغ إلى صراع ضدّ سلاطين الظلمة التي تتسلّط عليها قوى الخواء من جديد .

فالملء الذي بلغت إليه المعرفة وأقرّه الإيمان هو ملءٌ تواجهه مقاومة . ويجب التصرّف تجاه هذه المقاومة ، ممّا يقود منذ البدء إلى قرار صعب : إلى جواب يقاوم المقاومة . فالمسيحيّة الأولى ليس من خصائصها محاولة التغلّب على المقاومة بالمحبّة (التي تعتبر عندها الوصيّة الأسمى) ، بل بمجابهتها بالمقاومة . وهذا لا يصحّ فقط بالنسبة إلى مقولات الملء في الرسالة إلى الكولسّيّين والرسالة إلى الأفسسيّين ، بل أيضًا بالنسبة إلى ما جاء في إنجيل يوحنّا .

وعندما تركّز هذا التوجيه ، أمكن تطبيقه أيضًا داخل الجماعة المسيحيّة ، وذلك عندما تُصادَف فرق مسيحيّة لا تبدو أنّها حصلت على هذا الملء أو جسّدته . أمّا أن يكون التخلّف عن حياة الملء له علاقة بالتفرقة ، فهذا ، بعد ما جاء قوله ، ليس بعدُ قضيّة مرتبطة بتاريخ العقائد ، بل له جذوره بالمعنى الذي ورد ذكره في نصوص العهد الجديد . وكريستولوجيا الملء ليست هي إلاّ فرعًا من الكريستولوجيا المتداولة في الجماعة المسيحيّة الأولى . وما قلناه فيها يصحّ مثله في تصوّرات أخرى ، مثلاً بالنسبة إلى وصف يسوع بالربّ ، فحيث يقوم الإيمان بالمسيح الربّ انطلاقًا من ألوهيّة الله ، فهناك يحصل في الوقت عينه فصل ، عندما يقدم المسيحيّون على التكفير في ذلك ، بحيث نشبت من بدء المسيحيّة مجادلات حادّة متنوّعة .

لا نتصوّر أنّه من الممكن إقناع المسلم بصحّة محتوى مقولات الإيمان

المتعلّقة بالمسيح . ولكنّ الأمر ملحّ بالنسبة إلى الانفصالات داخل الجماعة المسيحيّة التي نشأت من حرّاء العقائد المختصّة بالمسيح . لا شكّ أنّ المجادلات في مجرى تاريخ المسيحيّة لا تتسكّع وراء ما أكّدت الرسالتان إلى الكولسّيّين والأفسسيّين أنّه مهمّة الكنيسة . فإنّنا نجد مع مقولات الملء في العهد الجديد تفكيرًا لاهوتيًّا في المسيح متطوّرًا أوسع ما يكون التطوّر ، وهي تؤكّد أنّ مهمّة الكنيسة تقوم بأن تجسّد هذا " الملء " ، وهي مهمّة لا تتّفق وأيّ نوع من الانقسام الكنسيّ أو ما يماثله .

ومع ذلك ، لو كانت كريستولوجيا الرّفعة تقود إلى تصوّر الوحدة تصوّرًا ينقض كلّ تعدّد ، لوقعنا في أكبر الصعوبات في تصوّر علاقة مناسبة بين الله الآب والابن . فعندما يتكلّم العهد الجديد على " الملء " ، يحافظ إذن ، في الوقت نفسه ، على مجال ينفسح لفهم وحدة الله فهمًا يجب تطويره تطويرًا جديدًا . وهكذا يرد في الكتاب المقدّس في الوقت عينه " الملء " و" الفرق " .

بهذا تثبت في المسيحيّة نظرة إلى وحدة الله تختلف عن نظرة الإسلام . ففهم وحدة الله يُقاد إلى ما هو أبعد في ضوء الكريستولوجيا وفي حركة معيّنة ، بحيث لا يكون نقيضُ التفرقة بين المسيحيّة من بعد الوحدةَ مهما كلّف الأمر ، بل الوحدة في حركة تحافظ على التعدّد والاختلاف .

لويتسه : إن صحّ هذا ، يكون الإسلام على حقّ في انتقاده للمسيحيّة ، حيث إنّ المقولات المسيحيّة في الملء ليست غلوًّا متأخّرًا ، بل تنتمي إلى المسيحيّة الأولى . وليس من سبيل إلى تجنّب ذلك ، كما كان يظنّ مثلاً اللاهوت الليبراليّ (البروتستانتيّ) .

وحدة الله ووحدانيّته في الإسلام

وبالعكس ، انطلاقًا من العقيدة في المسيح ، يوجّه السؤال إلى الكلام

الإسلاميّ : هل يمكن على هذا النحو المطلق التفكير بأنّ الله واحد . وهنا تجدر الإشارة إلى النقاش الذي دار داخل الإسلام حول السؤال هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ، بما في ذلك من شبه النقاش المتعلّق بالمسيح . أليس اللاهوت الإسلاميّ متسرّع في القول إنّ الله واحد ، دون أن يفطن إلى أنّ الوحدة لا يمكن التفكير فيها إلاّ عبر اعتبار الفرق .

هاغمان : إنّ القرآن ومحمّدًا لم يُعارضا في بادئ الأمر ، عند بناء إيمانهما بالله ، المناقشات المتعلّقة بالمسيح . فقد سبق ذلك الجدالُ مع الشرك عند العرب القدامى ، الذين كانوا يعبدون آلهة وإلاهات مختلفة (مثل هُبَل ربّ مدينة مكّة) . ففي الفترة الأولى حين لم يكن محمّد مضطرًّا إلى التنحّي عن مواطنيه ، صبر على عبادتهم لآلهتهم ، مؤكّدًا في الوقت نفسه أنّه لا إله إلاّ الله الواحد . ولكنّ هذا النوع من التمسّك بالإله الواحد حلّ محلّه ، من حرّاء اصطدام محمّد بمواطنيه بمكّة ، القول الواضح بأنّ هذه الآلهة والإلاهات ليست بشيء ، لأنّها لا تستطيع أن تعمل شيئًا ممّا يفعله الله (راجع قرآن ٢٧ : ٥٩–٦٤) . وفي المرحلة الثالثة بمكّة (أي اعتبارًا من ٦١٨–٦١٩) ، إن لم نقل بعد ٦٢٢ في المدينة ، انفصل خطوة خطوة عن اليهود أوّلاً ، ثمّ عن المسيحيّين (بحيث بلغ الخصام إلى ما ذكره السيّد تسركر في مطلع النقاش) .

كريستولوجيا الرفعة قضيّة تأويل

فالمسألة الأساسيّة في هذه القرائن لا تدور ، على ما يبدو ، حول العلاقة بين الملء ويسوع الأرضيّ ، بل هي قضيّة تأويل . فإن نحن اتّخذنا المسبّقات الفكريّة الكامنة وراء المقولات الكتابيّة في الرسالة إلى الكولسّيّين ، فعندها يكون المنطلق صارمًا منطقيًّا ومتوافقًا . وإن لم نفعل ، فإنّنا لا نستطيع تقبّله . ولذلك فالمسلم لا يستطيع أن يقبل التفكير في

يسوع انطلاقًا من ألوهيّة الله . ولذلك فلا بدّ في هذا الموضوع مِن أن نرجع إلى مجمع خلقيدونية ، فالقرار قد تمّ اتّخاذه قبلاً في العقيدة الكتابيّة حول المسيح .

ما هو مصدر التوحيد الصارم في الإسلام ؟

كالرت : من أين أتى ، من وجهة نظر تاريخ الفكر ، هذا التوحيد الحازم ، الذي يُعترض عليه تكرارًا ويحقّ بأنّه لا تمكن ممارسته ممارسة منطقيّة صارمة ؟ ومن أين أتى القرار المسبّق في فهم الله بنوع مطلق كالكائن الأخرويّ . أليس هناك بعض الارتباط بالفلسفة اليونانيّة ، كما أنّ المسيحيّة قد تقبّلت مثل هذا التفكير ؟

تسركر : إنّ الإصرار على هذا التوحيد المطلق مصدره أنّ هناك توافقًا بين تناقضات الدنيا أو الفوضى الأرضيّة وتعدّد القدرات السماويّة . فإنّه لو قام في السماء عدّة أرباب ، لنتج من ذلك – كما هي الحال على الأرض – نزاع بينهم . فمن أراد الوحدة على الأرض ، عليه أن يؤمن بوجود وحدة صارمة في القمّة . وإلاّ تفرّقت القوى الأرضيّة تارةً في هذا وطورًا في ذاك الاتّجاه – وخلافهم يبلغ إلى السماء . أو يحصل أنّ القوى السماويّة تُهلك عملها ، أي الخليقة .

فاحتجاج النبيّ لم يكن منذ البدء موجّهًا ضدّ الشرك ، كما كان موجّهًا ضدّ تضعضع النظام في المجتمع والشرع والقيَم . والوجهان كما قلنا مرتبطان الواحد بالآخر .

وحدة الله ووحدة المجتمع

هاغمان : إنّ فكرة التوحيد لها قيمة فائقة . ولكن ينبغي عدم حصرها بوحدة الله . فالأخلاقيّات الإسلاميّة ليست أخلاقيّات مستقلّة ، بل هي

مستقاة من شريعة الله . فهناك فكر توحيديّ ذو طابع شديد في نظريّة المجتمع وسياسة المجتمع ، نجد انعكاسه في الأحزاب الواحدة الحاكمة في بعض البلدان . وبهذا تطبّق وحدة الله ، وإن حصل ذلك بنوع ناقص ، على مجالات الواقع الأرضيّ .

هل يحقّق الإسلام الوحدة التي يطالب بها ؟

لويتسه : كيف يتعامل المفكّرون المسلمون مع الواقع الذي يبيّن أنّ الإسلام بكلّيّته لم يحقّق هذه الوحدة التي نادى بمطاليبها ؟ هل يُنكر المسلمون أنّ هذه الوحدة غائبة ، أم هناك نظريّات تساعد على فهم الواقع ؟

تسركر : إنّ مشكلة التفرقة الواقعيّة ، التي تُعدّ أعظم المساوئ ، هي حاصلة في العالم الإسلاميّ أيضًا بطريقة حادّة . فهي كامنة منذ البدء في ما روي عن محمّد ، وقد أنبأ بها هو نفسه ، إذ زار المقبرة قُبيل وفاته وأثنى على حسن حظّ الأموات ، لأنّهم لا يرون ظلّ التفرقة الذي تبصره عيناه .

هاغمان : هناك في الزمن الحديث جهود لإعادة وحدة الأمّة الإسلاميّة من وراء اختلاف المذاهب ، وخصوصًا من وراء النزاع بين السنّيين والشيعيّين ، ولتثبيت إسلام ذي صبغة دينيّة سياسيّة ، ولو تَمَّ ذلك بواسطة الوسائل التي يتضمّنها الجهاد .

تسركر : نحن أمام سؤال مبدئيّ كيف يكون التصرّف أمام الاختبار الذي يُظهر أنّ عقيدة إيمانيّة ونظريّة إيمانيّة لا تطابق الواقع . فالمنهاج الدفاعيّ المعروف ، وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الإسلام ، يحمّل الواقع تبعةَ ذلك ، بأن يُقال إنّ الناس مخطئون لأنّهم لم يحقّقوا المُثُل . أليس هذا من باب التبسيط الغير المجدي ؟ فهناك حلّ أبعد من ذلك ، وهو إمكانيّة إقامة هذه الوحدة قهرًا بإقصاء الآخرين . فعندها نصل طبعًا إلى " الكنيسة

الواحدة الجامعة " . فنكون حافظنا على الوحدة ، على حساب الآخرين الذين لا يعودون ينتمون إلى الجماعة .

ولكن يجب مقابل ذلك أن نشعر بارتباك أشدّ وأن نعمل الفكر لاهوتيًّا في القضيّة ، أي في أنّ النظريّة نفسها تنصرف إلى البعيد في مجال التخيّلات . فقد تحمل في ذاتها مقابل واقعنا (ولو كان ذلك أحيانًا في نطاق الفكر) طابعًا قاهرًا ، وقد تجلب أحيانًا الخطر في المجال السياسيّ .

هل هناك تشابه في المقاصد الإنسانيّة بين النظرة الإسلاميّة والنظرة المسيحيّة

فيس : ألم يكن هناك إلى جانب هذه الأهداف الحسّيّة من تأسيس وحدة المجتمع على وحدة الله ووحدانيّته ، ألم يكن هناك أيضًا اهتمام لاهوتيّ صارم حقًّا عند محمّد ، وهو الحفاظ على تعالي الله ؟ أليست هذه مهمّة أساسيّة في الإسلام ، كانت من قبلُ ، ولم يعبّر عنها بوضوح تامّ ، تفعل منذ البدء في تكوين الكريستولوجيا المسيحيّة ؟ أمّا في ما يخصّ الكريستولوجيا ، فأودّ أن أرجع فيها ، لحاقًا بنشيد الرسالة إلى الفيليبّيين ، إلى كريستولوجيا الربوبيّة . فقد ورد في نهاية النشيد : " لكي يعترف كلّ إنسان بأنّ يسوع هو ربّ لمجد الله الآب " (فيليبّي ٢ : ١١) . ألا يعني ذلك أنّه يعيد المجد إلى الله الآب ، أو عليه أن يعيده ؟ ثم لنذكر ما جاء في الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين (١٥ : ٢٨) : " ومتى أُخضع له كلُّ شيء ، فحينئذٍ يُخضع الابن نفسه للذي أخضع له كلّ شيء " . هذا يعني أنّ سيادة يسوع تقوم بأن يقيم سيادة الله . وهكذا فليس من الضرورة أن تقود كريستولوجيا الربوبيّة – إن أُحسِن فهمها – إلى نصب المسيح على مستوى الله . ولنقابل هنا ما جاء في الرسالة الأولى إلى تيموثاوس (٢ : ٥) : " واحد هو الله ، وواحد هو الوسيط بين الله والناس ، الإنسان

المسيح يسوع " .

ثمّ ألا يجدر بنا أن نعير انتباهنا المنهج الأدبيّ الذي يبدو في نشيد كولسّي ؟ فإن كان يُنشد في حالة التحمّس لما أمكن اختباره في يسوع ، فينبغي أن لا نحوّل كلماته مبشارة إلى عبارات لاهوتيّة .

فولبرت : لعلّه من مظاهر ضعف المتديّنين أنّهم يسارعون في الكشف عن مقاصد غير نزيهة وراء التفرقة ، أو عن قلّة إيمان أو ما شاكل . فقد يصحّ أن يكون للأمور الدنيويّة أو للمصالح السياسيّة نصيب لهم في ذلك . وهذا معروف في تاريخ المجادلات حول شخص المسيح . ولكنّ هذه الأمور الدنيويّة والمصالح السياسيّة ليست هي من باب الضرورة مخالفةً للأخلاق السليمة أو موضوع ريبة ، فقد تكمن فيها مقاصد مشروعة .

أفلا ينبغي في هذا المضمار أن نفطن إلى أنّه يمكن أن يستعمل الناس تعابير مختلفة للدلالة على المعنى نفسه ؟ كما حدث مثلاً عندما صرّح البابا بولس السادس والبابا شنودا الثالث (بطريرك الأقباط) أنّهما يعنيان الأمر نفسه ، ولو أنّ الأوّل يقول بالطبيعتين ، والثاني بالطبيعة الواحدة في المسيح ؟ فمن تغافل عن صعوبات التفاهم اللغويّ ، لا ينتبه للأسباب المختلفة الممكنة للتفرقة .

اتّجاه العهد الجديد يدور حول الله

فوغليستر : إنّ القضيّة التي نبّه إليها السيد فيس لها أهمّيّة كبيرة . وفي الواقع لا يدور اتّجاه العهد الجديد حول المسيح مثلما يدور حول الله . ولذلك يؤلّف الكتاب المقدّس كلّه وحدة مترابطة ، ومن المهمّ اكتساب نظرة لاهوتيّة شاملة . فيسوع الأناجيل الإزائيّة لا يبشّر بنفسه ، بل بملكوت الله ، ويسوع إنجيل يوحنّا يقول عن مهمّته ما يلي : " قد عرّفتهم اسمك وسأعرّفهم إيّاه أيضًا لكي تكون فيهم المحبّة التي أحببتني وأكون أنا

فيهم " (يوحنّا ١٧: ٢٦) . ثمّ إنّ بولس يصرّح ، كما ورد آنفًا ، في الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين (١٥: ٢٤–٢٨) ، أنّ يسوع ، عندما يكون آخرُ عدوٍّ قد أُخضع له ، يسلّم المُلك لله ، " ليكون الله كلاًّ في الكلّ " (١٥: ٢٨) . وفي نشيد فيليبّي يرد نصّ من أشعيا الثاني ، متعلّق أصلاً بيهوه ، ولكنّه يفسّر هنا بالنسبة إلى يسوع : " لكي تجثو لاسم يسوع كلّ ركبة " ، ولكن " لمجد الله الآب " (فيليبّي ٢: ١٠–١١) . والعهد الجديد كلّه يورد في ختامه في رؤيا يوحنّا مزامير الله الملك ، المتّخذة من العهد القديم : " إنّ الربّ إلهنا قد ملك " (رؤيا ١٩: ٦) . وفي كلّ حال يجب أن لا نفهم الاعتراف بأنّ " يسوع ربّ " بمعنى أنّ يسوع هو الله يهوه ، بل – على الأقلّ في المرتبة الأولى – كعبارة تنصيب ، كما يقول مثلاً بطرس في عظة يوم العنصرة ، إنّ الله جعل يسوع بالقيامة ربًّا ومسيحًا " (أعمال ٢: ٣٢) . وهكذا جاء أيضًا في مطلع الرسالة إلى الرومانيّين أنّه أقيم " في قدرة ابن الله " (راجع رومة ١: ٣–٤) ، أي نُصّب مسيحًا . ومثله في قانون الإيمان : " وجلس عن يمين الله الآب القدير " ، استنادًا إلى المزمور (١١٠/١١١: ١) : " قال الربّ (يهوه) لربّي (الملك) : اجلس عن يميني " .

أمّا في ما يتعلّق بوحدة الله ، بالوحدة مع الله ، فممّا يلفت النظر أنّ الكتاب المقدّس يعني بذلك الله يهوه ، الله الحاضر ، والله الذي هو عمّانوئيل ، أي الله معنا ، والذي ظهر كونه إلهًا بأسمى مظاهره في يسوع . والآن فممّا يلفت الانتباه أنّ القرآن يروي بطريقة مُسْهبة جدًّا قصّة موسى ، في أربعين سورة ، ولكنّه لا يذكر أبدًا – ومن المرجّح أن يكون ذلك عن تعمّد – اسم الله الذي أوحى به في سفر الخروج ٣: ١٤ ، كما أنّ اليهود أنفسهم تجنّبوا أن يتلفّظوا باسم يهوه . فكذلك يظلّ كيان الله ، الذي لا يضمّ تعاليمه فقط بل يحتوي أيضًا على علاقته بالكون ، يظلّ في منظور محمّد نوعًا ما نائيًا .

التوجيه الصادر عن تاريخ الأديان

كرّر : أعرض أوّلاً للسؤال عن العلاقة بين تاريخ الأديان واللاهوت . فانطلاقًا من تاريخ الأديان يقوم توجّه أساسيّ ينال الأديان التي لديها كتب مقدّسة ، ومنها الإسلام . فلقد اعتاد المؤلّفون أن ينطلقوا من أنّه من المرجّح أنّ كريستولوجيا الرفعة قد نشأت على تُربة هلّينيّة ، أولى منها على تربة يهوديّة . ولكنّ الواقع هو العكس . فالتراث الذي جاء من الشعب اليهوديّ قاد المسيحيّين إلى التفكير في المسيح انطلاقًا من ألوهيّة الله . ومن المسبّقات الحاسمة في ذلك أوّلاً القول بأنّ الله واحد ، وثانيًا النظريّات الحِكَميّة قُبيل وحول مطلع العهد المسيحيّ ، التي جاء ذكرها في المحاضرة ، وهي تؤكّد أنّ بنية العالم حاصلة قبل العالم . وكِلا الأمرين تقبّلتهما المسيحيّة من التراث اليهوديّ . وقد يكون من مآسي تاريخ الأديان أن يكون نشوء المسيحيّة من اليهوديّة هو الذي فصل بين المسيحيّة واليهوديّة . والمسؤول عن هذا الفصال ، كما يبدو ، ليس هو انتقال المسيحيّة إلى هلّينيّة غريبة عن التراث اليهوديّ . فميراث شعب الله كان ينبغي أن يُعمَل الفكرُ فيه مجدّدًا في ضوء الاختبار الأساسيّ ، اختبار قيامة يسوع المسيح وارتفاعه .

ارتباط البنية المتمحورة حول الله والبنية الكريستولوجيّة

وبهذا القرار الواضح في تاريخ الأديان تتعلّق القضيّة الثانية ، وهي القضيّة اللاهوتيّة التي أتى على ذكرها السيّد فيس والسيّد فوغليستر : كيف نتصرّف في مجال الحوار بين الأديان حيال بعض الغموض في العهد الجديد حيث توجد بالنسبة إلى الكريستولوجيا عناصر تقول بخضوع المسيح لله ؟ هل علينا اليوم أن نعود بشدّة أقوى إلى هذه العناصر ، أم أن نحافظ على التفكير انطلاقًا من ألوهيّة الله ؟

إنّ العناصر الإخضاعيّة ، إن نحن أمعنّا النظر فيها ، تتناغم والبنية العامّة للمقولات الكريستولوجيّة . ونرجع في هذا إلى مثلَين سردهما السيّد فيس . المقطع الأوّل مأخوذ من الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢: ٥ : " واحد هو الله ، وواحد هو الوسيط ، الإنسان يسوع المسيح " . هنا يمكن أن نلاحظ الفرق بدقّة . فالنصّ يبدأ بالقول : " واحد هو الله " ، وهذا يطابق تمامًا ما جاء في سفر تثنية الاشتراع ٦: ٤ في وحدانيّة الله . وفي المرتبة الثانية يرد أنّ الوسيط بين الله والناس أيضًا واحد . فالمسيح هنا يفكّر فيه انطلاقًا من وحدة الله . وفي المرتبة الثالثة يأتي ذكر " الإنسان يسوع المسيح " . فنصّ الرسالة الأولى إلى تيموثاوس هذا (٢: ٥) لا يصحّ أن يقال فيه إنّه يخالف التفكير في المسيح انطلاقًا من الله .

ولا يمكن أن يقال إنّ التفكير هنا يدور حول الله ، لا حول المسيح . بل يبدو بالحريّ أنّ الفكر المتمحور حول الله والمتمحور حول المسيح مرتبطان الواحد بالآخر أوثق الارتباط . ومن يفكّر في المسيح انطلاقًا من الله ، فعليه أن يزيد من نفسه بكلّ تأكيد كلمة " الإنسان " ، لئلاّ يمكن التغاضي عن بشريّة يسوع .

والمقطع الإخضاعيّ في العهد الجديد يوجد في الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ١٥: ٢٣ وما يتبع ، حيث يقال إنّ الابن في النهاية " يسلّم الملك للآب " (١٥: ٢٤) . هنا نجد أيضًا فكرة الملكوت الذي ورد السؤال عنه ، وهي تبيّن انطلاقة منتشرة في تاريخ الأديان يجب تقبّلها : بشارة يسوع دفعت إلى الموقف التالي : إنّ الله تعالى صفته أن يكون الكلّ في الكلّ والملء ، وهذا يُرغم على ربط ذلك أيضًا بفكرة الملكوت . وهكذا يحصل ترابط بين أفكار مختلفة يكمّل بعضها بعضًا : المسيح قبل الجميع والمسيح في النهاية ، وتأكيد أبوّة خاصّة لله تجاه المسيح ، هذه التصوّرات لا يجوز أن تخفي أنّ الملكوت ملكوت الله وأنّ الله هو الكلّ

في الكلّ . وهنا أيضًا يقوم التفكير في المسيح انطلاقًا من الله وتوجّهًا إلى الله . ولكن لا شكّ أنّ المقطع يسمح في مجال الكريستولوجيا من سحب فكرة الوحدة قليلاً ، لأنّ النصّ في الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ١٥: ٢٨ ، ينتهي بصيغة إخضاعيّة .

ولكن عندنا في مجال العنصر الإخضاعيّ عند بولس ، نصوصًا أخرى تعارضه . ولنُشر إلى أهمّها . نجد ذلك في الرسالة إلى الرومانيّين ٩: ٥ ، وفيه مشكلة لغويّة لم تحلّ بعد . هنا في معرض السؤال عن دعوة إسرائيل يقول بولس : " ولهم ايضًا الآباء ، ومنهم المسيح بحسب الجسد " ، ثمّ يستأنف فورًا دون وقف (والمخطوطات القديمة لا تضع هنا فاصلة) ويُنهي بنشيد تسبيح : " الذي هو فوق كلّ شيء إله مبارك إلى الدهور ! آمين " . يمكن اعتبار هذا الجزء الملتحق كنشيد تسبيح مستقلّ . فالمقولة الكريستولوجيّة توصل إلى أنّ الله يحقّ له التسبيح . ولكنّها توصل إلى ذلك بطريقة مباشرة ، بحيث لا توجد في النصّ عند بولس فاصلة ، وهذا يعني أنّ المقولة المتمحورة حول الله لها من باب الضرورة مفعول كريستولوجيّ ، أي أنّ تسبيح الله يحقّ أيضًا ، حسب تركيب الآية ، للمسيح مباشرةً . فهذا الترابط بين البنية المتمحورة حول الله والبنية الكريستولوجيّة لا يجوز فصلها بالنسبة إلى العهد الجديد .

[الفرقة الثانية]

خلاص الله ينال الخليقة كلّها

أندراوس بشته : لقد بيّنت المحاضرة أنّ الإيمان بالله يقود إلى سعة حدث الخلق كلّه . هذا يمكن أن نعتبره مقياسًا عامًّا ، يُعرف به هل هذا أو ذاك له طابع عمل الله أم لا ، هل هو عمل يحصل في النهاية في الخلق

ككلّ . فإنّ الإيمان با لله حسب الكتاب المقدّس يصحّ فيه أنّه يعتبر العالم كوحدة وككلّ خليقة ا لله وأنّه لم يكن بدونه شيء ممّا كوّن . فإن كان الإنسان العاقل لا يفعل شيئًا دون الانتباه لغاية فعله ، فكم بالأحرى وبنوع أكثر إلى ما لا نهاية له ، يجب أن ننسب ذلك إلى ا لله . فعندما يفتقد ا لله العالم ليفعل فيه خلاصه ، يكون هذا العالم مع تفرّعه في تعدّد الأفراد ، الخليقة الواحدة ، خليقة حكمته وقدرته . فمهما كانت القرائن التي نفكّر في نطاقها في علاقة ا لله بالعالم – وإن أكببنا عندها على علاقة ا لله بالأفراد ، أكان هذا الفرد شعبًا مختارًا أم شخصًا مصطفًى ، فنحن نكون أوّلاً وآخرًا أمام الذي تنتصب أمامه الخليقة الواحدة جمعاء ، بصفتها جبلة يديه (راجع رومة ٩: ٢٠) .

نويمان : هذه هي السعة التي تقف فيها الكريستولوجيا أيضًا . ولكن هل هذا من شأن فهم المسيح أم – وهذا بالنظر إلى اللقاء مع الإسلام – بالأحرى من شأن فهم ا لله بالنظر إلى مجمل الخليقة ؟

أندراوس بشته : في اللقاء مع الإسلام يدور الأمر حول الفهم المشترك بين المسيحيّين والمسلمين للعالم كخليقة . وكِلا الطرفين يرى فيه وحدة قائمة غير متجزّئة ، نظرًا إلى مصدره وغايته من عند ا لله . والسؤال عن مقاصد ا لله في مصير هذه الخليقة الواحدة رغم تنوّعها ، يجب ان يكوّن المدخل الدائم للحوار بين المسيحيّين والمسلمين على اختلاف الأجوبة التي يقدّمونها في هذا الشأن .

فانوني : في الحوار مع الإسلام من الصالح والضروريّ للإيمان المسيحيّ ، ولا ريب ، أن يعكف على محتويات العقيدة الرئيسيّة . ومنها ما يدور الحديث حوله هنا بنوع خاص : بأيّ قدر يمكن القول إنّ ا لله في عمله الخلاصيّ يتوجّه إلى الخليقة الواحدة وبجملتها . فإنّا نجد حتّى في العهد الجديد نصوصًا لا تبلغ مدى هذه المحتويات الرئيسيّة . فإنّه ورد في كتابات

يوحنّا ، أوّلاً في إنجيل يوحنّا ٣: ١٦ العبارة الرائعة : " لقد أحبّ ا لله العالم ... " ، ثمّ في رسالة يوحنّا الأولى ٤: ١٠–١١ نصّ مواز لا يُذكر فيه أنّ ا لله يحبّ العالم ، بل يحبّنا (نحن فقط) ، وأنّنا لا يجب علينا بعدُ أن نحبّ الجميع بل أن نحبّ " الإخوة " (فقط) . لذلك يبدو من المهمّ في اللقاء مع " الآخرين " أن نعكف على المقولات التي ينفسح فيها بدون حاجز أفق الفهم ، وأن نطوّر تأويلاً يتيح لنا ، من أجل الإيمان با لله الواحد خالق السماء والأرض ، أن ترجع دومًا إلى مقولات رئيسيّة ، مثل التي وردت في الفصل الأوّل من الرسالة إلى الكولسّيين ، وأن نفسّر المقولات الأخرى انطلاقًا من سعتها .

هل يوجد ملء ا لله في الكنيسة فقط ؟

بشكه : ورد في الرسالة إلى الكولسّيين أنّ كلّ ملء الخليقة جُمعت في المسيح ، وفيه صارت الخليقة خليقة حصلت على المصالحة ، وأنّ الملء حلّ فيه ، وأن هذا الملء يُحمَل إلى العالم . ولكن نظرًا إلى أنّ هذا لم يتحقّق في الواقع الحاضر ، ذهبت الكنيسة إلى أنّ هذا الملء وهذه المصالحة لم يحصلا في العالم كلّه ، وأكّدت إيمانها أنّهما (في مرحلة أولى) تحقّقا فيها عينها فقط ، ولذلك يجب أن يُجلَب العالم إلى نطاقها . وهذا يضحي أيضًا في نظر المسلمين حاجزًا في علاقتهم بالكنيسة . وفي الواقع نلاحظ أنّ هذا الملء لم يحقّق تمامًا ، حتّى في الكنيسة .

نويمان : لم يرد في المحاضرة أنّ بنية السلام لا توجد إلاّ في الكنيسة . هي موجودة في العالم كلّه ، ولكن يمكن في الكنيسة اختبار ماذا تعني بنية السلام . ولعلّ ذلك لأنّ المؤمن يفتح نفسه في الكنيسة لمثل هذا الاختبار . فإن كان المسيح يحدّد بنية الخليقة – هذا ما جاء ذكره – فيجب أن يكون سابقًا للخليقة .

خوري : في الواقع لم يُقصَد بذلك إثبات الواقع ، بل تعيين مهمّة ، مهمّة للكنيسة : عليها أن تكون الموطن الذي يمكن فيه أن يختبر هذا كلّه ، فإن لم تكُنْ ذلك الموطن ، فعليها أن تغيّر نفسها .

وساطة المسيح للخليقة – ليست جسرًا لملاقاة الإيمان الإسلاميّ

أمّا أنّ الخليقة خليقة حصلت على المصالحة ، فهذا يوافقنا المسلمون عليه ، ولكن مباشرة من عند الله ، لا في المسيح ، فقلّ من يكون في الإسلام مستعدًّا لأن يوافق على وساطة المسيح للخليقة ، كما ورد ذكرها في المحاضرة بعد سرد نصّ من قصص طفولة المسيح حسب توما ، والإشارة إلى بعض مقولات القرآن (راجع ص ١٦٠–١٦١) . وإن كان نصّ القرآن في الآيات ٣: ٤٩ و٥: ١١٠ ، يستعمل كلمة " خلَق " ، فإنّ المفسّرين يؤكّدون الفرق بين استعمال المفردة في نطاق خلق الله واستعمالها في غيره من المجالات الأخرى . الفعل واحد ، وهو يعني بالنسبة إلى الله الخلق الحقّ ، ولكن بالنسبة إلى ما يفعل يسوع يعني : " إنّي أعمل لكم " – وبهذا يُصان التوحيد من كلّ شرود . ففكرة وساطة المسيح للخليقة لا تؤلّف جسرًا لملاقاة الإسلام ، لأنّها توهم فورًا بأنّ المسيح بهذه الطريقة يصير شريكًا في الخلق ومن ثمّ إلهًا .

من المسلمين من يُقرّ بإمكانيّة البلوغ إلى الخلاص لجميع الناس ، لأنّ الله يريد أن يقود جميع الناس إلى الهدى والنعمة . ولكنّهم لا يقرّون ببشريّة نالت مصالحتها مع الله في يسوع المسيح ، ولا يُقبلون على القول بأنّهم مخلّصون في يسوع المسيح . فلذلك لا تصحّ فكرة وساطة يسوع المسيح في الخلاص ولا في الخلق كجسر يصل بين المسيحيّة وإيمان المسلمين . فهم يرون فيها مشكلاً عظيمًا جدًّا .

ولنعد إلى القصّة التي نجدها في إنجيل توما وفي القرآن . فإنّه لا يمكن

في نظر المسلم الاستنتاج منها أنّ القرآن استقاها من إنجيل توما أو أنّ محمّدًا كان على علم بها . فالتوازي في المقولات لا يعني قسرًا الاستقاء . فالمسلم يؤمن بأنّ القرآن ليس له مصدر بشريّ . فطالما لم يظهر بالبرهان كيف وصلت القصّة بالنقل إليه ، ينبغي الاكتفاء بإثبات وجود توازٍ بين القرآن وإنجيل توما ، دون القول بأنّ محمّدًا نقلها من هذا المصدر .

فانوني : لم يرد في المحاضرة أنّ محمّدًا عرف إنجيل توما ، بل أنّ القصّة كانت معروفة ، دون أن يُذكر عن أيّ طريق وصلت معرفتها هذه . ثمّ علينا أن نتمسّك بالنزاهة : عندما يقوم توازٍ في المعطيات بالشكل الذي اتضّح في قصّة الطيور ، فيجب عند ذلك أن تكون قد قامت بين الطرفين علاقة ما . فإنْ رُفِض القبول بذلك في بادئ الأمر ، لامتنع التحدّث عن ترابط على الإطلاق . هل يمكن في هذا الأمر موافقة المسلم على موقفه أن كلّ شيء في القرآن موحى من قِبَل قدرة علويّة ؟

لا جرم أنّه من الصعب أيضًا ، كما يتّضح في مجال علم تفسير العهد القديم ، إثبات طريقة ومعايير مناسبة أو تطويرها ، للتحقيق في السؤال أين ينقل المؤلّفون حقًّا الواحد من الآخر ، وأين تمّت معرفتهم المتبادلة بعضهم لبعض عن طرق غير مباشرة ، وأين يتّضح أنّهم لا يعرفون بعضهم بعضًا ولا تتّفق مقولاتهم إلاّ بالصدفة . هنا تنقصنا بعدُ للأسف الأساليب الضروريّة في علوم النقد الأدبيّ .

خوري : إنّ الصعوبة الكبرى هنا تنجم عن المحتوى . فإنّه يصعب انطلاقًا من النصّ المتوازي في إنجيل توما والقرآن ، الربط بينه وبين مقولات الرسالة إلى الكولسّيين والتأكيد بأنّ القرآن أيضًا يقول بوساطة ممكنة للمسيح تجاه الخليقة . وهنا جاء في المحاضرة ذكر الإشارة المهمّة في القرآن إلى أنّ ما فعله يسوع حصل " بإذن الله " .

إلزاس : إنّ المحاضر قد عبّر عن ذلك باحتراز كبير : إنّ محمّدًا عَلِم

بذلك ، و لم يجزم بأنّ ذلك حدث بواسطة رواة بشريّين ، أم من عند الله (كما يقول المسلمون) . أمّا في وساطة المسيح تجاه الخليقة ، فقال إنّ يسوع تلقّاها ، كما سبق ذكره ، بإذن الله . والله قدير ، يستطيع أن يفعل ذلك بالنسبة إلى يسوع ، كما يستطيع فعله بالنسبة إلى أيّ شخص آخر.

الإيمان بالخلق عند المسيحيّين والمسلمين

شفلر : عندما عُيّن في المحاضرة الموقع اللاهوتيّ للنصّ في الرسالة إلى الكولسّيّين الذي ورد فيه ذكر أهمّيّة المسيح الكونيّة ، عند ذلك اتّضح بنوع خاصّ الفرق بين مفهوم الخلق في المسيحيّة وفي الإسلام . فالمسيحيّة لا تقول بعقيدة مستقلّة في الخلق ، بل تحصل عقيدة الخلق في ضوء التبشير بقيامة المسيح . وقد يمكن القول بأنّها شرح لبشارة القيامة . فإنّه إن قام المسيح ، فقد حدث خلق جديد . ولذلك يجب أن يقوم ارتباط بينه وبين الخلق الأوّل . هذا من باب شرح عقيدة الوحي ، وهذا يجعل القضيّة مع المسلمين أكثر صعوبةً ، لا أكثر سهولة .

لو أمكن من قِبل المسيحيّين تطوير عقيدة في الخلق غير مرتبطة بالكريستولوجيا ، لكان الأمر أسهل . ولكن لم يفعل ذلك لا النشيد ولا المؤلّف الذي أدرج النشيد في الرسالة إلى الكولسّيّين . فهناك تنصّ المقولة بالأحرى على أنّ المسيح بكر الأموات وأيضًا بكر الخليقة . فهذه العقيدة في الخلق هي إذن جزء من العقيدة في المسيح . وهذا يزيد الأمر صعوبة ، ولذلك ينبغي أن لا نسهّل علينا القضيّة لسبب أو لآخر . وهناك دلائل كثيرة على أنّ مثل ذلك يحصل في مجالات أخرى . فإنّها مثلاً لا تقوم حقائق الخلق وقصص الخلق في العهد القديم مستقلّة بذاتها ، ومنفصلة عن مواضيع الكرازة الأخرى .

الإيمان بالخلق والقيامة

إلزاس : إنّ اختبار قدرة الله في اجتياز البحر الأحمر ، الذي توسّع في اليهوديّة إلى الاعتراف بأنّ الله ربّ العالم كلّه وبأنّه هو الذي خلق العالم ، يرتبط به اختبار المسيحيّة بأنّها تواصل مسيرة الشعب اليهوديّ وتنشأ من المعموديّة ، وبهذا تختبر قدرة الله المبدعة الموجّهة نحو القيامة . وهناك في القرآن أيضًا نصوص تربط بين القيامة والإيمان بالخلق ، إذ كيف يكون عسيرًا على الله أن يبعث الأموات يوم القيامة ، وهو الذي صوّرها في البدء وأحياها (راجع قرآن ١٧: ٩٨-٩٩ ؛ ٣٠: ٢٧ ؛ ٣٦: ٧٩، ٨١-٨٣) . فالقيامة هي إذن ممكنة ، لأنّ الله هو الخالق القدير الذي برأ كلّ شيء . فالأديان الثلاثة تربط بين الخلق والقيامة ، ولو في تعادل مختلف ، فيجب أن يفسح هذا المجال للحوار بينها .

دوبريه : نقرأ في إنجيل يوحنّا : الكلمة كان عند الله ، والكلمة صار جسدًا (بَشَرًا) . ألا يمكن أن نطبّق هذا على التوراة فنقول : التوراة كانت عند الله ، والتوراة صارت جسدًا ؟ أوَلا يمكن أيضًا انطلاقًا من هذا أن نعود فنسأل : ما هو القرآن السماويّ الذي أعطي الآن للعرب ؟ ألا يفهم الإسلام الوحي القرآنيّ فهمًا موازيًا كأنّه استئناف للفكرة الأساسيّة القائلة بأنّ التوراة كانت في البدء عند الله ، والآن (بشكل القرآن) ظهرت بنوع محسوس ؟

فانوني : إن ظنّ أحد أنّ التوراة تتراءى من وراء نصّ إنجيل يوحنّا ١: ١ ، فهذا رأي يجب بالأحرى ردّه . لا ريب أنّا نجد في تراث العهد القديم نصوصًا مقابلة ، مثل سيراخ ٢٤: ٣٣ الذي يتكلّم على التوراة . ولكنّ يشوع بن سيراخ يعود إلى الخلق في البدء . أمّا في ما يخصّ سفر التكوين ، فلا نقرأ في الترجمة الآراميّة أنّ " الله خلق في البدء السماوات والأرض " ، بل أنّ " كلمة الله خلقت في البدء السماوات والأرض " .

وهكذا يبدو من باب الأكيد أنّ نصّ يوحنّا ١: ١ (" في البدء كان الكلمة ") يعود إلى الترجمة الآراميّة للكتاب المقدّس . فكلمة الله هذا ، الذي خلق العالم في البدء ، ليس هو التوراة ، بل كلمة الله ، ثمّ إنّ التوراة ليست سابقة الوجود ، بل حصلت بعد ذلك في الزمن الذي يلي خروج العبرانيّين (من مصر) .

خوري : لا نجد في القرآن إشارات إلى توازٍ بين الكلمة والتوراة والقرآن . " وكان الكلمة الله " (يوحنا ١: ١) ، مثل هذا النصّ في مطلع إنجيل يوحنّا لا نعثر عليها في القرآن . فمتى قيل إنّ القرآن في صورته الأرضيّة هو نسخة عن أمّ الكتاب في السماء (راجع قرآن ٤٣: ٤؛ ٥٦: ٧٧-٨٠ ؛ ٨٥: ٢١-٢٢) ، فلا يعني هذا أنّه من الممكن سحب هذه المقولة على مقولات مقاربة لها . على كلّ حال لا يستطيع الإسلام أن يقبل عبارة مثل هذه " وكان القرآن الله " . أمّا قضيّة قدم القرآن والجدال فيه هل هو مخلوق أم غير مخلوق ، فتُطرَح على مستوى آخر .

خليقة حصلت على المصالحة : أساس لأخلاقيّة مشتركة

هناك إمكانيّة مدّ جسر يوصل إلى فهم مشترك ، قد ينتج من كريستولوجيا الرفعة في الرسالة إلى الكولسّيين . وهذه الإمكانيّة تكمن ، رغم جميع الفروقات في تعليلها ، في المطالبة المشتركة بنظريّة دينيّة للسلام . فالدعوة إلى تطوير مثل هذه النظريّة تنبع في مجال الإيمان المسيحيّ من الاقتناع بأنّنا جميعًا في المسيح يسوع مصالحون مع الله ، ولذلك مصالحون بعضنا مع بعض . أمّا في عقيدة المسلم ، فقد تنبع الدعوة إلى إقامة نظريّة السلام مباشرة من الإيمان بالله الرحيم القدير . ففي نظر المسيحيّين والمسلمين على السواء توجد إذن من أجل الله خليقة حصلت على المصالحة تفرض عليهم أن يأتوا معًا بأخلاقيّة سلام وبسياسة سلام . فإن كنّا جميعًا مصالَحين ،

فهذا يفرض علينا أن نعيش معًا في سلام ، وأن نسأل أنفسنا أيّ الطرق يمكن أن تؤدّي إلى هذا السلام . من هنا ينتج ، على الأقلّ بالنسبة إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، أنّه من المهمّ جدًا أن نبيّن أنّ عقيدتنا في المسيح ، وفقًا لفهمنا لذواتنا ، لا تفصلنا عن الآخرين من باب الضرورة ومن كلّ ناحية ، بل بالعكس تستطيع أيضًا أن تقودنا نحو الآخرين .

هل تمكن معرفة الملء والاعتراف به ؟

بشكه : ما هي الشروط التي تمكّن من الاعتراف بالملء الذي جاء ذكره في المحاضرة ؟ وكيف يمكن في هذا المضمار فهم النعتين : يمكن معرفته ، ويمكن الاعتراف به ؟

دوبره : إلى جانب السؤال عن الشروط التي تمكّن من الاعتراف بأمر ما ، يطرح السؤال ما هو شكل إمكان الاعتراف في التقاليد الأخرى ، وهل هناك أنواع مختلفة من قابليّة الاعتراف مع ما ينجم عنها من نتائج . ويبدو أنّ المحاضر السيّد كرّر قد فرّق بين مفهوم ما هو قابل للاعتراف وإمكان اختبار الملء في إطار الكنيسة . ألا نعود هنا إلى قضيّة المقولات البنّاءة التي ورد ذكرها آنفًا ؟ أي أن يمكن عرض شيء في شكل نشيد ، وإلى أيّ حدّ يمكننا أن نبني ونتمّم شيئًا بمثابة خليقة نحيا فيها وتكون موطنًا لنا .

ثمّ هل هناك في التقاليد الأخرى إمكانيّة مثل هذه القابليّة للاعتراف ؟ وما هي الشروط لذلك ، وهل لدينا هنا ما يمكن تسميته بمنطق تكوين الدين ؟

شفلر : إنّ المصالحة التي حصلت بدم المسيح يمكن الاعتراف بها مثلاً في إطار الطقوس الدينيّة التي فيها نحيي ذكرى آلام المسيح . وهذا الاحتفال يمكن أن نحيي فيه ذكرى الآلام كينبوع للغفران ما بين المؤمنين . أمّا إذا غضضنا النظر عن هذا الإطار وسألنا هل يمكن اختبار كوننا مسيحيّين

مصالَحين ، فعند ذلك يجب الإجابة بصدق : قد نكون مصالَحين إلى حدٍّ ما، أكثر أو أقلّ ، ولكنّ واقع الاختبار لا يطابق ما نحييه في الشعائر الطقسيّة . ومع ذلك تبقى المصالحة الحاصلة بدم المسيح أمرًا يمكن الاعتراف به على أساس وعدٍ يتعلّق أيضًا بطقس العبادة : فإنّ نشيد الكولسّيين لم يكن وثيقة تعليميّة ، بل نشيدًا له قرائنه البنّاءة . فإن انتزعناه من هذه القرائن ، تغيّرت أهمّيّته . فهذا اعتراف يحيا من الوعد الذي يعبّر عن نفسه في هذا الاعتراف ، – من الوعد القائل بأنّ يسوع مات ثمّ قام لأجلنا ، ومن الوعد القائل بأنّنا قادرون على أن نهب المغفرة بعضنا لبعض وأن نتلقّى المغفرة بعضنا من بعض .

أمّا المسلم ، فلديه ولا شك قرائن بنّاءة أخرى ، حين يرى نفسه قادرًا على الاعتراف بالمصالحة الشاملة للخليقة ، ولو كانت الخبرة توضح أنّ هذه المصالحة ليست حاصلة في الواقع ، لأنّ العالم مشحون بالخصام . وبهذا المعنى يجب أن نطرح على المسلم أيضًا السؤال عن الإطار الحسّيّ الذي يمكنه فيه أن يعترف بمصالحة الخليقة العامّة خلافًا لما نختبره يوميًّا .

غلاده (Glade) : عندما تصلّي الكنيسة في دعاء السلام وقت القدّاس (على الطقس اللاتينيّ) وتقول " لا تنظر إلى خطايانا ، بل إلى إيمان كنيستك "، فهي تعترف بإيمانها أنّ المصالحة ممكنة وتبقى ممكنة رغم كوننا خطأة . وهكذا يصير الاعتراف بهذا الإيمان بهديّة المصالحة اعترافًا بإيمان أوسع .

[الحلقة العامّة]

أسئلة حول ما جاء في المحاضرة

كرّر : انطلاقًا ممّا جرى النقاش حوله في المداخلات نقابل سؤالاً يتعلّق بالكريستولوجيا : إلى أيّ مدى قرأ المُحاضِر نصوص العهد الجديد متطلّعًا

إلى قانون الإيمان النيقاويّ ؟ وطرق النقاش سؤالاً آخر كيف يمكن المسيحيّين أن يتصرّفوا تجاه الوضع الذي يتّضح فيه أنّ الملء الذي جاء نشيد كولسّي على ذكره ، لم يتحقّق في الواقع الحاضر . وقد عبّر السيّد تسركر عن موقف من هذين السؤالين مفاده أنّ المسيحيّين عليهم أن يعوا أنّهم متخلّفون عمّا ورد في العهد الجديد ، وذلك حتّى الاكتمال المعاديّ . وعليهم أن يحدّوا من تشييد نظريّتهم بحيث لا يميل التفكير في الاندفاع الحاصل هنا دومًا إلى الربط والتوثيق ، وإلاّ أدّى ذلك بسرعة كبيرة إلى الاصطدام بحدود حاجزة .

وهناك سؤال آخر : ألا يمكن الاعتراف بالملء في تقاليد أخرى ، وهل المسيح هو الطريق الوحيد ؟ فلي عن ذلك جواب عفويّ : إن كان الملء يُعترَف به ويُختبَر في موطن آخر ، وجب التبصّر في ذلك . ولكنّ النصوص المسيحيّة القديمة ترغم على تفسير هذه المظاهر والاعترافات انطلاقًا من ملء المسيح . فإنّ اتّجاه نشيد كولسّي واضح ، يؤكّد أنّ المصالحة قد حصلت . وكما بيّنته في المحاضرة ، تنتهي هذه المقولة في فعل الماضي : هنا تمّ حصول شيء ، وليس ذلك مجرّد شيء ، يتوجّه إلى المستقبل . فحيث يحصل اختبار الملء في العالم ، نعتبره انطلاقًا من حدث المسيح . ولذلك يبدو ، بالنظر إلى التعبير في نشيد كولسّي ، من غير الممكن أن نعبّر عن وجود الملء في العالم أو أن نقبل به انطلاقًا من الله باعتبار أنّ ذلك حاصل " إلى جانب المسيح " .

وهناك سؤال أخير ، هل يُفيدنا القول بأنّ المسيح باكورة في الحوار مع المسلمين . في الواقع يبدو أنّ هذا القول لا يأتي بتسهيل للحوار . فهناك نصل إلى نقطة توضح أنّ من عناصر الحوار أيضًا استحضار الفروق . ولكن يجب أن نفطن إلى أنّه في بعض الأحيان تنفع النتائج حيث لا تنفع مقولة الاعتراف نفسها . وهكذا حاولت أن أذكر في نهاية المحاضرة مثل

هذه النتائج . وهذا يعني أنّه حيث يشعر الإسلام بأنّ كريستولوجيا الرفعة تعني التفرقة الحادّة ، فيرفضها لذلك رفضًا باتًّا ، هناك يجب التساؤل هل تكمن في النتائج إمكانيّات تسهّل التلاقي بعضنا ببعض .

هل يفيد التعدّد داخل المسيحيّة للحوار مع الأديان ؟

تسركر : ألا يسهّل المعاملة مع الأديان الأخرى ، أن يفسح المسيحيّون مجالاً أوسع للتعدّد داخل الجماعة المسيحيّة ؟ وهذا يعيدنا إلى السؤال الموجّه إلى المسيحيّة الأولى ، كيف تصرّفت تجاه تعدّد الكريستولوجيات . فقد أشار بروكس (Norbert Brox) إلى التاريخ المضني الذي تطوّر في مجادلة الكريستولوجيات التي حاولت على طريقتها أن تتّبع بصراحة ما جاء في العهد الجديد ، وكيف أنّها عدلت عن طرح الأسئلة الكثيرة ، لأنّها أبصرت فيها خطرًا على الوفاق ، أي لأنّها قدّمت شركة الإيمان على تطوير النظريّات ، وذلك للوصول إلى نظريّة واحدة أو لغة واحدة . فمشكلة تاريخ العقائد لا تكمن في هذا السبيل الواحد الذي سُلِك في الواقع ، بل بالأحرى في إرادة : ١) جعْل هذا السبيل التعبيرَ الوحيد ، ٢) وإفراغ صبغة التقديس عليه في الشعائر الدينيّة ، ٣) ودعمه في قوانين الكنيسة بالتدبيرات اللازمة لإقامة الفصل والحواجز . أليست المسيحيّة في مجموعة الأديان الدين الوحيد الذي حدّد إلى هذا الحدّ التعبير عن العقيدة وطوّره حتّى البلوغ إلى دقائق العبارة وصبغه صبغةً موحّدة ؟ ألم يكمُن في ذلك شيء يهدّد بالخطر ؟

إثبات قانون الكتب المقدّسة تمّ قبل التعبير عن العقائد

كرّر : إنّ قوّة العهد الجديد العظيمة تقوم كما يبدو بأنّ إثبات قانون الكتب المقدّسة كان قد تمّ قبل أن يُصار إلى التعبير عن العقائد . ولذلك نجد في العهد الجديد التعدّد في منطلقات الجماعة المسيحيّة الأولى . فيتجاور

نشيد كولسّي والرواية عن أعمال يسوع البشريّة في إنجيل مرقس . لا جرم أنّ تاريخ العقائد كان في حوار الإعداد ، ولا يمكن أن نخفي أنّها توجد في العهد القديم خطوط واضحة واصلَها على حقّ في الفكر القديم مجمعُ نيقية . ولذلك لا يصحّ نصب مناقضة بين هذا الطرف وذاك . ومع ذلك يمكن التأكيد بأنّ العهد الجديد يسهّل علينا الأمر في هذه القضيّة أكثر ممّا يفعله تاريخ العقائد .

" ارتضى الملء أن يحلّ فيه "

شفلر : أعود إلى نصّ نشيد كولسّي ، الفصل الأوّل . وردت في المحاضرة ترجمة الآية (١: ١٩) كما يلي : " ارتضى الملء أن يحلّ فيه " . ولكنّ النصّ لا يوصل إلى ذلك ، بل ترجمته هي : " ارتضى (الله) أن يحلّ فيه الملء كلّه " . ولكن ربّما كانت هذه الملاحظة غير ذات بال .

كرّر : هذه الترجمة الأخيرة كانت هي المعهودة سابقًا . ولكن إن كان الله هو فاعل " ارتضى " ، فهذا يضطرّنا إلى طفرة تعود بنا إلى مطلع النشيد ، وهذا بُعدٌ شاسع . ثمّ إن تركيب الجملة فيه بعض الصعوبة ، لما فيه من تقطّعات عدّة . لذلك أقرّ علماء التفسير في الوقت الحاضر أن يُعتبر " الملء " فاعلاً لفعل " ارتضى " .

شفلر : إنّ الفعل اليونانيّ " حسن لدى " يفرض وجود مجرور : لدى الله ، أو لدى الملء ، لا مرفوع : الملءُ كما في النصّ . ثمّ لا حاجة هنا إلى البحث عن اسم الجلالة ، بل يمكن الانطلاق من أنّه غالبًا ما يكون الاسم (وذلك تحت تأثير طريقة التعبير العبرانيّة) محذوفًا يحلّ محلّه ضمير الغائب . وحيث لا يذكر اسم الفاعل ، يكون من المفروض أنّ الكلام يدور حول الله عينه . والبرهان الأهمّ هو ما ذكرته في مطلع هذا الردّ .

كرّر : في اللغة اليونانيّة المعاصرة لا يفرض الفعل " حسن لدى "

و" ارتضى " وجود مجرور . ثمّ إنّي في تفسيري للآية أشرتُ بتحفّظ إلى الانتقال من " الملء " كصفة الله والقول بأنّ الله يؤتي الملء . ولذلك أكّدت أنّا لسنا هنا أمام القول بأنّ الله يحلّ في المسيح ، بل أمام تعبير انتقاليّ . وهكذا يمكن ترك المسألة اللغويّة غير مبرمة لصالح أيٍّ من التفاسير الممكنة ، ولو كان الأولى أن نعتبر الملء هو الفاعل لفعل ارتضى .

بكر الأموات – بكر الخليقة

شفلر : في الكريستولوجيا تُستعمل عادة لفظة " الابن الوحيد " . أمّا كلمة " بكر " فاستعمالها أقلّ . وأن يكون المسيح بكر الأموات ، حيث هناك آخرون بُعثوا من بين الأموات أو سيبعثون في آخر الأيّام ، فهذا أمر غير عسير . ولكن إذا كان المسيح بكر الخليقة ، فعندها يجب أن يكون هناك المواليد اللاحقون . فإن كان يسوع بكر ما في السماء وما على الأرض ، ما يُرى وما لا يُرى ، فهذا يتضمّن أخوّة جميع الخلائق . فكيف يجب إذن شرح كلمة " بكر " عندما تُستعمل في نطاق لاهوت الخليقة ؟

كرّر : إنّ شرح كلمة " بكر " في إطار وساطة الخليقة توصلنا إلى تعبير معلّق مماثل . فكلمة " بكر " ترد في النشيد مرّتين . والنصّ الأوّل الأكثر ترجيحًا صيغته كما يلي : " البكر مستثنى من الأموات " . فكلمة البكر لا تضع المسيح في عداد الآخرين الذين يتبعونه ، بل تستثنيه من عداد الأموات . ولكنّ المنظار يظلّ مفتوحًا ، أي أنّه سيأتي بعده آخرون . ومن المرجّح أنّ هذا التوتّر حاصل أيضًا في المطلع الذي يتكلّم على الخليقة : " بكر كلّ الخليقة " . فهذه العبارة يمكن تفسيرها كما يلي : " البكر الذي ينتمي إلى كلّ خليقة ، وليس هذا فقط ، بل أيضًا : البكر قبل كلّ خليقة " . والقضيّة لم تُحلّ في النشيد حلاًّ صريحًا .

وهذا التعبير المعلّق يجد حلّه من بعد ذلك في تاريخ العقائد ، انطلاقًا من المقولة السابقة التي وردت في مطلع النشيد : " هو صورة الله الغير المنظورة " (١ : ١٥) . من هنا يستنتج تاريخ العقائد : إذن هو البكر قبل كلّ خليقة .

فالنشيد لا ينفي هذه المقولة ، ولكنّها ليست بعد من عداد ما أثبته . ومع ذلك فهي نتيجة منطقيّة ، إن نحن تذكّرنا أنّ المقولة في الخليقة ترد قبل المقولة في القيامة . فنواتها يجب فهمها انطلاقًا من أنّ الله لا يحطّم خليقته الخاصّة . ولذلك فمن المهمّ أن يكون بكر الأموات هو أيضًا بكر كلّ الخليقة ، بحيث إنه يحدّد بنية الخليقة . بعد ذلك يأتي السؤال التالي : هل المسيح صفته أنّه يسبق كلّ خليقة في ألوهيّة الله ؟ في هذا المقولة الأخيرة ننتهي إلى التنظير الكريستولوجيّ مع جميع مشكلاته في الكنيسة القديمة .

كيف نشأت الأناشيد المتعلّقة بالمسيح ؟

شفلر : أكّد المحاضر أنّ النشيد الذي سُرد في الرسالة إلى الكولسّيّين ، يرجع إلى عهد قديم نسبيًّا . ولكن ما يثير أشدّ العجب ويصعب فهمه هو كيف حصل في الجماعات المسيحيّة القديمة أنّها ترنّمت بأناشيد طقسيّة عن المسيح وللمسيح . فإنّ جميع الأسئلة – مثلاً هل تتمّ الموافقة على قانون الإيمان النيقاويّ ، أو على بعض صيغ الكريستولوجيا أم لا – يسبقها الواقع أنّه استُعملت في الشعائر الطقسيّة أناشيد لا عن الله ، بل عن المسيح . وعلى كلّ حال هناك ما يوصل إلى الاقتناع بأنّه بفعل الترنّم بالأناشيد ألقيت بذور الكريستولوجيا التي نشأت في زمن لاحق . فبمجرّد أنّ الناهض من الأموات أصبح موضوعًا للغة الأناشيد (وهكذا يمكن ربطه بأنّ اسم يسوع دُعي به في الشعائر الدينيّة) ، يتّضح تحوّل في تاريخ الدين يبدو

صعب الشرح جدًّا . انطلاقًا من الجماعة الفتيّة ومن جماعة أورشليم حتّى البلوغ إلى جماعتي بلاد الرسالة التي جاء ذكرهما (كولسّي وفيليبّي) . فهذا التحوّل يمكن اعتباره جذريًّا بنوع يفوق كلّ ما لحق من تكوين العقائد .

كرّر : إنّ نشيد المسيح (في رسالة كولسّي) هو ولا شكّ في بنيته وفي طريقة ابتدائه واحد من أهمّ الأحداث الكريستولوجيّة في المسيحيّة الأولى . ففي التفاسير يُشرح المطلع بطريقة غير التي ذكرتها في المحاضرة . فالمؤلّفون يقولون إنّ الفصل هنا بعيد المدى ، ولذلك يجب أن نزيد : سنرنّم الآن نشيدًا في المسيح ، " الذي هو صورة الله ... " . ولكنّ هذا لا يبدو ضروريًّا بعد ما أتينا على ذكره .

تعبير بالروح وتعمّق بالفكر

أمّا في ما يخصّ تحديد زمن نشأة الأناشيد المتعلّقة بالمسيح ، فيمكن – كما يوضح أيضًا نشيد فيليبّي – القول بأنّها ترجع إلى الجيل المسيحيّ الأوّل . والسؤال هو هل تعني أكثر من " اعتراف الروح " يعبّر تعبيرًا روحانيًّا عمّا تشعر به الجماعة في الاحتفال بشعائرها ، أم هي بالأحرى نتيجة تفكير المسيحيّة الأولى ، أي تكثيف في إطار الطقوس لما تمّ اختباره ، ومن ثمّ التعمّق في التفكير فيه . هذا السؤال هو إحدى القضايا المتعلّقة بتفسير الأناشيد في العهد الجديد والتي لا يمكن حاليًا الجزم بقرار فيها . فإن اعتبرنا أنّ المقولات الواردة في الأناشيد تتلقّى صحّتها من اختبار المسيحيّة الروحانيّ ، كان ذلك ممّا يسهّل علينا الحوار بين الأديان ، لأنّه في هذه الحال يجب التمييز بين لغة الأناشيد الخاصّة بالشعائر الدينيّة ولغة التفكير العامّة . ولكن ينتج من ذلك أن نعتبر أنّ شعائر الكنيسة والتفكير يتّخذان فجأة سبيلين مختلفين .

ولو أنّ النظرة التي عرضتها في المحاضرة والتي تقول بأنّ هناك في

الشعائر الروحيّة نصّ نشيد ناتج من التفكير ، ولو أنّ هذه النظرة لا يمكن إقامة البرهان عليها لغويًّا وتاريخيًّا ، إلاّ أنّها يساندها أنّ نصّ النشيد يبدو مركّبًا تركيبًا منطقيًّا . ولذلك يمكن باختصار ترجيح الموقف القائل بأنّه ليس لدينا في البدء تعبير روحانيّ سابق للتفكير ثمّ العكوف عليه بالفكر لاحقًا ، بل النشيد والتفكير يتقاطعان منذ البدء . مع العلم أنّ أناشيد العهد الجديد لا يمكن اعتبارها خاتمة تشييد بناء العقائد .

العقيدة في المسيح لها أساسها في العهد الجديد

خوري : إن نحن ، كما أوضحت المحاضرة ذلك ، اعتبرنا بحقّ التطوّر اللاحق في الكريستولوجيا المسيحيّة مؤسّسًا في أسفار العهد الجديد ، تمكّنا من أن نستخلص من جهة أنّ الكريستولوجيا الحقّة لا يمكن قصرها على سفر معيّن أو مجموعة من أسفار العهد الجديد ، بل يجب استخراجها دومًا بالنظر إلى شهادة العهد الجديد الكاملة . ومن جهة أخرى يتّضح للمتأمّل المدقّق أنّ هناك توافقًا داخليًّا بين ما جاء في أسفار العهد الجديد ومقولات المجامع في الأزمنة التالية ، ولذلك لا يصحّ التمييز بين إيمان الكنيسة كما تطوّر في مراحل تاريخ العقائد وفي المجامع ، وما قد يُدعى الكريستولوجيا الحقّة في شهادات العهد الجديد .

ثمّ إنّه ليس من الضروريّ اعتبار إقرار الإيمان في عقائد المسيحيّة الأولى حدثًا مليئًا بالموبقات ، إن نحن فطنّا إلى أنّه وَضَع حدًّا للفوضى اللاهوتيّة . فما كان قد حدث لو ظلّت هذه الفوضى قائمة ؟ فأيّ الأمرين أشدّ خطرًا ، الفوضى أم شكل من أشكال إقرار عقيدة في المسيح مرتكزة على العهد الجديد ؟ ثمّ إنّ هذه العقيدة ، رغم كلّ أشكال إقرارها ، بقيت منفتحة لتعمّق أوسع ، كما جرى بالنسبة إلى الإيمان بالمصالحة الشاملة في المسيح يسوع ، بمصالحة تفرض على المسيحيّين أن يطوّروا

نظريّة السلام . وهكذا يكون هذا الإقرار مفتوحًا لتطوّر أبعد .

ولكن نتج منه إقصاء ألوان من المسيحيّة

تسوكر : في المسيحيّة الأولى وفي المجامع لم يكن الأمر فقط تحديد طريقة للتعبير وإيجاد بنود للاعتراف بها ، بل أيضًا إقصاء ألوان من المسيحيّة كانت ولا تزال قائمة ووضع الحواجز دونها . وهكذا انتهى الأمر إلى المغالاة النظريّة والتثبيت الطقسيّ ، والإقصاء القانونيّ الكنسيّ وسياسة القهر . وبهذا النوع المتفرّع نجد في القرآن صدى لهذا التطوّر . وهذا ، كما يقول لنا المؤرّخون ، هو السبب الواضح الذي جعل الجماعات المسيحيّة في أفريقيا الشماليّة وفي مناطق أخرى تحيّي الإسلام كمحرّر لها .

فوغليستر : ثمّ يمكن التساؤل من الوجهة التاريخيّة المحضة هل توصّلت المجامع الأربعة في الواقع إلى تحويل الفوضى إلى عالم منتظم . فقد ظلّت الأريوسيّة قائمة ، وكذلك النسطوريّة . وتمّ الانشقاق بين المسيحيّة في الشرق والقائلين بالطبيعة الواحدة . ألم تأتِ هذه المجامع بالفوضى ، أوَلم يكن الغرض منها إلى حدّ كبير فرض سياسة معيّنة وتأمين المصالح الأمبراطوريّة ؟

توجّه الأناشيد المتعلّقة بالمسيح

إنّ ما يدعى الأناشيد المتعلّقة بالمسيح في الرسالة إلى الكولسّيين والرسالة إلى الفيليبّيين ، أناشيد تتعلّق بالمسيح بمعنى أنّ المسيحيّين ، كما قال المؤلّف بلينيوس الحديث (Plinius Junior) ، أناس يوجّهون أناشيد إلى المسيح . أمّا بالحقيقة فالأنشودتان موجّهتان إلى الله الآب : " الحمد لله الآب " ، " الشكر لله الآب " . هل يبدأ نشيد كولسّي (١: ١٢– ٢٠) فعلاً بـ " هو الذي " (١: ١٥) ؟ فإنّه ورد قبل ذلك : " وتشكرون بفرح للآب ... الذي انتزعنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت ابنه الحبيب " (١:

١٢–١٣) وتقبّلنا . وجاء في الختام : وارتضى الله أن يُحِلّ فيه ملأَه وأن يصالح به مع نفسه كلّ شيء . ولعلّ ما جاء في الرسالة إلى الأفسسيّين أشدّ تأثيرًا (١: ٣–١٠ ؛ قابل الآية ١٤) : باركوا الله أبا ربّنا يسوع المسيح ؛ وفي الردّة : " لتمجيد نعمته " (١: ٦) .

فإذا استثنينا بعض التهليلات الموجّهة إلى الحمَل في رؤيا يوحنّا ، نرى أنّ هذه النصوص ليست أناشيد موجّهة إلى المسيح . ففي العهد الجديد ، لا سيّما في الصلاة والشعائر الطقسيّة ، يصحّ غالب الأحيان استعمال العبارة القديمة : لله في المسيح .

ليست أناشيد للمسيح ، بل عن المسيح

كرّر : إنّ هذه الملاحظات يجب التحدّث فيها ، لأنّها تحمينا من عواقب سوء تفاهم . وهي في الحقيقة تساند ما رغبتُ في أن أعرضه في المحاضرة . فالأناشيد في العهد الجديد ليست أناشيد للمسيح ، بل أناشيد عن المسيح . فإنّها لَمّا كانت أناشيد تنطلق في تفكيرها من ألوهيّة الله ، أو بعبارة دقيقة : تنطلق من الله الواحد وألوهيّته ، لو كانت أناشيد موجّهة إلى المسيح دون الالتفات إلى ألوهيّة الله الواحدة . من هنا ينتج أنّ النشيد عن المسيح ينتهي في نشيد فيليبّي إلى القول : " لمجد الله الآب " (٢: ١١) . فهنا يتكوّن التفكير على أساس ألوهيّة الله توجّهًا إلى ألوهيّة الله الواحد .

أمّا صيغة " هو الذي " ، فيجب فيها التمييز من الناحية الشكليّة . فنشيد فيليبّي ونشيد كولسّي ، كما هو الحال في النشيد الوارد في الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٣: ١٦ ، كلّها تبدأ بـ " هو الذي " . وعندي أنّ نشيد كولسّي لا يبدأ بمقولة الشكر ، لأنّ الآية ١٢ التي ذُكرت " اشكروا الآب بفرح " ، تكرّر ما جاء في مطلع الرسالة : " نشكر الله الآب " .

وبولس اعتاد أن يبدأ رسائله بالعبارة التالية : " بولس ، رسول يسوع المسيح ، إلى ... " . ثم يستأنف : " نشكر الله " . هذا التركيب يُظهر كيف أنّ بولس يتوجّه بشدّة إلى الله الواحد . والرسالة إلى الكولسّيّين تتبع مَثَله في الشكر ، وفي هذا الشكر تُدخِل النشيد الذي تسرده . ولذلك فالمرجّح لغويًّا أنّ الكلمات : " نشكر الله " مطابقة لعادة بولس في رسائله ، فيبدأ النشيد في الآية ١٥ بـ " هو الذي " .

حمد الله في أفسس ١

أمّا في نشيد أفسس فالحال على نمط آخر . فهو ليس نشيدًا عن المسيح ، بل حمدًا لله قد يكون المؤلّف قد وجده فأقحمه في هذا الموضع أو قد ألّفه هو نفسه . وما يهمّنا هو تركيب الأفكار . فمؤلّف الرسالة إلى الأفسسيّين ينطلق من أنّ كلّ شيء ينبغي التعبير عنه بالنسبة إلى المسيح ، ويجب أن يفكّر فيه انطلاقًا من الله الواحد . فهو يرى أنّ الله الواحد في العهد القديم أو في شعب إسرائيل ، هو الذي يفعل بواسطة روحه ، كما تبيّن الكتب . فعندما يحمد هذا الله الواحد في مطلع رسالته ، فهو يحمده كالذي يفعل بواسطة روحه . وفي الوقت نفسه يحمده انطلاقًا من اختياره للمسيح . وهكذا نشأ في الفصل الأوّل من الرسالة إلى الأفسسيّين حمدٌ – لا نشيد – حمدٌ مثلّث الأقسام ، " تبارك الله ، أبو ربّنا يسوع المسيح ، الذي غمرنا ... بكلّ بركة من روحه ... " . وتعمّق الحمد في التفكير بالنظر إلى الله الواحد يفضي إلى بُنًى ثلاثيّة (لا تزال طبعًا بعيدة عن الأفكار الثالوثيّة التي كانت حاصلة في القرن الرابع) .

ففي الحقبة التالية من التاريخ تمّ التعبير في الكريستولوجيا عن علاقة الآب بالابن ، ثمّ العكوف على التفكير عمّا يعني ذلك بالنسبة إلى وجودهما مع الروح القدس . ومثل هذا التقدّم يظهر بين نشيد كولسّي ، الذي من

المرجّح أنّ كاتب الرسالة إلى الأفسسيّين كان يعرفه ، والتطوّر التالي حتّى البنية الثلاثيّة في رسالة أفسس . وإن لم تكن هذه البنيةَ الثالوثيّة التي قامت في القرن الرابع ، إلاّ أنّها ، كما يحقّ الظنّ به ، قد جاءت بالانطلاقات التي تابعت الكنيسة القديمة المسيرة في اتّجاهها .

وهنا يتّضح كم هو ضروريّ أن نقرأ كريستولوجيا العهد الجديد على أساس العقيدة المتعلّقة بالله وأن ندرجها فيها . وهكذا نتحاشى الانطباع بأنّه في اعتراف المسيحيّين بالمسيح يتمّ الإشراك بالله . وهذا له أهمّيّته في الحوار مع الإسلام : فليست القضيّة قضيّة إشراك ، بل كلّ الأمر أنّه ينبغي أن نفكّر استنادًا إلى الله .

من العقيدة المتعلّقة بالله إلى الكريستولوجيا

فانوني : في مطلع الرسالة إلى الرومانيّين نجد أوّلاً أنّ المؤلّف يقول عن نفسه أنّه مدعوّ ليبشّر بإنجيل الله ، ثمّ في الآية التالية ، يذكر أنّ هذا الإنجيل هو " في شأن ابنه " . هذا مثل آخر على أنّها في الواقع حصلت خطوة في الجيل المسيحيّ الأوّل من الكلام على الله إلى الكلام على المسيح . ولكن لا يجوز فهم ذلك كطفرة لوضع شيء محلّ الآخر .

نشيد عن المسيح وقضيّة الاعتراف

دوبريه : إن لم يكن نشيد كولسّي نشيدًا للمسيح بل عنه ، أفلا يعني ذلك أنّا حوّلنا نوعًا ما مفهوم القابليّة للاعتراف إلى مفهوم القابليّة للمعرفة ؟

كرّر : كيف يمكن أن نوضح العلاقة بين القول بأنّ هذا نشيد عن المسيح ومفهوم الاعتراف ؟ يسعني أن أذكّر هنا بمفهوم لا يستعمل عمومًا بالنظر إلى الأناشيد . فحيث يتكلّم العهد الجديد على الاعتراف يستعمل

العبارة " هومولوغين " . و" لوغين " تدلّ على أنّ الاعتراف يعني أنّ المعترف يتكلّم بحيث ينشأ شيء يناسب الموضوع ، فيكون الاعتراف مرادفًا له أو شبيهًا به . فالاعتراف يعني إذن بنية التكلّم يعبَّر فيها عن شيء بحيث يكون الكلام موافقًا للموضوع ، مطابقًا له وموافقًا له . هذا ما يحدث في النطق بالأناشيد .

عمل الله إلى الخارج وترتيبه في الداخل

فيسّ : لقد جاء نشيد أفسس بكلام له بنية ثلاثيّة . أفليس من الموبقات أن نجد في اللاهوت وفي الفهم الشعبيّ لاعتراف الإيمان أنّ شرحًا للثالوث – الله الآب والابن يسوع المسيح والروح القدس – يوحي بسرعة بأنّه ثلاثيّة داخل الألوهة ؟ فالابن هو بالأحرى الوسيط الوحيد ، الإنسان يسوع المسيح ، والروح من فعل الله في خلقه ، الذي لا يجوز جعله بسرعة مساويًا " لشخص ثالث داخل الألوهة " . من هنا ينتج ، حتّى في الحوار مع الإسلام ، العديد من أنواع سوء التفاهم .

كرّر : إنّ المشكلة المعروضة لها أهمّيّتها الجوهريّة داخل المسيحيّة أيضًا . فقد حاولت في تفسيري أن أوضح أنّ المواقف الكريستولوجيّة في العهد الجديد تتّصل بالكنيسة القديمة . ولهذا ليس من المنطق أن نقصي الواقع بأنّ هذه المواقف هي أساس للتعمّق في التفكير في اتّجاه الثالوث الكامن في الله . ولكنّ هنا فرقًا بالنظر إلى الحمد الوارد في الرسالة إلى الأفسسيّين ، فإنّه يتمّ فيه التعبير انطلاقًا ممّا تمكن تسميته عملَ أو فعلَ الثالوث في الخارج . ولذلك جاء في المطلع : " الحمد لله الذي غمرنا بكلّ بركة من روحه " . فالبنية الثلاثيّة تستند إلى عمل الله .

ولكنّها تتضمّن العنصر الذي صار في الزمن اللاحق منطلق التعبير عن الثالوث الباطن ، أي : الحمد لله أبي ربّنا يسوع المسيح . فهنا يحاول

التعبير أن يجد في وعي عمل الله في الخارج ترتيبًا معيّنًا في الداخل ، حيث يعكف على السؤال : إن أنا اختبرت عمل الله في الخارج بواسطة يسوع المسيح في الروح القدس ، فكيف يمكن فهم ذلك بالنسبة إلى علاقة يسوع والروح بالله ؟

والمقولات في الابن تسبق عادة المقولات في الروح . والمعروف أنّ اسم الابن في العهد الجديد أبسط بكثير ممّا صار إليه في تاريخ العقائد ، لأنّ جميع بني إسرائيل يدعون أبناء الله . ولكن من اسم الابن هذا ينطلق اندفاع يرمي إلى فهم العلاقة بين الله الواحد والمسيح في بنوّة خاصّة . أمّا ترتيب الروح ترتيبًا أكثر دقّة ، فيبقى في حمد الرسالة إلى الأفسسيّين بدون حلّ ، ولذلك قامت في ذلك أكبر الصعوبات الثالوثيّة .

فإن نحن قبلنا بأنّ العهد الجديد يحتوي على أسس كريستولوجيّة لتطوّر العقائد اللاحق ، وجب علينا في الوقت نفسه أن نؤكّد أنّه لا يصحّ المزج بين هذه الأسس وما أُقرّ لاحقًا بنوع تنظيريّ في لغة فَصَمَت ارتباطَها بلغة العهد الجديد لصالح لغة فلسفيّة . ولكنّ هذا موضوع يجب النقاش والبحث فيه على حدة .

الطابع النهائيّ لوحي المسيح

هينرخ أوتّ (Heinrich Ott)

إنّ مادّة " لاهوت الأديان " التي تزداد أهمّيّتها في الفكر المسيحيّ ، تنتظم في سياق اللاهوت التنظيريّ ، ولا سيّما علم الأصول اللاهوتيّة . ولكنّها تختلف عن سائر الموادّ التنظيريّة بأنّها لا يمكن عرضها بأيّ حال كنهج منتظم . إنّها بالأحرى مسيرة مستمرّة ، طريق – وليست إلاّ طريقًا . هذا يصحّ على الأقلّ عندما نعتبر أنّ لاهوت الأديان ليس لاهوتًا حول الأديان أو حول الدين إطلاقًا (أي الدين بحدّ ذاته) ، أي أنّه ليس نوعًا من فلسفة الدين ، أو " تقريرًا منتظمًا حول حقائق دينيّة " . بل هو سياق دائم للقاءات وأحداث حواريّة ، يتجسّد في نقاط متتالية ، ولكن بحيث إنّ هذه الأحداث تكون مترابطة من ناحية الفهم والتفسير . وقد يلوح في حدث الحوار كلّ مرّة شعاع من الحقيقة .

وبسبب طابع لاهوت الأديان هذا كطريق يسير في سياق حواريّ تنتسب إليه قسرًا خطوة منهجيّة معيّنة ، يجب أن تتكرّر دومًا وفي جميع الأشكال المختلفة . فإنّه يجب دومًا السؤال عن معنى الخطوة التي يتمّ القيام بها . إلى أين تؤدّي ؟ وأيّ نفع يمكنها أن تأتي به ؟ وما الهدف إطلاقًا من سياق لاهوت الأديان بمجمله ؟

أوّلاً: قيمة سؤالنا في قرائن اللقاء بين المسيحيّة والإسلام . المفهوم المتداول للطابع النهائيّ لوحي المسيح ، وهو من شأنه أن يمنع في آخر حدّ حصول التفاهم

من يُقدم على الخوض في الحوار بين المسيحيّة والإسلام يصطدم على طريقه بعد شوط قريب بالمأزق المرتبط بالسؤال عن نهائيّة الوحي . ففي مؤتمرنا هذا انطلقنا في اليوم الأوّل من السؤال القائل : هل محمّد نبيّ ، أيمكننا نحن أيضًا الاعتراف بنبوّته ؟ في كلّ علوم الأديان البحتة يمكن بدون أيّ إشكال نعت محمّد بالنبيّ . ولكنّ هذا لا قيمة لها بالنسبة إلى مهمّتنا في إطار لاهوت الأديان . فالسؤال في نظرنا سؤال لاهوتيّ . ولتوضيح القضيّة القائمة هنا ، أودّ أن أعالج الموضوع في عرض ذي ثلاث درجات ، ولو كان ينقصه بعض التمييز والدقّة .

١- الدرجة الأولى

من وجهة نظر اللاهوت العقائديّ المتناقل يكون الجواب بسيطًا : إنّ أتباع النبيّ محمّد والنبيّ نفسه يخالفون في كثير من النقاط ويناقضون في مطالبتهم بحقيقة معتقدهتم محتوى الوحي المسيحيّ . لذلك فمحمّد ليس إلاّ نبيًّا كاذبًا ، وكلمة الوحي التي جاء بها ليست من عند الله .

٢- الدرجة الثانية

ولكن يبدو بعض التنازل ممكنًا . فعند فِرَق تنتمي إلى لاهوت أديان ليبراليّ (لا أقول تعدّديّ) ، قد تحظى المقولة التاليةً بالقبول : إنّ محمّدًا نبيّ اختاره الله وألهمه وبعثه (وبذلك فهو نبيّ حقّ) إلى شعب معيّن وثقافة معيّنة وعصر معيّن . وهكذا فإنّ هانس كونغ (Hans Küng) مثلاً قد أكّد استنادًا إلى سميث (Wilfred Cantwell Smith) أنّ محمّدًا انطلق من علاقة خاصّة بالله (أي بدعوة وإلهام من الله) ، وبشّر في عصر أزمة دينيّة

واجتماعيّة خاصّة ، بنوع جذريّ ، الإيمان بالله الواحد الأوحد . ولذلك فقد كان من الحقّ أن يسمع له الناس في عصره وبيئته الثقافيّة . وبذلك نشأت ثقافة دينيّة عميقة نشطة . قد يرى المسلمون في هذا التعبير إشارة لطيفة ، ولكنّهم أكيدًا لا يرضون بذلك ضمن حوار عقائديّ . وذلك – وهنا نبلغ إلى ...

٣- الدرجة الثالثة

وذلك لأنّ محمّدًا في إيمان المسلمين هو الشاهد النهائيّ الذي لا يمكن تخطّيه ، للحقيقة الإلهيّة ، فيما لم يكن موسى ويسوع (عيسى) إلاّ سابقين له . فعلى هذا المستوى لم يعد من الممكن إيجاد تسوية لاهوتيّة ، بأيّ طريقة كانت . فهنا تقوم مطالبة بالطابع النهائيّ الذي لا يمكن تخطّيه تجاه مطالبة مقابلة .

ولكن قبل أن أحاول مع ذلك على هذا المستوى أن أبحث عن تفاهم ، إن لم يكن الوفاق ممكنًا ، أودّ أن أقحم فكرة موقّتة : وإن كان التفكير الذي ذكرناه في الدرجة الثانية لا يزال في الأساس غير مُرْضٍ في اللقاء مع المسلمين ، إلاّ أنّ المشكلة المعروضة تبقى بحدّ ذاتها ذات أهمّيّة في نظرنا نحن المسيحيّين . فإنّنا نطالب بحقّنا في أن نفسّر بعثة أنبياء دين آخر انطلاقًا من وجهة نظرنا الخاصّة ، كما أنّنا علينا أن نُقرّ للآخرين بهذا الحقّ عينه . ومثل هذا التفسير المتقابل وفقًا للمنطلق الخاصّ هو أمر مشروع ، طالما لا يتضمّن عناصر باطلة عدائيّة مجحفة ، بل ينبع من روح التفسير المتّسم بالصداقة . هذه قاعدة للحوار بين الأديان ، توافق ما وصفتُ به هذا المشروع وصفًا منهجيًّا في مطلع حديثي . قد يمكن نعتُ ذلك بأنّه " حلقةٌ ما بين الأديان " . وفي الواقع علينا في الفكر الدينيّ اللاهوتيّ – وهو فكر نابع من الالتزام بتراث الإيمان الخاصّ – أن نتساءل : إنْ صحّ أنّ الله لم

يَدَع البشريّة منذ بدء التاريخ دون شهادة عنه (وهذا ما لا يسعنا تناسيه) ، وإن فرضنا أيضًا (وهذا الفرض مُحتمل جدًّا) ، أنّ هذه الشهادة لله لم تحصل فقط بواسطة أعمال الخلق الرائعة أو في عمق الضمير الفرديّ ، بل بواسطة بشر ، فعندها يجب بكل جدٍّ أن نسأل لاهوتيًّا كيف يمكن أن يكون مفعول هذه الشهادة للحقيقة الإلهيّة في دين آخر ؟ ما هو قدر الحقيقة ونوعها وشذراتها التي يستودعها الله الناس في دين آخر ؟ هل من الممكن أن يختلط هناك الحقّ بالباطل ، وبأيّة طريقة ؟ وبأيّة قدرة تقبّل الناس شهادتها ؟ إنّ مثل هذا التساؤل هو بأعلى قدر مليء بالمعنى ، إن نحن وضعناه في ضوء ما ورد في وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني عن علاقة الكنيسة بالأديان الأخرى . فإن كان هناك من يحقّ وصفهم " بالمسيحيّين غير الخفيّين " ، فهؤلاء لم يضحوا كذلك خارجًا عن الأديان غير المسيحيّة كلّها، بل بالعكس بواسطتها، إذ إنّ الأديان هي التي تأتي بالتعبير عن الحقيقة المقدّسة المتعالية .

بعد أن عرضتُ هذه الفكرة أعود الآن إلى الدرجة الثالثة حيث يتقابل وحيان نهائيّان مختلفان ينقض الواحد منهما الآخر ، وحيث يسود وضعٌ لا يُفسح أيّ مجال للتوافق . ولعلّ عدم إمكان التوافق هذا راجع إلى أنّه يُفرَض دون تعمّق مفهوم للصفة النهائيّة شائع ، غير كافٍ . فتُفهَم الصفة النهائية كأنّها تلزم محتوى الوحي الذي جاء آخرًا وتخطّى كلّ ما قبله ، والذي لا يأتي بعده شيء أعظم منه ، ولا يُنتظَر بعده على الإطلاق شيء جديد . ولعلّنا يجب علينا أن نغيّر مفهوم النهائيّة ومفهوم الوحي لنتمكّن هنا من التقدّم خطوة إلى الأمام . والتغيير هذا لا يعني طبعًا التلاعب والتحوير ، بل إعمال الفكر من جديد ، وذلك في ضوء معطيات راهنة في تراث الإيمان ، ترجع إلى زمن بعيد .

ثانيًا : السؤال عن غرض اللقاء وعن المستوى الذي عليه يظهر التقارب ممكنًا على الإطلاق

لا يروق لي أن أضيع في الأوهام . فإنّا ولو غيّرنا مفاهيم النهائيّة والوحي ، كما أشرنا إليه ، استنادًا إلى تراثنا المسيحيّ الخاصّ وبصدق ضميرنا اللاهوتيّ، لن نبلغ في إطار حوار مرتكز على العقائد إلى وفاق مع إخوتنا المسلمين . ومع ذلك قد يكون صالحًا ومثمرًا لنا من أجل تراث إيماننا الخاصّ ومفهومنا للإيمان ، أن نخطو في التفكير حول هذه النقطة بالذات خطوة إلى الأمام . وهذا لا يفيدنا نحن فقط ، بل يفيد علاقتنا باتّباع العقائد الأخرى . لذلك يجب علينا هنا ، كما ألمحتُ إليه في الملاحظات المنهجيّة التي قدّمتها ، أن نطرح السؤال : ما هو غرضنا من اللقاء بين الأديان ؟ وما هو نوع هذا الحوار على وجه الإطلاق ؟ أنسعى إلى الوصول إلى تصريح وفاق ، كما حدث في وفاق لَوِنْبُرج بين اللوترانيّين والإصلاحيّين من البروتستانت ، أو في صحيفة لِيمَا في إطار مجلس الكنائس العالميّ حول موضوع المراتب الكهنوتيّة والأسرار ، أو ما شابه ذلك من وثائق تمّ الاتفاق عليها بين الجماعات والطوائف المسيحيّة ؟ هل هذا مفهوم صحيح للحوار بين الأديان ، أم هو سوء تفاهم جذريّ ؟ أودّ أن أجزم هنا أنّ هذا هو من نوع سوء التفاهم .

فإنّها ما فائدة مثل هذه الوثائق الوفاقيّة أو أمثالها ؟ علينا هنا أن نميّز تمييزًا نوعيًّا بين العمل المسكونيّ داخل الدين المسيحيّ ، و" مسكونيّة " الأديان . فلا يجوز لنا أن نريد البحث عن وفاق عقائديّ بين الأديان المختلفة . لا يجوز لنا أن نمسح أو نغطّي الفوارق والطابع المميّز والميول المختلفة . فما الفائدة من أن نؤكّد الواحد للآخر بصفقة يد أو بمعاهدة : " نحن متّفقون ... أو على الأقلّ نحن متّفقون في الأمور الجوهريّة ... " ؟

ألا يكفي أن نستطيع أن نمدّ يومًا يد المصافحة بعضنا لبعض ونقول : " إنّا أصدقاء ... " ؟ إنّي لن أنسى ما قال لي يومًا زميلي الكاثوليكيّ الذي أُجلّه ، البروفسور يوهانس فاينر (Johannes Feiner) ، وهو أحد ناشري المجلّدات التي تحتوي لاهوت العقائد الكاثوليكيّ في فترة ما بعد المجمع الفاتيكانيّ المسكونيّ الثاني (وعنوان الكتاب : سرّ الخلاص *(Mysterium Salutis)* . وقد كان لي مثل معلّم في شؤون المسكونيّات . قال لي يومها : " لو كان الله قد شاء أن تنتصر المسيحيّة في التاريخ ، لكان فعل ذلك من زمن طويل . فالظاهر أنّه لا يريد ذلك . هو يريد المحافظة على التعارض المثمر بين الأديان ... " .

ومع ذلك ، وقد يبدو هذا لأوّل وهلة ذا غرابة ، يجوز وينبغي لنا أن نسعى إلى اكتشاف بعض الموافقات مع الأديان الأخرى ، ومع الإسلام أيضًا وبنوع خاصّ . فنحن إن كنّا نريد أن نصير أصدقاء ، وجب أن تصان فعّاليّة هذه الصداقة وتنشّط . فإنّه ، ولنقل ذلك بكلمات بسيطة جدًّا ، ماذا ينفعني صديق لي وماذا أنفعه ، إن كنّا نلتقي فقط بعد بضعة أسابيع ، دون أن نتناقش في موضوع وأن نتحمّس للأمر ونعترض الواحد على الآخر ، ثمّ نتّفق ونتبادل الأفكار والمشاعر ونسرّ واحدنا للآخر بما في قلبه ؟ في " اعترافات " القدّيس أوغسطينوس نجد وصفًا رائعًا لاندفاع الصداقة الحقّة وغنى عزيمتها ، ممّا يشهد بأنّ الصداقة الحقّة لا يمكن الحفاظ عليها دون مثل هذه المشادّة . وللمحافظة على هذا الحزم وبواسطته على هويّة المشتركين ، نحن دومًا بحاجة متجدّدة إلى بعض الموافقات وإلى التبادل الحيّ في النقاش وفي ما قد يليه من الاتّفاق الجزئيّ . إنّ ما أريد أن أقوله ، يحسن أن أوضّحه بواسطة مثل : لقد عقد مجلس الكنائس العالميّ مؤتمرًا أوّلاً للّقاء بين الأديان ، في عجلتون بلبنان ، ضمّ ممثّلين عن المسيحيّة والإسلام والهندوسيّة والبوذيّة . فانطلاقًا من هذه الخبرة روى رئيس المؤتمر يومذاك ، البروفسّور

مارغول Hans Jochen Margull ، أنّه لما انقضى اليوم الأوّل بعد تبادل آراء شديد ، قَدِم المسلمون إليه وصرّحوا له : لقد طال تبادلنا حول الله. فلماذا لا نصلّي إليه معًا ؟ وقابل هذا الاقتراح تحفّظ بدرجات مختلفة ، أشدّها كان من قبل المسيحيّين . أخيرًا قام المشتركون كلّ مساء بحفلة صلاة أو تأمّل صغيرة وفقًا للشعائر المعروفة في أحد الأديان الممثّلة في المؤتمر . أمّا الآن فنلاحظ وجود صلوات مشتركة ، ليس فقط بين الطوائف المختلفة ، بل أيضًا بين الأديان . ولكن مثل هذه الروحانيّة أو الشعائر المشتركة لا معنى لها إن بقيت مجرّد مراسيم ، إلاّ أن يرافقها التفكير والحوار بين المشتركين وتفضي إلى اختبار " الحوار " (كما قال مارتن هيدغر Martin Heidegger) ، أي إلى القرب والبعد في آن واحد . ولعلّها تقوم على هذا المستوى ممارسة جديدة للقاعدة القديمة : " شريعة الصلاة هي شريعة الإيمان " (*Lex Orandi Lex Credendi*) . لذلك يجب في مجال التفكير والمناقشات التي ترافق الروحانيّة الممارسة بنوع مشترك ، أن لا نتغافل تمامًا عن المواضيع العقائديّة . يجوز وينبغي لنا أيضًا أن نتناقش في شؤون اللاهوت ، ولكن بدون أن ننتظر انتظارًا قسريًّا أن نبلغ إلى وفاق فيها . ولكن طبقًا للمبدإ القائل بأنّ " شريعة الصلاة هي شريعة الإيمان " ، يجب علينا ونريد أن نعرف ما نفعل . وإن كان الاتّفاق غير ممكن ، وقد يبدو أيضًا غير مرغوب فيه ، فإنّه يمكن أن نوضح مواضع التقارب بين المواقف الروحيّة في الأديان المتلاقية . وإنّ صلاة البارّ وعمله بين الناس (كما قال بونهوفر Dietrich Bonhoeffer) المشتركين هما نوع من الحوار . ولكنّ الحوار النظريّ ذا التوجّه اللاهوتيّ يعزّز الإطار الفعّال للصلاة والعمل المستقبلَين . وهكذا قد يؤدّي التفكير اللاهوتيّ المشترك أحيانًا إلى إثبات قواعد الخطاب بين الأديان ، وربّما إلى تمازج جزئيّ للآفاق (كما عبّر عنه غادمَر Hans-Georg Gadamer) ، وبفضل ذلك إلى مسالك جديدة للتلقّن من الجانبين . فإنّه

يستطيع دين معيّن أن يزيد غناه بواسطة اللغة الروحيّة ، وما وراءها من خبرة ، التي يمارسها دين آخر . وحيث يحصل مثل ذلك ، فهذا ليس حدثًا من نوع المراسيم فقط ، بل هو حدث لاهوتيّ .

على هذا المستوى ، مستوى الخطاب اللاهوتيّ وخبرة الحوار اللاهوتيّة الوجوديّة ، يجب أن يقوم ما علينا ، من وراء المفهوم المتداول للوحي والنهائيّة ، أن نفكّر فيه ونقوله عن " الطابع النهائيّ لوحي المسيح " . وهناك يمكن أن تظهر مساحات تلامس تمكّن من تطوير الخطاب الودّيّ والإعراض في بادئ الأمر عن تناقض التعاليم والآراء الذي لا تمكن تنحيته .

ثالثًا : المقدّرات المسكونيّة بين الطوائف في الفكر المسيحيّ كمجال للوصول إلى حلّ هذا النوع الجديد من المشاكل اللاهوتيّة

لدينا هنا أيضًا فترة تفكير تمهيديّة من شأنها أن تلقي الأضواء على الوضع الخاصّ بالفكر في إطار لاهوت الأديان . لقد صاغ بونهوفّر في كتابه " مقاومة وتسليم " (في النصّ حول " خواطر في يوم عماد د.ف.ر. [1]) العبارة الهامّة التالية : " ونحن أيضًا (كالمعمّد الذي لا يفهم بعد ما يجري له في العماد) يُلقَى بنا تمامًا إلى بوادئ الفهم " . ففي العصر الجديد البعيد عن الدين ، – هذا ما يريد بونهوفر أن يقوله – لم نعد نفهم كلمات الكتاب المقدّس العظيمة القديمة ، كلمات المصالحة والخلاص ، تجديد الولادة والروح القدس ، الصليب والقيامة . يجب أن نحاول إيجاد لغة جديدة ، وقد تُهدَى لنا يومًا هذه اللغة الجديدة " ، " المحرِّرة والمخلِّصة " . ونحن

---

[1] راجع :

D. Bonhoeffer, *Widerstand und Erfahrung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hrsg. von E. Bethge), München [5]1968, 152.

اليوم يجوز لنا ويجب علينا أن نقول مثل هذا . نحن نعيش في بيئة حياة غير التي عاشها بونهوفر ، في قرائن عصر العولمة ، وزمن اللقاء الجديد المتفتّح ، لقاء الحضارات والأديان . ونحن هنا يُلقى بنا إلى بوادئ الفهم ، وعلينا أن نعيد التفكير في مفاهيم مأنوسة كمفهوم الوحي أو نهائيّة الوحي ، وذلك من جذورها . وإنّا لا نستطيع الاضطلاع بهذه المهمّة إلاّ لأنّنا أُهّلنا لذلك بواسطة خبرة عشرات السنين ، خبرة الحوار بين الطوائف حوارًا وشرطًا جديدًا للفهم . وبصفتي لاهوتيًّا بروتستانتيًّا يجب عليّ اليوم أن أقول : ما كنّا نستطيع أن نفعل تجاه هذه الأسئلة الجديدة لو لم يكن لدينا وثيقة مثل وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني في علاقة الكنيسة مع الأديان الأخرى ، و لم يكن لدينا اللاهوت الاقتضائيّ الذي جاء به كارل رانر (Karl Rahner) ، والذي يميّز بين مستوى المقتضيات ومستوى المقولات، أو لم يكن لدينا ما جاء في حياة واختبار لاهوتيّ الأديان ريموندو بانِكّار (Raimundo Panikkar) ... وهذه كلّها علامات طريق نابعة من لاهوت الجماعة الكاثوليكيّة ، تلقّيناها في لقاءات وديّة . وأراني مضطرًّا في معالجة مسائل مثل التي نحن اليوم بصددها أن أتناول مجاري الفكر التي جاء بها اللاهوت الكاثوليكيّ ، وذلك لا بمثابة " عون غريب " نحن وللأسف بحاجة إليه ، بل اليوم بمثابة مِلكٍ اقتنيناه معًا وهو عزيز علينا .

وربّما يصحّ في هذه القرائن القول المقابل نفسه من جهة اللاهوت الكاثوليكيّ . ففي التطوّر المسكونيّ بتنوّعه الشديد في محيط المجمع الفاتيكانيّ الثاني نشأت قدرات عقليّة جديدة تمكّننا من مواجهة مثل هذه المشاكل في العصر الجديد .

رابعًا : الوحي كحدث على مستوى فعل الإيمان
(fides qua creditur)

لا يزال شائعًا في الفكر اللاهوتيّ أنّ الوحي قائم على مستوى عقائد الإيمان (*fides quae creditur*) . فالله يوصي بشيء ، وبمحتويات جديدة . وهذا يؤدّي إلى عدم توافق تامّ بين محتويات وحي المسيح ومحتويات أيّ وحي آخر . مقابل ذلك أصرّ على أنّ مفهوم الوحي يجب أن يرتبط جذريًّا بمستوى فعل الإيمان . وهذا ليس بالنظريّة الجديدة ، ولكنّه مرتبط بفهم الوحي فهمًا لاقى موافقة عريضة حتّى من وراء حدود الطوائف المختلفة . فالوحي هو في جوهره كشف الله عن نفسه . فالله لا يوحي بشيء ما ، بل بنفسه . وهذا يعني أنّه يلاقي شخصيًّا الإنسان ويقيم معه شركة شخصيّة . وهكذا نقرأ في وثيقة المجتمع الفاتيكانيّ في الوحي (" كلام الله ") أنّ الله يخاطب البشر كأصدقاء ويجذبهم إلى الشركة معه [٢] . ومن جهة البروتستانتيّين أيضًا نرى منذ زمن بعيد أنّ هذه النظرة سائدة . من الممكن طبعًا أن يتساءل المرء ما هو مصير محتويات الوحي المسيحيّ الراهنة ، كما جاءت في تعابير الكتاب المقدّس وفي جُمَل قانون الإيمان . هذه في الواقع معضلة تواجه الكثيرين من اللاهوتيّين ، الذي أعملوا فكرهم في هذا الاتّجاه . فإنّه من البيّن أنّ هناك محتويات الإيمان التي يمكن التعبير عنها في جُمَل . وإنّنا في رأيي لا نصل لاهوتيًّا إلى شيء إن نحن اتّخذنا طريقة الجمع . فمن النافل أن نصرّح : " وحي الله هو كشف عن الذات ، أي في جوهره لقاء شخصيّ ، ولكن هناك طبعًا إلى جانب ذلك محتويات الإيمان المسيحيّ التي تمكن صياغتها في عبارات بيّنة . "

---

[٢] الفقرة ٢ .

هذا لا يفيد . فالوحي ، إن أردنا أن نلقاه في الفكر ، يجب أن نعتبره بنوع جذريّ وحازم لقاءً شخصيًّا . هو وحي يدعو إلى فعل الإيمان . هو فعل من الله الشخصيّ ، فعل المحبّة والوفاء والصداقة ، يوقظ الإيمان في القلوب ، ثمّ ينعكس في فعل الوفاء المحبّ النابع من الإيمان البشريّ . وقد حاول كارل رانر في مقال متأخّر عنوانه " فعل الإيمان ومحتوى الإيمان " [٣] . أن يُدخل فعل الإيمان في محتويات الإيمان . فالإيمان بالله في المسيح له محتواه الخاصّ . ولكنّ هذا المحتوى هو من خصائص فعل الإيمان نفسه . وقد عبّر رانر عن مقولته الأساسيّة كما يلي : " هناك فعل الإيمان ، الذي يُمنح لكلّ إنسان كعطيّة ممكنة (ولو كانت عرضًا يُعرَض على الحريّة) ... والذي مع ذلك يملك من نفسه محتويات يمكن اعتبار قبولها قبولاً مؤمنًا للوحي ... [٤] . وعلى هذا الأساس بالضبط نحاول هنا أن نواصل التفكير : إنّ المحتوى ، وخصوصيّة الإيمان الحقّ بالله (أي الإيمان بوحي الله في تاريخ الخلاص) ، يكمن في نوع فعل الإيمان الشخصيّ ، أو قُلْ في لقاء الإيمان ، كما يكمن في بنيته وطابعه الخاصّ . وهكذا لا يكفي (مثلاً) ، بل هو ناقص لاهوتيًّا ، أن نقول : نحن نؤمن بواقع آلام المسيح كحدث خلاصيّ ، أو نحن نؤمن بواقع قيامة يسوع من بين الأموات كحدث خلاصيّ . بل يجب بالأحرى أن نقول : إنّ اللقاء الشخصيّ مع الله يَسمه عند المؤمن طابع روح الآلام وتقدمة الذات ، ويسمه روح التغلّب على الموت والخليقة الجديدة . والإيمان كإيمان هو في أعماقه إيمان الآلام وإيمان القيامة وإيمان التجسّد .

يضيق بي الوقت إن أردت أن أستخلص النتائج من مثل هذا الفهم

---

[٣] راجع :
Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, 15, Einsiedeln 1983, 152-162.

[٤] في المقال عينه ، ص ١٥٤ .

للوحي بالنسبة إلى فكرة نهائيّة وحي المسيح . فأكتفي بعرض موجز .

لدينا جملة من مارتن لوتر ، يسردها تكرارًا بول شوتس Paul Schütz كشاهد على تعارض " الزمن المعاديّ " و" زمن التاريخ " . يقول لوتر : " إنّ الله لا يرى الزمن في طوله ، بل في عرضه [٥] . بعبارة أخرى : في نظر الله ، الزمن كلّه متزامن . فإنّه يرى جميع الأزمنة في نظرة واحدة . هذا يوافق أيضًا فكرة مشهورة لأوغسطينوس حول الزمن في الكتاب الحادي عشر من " اعترافاته " : إنّ الله لم يبدع الخليقة في الزمن ، بل أبدع الزمن مع الخليقة ، لذلك ليس هناك من تعاقب عند الخالق . من هنا لا تعني النهائيّة قسرًا ما يأتي في آخر حقبة . فقد تكون ما تقدّم في الزمن ، وتوجّه إلى الناس جميعًا ، منذ بدء التاريخ البشريّ ، ولا يزال يتوجّه إليهم ويُعرَض عليهم . وذلك كالنهائيّ الذي لا تراجُع عنه ، أي أنّ الله معهم وأنّه حاضر لأجلهم ، شخصيًّا ، بمحبّته وأمانته . فهذا " الله معنا " عمّانوئيل ، هو أيضًا اسم يسوع المسيح في العهد القديم ، وهذا الاسم يعبّر عن ماهيّة حدث المسيح . إنّ كارل بارت Karl Barth يفتح كتابه في الكريستولوجيا بفصل يحمل هذا العنوان [٦] ، وقد استنتج من ذلك تلميذه الياباني كاتسومي تاكيزاوا Katsumi Takizawa أنّ " حدث عمّانوئيل " هو الحدث الأصيل القديم الذي يعني منذ البدء جميع الناس . هذه هي في الواقع النقطة الحسّاسة لكلّ تفكير في سرّ المسيح : أنّ الله حاضر

---

[٥] راجع :

P. Schütz, *Das Mysterium der Geschichte. Eine Meditation der Christusapokalypse*, Kassel 1950, 7-8.

هناك إشارة إلى أعمال لوتر . في طبعة أرلانغن (Erlangen) ، ٥٢ : ٢٦٨/٢٦٩ .

[٦] راجع :

Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, Zollikon 1953, 1.

لأجلنا بدون أيّ تأرجح ، حضورًا يحدث ويُشهد له في يسوع المسيح . فإنّ ملء الكريستولوجيا وعرضها وعمقها وبُعدها متضمّنة في هذا ومجموعة فيه . لذلك فإنّ المسيح " الكونيّ " العامل في كلّه هو في الوقت نفسه الآتي المعاديّ والنهائيّ .

انطلاقًا من هذه النظرة يكون أسهل علينا أن نتخاطب مع المسلمين ونلتقي بهم ونحترم غنى تراثهم ورحانيّتهم ونتلقّن منه . فإنّه على مستوى هذه النظرة يُتاح لنا ، بل من الضرورة أن ننحّي مسألة نهائيّة الوحي ، لأنّ فهم النهائية في الدينين يقبع على مستويات مختلفة جدًّا . ولكن هل يستطيع المسلمون أيضًا بفضل مثل هذه المحاولات الفكريّة أن يقتربوا إلينا (لا بالنسبة إلى التعليم، بل) إلى الشعور الأساسيّ المرتكز على الاختبار والاستسلام الدينيّين ! هذا أمرٌ منوط بهم .

على كلّ حال ، إن كان الله قد أظهر حضوره بهذا النوع أخرويًّا ونهائيًّا وغير قابل للتخطّي ، حضورًا بيننا ومعنا ومن أجلنا ، فإنّ الحوار يمكنه رغم جميع الفوارق أن يتابع مسيرته مليئًا بالأمل . فمقولته النهائيّة تكتسب بهذا وجهًا جديدًا . فإنّه إن كان الله في استسلام ذاته حاضرًا نهائيًّا ، فإنّ علامات حضوره بالروح سوف تتواصل .

[الفرقة الأولى]

حول الزيادة في كشف الله عن ذاته

لويتسه : إن كان الله يكشف عن نفسه ، أفلا يكمن في ذلك تحديد متعلّق بالمحتوى ، يجب تمييزه عمّا يستطيع السامع والمؤمن أن يتقبّله منه وعن كيفيّة تعامله معه ؟

أوتّ : في الواقع إنّ المفهوم المسيحيّ لكشف الله عن ذاته ، بقدر ما يتقبّله الإنسان بالإيمان ، يتضمّن من جهة فكرة المشاركة ، مشاركة يفهمها خصوصًا اللاهوت الأرثوذكسيّ كتأليه. على هذا الطريق ، وبالنسبة إلى التعبير اللغويّ والعقيدة ، ليس من الممكن التقدّم في الحوار مع المسلمين . فهناك شعور أساسيّ ينعكس على المفاهيم . ولكنّ محاولة فهم الوحي انطلاقًا من الكشف عن الذات ، تفيد المسيحيّين أنفسهم من أجل اللقاء وتحرّرهم لاكتساب انفتاح أوسع .

وفي فهم الوحي ككشف الله عن ذاته يكمن هذا السؤال الآخر : إلى أيّ مدى يجوز قصر ما يوحي الله به على ما يستطيع الإنسان في ضعف فعل إيمانه أن يتقبّله منه ؟ صحيح أنّ الله يقدّم لنا الكثير جدًّا وأنّ الإنسان لا يستطيع في إيمانه الضعيف أن يتقبّل إلاّ القليل جدًّا . ولكنّ الأمر هو أنّ كلّ علاقة شخصيّة تتضمّن زيادة ، ويظلّ فيها ما هو أكثر . هذا من طبع اللقاء الشخصيّ .

النعمة الشاملة والظلم

كروغر : هل في الواقع من البديهيّ القبول بتصوّر عمّانوئيل ، ذلك التصوّر التي تصعّدت إليه الكريستولوجيا في المحاضرة ؟ أليس هناك ، مطابقة

لنظرة العهد الجديد ، كما بسطها السيّد كرّر في حديثه [١] ، إلى جانب الملء المتجلّي في هذا المسيح ، ما هو ظلم ؟ هنا يتبيّن ما يدعوه العهد الجديد الخطيئة والإثم ، وما ينبغي لنا أن نعيره انتباهًا أكبر في تفكيرنا .

أوتّ : طبعًا ليس الوحي المتعلّق بعمّانوئيل ما يُفهم بديهيًّا ويمكن تصوّره كواقع طبيعيّ . فالنعمة تبقى نعمة ، لأنّها لا حقّ للناس فيها ، ولو مُنِحت للجميع . هذه جملة يمكننا تلقّنها وتقبّلها من كارل رانر . وكان كلفين قد صرّح : النعمة هي نعمة لأنّها لا تؤتى إلاّ القليلين كخلاص غير مرجّح على الإطلاق . والنعمة تبقى نعمة ، ولو كانت الجحيم في نهاية الأمر ، كما قال يومًا كارل بارت ، قد تظلّ فارغة . وهكذا فالوحي ليس أمرًا بديهيًّا . إنّه ، مثله في ذلك مثل الوجود نفسه ، فعل نعمة . وأن يكون الشرّ حاصلاً ، وأن تكون هناك قوّات معاكسة ، فهذا لا يناقض شمول نعمة الله كعطيّة معروضة ، وما يسمّيه اللاهوت الكاثوليكيّ مشيئة الله الخلاصيّة العامّة .

الحوار كلقاء وتبادل عقائديّ

شراينر : يمكن بحقّ اعتبار الحوار شكلاً فعّالاً في اللقاء مع الإسلام . ولكن السؤال : كيف أقابل المسلمين ؟ هذا السؤال يرمي إلى أبعد من ذلك . فإن نحن ذكرنا جدال الأصدقاء ، فهذا يدلّ على أنّ المهمّ ليس فقط الحوار العقائديّ ، بل تقوم إلى ذلك عناصر أخرى مهمّة تتعلّق بالعيش والاختبار بين البشر . وقبل كلّ شيء يُنظَر في علاقة الأصدقاء المتجادلين إلى عنصر التواصل والديمومة ، فيما اللغة العامّة تفهم الحوار كحدث موقّت ، كمؤتمر يدوم أسبوعًا أو بعض الأيّام فقط . ولذلك يقوم سؤالان نودّ

[١] راجع أعلاه ص ١٤١ وما يتبع .

العكوف عليهما في تفكير أدقّ . أوّلهما السؤال كيف يمكن إيجاد مدخل إلى المسلم كإنسان لكسبه صديقًا ، وما هو في ذلك شكل الحوار العقائديّ ؟ ثمّ هناك السؤال ما هي العناصر الفعّالة الأخرى التي تؤثّر على عمل البارّ في العيش المشترك ؟ بعبارة أخرى كيف يمكن الانتقال من " قضيّة الإسلام " إلى " الإنسان المسلم " ؟

أوتّ : يجدر بنا هنا أن نرتكز على مفهوم للحوار واسع جدًّا . هذا ناتج عن انتسابي إلى المناقشة المتعلّقة بالتأويل . الحوار هو في الحقيقة كلّ شكل من اللقاء ، وليس فقط ما يجري هنا في المؤتمرات ، ليس فقط الألفاظ والبراهين . هذه كلّها أحوال للحدث الأساسيّ في الحوار ، أي اللقاء ومحاولة الفهم ، والمخاطبة ، والاشتراك ، وحتّى الاعتراض . هناك مفاهيم تفقد حيويّتها عندما نفرط في توسيع دائرتها . وغيرها تكتسب قوّة التعبير عندما نتوسّع في فهمها إلى أبعد ما يمكن . ففي نظر غادمر (Gadamer) أو مارتن بوبر (Martin Buber) الحوار هو الحدث الأساسيّ ، وهذا ينبغي إدخاله في فهم الحوار بين الأديان . بحيث إنّ العمل المشترك ، والصلاة المشتركة ، والعيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين في بلدة معيّنة – أي بين أناس يشتركون يومًا بعد يوم في الحياة الواحدة وفي بيئة الحياة الواحدة – ، بحيث إنّ هذا يُعتبر حوارًا ، فلا يكون ما يتعلّق بالعقيدة واللاهوت إلاّ شكلاً خاصًّا من الحوار . فهذا النوع من توسيع المفهوم يبدو الطريق الوحيد المرضي للحوار بين الأديان .

على هذا الطريق في التأويل المتعلّق بالأديان ساقني في البدء الاشتراك في مؤتمر قديم عقده مجلس الكنائس العالميّ في شيانغ ماي (سنة ١٩٧٧) ، في مؤتمر عُقِد بين المسيحيّين في عالم تايلاند البوذيّ . فما وصلت إليه الوثيقة الختاميّة " الحوار في الشركة (*Dialogue in Community*) ، يتّصل بضرورة اعتبار كلّ شكل من الشركة كحوار ناشئ ومحتمل ، أي بعبارة واحدة

بضرورة توسيع فهم الحوار . وهكذا يستطيع ما هو ليس مصوغًا في عبارات ، أي الشركة غير الكلاميّة أن تكون شكلاً من الحوار . فالصلة بين الأنا والأنت في معناها الأكثر شمولاً ، هذا هو الحوار .

*

" وسط التاريخ " و " محور التاريخ "

زلمن : لقد نبّه الفيلسوف كارل يَسْبرس (Karl Jaspers) إلى أنّ المسيح في النطاق المسيحيّ يعتبر وسط الزمن ، إلاّ أنّ هذا الوسط بالنسبة إلى مجمل تاريخ البشريّة الثقافيّ يجب إثباته نحو ٥٠٠ سنة قبل المسيح . فإنّ نحن فكّرنا في الزمن انطلاقًا من المسيح وأوّلنا أحداثه ارتكازًا على حدث المسيح ، فما يكون الأمر في الواقع لو انطلقنا من مفهوم آخر للزمن ؟ أيحصل بذلك أفق فهم آخر . وكيف يمكن أن نتصوّر تلاحم هذه الآفاق أو تقاربها ؟

أوتّ : في الواقع يمكن أن نسأل هل الامتداد الخطّيّ للزمن بحيث تتمّ الأمور شيئًا فشيئًا كخطّ مستديم ، هل هذا المفهوم للزمن كامتداد خطّيّ ، وقد يظهر وكأنّه قد أثبت بشكل عقيدة ، هو في الواقع مرغم في نظر المسيحيّة هل يجعل المفهوم الدوريّ للزمن والحياة مستحيلاً لمسيحيّ هنديّ أن يؤمن بأنّ أهمّيّة المسيح الخلاصيّة وحيدة في التاريخ ؟ ألا نستطيع أن نفترض أنّه من الممكن نقل ما هو مسيحيّ إلى عدّة أشكال مختلفة لمفهوم الزمن ؟

*

الإيمان كتسليم الذات ومحتويات الإيمان المفردة

فوغليستر : أكيد أنّ فعل الإيمان هو الأمر الجوهريّ (وفعل الإيمان هذا ، عندما يحاسب نفسه ، تتبيّن فورًا صلته بمحتويات) . وبهذا يتّضح

أنّ فعل الإيمان المسيحيّ يطابق في الواقع وفي الحياة العمليّة مفهوم الإسلام كتسليم الذات لله . أليس أنّ العنصر الجوهريّ هو تسليم النفس الكامل لله وتفويض كلّ شيء إليه ؟ " سأكون وكيلاً لك وأنت تسلّم لي كلّ شيء " . هذا كان أيضًا ، على حدّ قول مارتن بوبر ، إيمان يسوع . وفيه يتلاقى كلّ الروحانيّين وجميع الطوائف والأديان . وهذا طبعًا يحرّر من أجل التضحية في سبيل البشر والعالم . أفيمكن إذن أن نعتبر فعل الإيمان ما يتلاقى فيه الجميع ، بغضّ النظر عن وجود اختلاف في العقائد وعن قدر هذا الاختلاف؟

أوتّ : عندما نعتبر فعل الإيمان كالعنصر الجوهريّ في الإيمان ، فهذا لا يعني طبعًا أنّا نقول بأنّ محتويات الإيمان يمكن إثباتها أو تبديلها اعتباطًا ، كما لو كان الأمر متعلّقًا بأوضاعنا الاجتماعيّة أو بشعورنا الشخصيّ فنفضّل هذه العقيدة أو تلك وأن نتبعها . لذلك ممّا يسترعي الانتباه في مقال كارل رانر المذكور أعلاه أنّ رانر يُطلق محاولة طريفة جدًّا ويقرّب للقارئ فكرة إدخال حصول مضامين للإيمان في فعل الإيمان نفسه . وهذا الإيمان قد يكون خفيًّا وفي الوقت عينه إيمانًا حقيقيًّا با لله الذي اعتلن في المسيح ، إذ هو ليس مجرّد أداة للتقبّل . فهو يحمل في ذاته بصفته إيمانًا المحتوى والطابع الأساسيّ للوعي الخصوصيّ المتعلّق بالمسؤوليّة والدعوة والعناية .

هل هناك أشكال مختلفة لفعل الإيمان ؟

فيس : إذا اعتبرنا بحقّ أنّ محتوى الإيمان حاصل في فعل الإيمان ، فعند ذلك يقول السؤال هل هناك أشكال مختلفة لفعل الإيمان . وبعبارة أخرى ، أليس هناك نظرًا للمحتويات المختلفة أشكال مختلفة بمسلك الإيمان ؟ من يستنبطها بطريقة أصحّ ، ومن يستخرج محتويات الإيمان بشكل أفضل ؟ أليس لدينا دلائل عديدة على أنّ هناك في الواقع أشكال مختلفة لفعل الإيمان ، وأشكال مختلفة للمسلك الدينيّ ، وهي وإن كانت توصف بالعبارة

نفسها ، ليست مطابقة بعضها لبعض ؟ بحيث إنّ الفارق لا يتأتّى من التأويل المختلف الحسن أو الضعيف لفعل الإيمان الواحد ، بل أيضًا من اختلاف المسلك المرتكز على الإيمان ؟

أفلا يجب أن نلاحظ أنّ هناك نوعًا مختلفًا من فعل الإيمان عند الذي يختبر الله كإله يحبّ الخاطئ أيضًا حتّى آخر مدى ، كما جعل يسوع اختبار ذلك ممكنًا بتصرّفه ، – فيما يلبّي الآخر في إيمانه دعوة إلهه ، الذي يختبره ربًّا لا يحبّ إلاّ المؤمنين ؟

أوتّ : لا شكّ أنّ فعل الإيمان له أشكال متنوّعة ، لأنّ هناك عددًا لا حصر له من مصائر وسُبُل في حياة الإيمان . ولعلّ هذه جميعها لها بنية أساسيّة مشتركة (لها في مفهوم المسيحيّين طابع العلاقة بالمسيح) . وقد نرى ذلك منعكسًا في الحديث الذي سرده السيّد خوري في المؤتمر الذي انعقد السنة الماضية ، وقد جاء فيه أنّ رجلاً أقرّ يوم الدين أنّه لم يصنع خيرًا في حياته ، فقُضي عليه أن يذهب إلى النار . ولكنّه التفت إلى الله وقال : أما والله ، يا ربّ ، إن كان ظنّي بك لَحَسَن . فقال الله : ردّوه ... أنا عند حُسْن ظنّ عبدي بي . وهكذا ذُهب به إلى الجنّة بسبب إيمانه [٢] . ألا يلوح في هذا قبس من نعمة الله اللامتناهية ، من الله الذي يحبّ الخاطئ أيضًا ؟ وهكذا نرى أنّ هناك على تفرّع الأشكال وتباعدها وتقاطعها ما قد تصحّ تسميته بالبنية الأساسيّة المشتركة . وتجدر الإشارة إلى أنّ الاختلاف في فعل الإيمان لا يحصل فقط بين أناس ينتمون إلى جماعات

---

٢ راجع :

A. Th. Khoury, *Gottes ist der Orient — Gottes ist der Okzident. Lebensweisheit des Islams*, Freiburg-Altenberge 1983, 26.

عن خالد محمّد خالد : كما تحدّث الرسول ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، بيروت – القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٦٧ .

دينيّة مختلفة ، بل أيضًا داخل الجماعة الواحدة ، وذلك وفقًا لطريق الإيمان الذي يختلف من إنسان إلى آخر .

فوغليستر : ينبغي دومًا تحليل تعابير العهد الجديد والقرآن في نطاق قرائنها . هل يصحّ فعلاً إثبات فرق مبدئيّ بين الإسلام والمسيحيّة ، بأن نقول إنّ الله حسب العهد الجديد يحبّ الخطأة ، أمّا في القرآن فهو لا يحبّهم ؟ فإن كان الله يحبّ الخطأة ، فلماذا يذكر العهد الجديد جهنّم ؟ ففي الإسلام يُقال إنّ الله لا يحبّ الخطأة ، من حيث إنّهم يُرذَلون . أفلا يمكن القول إنّ محمّدًا ورث رؤيته في الآخرة ، في آخرة الأفراد ودينونتهم بالحكم لهم بالجنّة والقضاء عليهم بالنار ، وقوله بالقيامة العامّة ، إنّه ورث ذلك من المسيحيّين واليهود ؟ على كلّ حال ، إن الله في الإسلام رحمن رحيم ، يغفر للخطأة دون أن يُلزَموا بتقديم الكفّارة .

فيس : لا جرم أنّنا عندما تعرّضنا للسؤال إلى أيّ حدّ يحبّ الله الخطأة وإلى أيّ مدى يبدو في طريقة الإجابة عنه فرقٌ بين المسيحيّة والإسلام ، لم نُشر إلى نظريّة الكفّارة عند أنسِلْموس الكنتربريّ . بل كان الغرض أن نوضح أنّ الله في مفهوم المسيحيّة يسعى وراء الخاطئ بعزم مختلف ، أي إلى حيث ضاع الخاطئ . مثل هذه الفروق تنعكس ولا شكّ في فعل الإيمان ولها مفاعيلها في ممارسة الإيمان . فهل ينبغي للمسلم ، إن نحن سألنا بنوع أكثر واقعيّة ، أن يشعر بنفسه ملتزمًا بمساعدة جميع الناس ، ومنهم الكافرون ، أم تبقى مسؤوليّته الاجتماعيّة محصورة في دائرة جماعته الإسلاميّة ؟

فوغليستر : إنّ الوصية التي تفرض الإحسان إلى جميع الناس ، ترد أيضًا في القرآن . وبالعكس تتعلّق وصيّة المحبّة في كتب يوحنّا دومًا بالجماعة الخاصّة فقط ، فهي إذن ليست بشاملة . وهنا يتّضح أنّ علينا أن نكون فطنين في إصدار أحكام مجملة .

العفويّة والبساطة الإسلاميّتان

تسركر : لو كان أحد المسلمين حاضرًا يستمع إلى المحاضرة ، لكان على وجه الترجيح يستصعب فهمها وتأكّد لـه اقتناعـه بـأنّ العلاقـة بـين المسيحيّة والإسلام معقّدة جـدًّا ، لأنّ المسيحيّين يعقّـدون القضيّـة . فالإسـلام يرى الأمور ببساطة أكثر : هنا ينعقد الكـلّ في الإيمـان بـأنّ الله خلقنـا ، وبأنّه يرافقنا في رحمته ، ثمّ يحاسبنا في النهاية . وبالنسبة إلى هـذه العبـارة الأساسيّة لا يتغيّر شيء منذ آدم وحوّاء حتّى آخر إنسان . فـلا مجـال إلى تلقّن معارف إضافيّة ، لأنّ الأنبياء ، لا يسوقون مجرى التـاريخ ، بـل يذكّـرون بالشريعة الأصليّة التي سنّها الله ، والتي يخضع لها التاريخ .

من هذا المنظار ليس هناك فكر يرى التاريخ يتتابع في خطّ مستقيم ، بل إيمان يجب الارتباط به دومًا . هذا فعل إيمان يملأه محتوى إيمـان بسيط جدًّا . لا جرم أنّ هناك شرائع مختلفة ، إذ إنّ الشريعة التي جاء بها محمّـد تختلف عن الشريعة التي جاء بها يسوع جماعته . ولكنّ هـذا أمـر ثـانويّ تجاه الإيمان الأساسيّ . في إيمان مثل هذا لا موضع لقضيّة وحـي الله عـن ذاته ، وحيًا يتضمّن اشتراك الانسان في الله المقترب منه . فهناك إله يُملي أحكامًا ووعودًا ، ويوضح للإنسان لغة تمكّنه من التوجّه إلى الله وإبـلاغ مواعيد الله . فهو يبلغ الإنسان كيـف عليـه أن ينظـر إلى علاقتـه بـالله . ولكنّ الإنسان لا يجدر بـه إعمـال الفكـر في الله ، ولا أن يفكّـر كيـف يمكنـه الوصول إلى الله وإلى الشركة معه ، فـإنّ هـذا يعتـبره التقليـد الإسـلاميّ القديم شرًّا . (وهنا تكمن مشكلة الصوفيّة الكبرى ، التي أقحمـت في الإيمـان الإسلاميّ توجّهات أخرى قام توتّر شديد بينهـا وبـين مـا جـاء ذكـره ، وجعلت علماء الجماعة يتّهمونها بأنّ عنـاصر شتّى فيهـا لم تعـد موافقـة للإسلام ، وربّما كانت قريبة من المسيحيّة ، وهـي علـى كـلّ حـال قـد ابتعدت عن الإيمان القويم) .

الجديد الذي جاء القرآن به

وهكذا فلا يجوز فهم الجديد الذي جاء القـرآن بـه ، كأنّـه إتمـام وتصعيـد أخير لا يمكن تخطّيه لما جاء قبله . فـالمحتوى الأساسيّ للعلاقـة بـالله هـو دومًا واحد يطابق تمامًا ما اعترف به آدم وحوّاء والأجيال التالية وما اعترفنا بـه جميعًا ، حسب الاقتناع الإسلاميّ ، في وجود " سابق " ، إذ أشهدنا الله على أنفسنا : " ألستُ بربّكم " ، فقلنا : " بلـى شـهدنا " (قـرآن ٧: ١٧٢) . فالجديد الذي جاء به محمّد والقرآن هو فقط أنّ هذا الاعتراف الأساسـيّ ورد لأوّل مرّة بنوع شامل ومثبت نهائيًّـا في هـذا الكتـاب . مـن هـذه الناحيـة يمكن القول بأنّ تاريخ البشريّة لم يحصل إلاّ منـذ بعثـة محمّـد . فمـا كـان قبله كان تاريخًا خاصًّا لجماعات مفردة وشعوب مفردة .

ولذلك ليس هناك ما يكن اعتباره وسط الزمن ، فيه التقـى الله بالإنسـان بطريقة لا يمكن تخطّيها ، وبالتالي ليس هناك ما يمكن تشبيهه بالرموز المسيحيّة كالإفخارستيّا والقربان وغيرها ، التي نستحضر بها فيما بيننا حضـور الله ، إذ إنّ رمز حضوره العميق اكثر مـا يكـون العمـق ، أي يسـوع المسيح ، لم يعـد حاضرًا ملموسًا فيما بيننا . ففي الإسلام يمكن في كلّ حين إظهار كـلام الله في كتابه . فالإسلام يعلم أنّ كيان الله متعالٍ يتسامى فـوق كـلّ مـا يمكننا أن نتصوّره . لذلك فالإيمان ينبغي أن يكونَ بسـيطًا جـدًّا وصالحًـا للتحقيق في المسلك ، باقيًا على حاله على مجرى الأزمنة . فالله لا يتقرّب من الإنسان مع الأيّام أكثر ممّا كان دومًا قريبًـا منـه . ولا جـرم أن المسـيحيّ ، تجاه هذا الفهم للبساطة ، يتساءل طبعًا ماذ يخفى على الإسلام ممّا يكـوّن غنى إيمانه المسيحيّ .

وحي المسيح : هل يجب البحث عن طابعه النهائيّ آخر الأزمان ؟

كَرِّر : إنّ المدخل إلى فهم الطابع النهائيّ لوحي المسيح بواسطة الإيمـان

الذي نعترف به أو الذي بواسطته نؤمن ، قد يبدو ، بعدما ورد من مثل هذه الاعتبارات ، صعبًا ، ويزداد صعوبة . وتتعدّد المشاكل ، عندما نتذكّر أنّ لاهوت الأديان ينبغي له أن يحاول إيجاد مواقف تتخطّى مبدئيًّا حدود المسيحيّة والإسلام .

ومع ذلك فإنّ موضوع الإيمان يبدو بنوع خاصّ لازمًا للمسيحيّة والإسلام . وحتّى في اليهوديّة لا يحتلّ الإيمان مثل هذا المقام الرفيع . فإن أردنا أن نجعل الإيمان موضوعًا شاملاً ، فعلينا بعد ما ورد هنا من مقولات ، أن ننطلق من أنّ كلّ إنسان له فعل إيمان خاصّ ، وفي الوقت نفسه من أنّ هناك بُنًى أساسيّة مشتركة .

فإن سألنا ما هو طابع فعل الإيمان في مفهوم المسيحيّة ، نصطدم دومًا بدون مَفرّ بالكريستولوجيا . إن نحن تبصّرنا بالعبارة في العهد الجديد التي تتكلّم على " إيمان يسوع المسيح " ، فقد كانت تُفهم حتّى الماضي القريب عفويًّا كأنّها " الإيمان بيسوع المسيح " . وهذا يعني أنّنا في الإيمان المسيحيّ لا مندوحة لنا عن الإيمان بيسوع المسيح ، أي أنّ الإيمان الذي لا نؤمن به لا يمكن بالفعل تحديده إلاّ إيمانًا بيسوع المسيح .

ولكنّ " إيمان يسوع المسيح " تمكن ترجمته في خطوة أخرى باتّجاه أوسع : فالإعراب يدلّ من عدّة نواح أن بولس ، في كثير من الأحوال ، كان يسمع المضاف كمضاف الفاعل ، أي أنّ يسوع المسيح ليس موضوع فعل الإيمان ، بل هو فاعل فعل الإيمان .

فبالإيمان نُلغي أمانة الله في يسوع المسيح تجاهنا ، كما أنّ الكلمة اليونانيّة بيستس πίστις تعني أوّلاً الأمانة . ففعل الإيمان يصير التسليم لأمانة الله في يسوع المسيح .

بهذا نبلغ ، بالنظر إلى جميع المحاورين الذين يحصل فيهم مثل هذا التسليم لله ، إلى كريستولوجيا خفيّة ومسيحيّة خفيّة . هل هذا يأتي

بالفائدة الكبيرة في حوار الأديان ؟ هذا أمر فيه شكّ . ألا يكون الطريق الأبسط حلّ قضيّة الطابع النهائيّ لوحي المسيح على أساس المعاد في الأزمنة الأخيرة ، لا على أساس فعل الإيمان ؟ هذا يعني أنّنا ندع قضيّة الطابع النهائيّ للذي يثبتها في آخر الزمن . إنّ الطابع النهائيّ لوحي المسيح يكون من هذا المنظار ثابتًا انطلاقًا من النهاية ، أي يصحّ بيد الله .

أوتّ : تمكن الموافقة تمامًا على هذا التصوّر للبيئة الكريستولوجيّة للإيمان ، دون الاضطرار إلى الموافقة على التحفّظات حيال المسيحيّة الخفيّة . فإنّا نستطيع أن نلاقي أناسًا ينتمون إلى جماعة دينيّة أخرى لا يشعرون بأنّهم معرّضون للاستيلاء من جراء هذه التسمية . بالعكس قد يحدث أن يرتاحوا لذلك عندما يُعتبرون مسيحيّين خفيّين ، إذ يفهمون ذلك كعلامة اعتبار وتقدير خاصّين . ولا جرم أنّ على المسيحيّين أيضًا أن يُقابلوا بالارتياح أن يصبغهم المسلمين على أساس التقدير الداخليّ بأنّهم " مسلمون خفيّون " . ولكن إن أُسيء فهم هذه العبارة ، فإنّها قد تكشف إلى حدٍّ ما عن نوع من استعمار مسيحيّ ...

أمّا ما عُرض في الإجابة عن السؤال عن البنية الأساسيّة للإيمان ، وهو أن تُرجأ إلى آخر الأزمنة ، فقد يمكن اعتباره نوعًا من الخارجيّة اللاهوتيّة ، كأنّ حدث الإيمان لا يحصل بين الله والإنسان ، بل نوعًا ما خارجًا عن الإنسان ، مثلما يحدث في القضاء الخارجيّ المحض الذي لا يغيّر شيئًا في الإنسان المعنيّ ، بل يُحكَم ببراءته من الخارج تمامًا ، دون أن يُمسّه ذلك في شخصه . فالجيّد عند كارل رانر ، هو أنّه لم يقل إنّ الله سوف يخلّص هؤلاء الناس دون مساهمة منهم ، بل إنّ ما يحصل بينهم وبين الله يحدث فيه داخل أنفسهم (ولو لم يكن له عبارة أو اسم) ما يجوز وصفه بالإيمان الخلاصيّ .

الإيمان كفعل شخصيّ ومفهوم الاشتراك

فيس : الله هو دومًا أكبر ، والإنسان هو دومًا المخلوق الذي يحيا بنعمته . ولذلك لا يستطيع الإنسان ، حتّى في اكتماله ، إلاّ أن يشترك اشتراكًا جزئيًّا في حياة الله . فليس هناك إذن من تأليه ، ولا يصير الإنسان إلهًا ، لأنّ المخلوق لا يستطيع أن يصير إلهًا ، لأنّ إلهًا مخلوقًا هو في حدّ ذاته من باب المتناقضات .

أوتّ : لا مجال هنا إلى التوسّع في لاهوت المشاركة أو فلسفتها ، بل كان الغرض وصف أحوال الوجود . فعندما نقول إنّ الإيمان فعل شخصيّ ، وجب أن نوضح ، على أساس وصف الأحداث ، ما تعني الشخصيّة . وكان من المرغوب في هذا المجال أن نشير إلى أنّ مفهوم المشاركة في الفلسفة القديمة قد يأتي ببعض الفائدة . فإن فكّرنا على الصعيد اللاهوتيّ في لقاء شخصيّ ، فهذا يعني على كلّ حال المشاركة بمعنى معيّن فقط . فإنّ العلاقة المجرّدة بين الفعل وردّة الفعل ، والتفاعل بين آلات مسيّرة ، لا يحصل منها مخاطبة . فاللقاء لا يحصل إلاّ عند اشتراك المتخاطبين في معنى مُتَخطٍّ حيث يقوم بينهم تبادل فكريّ . هذا ما كان موضوع التفكير ، بالإضافة إلى إمكانيّة إيجاد تقارب ما في الفهم الأساسيّ لما يعنيه الإيمان كفعل بالنسبة إلى المسلمين والمسيحيّين . فإنّه من الواضح أنّ علينا أن ننطلق من أنّ المسلمين كالمسيحيّين يعتبرون العلاقة با لله علاقة لقاء شخصيّ .

تطبيق مفهوم الشخص على الله

تسركر : وهنا يجب أن لا يخفى علينا أنّ تطبيق مفهوم الشخص على الله في نظر الإسلام أمرٌ لا يخلو من الإشكال . هذا ينعكس في تاريخ نشأة البيان الذي خصّصه المجمع الفاتيكانيّ الثاني للعلاقة مع الإسلام . وقد جاء في النصّ الأوّل للوثيقة الكلام على إله شخصيّ ، ثمّ نزولاً عند

تدخّل أصحاب الاختصاص في الإسلاميّات ، لم يرد في النصّ النهائيّ إلاّ ذكر " الله الحي القيوم " (الفقرة ٣ من البيان الخاصّ بعلاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة) .

شموكر (Schmücker) : من ناحية أخرى تحدّث البرفسّور شبستري في مؤتمر الحوار بفييننّا عن الله كشخص لا متناه وعن الإنسان كشخص متناه [٣] .

أوتّ : في نظر مارتن بوبر ليس " الأنت " الأزليّ مثل أيّ أنت آخر . ومع ذلك يتكلّم على علاقة شخصيّة بين الله والإنسان . فمن أراد توضيح واقع الإيمان وجب عليه أن يفعل ذلك بطريقة واقعيّة قدر الإمكان ، أي أن يسنده إلى أحداث حياتنا . فإن أردنا مثلاً أن نفهم ظاهرة مثل المسؤوليّة أمام الله ، فلا يسعنا إلاّ أن نستند في ذلك إلى ما نعرفه من المسؤوليّة بين الناس ، وأن نتفحّص في ما هو مماثل وما هو مغاير . وبهذا المعنى يلبث وصف ظواهر الواقع الشخصيّ آلة لا غنى عنها في العمل اللاهوتيّ . وفي الوقت نفسه لا بدّ من الإشارة إلى التحفّظات التي عبّر عنها السيّد تسركر ، فإنّ ما وصفه من موقف المسلم يبدو جليًّا . ولكن من جهة أخرى يحمل المسيحيّون غنى وأعباء تأتيهم من تراثهم الخاصّ عندما يباشرون مثل هذه اللقاءات . والكثير من الأفكار التي عُرضت في هذا المؤتمر تنجلي معنا في إطار الجماعة المسيحيّة ، وغرضها أن تجعلنا نحن المسيحيّين أكثر حرّيّة وأوسع رحابة للّقاء ، دون الميل إلى موقف دفاعيّ . وقد يكون من المفيد في حوار مع عالِم مسلم ، إن كان موقف هذا العالم

---

[٣] راجع : أندراوس بشتة – عادل تيودور خوري : سلام للبشر . المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٣) ، المكتبة البولسيّة ، حوني – لبنان ، طبعة ثانية ١٩٩٨ ، ص ٢٢٣–٢٢٤ .

مثل موقف البرفسّور شبستري الذي ورد ذكره .

هل من الضرورة وجود دوائر متنافسة لزمان الخلاص ؟

أمّا في شأن مفهوم " وسط الزمان " ، أو في عدم وجود مثله في التراث الإسلاميّ ، فالسؤال هو هل وإلى أيّ حدّ يمكننا أن نتحرّر من تصوّر دوائر متنافسة لزمان الخلاص دون أن نتخلّى عن جوهر المفهوم المسيحيّ للوحي . ولعلّنا لدينا ما نقوله الواحد للآخر (حتّى في مجال اللاهوت) ، ولعلّنا نستطيع أن نعتبر النقاش حول السؤال هل وإلى أيّ حدّ كان محمّد خاتم النبيّين ، قضيّةً لها أهميّة كبيرة ، ولكنّها ليست القضيّة الكبرى التي يجب الاقبال عليها في جميع المسائل المطروحة ، بل هناك إلى جانبها قضايا أخرى .

أمّا في ما يتعلّق ببساطة الإيمان أو تعقّده ، فقد يقوم الوجهان الواحد بقرب الآخر ، أو قل الواحد داخل الآخر . فالإيمان الحيّ الفاعل هو أبسط الأشياء . وفي الوقت نفسه هو معقّد تعقيدًا غير متناه ، عندما يحاول المرء أن يبيّن ما يحدث في أعماق المؤمن . وهكذا علينا أن نقدّم للطلاّب والطالبات في المعاهد العليا براهين دقيقة تراعي الفوارق ، حتّى يتمكّنوا بعد ذلك من إلقاء خُطب بسيطة ، ولا يقابلوا رعاياهم بلغة لاهوتيّة معقّدة .

انتظار المجيء القريب وانتظار المجيء الفوريّ

فوغليستر : عندما يتكلّم المسيحيّ على " وسط الزمان " ، أفلا ينبغي له أيضًا أن يفكّر في الوقت نفسه أنّ العهد الجديد يقول بأنّ آخر الزمان بالنسبة إلى يسوع حاضر الآن ؟ أجل ، هناك انتظار مجيء المسيح الثاني قريبًا . وهنا يمكن توجيه السؤال إلى أصحاب الاختصاص في الإسلاميّات ، ما هو موقف محمّد من هذه القضيّة ، هل يوجد عنده أيضًا انتظار لمعاد قريب ؟

تسركر : نجد في نصوص القرآن القديمة إنذارًا شديدًا من يوم الدين ، توحي شدّته بأنّ هناك انتظار معادٍ قريب . ولكن لا نجد فيه انتظار مجيء قريب مثل الذي نلاحظه في الجماعات المسيحيّة الأولى ، حتّى كان بعضهم يظنّ أنّه يمكنه ، نظرًا إلى قرب الآخرة ، أن يكفّ عن العمل وينتهي عن الزواج وما شاكل . وربّما أمكن وصف هذا الأمر في نصوص القرآن وصفًا أوفى بأنّه انتظار مجيء فوريّ ، فإنّ الناس عليهم أن يستعدّوا الآن فورًا ليوم الدين .

صحيح أنّ المعاد في القرآن يطابق في عدد من نواحيه ما جاء في بشارة الكتاب المقدّس ، ويقوم الفرق بأنّ القرآن في شدّة وعيده أكثر صراحة من العهد الجديد . ولكن الفارق البعيد في قضيّة المعاد يبقى الواقع الأساسيّ أنّ الآخرة حسب القرآن ليست وجودًا عند الله ، بل هي تمامًا قائمة على نجاح الأمّة البشريّة .

ثمّ إنّ السؤال : من أين وردت المقولات المعاديّة إلى القرآن ، لا يمكن طرحه بهذا الشكل في نظر المسلم ، وذلك لأسباب عقائديّة ، مهما كان ميل الجهة المسيحيّة شديدًا إلى فهم الأمور في إطار التاريخ والتراث المنقول .

فوغليستر : إنّ هذه المحتويات المعاديّة لم تكن واردة في تراث العرب القدامى .

تسركر : هي من الأمور المشتركة بين الإسلام والتراث اليهوديّ-المسيحيّ .

[الفرقة الثانية]

الفوارق العقائديّة تَحَدٌّ حافز

خوري : يقوم على أثر المحاضرة السؤال ، تجاه صعوبة التقارب بالنسبة إلى نطاق التعاليم في الدينَين ، المسيحيّة والإسلام ، - يقوم السؤال هل

ينبغي لنا بالأحرى أن نركّز في الحوار على قاعدة ما هو مشترك في مجال فعل الإيمان نفسه . وقد اتّضح في إطار المؤتمر الدارسيّ الأخير في لاهوت الأديان الذي عُقِد في معهد القدّيس جبرائيل حول الإصغاء إلى كلام الله ، أنّ موقف المؤمن من هذا القبيل عنصر يربط بين المسيحيّين والمسلمين (كما يربط بين مؤمني جميع الأديان) [٤] . فهل ينبغي إذن فعلاً أن نعلن من بادئ الأمر أنّ الفوارق في نطاق تعاليم الإيمان والعبارات العقائديّة بين الإسلام والمسيحيّة لا يمكن حسمها ، ونبذل الجهد في إقامة جوّ صداقة يتمكّن فيه المسلمون والمسيحيّون أن يتعاملوا بعضهم مع بعض رغم تلك التناقضات ؟ ألا ينبغي بالأحرى أن يحملنا البحث المشترك عن تمام الحقيقة على القيام معًا بأكثر من مجرّد الإثبات بأنّا جميعًا نؤمن بالله وننتصب كمؤمنين في ظلّ كلامه ؟ فإن كان الله معنا حقًّا ، وهو الذي ندعوه عمّانوئيل (الله معنا) ، كما ورد في ختام المحاضرة ، فهذا يدفعنا إلى أن نحاول البلوغ إلى أبعد من هذه الخطوة .

هل اختلاف الأديان قيمة إيجابيّة ؟

أندراوس بشته : يجدر بنا أن نعود إلى فكرتين وردتا في المحاضرة . إحداهما تتعلّق بإمكانيّة اعتبار اختلاف الأديان عينه كأنّ فيه قيمة إيجابيّة ، وبأنّه من المتوقّع أن يظلّ هذا الاختلاف قائمًا في الواقع . قد يلوح هذا للمسلم في آية القرآن القائلة بأنّه لو شاء الله لجعل الناس جميعًا مسلمين ، ولكنّه من البيّن أنّه لم يشأ ذلك (راجع السورة ٦ : ٣٥ و١٠٧) . أمّا الفكرة

[٤] نشرت أعمال المؤتمر في كتاب أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٥) ، المكتبة البولسيّة ، جونية – لبنان ، طبعة ثانية ، ١٩٩٨ .

الأخرى فعقّبت على ما جاء به كارل رانر من إنّ الإيمان كفعل الإنسان لا يقوم إلاّ إن وُجد إيمان يسعى إلى فهم ذاته ، وهكذا يكون محتوى الإيمان منذ البدء عنصرًا من فعل الإيمان .

بشكه : إن انطلقنا من واقع تعدّد الأديان ، فهل يمكن أن نستخلص أنّ ذلك من مشيئة الله وأنّ علينا أن نستسلم للواقع ؟ هل يمكن إذن أن نقول ذلك وإلاّ لكان الله اظهر المسيحيّة على الإسلام أو الإسلام على المسيحيّة ؟

أمّا في شأن الاختلاف القائم بين الفرق المسيحيّة ، فلا نستطيع أن نثبت أنّ الوضع القائم هو الصحيح ، أو أنّ هذا الاختلاف أمر يجدر السعي وراءه .

فانوني : لم يرد في المحاضرة أنّ كلّ شيء يجب أن يبقى على حاله لأنّه أمر واقع . بل سُردت كلمة من يوحنّا فاينر (Johannes Feiner) تقول : لو شاء الله الوحدة حقًّا ، كما نتصوّر المستقبل والوحدة ، لكان قد جاء بها من زمن طويل . فهل الوحدة في مجال الجماعة المسكونيّة المسيحيّة هي مثاليّة في الشكل الذي يتصوّره البعض ؟

الخلاف في مجال الموافقات الأساسيّة

دوبريه : هناك رأي يقول إنّه في نطاق العقيدة لا يمكن البلوغ إلى اتّفاق بين المسيحيّين والمسلمين ، أي إنّ الاتفاق العقائديّ لا يصحّ أن يكون الغاية المباشرة للحوار . يمكن فهم هذا الرأي كأنّه تخاذل . ولكن يمكن اعتباره أيضًا تحدّيًا حافزًا ... ومن المهمّ في هذه القرائن الأخذ بمفهوم الموافقة الذي جاء به السيّد خوري . فيمكن هنا أن نذكر الموافقات القائمة في نظام الشرائع وفي نطاق الحرّيّة الدينيّة . وحسبما نقدّر المقولة التي تطالب بوجوب الموافقات ، نصل إلى نتائج مهمّة لتقييم يرتكز على تمييز دقيق

للمقولة التي تؤكّد أنّ اتّفاقًا على صعيد العقيدة يبدو غير ممكن . وإلى ذلك يمكن في مجال هذه المسألة أن نتعلّم بعض الشيء من اختبار الفرق المسيحيّة في تعاملها مع الخلاف على الصعيد العقائديّ .

وهناك مسألتان تستوعبان الانتباه . أليس من الممكن إطلاقًا أنّ أوضاع الحياة الخارجيّة تجعل الإنسان يتبع دينًا آخر مختلفًا ؟ وثانيًا أليس من الممكن أن يريد المرء الانتماء إلى جماعة دينيّة أخرى ؟ وعلى كلّ حال إنّ النقاش حول عدم الاتّفاق العقائديّ يؤكّد التحدّي الناجم عن وجود الخلاف في إطار موافقات معيّن .

ينبغي عدم التسرّع في اعتبار الخلاف غير قابل للحلّ

خوري : ينبغي أن نتجنّب التسرّع في الكلام فنثبت أنّه لا يوجد أو لا يمكن أن يوجد اتّفاق عقائديّ . هل وإلى أيّ مدى يصحّ ذلك ، هذا لا يمكن إثباته إلاّ بعد عمل توضيح طويل . وهناك يجب أن نفطن لكمّيّة الجهد الفكريّ اللاهوتيّ الضروريّ ، وذلك من الطرفين ، لتبيان الموافقات الممكنة . فلن يكون من السهل أن نحكم نهائيًّا أين يوجد خلاف لم يعد من الممكن حلّه ، وأين يقوم حدّ لا يمكن تخطّيه للوصول إلى موافقة ما .

ثمّ إنّه كُرِّر من بعد كارل رانر أنّه لا فعل إيمان دون محتوى قائم ضرورة مع هذا الفعل . فبالنسبة إلى الحوار مع مؤمني الجماعات الدينيّة الأخرى ، قد يكون من المهمّ جدًّا أن نتساءل إلى أيّ حدّ يكمن في فعل قبول الإيمان محتوى لا يطابق عفويًّا المقولات الفرديّة للعقيدة المسيحيّة أو الإسلاميّة ، بل تتعدّاها مبدئيًّا . وهنا يجب خصوصًا العكوف على المحتوى الكامن في الاعتراف بالإيمان الله الخالق ربّ الحياة والموت . ألا نرى هنا في مثل هذا المحتوى الأساسيّ وفاقًا مع جميع المؤمنين الآخرين الذي يُقبلون على فعل الإيمان هذا عينه ؟ فهناك إذن ، قبل أن نتعرّض للمحتويات المفردة في

دين معيّن ، محتوى أساسيّ للإيمان ، وهو مثلاً الاعتراف بالله وبقدرته وسلطانه على البشر .

وهكذا ينبغي ان نتبصّر بدقّة في المحتوى الواقع ، عندما نناقش السؤال عن قيام وفاق أو خلاف عقائديّ بين الأديان ، مثلاً بين المسيحيّة والإسلام . فيجب بعبارة أدقّ أن نستنبط ما يكمن في هذا المحتوى الذي يدور الكلام حوله . إذ قد ينفسح المجال ، انطلاقًا من محتوى معيّن ، لمدّ جسر بين الناس الذين يؤمنون .

تحدٍّ متبادل بدل العدول إلى الخذلان

كلوزه (Klose) : في الواقع قد يكون من باب الخذلان ، أن نتحاشى في بادئ الأمر عن التعرّض لمسألة محتويات الإيمان في مجال حوار الإيمان بين الأديان ، وهذا لأنّنا نظنّ أنّه ليس هناك مجال للوفاق . هل يمكن فعلاً أن نتصوّر أنّنا نتوصّل إلى تبادل ودّيّ مع إنسان آخر ، ثمّ نتخلّى تمامًا عن مثل هذه الأسئلة المتعلّقة بمحتوى الإيمان ؟

فيسه : نلاحظ في مجالات مختلفة في حياتنا أنّ منافسة صحيحة لها مفعول منشّط . أفلا ينبغي ، انطلاقًا من هذه الخبرة ، أن ننظر إلى تعدّد الأديان نظرةً أكثر إيجابيّة ؟ فإنّا نعلم أنّ حالة المجادلة ، حتّى حالة الكبت السياسيّ ، يمكنها أن تكون تحدّيًا حافزًا للإيمان وأن تنعشه . وهكذا يتكلّم توما مورن (Thomas Mooren) على اشتراك الأديان المتبادل في بُناها [٥] ، من حيث إنّها في حالة تحدّيها المتبادل يمكن دومًا أن تتعلّم بعضها من بعض . أوَلا يجوز أن نعتقد أنّ هذه المجادلة مع الأديان الأخرى ستكون

---

[٥] راجع :

Thomas Mooren, *Auf der Grenze — Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen*, Frankfurt/M. 1991.

أشدّ فائدة من النزاع مع العلمانيّة ؟ ألا يمكن إذن بمعنى معيّن أن تكمن إرادة الله من وراء ذلك ؟ ثمّ ألا تبدو في هذا المضمار بعض الأمور في شكل آخر ، عندما لا نحاول ، حول عقائد الإيمان المختلفة ، مثلاً في الإسلام والمسيحيّة ، أن نقارنها بعضها ببعض مباشرة ، بل أن نتبصّر ، مع الإنسان الذي يؤمن بها ، بصلتها بالله ، أي أن ننظر إليها بالنسبة إلى الإنسان السائر في طريقه نحو الله ، والذي في جهوده وأعبائه يضع هدفه في الله.

تجاور الأديان

أندراوس بشته : يبدو لي مهمًّا مفهوم هيدغر الذي أورده السيّد أوتّ في ملاحظاته عن علاقة الأديان بعضها ببعض . وهذا المفهوم ينطلق منذ البدء من الختلاف باق ، يدور في نطاقه تبادل غنيّ . فالحوار لا يعني على كلّ حال التعايش المغلّف بالتخاذل ، ولا صمت الواحد مقابل الآخر . بالعكس إنّه يجعل الحوار ممكنًا ويملأه من ألوان الحياة ، بما فيه ثقافة الجدال في مناقشة المواقف المختلفة بالنسبة إلى القضيّة الواحدة .

الموافقة في محتويات الإيمان

أمّا في شأن الموافقة في محتويات الإيمان بين المسيحيّين والمسلمين ، فمنها أوّلاً الإيمان بالله خالق السماء والأرض ، الذي يحملون طابعه في كلّ ما يؤمنون به من محتويات مفردة . وأنّ كلّ ما هو موجود يحيا لأنّ الله يريده ويخلقه . إلى هذه المقولات الأساسيّة المشتركة ، هناك الإيمان بعناية الله الحاليّة بخلائقه تسندها وترافقها ؛ إنّ هذا الإيمان بعناية الله الخلاصيّة بجميع خلائقه هو الذي يربط بين المسيحيّين والمسلمين في شراكة عميقة ، يمكن أن تبنى على أساسها صداقة صامدة وعلاقة حوار صادقة . هذا يؤكّده المسيحيّون مكرّرًا في إيمانهم بالله الذي يفتح في ذاته

مدخلاً للجميع ، منذ أيّام آدم ، ويعلن لهم ذاته ، كما يُعبَّر عنه في العقيدة المسيحيّة عن النعمة .

بهذا المعنى لا يوجد ، في نظر المسيحيّين كما في نظر المسلمين (مهما كان التعبير عن ذلك مختلفًا في مجمل عالم إيمانهم) ، لا يوجد شيء لا يتعلّق بالله وجوديًّا حتّى آخر جذور كيانه وآخر أوصاله . وهذا يلقي في نظرهم ضوءًا على تعدّد أحوال العالم ، ويجعلهم يدركون أنّ هذا التعدّد أساسًا مطابق لمشيئة الله ، مع كلّ ما هناك من أمور لا يريدها الله ، بل تنشأ من خطيئة الإنسان . فإن كان هناك تعدّد ناتج من الخطيئة ، تعدّد يتّضح أنّه تفرّق وتمزّق وتغرّب متبادل ، فهذا لا يجوز أن يجعلنا نتعامى عن أنّ قيمة التعدّد الإيجابيّة أصلاً لا تزال قائمة ، بمعنى أنّه حاصل من غنى الخليقة الذي لا ينفد ، وغنى ما يصبّ الخالق في تاريخ عمله مع خلائقه .

الصبر على التوتّر

فانوني : ينبغي أن لا نحاول تنحية الخلافات العقائديّة في النقاش ، بل أن نتوقّع وجودها . هذا ليس من باب التخاذل ، بل من باب التبصّر الواقعيّ ، المستعدّ للتصبّر على ما هو قائم فعلاً . فالمتفائلون باطلاً هم الذين يصيرون في آخر المطاف أناسًا متخاذلين ، لأنّهم هدروا قوّتهم وخُدعوا الوقت كلّه . وليس من الموقف الواقعيّ أن ننطلق من أنّنا علينا على كلّ حال أن نصل إلى اتّفاق ، فإن هذا قد يعرقل المباشرة بالحوار ، ويزيدها صعوبة .

ولي عودة إلى فعل الإيمان ومحتوى الإيمان . إن قال أحد : " أنا أومن بالله " ، ففي هذه العبارة يظهر الوجهان : فعل الإيمان ، أي أنّي أومن به ، ومحتوى الإيمان ، أي الله . فلا توجد إذن عبارات محضة مثل " أنا أومن " ، بل فقط عبارات مثل " أنا أومن بالله " . بهذا نستطيع طوعًا

أن نوافق على تعبير كارل رانر الذي جاء المحاضر على ذكره ، من أنّ كلّ فعل إيمان متّصل بمحتوى الإيمان .

عند الحيرة يكون محتوى الإيمان أكثر أهمّيّة

ففعل الإيمان وفقًا لعلم المعرفة في نطاق علم الاجتماع ، هو بمثابة القيام في عالم من المعاني المثبتة والاطمئنان لها اطمئنانًا مرتبطًا بيقين باطن . وهذا التوطّن الذهنيّ يصير مشكلاً بقدر ما تتصادم عوالم مختلفة من المعاني ، كما هو الوضع في عالمنا اليوم . وهنا تنشأ حال من الحيرة ، تزداد فيها أهمّيّة محتوى الإيمان . هذا يمكن تتبّعه في تاريخ الإيمان في العهد القديم كما في تاريخ المسيحيّة . فإن صادف عالَمُ مَعَان عالمًا آخر ، كما حصل في طريق المسيحيّة الأولى بالنسبة إلى العالم اليونانيّ ، فعندها يجب على هذا العالم فجأة أن يقول من هو هذا الإله الذي يبشّر به . ففي الطبقات الأولى ، حتّى في بشارة يسوع ، كان يكفي أن يذكر فقط اسم الله . هذا كان معروفًا عند جميع اليهود يربطون به الكثير من المعاني . أمّا عند اللقاء بالعالم اليونانيّ في شكله المصبوغ بالشرك ، فتقوم لعبة لغويّة تجعل من الضروريّ التصريح بمحتويات عن هذا الإله ، بدونها لا يمكن في هذه القرائن الجديدة بناء عالم معان جديد . فإن كان فعل الإيمان يقابل الوحي القائل بأنّي أستطيع أن أتمسّك بالله لأنّه يساندني ويقودني ، فإنه يجب على الإنسان أن يربط بذلك محتويات عليه توضيحها ، حالما يواجه إيمانه صعوبة ما .

هل يصحّ هذا بالنسبة إلى جميع الأديان ؟ هل يمكن أن نجد في جميع الأديان مثل هذا المفهوم ، فعل إيمان يكون قاسمًا مشتركًا في علاقتهم بعضهم ببعض ؟ بالنسبة إلى اللقاء مع المسلمين ، يصحّ ذلك ، إذ إنّهم يستقون من التراث عنيه . وحيث لا نجد اتّفاقًا ، قد يكون من الممكن أن نثبت

أنّا بالنسبة إلى إيمانهم وإيماننا نشترك في مفهوم أساسيّ مماثل .

محتويات الإيمان في الإسلام ليست " أسرارًا "

نويمان : هناك فارق مهمّ في فهم ما يعنيه الإيمان للمسيحيّين وللمسلمين ، وهو أنّ الإسلام في مفهوم المسلمين لا يعرف أسرارًا تجعل ضروريًّا قيام وحي جديد . فالقرآن يذكّر بما كان معروفًا منذ بدء الخليقة ، وما يجب على كلّ أحد أن يعرفه وما يصل إليه العقل . بهذا المعنى لا يمكن التكلّم على محتويات وحي في الإسلام تُكشَف اليوم لأوّل مرّة ، كما يتكلّم بولس على السرّ المكتوم الذي تجلّى بواسطة الكنيسة ، الذي حدّده الله منذ الدهور و" أجراه في المسيح يسوع ربّنا " (راجع الرسالة إلى الأفسسيّين ٣: ٨-١١) . فعندما ترتبط عند المسيحيّين محتويات الإيمان بأسرار لا سبيل لنا إلى الاطّلاع عليها ، تنجلي عند ذلك الفوارق في التصوّرات .

هل يشترط الحوار وجود تعدّد دينيّ ؟

دوبريه : لنعد مرّة أخرى إلى السؤال هل وبأيّ معنى يوجد اتّفاق عقائديّ . فقد بدا من المهمّ في هذا المجال الإشارة إلى أنّ هناك تعدّدًا ناتجًا من الخطيئة ، بمعنى التناقض ، وتعدّدًا هو علامة غنى . ثمّ إنّ المرء يحرّكه في هذا المضمار السؤال الحاسم الذي جاء قبلاً التعبير عنه ، أليس من الممكن أنّ الإنسان المسيحيّ لو عاش في بيئة حياة أخرى ، لكان أصبح مسلمًا ولكان رغب في أن يكون ذلك .

فهل يُفضي الإقبال على الحوار الدينيّ كتعبير عن الصدق البشريّ إلى إرادة القبول فعلاً بالتعدّد الدينيّ الحاصل مسبقًا ، كما تمّ نموّه ؟ إنّ ناحية من الإجابة عن هذا السؤال الدقيق يظهرها جهد عقلنا في التفكير في الشروط اللازمة لكي لا يُقبِل الناس من جرّاء اختلافهم الدينيّ على

ضرب بعضهم أعناق بعض ، بل على معاملة بعضهم بعضًا معاملة صداقة ، ولكي يستطيع الناس أن يتخاطبوا في موضوع عقائد إيمانهم ولو كانوا لا يتّفقون عليها في ما بينهم .

فعل الإيمان فيه دومًا مسبّق يتعلّق بالمحتوى

وهناك سؤال آخر يلحق بما قاله السيّد أوتّ من أنّه من الضروريّ التفكير في المفاهيم الأساسيّة من جذورها . ففي شأن فعل الإيمان يُطرح سؤال تأويليّ بالنسبة إلى أنّ فعل الإيمان ليس محضَ مسبَّق ، بل أنّه مسبّق يتعلّق بالمحتوى الذي تنقله في الواقع التقاليد الدينيّة . فكيف يمكن تصوّر هذا النقل فكريًّا ؟ هل يستقيم ذلك دون أن ترافقه نظريّة في كيان الإنسان وثقافته ؟ ألا نواجه هنا ضرورة التمييز بين الوحي الذي جاء في الثقافات والتاريخ في أشكال مختلفة ، والتاريخ نفسه كوحي ، حيث يجب اعتبار واقع المغايرة نفسه كرسالة مغلّفة علينا فتح مغاليقها . يبقى علينا إذن أن نبحث في قضيّة التاريخ كوحي والقضية التأويليّة الناتجة من ذلك .

هل من جديد في الوحي القرآنيّ ؟

خوري : إنّ مفهوم الوحي في النطاق المسيحيّ يعني كشف الله عن نفسه ، وحدثًا يبيّن الله فيه للناس شيئًا جديدًا . هذا المفهوم لا يمكن تطبيقه مباشرة على الإسلام . فالإسلام لا يقول بوحي غرضه إبلاغ محتويات جديدة . فالوحي في مفهوم الإسلام يقوم بأنّ الله نفسه ، بسلطانه الخاصّ ، يضمن أنّ ما يرد في القرآن يطابق فعلاً ما يعني . أمّا هل يأتي هذا بالجديد ، فذلك يجب التمييز في الإجابة عنه . فتذكّر الشهادة الأولى القديمة ، الذي أتى به القرآن ، يحصل في شكل إعادة الشهادة التي ينعكس فيها ردّ الناس على الوحي الذي آتاهم الله إيّاه (راجع قرآن ٧:١٧٢) .

فالإيمان هنا في الوقت الحاضر لا يحصل إلاّ لأنّ الشهادة القديمة في بدء العالم ترتكز على مبادرة من الله ، ولأنّ الإيمان يحصل دومًا في علاقة بذلك الجديد الذي حدث في بدء الخليقة عن بادرة من الله .

البُعد الخلاّق في الزمن من أجل الروح

أمّا الفكرة المسيحيّة التي تؤكّد أنّ بعدًا خلاّقًا دخل في الزمن ، لأنّ الله معنا ولأنّنا نتّكل على عمل الروح ، فيجب أن تجعل المسيحيّين بطريقة حاسمة ينفتحون تجاه المستقبل . فإنّه من الصعب أن يقدّروا حضور الروح المعاديّ هذا حقّ قدره ، فإنّه يأتي بُعد خلاّق في الزمن ، كما عبّر عن ذلك السيّد أوتّ ، بعدًا لا يمكن ، وفقًا لإيمان المسيحيّين ، إلاّ مقابلته بانفتاح غير محدود . ولذلك ينبغي أن نصف الله الذي نؤمن به بأنّه " إله المفاجآت " ، الذي يُرسل روحه يشاطرنا سبلنا ، لكي تصير طرقه طرقنا ، وأفكاره أفكارنا . ولماذا إذن لا يمكن أن يكون اللقاء مع الأديان الأخرى إحدى هذه المفاجآت التي جعلها الله على الطريق الذي فيه يرشدنا روحه إلى الحقيقة كلّها ويخبرنا بما يأتي ، آخذًا ممّا ليسوع (راجع إنجيل ١٦: ١٣-١٥) .

المسيح الكونيّ ويسوع التاريخ

أمّا في شأن مفهوم " المسيح الكونيّ " أي المسيح المعاديّ ، فيقوم عقب المحاضرة السؤال كيف يمكن التوفيق بين مفوم المسيح الكونيّ ويسوع التاريخ . لا شكّ أنّ لاهوتًا اقتضائيًّا (*transcendantal*) له فوائده ، ولكن في لقائنا بالمسلمين يجب أن تُربط جميع هذه المقولات بالواقع التاريخيّ . لا جرم أنّه في مرحلة أولى يجب توضيح هذا السؤال حول علاقة المسيح الكونيّ ويسوع التاريخ داخل التفكير اللاهوتيّ المسيحيّ ، ثمّ ينبغي فحص

السؤال هل مثل هذا التصوّر يأتي بفائدة ما في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ .

هل قضايا تاريخ الأديان من شروط الحوار ؟

دوبريه : مثل هذا السؤال يصحّ أن يُطرح بالنسبة إلى مفهوم "المسيح" (Χριστός — Messias) . أليس إدخال أسئلة تتعلّق بتاريخ الأديان مبدئيًّا من إمكانيّات الحوار بين الأديان ؟ كأن نسأل مثلاً إلى أيّ حدّ تكون كلمة "مسيح" مفهومًا نصادفه في أديان مختلفة ، في شكل السلَف القديم ، أو البطل مؤسّس الحضارة ، أو المشعوذ أيضًا . فإنّا نجد في محيط التصوّرات حول المسيح عددًا كبيرًا من التأويلات الممكنة لهذا الرمز . فيكون السؤال عند ذلك ، إلى أيّ مدى يستطيع الإيمان المسيحيّ ، في مرآة مثل هذه التشكيلات المختلفة ، أن يصادف توافقًا ما معها ، لكي يؤكّد هويّته الخاصّة، في قرائن التعدّد الدينيّ الجديدة هذه التي نصادفها اليوم في عالمنا ، وفي نطاق المشادّة القائمة بين الأديان المختلفة . فيجب مثلاً ، بالنسبة إلى رمز "المسيح" ، أن نتساءل ماذا يعني هذا الرمز في تاريخ الأديان . فإنّ المسيحيّين يميلون بسرعة إلى القول بأنّ هذا الرمز خاصّ بالمسيحيّة ، لا يمكن مقابلته مع ما تتصوّره الأديان الأخرى . ومع ذلك نقرأ في الإنجيل أنّ بطرس يقول : يسوع هو المسيح (Χριστός) (راجع متّى ١٦: ١٦) . فهنا يظهر مفهوم عامّ ، والخاصّ يتجلّى في نسبة المبتدإ إلى الخبر : يسوع هو المسيح . فقبل أن تقوم هذه العلاقة ، ينفتح مجال واسع يستوعب تقاليد مختلفة .

*

هل الإيمان بمواعيد الله مشترك بين المسيحيّين والمسلمين ؟

أندراوس بشته : إنّ موضوع المحاضرة الرئيسيّ هو "الطابع النهائيّ" . فإن سألنا إلى أيّ ناحية يتبلور جوهر الطابع النهائيّ الذي يقول به المسيحيّ ،

فمن المرجّح أن يُقال : الطابع النهائيّ في نظر المسيحيّ يعني أنّ الله بنعمة منه وبنوع لا رجوع عنه وعد الإنسان بنفسه ، أي أنّه بطريقة لا رجعة عنها يريد أن يكون هو نفسه مصير الإنسان ، وأنّ وعد الله بنفسه هذا قد حدث في سرّ المسيح .

ألا نجد ، وإن كان في شكل مختلف تمامًا ، وخصوصًا لا في شكل وعد بنفسه ، ألا نجد وعدًا لا رجعة عنه من الله لخلائقه في محتويات الإيمان الإسلاميّ ؟ ألا يمكن في نظر المسلم أن تكون كلّ سلسلة الدعوات النبويّة ، بما فيها دعوة محمّد ، قائمة في النهاية تحت علامة ذلك العهد الذي عقده الله مع جميع البشر قبل بدء الأزمنة (راجع قرآن ٧: ١٧٢) ؟ أوَلا يفي الله بوعده الأصليّ بإرساله تكرارًا إلى الشعوب أنبياء يذكّرون البشر بالوحي القديم الأصليّ ، ويهدونهم السبيل القويم حتّى بعثة محمّد والقرآن الذي أُعلِن له (راجع قرآن ٢: ٢١٣) ؟ وإن صحّ أنّ المفهوم الإسلاميّ يقوم على صعيد يختلف تمامًا عن صعيد المفهوم المسيحيّ ، أليس قرار الدينَين في آخر المطاف هو الإيمان بوعد نهائيّ من قبل الله ، وعد لم ينقضه الله في مجرى التاريخ ، بل يتمسّك به ، مع كلّ ما ظهر عند البشر من ضلال ونكث الميثاق ؟

نويمان : من جهة ، يفرض الإسلام أنّ أنبياء آخرين بعثهم الله وآتاهم وحيًا ، وأنّ عمل الله هذا يتجلّى في نظره منذ البدء فعلاً في المسيحيّة والإسلام ، كما في اليهوديّة . وهنا نجد العودة إلى الخلق والزمن الأوّل (راجع قرآن ٧: ١٧٢) . هذا يُعلَن بطريقة جليّة . من جهة أخرى ، ورغم ما في هذا من أمور مشتركة يبقى عند المسيحيّين عدم ارتياح ، إذ إنّ القرآن يقول بنوع آخر من الطابع النهائيّ ، بمعنى تصحيح ما جاء من قبله ، ولا سيّما ما جاء في كتب الأناجيل .

هل حصل النهائيّ في البدء ؟

بشكه : ورد في المحاضرة أنّ النهائيّ حصل في البدء ، وأنّه القديم الأصيل . فكيف يجب فهم هذا بوضوح أشدّ ؟ ألا يأتي تطوّر الخليقة بما هو نهائيّ ؟

نويمان : لعلّ ما جاء في ما عرضه السيّد كرّر عن مقولات العهد الجديد ، يفيدنا في هذه القضيّة ، وهو تصوّر ملء الأزمنة . فالله لا ينظر إلى الزمن في مجراه ، بل الزمن كلّه حاضرٌ أمامه . فقد يكون إذن ما هو زمنيًّا قبل أو بعد ، متّجهًا في نظره نحو ما هو الوسط ، لأنّه النهائيّ ، لأنّه هو في النهاية المقصود الأساسيّ في كلّ شيء .

فانوني : الزمن تابع للخلق . ولكنّ الله فوق الزمن أو خارج الزمن . والكتاب المقدّس يحاول أن يعبّر عن هذا بواسطة اللغة ، عندما يأتي فيه مثلاً : " إنّ يومًا واحدًا عند الربّ كألف سنة ، وألف سنة كيوم واحد" (رسالة بطرس الثانية ٣: ٨؛ راجع مزمور ٩٠: ٤) . فالأبد لا يجب اعتباره امتدادًا للزمن ، بل هو اللازمن . من هنا تأتي صعوبة الجمع بين الطابع النهائيّ والكلمة الأخيرة .

دعوة الله لا رجوع عنها

إنّ ما يصحّ في كشف الله عن نفسه في المسيح ، أنّه وحي لا رجوع عنه ، يصحّ أيضًا في الوحي قبل المسيح بزمن طويل . " لأنّ مواهب الله ودعوته هي بلا ندامة " (الرسالة إلى الرومانيّين ١١: ٢٩) . فمنذ القرن الأول ارتكب الناس الخطأ بأن ظنّوا أنّ الطابع النهائي لوحي الله بذاته في المسيح ينتج منه رذل اليهود من قبل الله . هذا ينعكس في النقاش الذي جاء في الرسالة إلى الرومانيّين ، الفصول ٩-١١ ؛ ولكن هناك نقرأ أنّ الأمر ليس على ذلك ، إذ إنّ دعوة الله لا رجوع عنها . فالمشكلة

الآن ، بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ ، هي الفحص كيف يمكن تطبيق هذا على المفهوم الإسلاميّ للوحي . فالإسلام قد يتذرّع تجاه اليهود والمسيحيّين بأنّه زمنيًّا الدين الأخير . ومن المشكل وقليل الفائدة أن نجيب أنّه فعلاً الأخير زمنيًّا ، ولكنّه في محتواه يعود إلى ما قبل المسيح . فهل يمكن الآن البحث عن حلّ لهذه القضيّة في الاتّجاه الذي اقترحه السيّد أوتّ ، وهو أنّه بالنسبة إلى الله لا يجوز التعامل مع الزمن ؟ ففي النصوص المنسوبة إلى أشعيا الثاني نقرأ تكرارًا : " ها إنّي أخلق شيئًا جديدًا " (أشعيا ٤٣: ١٩؛ راجع ٤٨: ٦) ؛ " ألا تعلمون ، أَوَلا تسمعون ، ألم يكن معلومًا عندكم منذ البدء " (أشعيا ٤٠: ٤٠-٤١؛ راجع ٤١: ٤؛ ٤٦: ١٠) . فهو ينبئ بالمستقبل ويؤكّد في الوقت نفسه أنّ هذا كان منذ البدء . فكيف يمكن فهم هذا فلسفيًّا ؟

هل هناك وحي في تقاليد مختلفة ؟

دوبريه : لحسن الحظّ هناك أسباب كثيرة للحوار ، والله أعلم ممّا يفقه البشر . فنحن إذن نستطيع أن نخاطب بعضنا بعضًا دون أن نحلّ معضلة الطابع النهائيّ . على كلّ حال يجب أن نُعمل الفكر الناقد في هذه القضيّة ، ونتساءل إلى أيّ مدى تختلط هنا تصوّرات تُثقل أو تجمّد الحوار بنوع لا يبرّره الموضوع نفسه . إنّ وعد الله " ها أنا أصنع كلّ شيء جديدًا " ، ألا يمكن أن يعني الوحي القائم فعلاً في تقاليد مختلفة تتضارب وتتناغم في آن واحد ؟ هذا يعني أن نكون منفتحين ، لأنّا نعلم أنّ الله هو دومًا جديد .

[الجلسة العامّة]

الحوار تحت شعار ثقافة الصداقة

أوتّ : كان غرض المحاضرة الصريح مساندة قيام ثقافة الصداقة .

فإنّه ولو كان الاتّفاق الرسميّ في الحوار المسيحيّ الإسلامي بعيد المتناول ، وإن ارتبطت هذه الإشارة بشيء من التخاذل ، فإنّ ذلك ينبغي أن لا يعني أنّا نريد في المستقبل الإعراض عن المسائل المتعلّقة بالإيمان في الحوار مع الإسلام . فالتخلّي عن محاولات الاتّفاق والارتداد في قضايا العقيدة لا يعني التخلّي عن التفكير اللاهوتيّ . بالعكس ، فقد يضحي التفكير أكثر دقّة ، وهو من عناصر ثقافة الصداقة هذه . وهكذا فإنّ المناقشة اللاهوتيّة التي تجري في هذا المؤتمر ليست فقط من المستحبّات ، بل يجب اعتبارها نوعًا ما ضروريّة ، مع العلم أنّنا هنا نقوم بحوار لاهوتيّ داخليّ ، لا بحوار مباشر مع المسلمين ، وإن كان لا شيء يمنع حصوله . فالتفكير اللاهوتيّ الداخليّ يريد توضيح الشروط المفروضة للّقاء والتعمّق فيها . وبهذا يخدم تقويم التصرّف تجاه الدين الآخر . وعلى كلّ حال يمكن نقل عنصر مهمّ من الخبرة المسكونيّة ما بين الفرق المسيحيّة إلى اللقاء مع الأديان الأخرى ، وهو عنصر التشابه والقياس . فإنّا قد توصّلنا في نطاق العلاقة بين المسيحيّين إلى كثير من الأمور المشتركة بحيث إنّنا لا نقف بعد عند ما هو موضوع الجدل ، بل تعلّمنا أن نتوجّه معًا إلى قضايا ومهمّات كثيرة ، مثل اللقاء مع الأديان الأخرى . بهذا نفضي في مجالات أخرى إلى نوع من الوحدة الفكريّة . فمن يعلم هل يضطرّ المسيحيّون – كما هو الحال في هذا المؤتمر – في لقائهم مع مسلمين أو بوذيّين إلى أن يتعرّضوا أكثر بكثير إلى مواضيع جديدة جدًّا ، تتعدّى المناقشات التقليديّة ، مثل مفهوم الله والوحي عندنا وعندهم ، مواضيع قد تأتي طبعًا بفائدة في العمل المسكونيّ المسيحيّ . وهكذا لا نشعر في هذا الوضع بالخذلان ، كمن عليه أن يتعامل مع مهمّة شائكة لا مستقبل لها ، بل بالعكس نشعر بالعزم على مواصلة السير على هذا الطريق المليء بالتحدّيات .

ميترهوفر : من بين المسائل التي طُرقت في المحاضرة ، يحسُن أن نعود

إلى تصوّر " المسيح الكونيّ " لتوضيحها ومعالجتها .

حول تصوّر " المسيح الكونيّ "

أوتّ : لدينا فهم متوسّط لهذا المفهوم ، وقد جاء على ذكره في إطار هذا المؤتمر السيّد كرّر في محاضرته بنوع مسهب . فلدينا هنا توسيع ظهور يسوع المسيح في التاريخ إلى البعد الكونيّ الشامل ، كما ورد في مطلع إنجيل يوحنّا ، وفي الرسالة إلى الكولسّيّين ، وربّما أيضًا في مطلع الرسالة إلى العبرانيّين – وورد مثله عند بعض لاهوتيّي الجيل السابق ، مثل بونهوفر (Bonhoeffer) وتيار دي شردان (Teilhard de Chardin) . فهذا التصوّر يكوّن جزءًا قائمًا من التراث المسيحيّ . ولكن هل من المفيد التعرّض لفكرة المسيح الكونيّ في الحوار مع المسلمين ؟ على كلّ حال هي تذكّر المسيحيّين أنّ حدث المسيح لا يجدر فهمه كإعلان جديد نهائيّ لخبر فائق الطبيعة ولا كمطالبة بالحقيقة إلى جانب غيرها ، بل أنّ أعمق التفات من الله إلى البشريّة كما يحصل في المسيح ، هو حدث شامل ، وبهذا كونيّ . فهذه الفكرة تريد أن تشير إلى شيء ممّا يهمّ ، حسب الإيمان المسيحيّ ، البشر جميعًا في كلّ الأزمنة ، وهو أنّ حدث المسيح دعوة موجّهة إلى العالم كلّه .

في هذا الإطار يمكن ذكر كتاب بانيكّار [٦] الذي يشير فيه المؤلّف إلى أنّ حقيقة تجسّد الكلمة ، الشخص الثاني في الثالوث الأقدس ، هي أمر يخاطب كلّ إنسان شخصيًّا وموجود بأيّ نوع كان في كلّ دين حقّ .

---

[٦] راجع :

R. Panikkar, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993.

عدم التوازي في تركيبة حدث الإيمان

شفلر : لقد كان حسنًا أن لا تُعتبَر العلاقة بين فعل الإيمان ومحتوى الإيمان علاقة إضافة . ولكن يبدو مشكلاً أن يوصف الوحي كأنّه حدث على صعيد فعل الإيمان ، كما حدث ذلك في العرض . لأنّه في علاقة الالتفات الشخصيّ هذه ، التي هي أكثر من مجرّد أداء معلومات ، هناك عدم توازٍ تركيبيّ ، فإنّ التفات الله إلى الإنسان هو دومًا أكثر إلى ما لا نهاية له من التفات المؤمن إلى الله من قبل الإنسان . لذلك لا يستطيع فعل الإيمان ، وهو فعل بشريّ ، أن يطابق تمامًا التفات الله الذي يعدنا به . فما عليّ أن أومن به ، هو أكبر من إيماني . فإذا فهمنا الأمر هكذا ، اتّضح أنّ محتوى الإيمان له وزنه الفائض الخاصّ . وهذه الزيادة في عطف الله على إيمان الإنسان تعلَن للمؤمن في الكلمة الخارجيّة ، وبهذا يَكتَسِب محتوى الإيمان ، الذي لا يُعلَن للمؤمن إلاّ في كلمة البشارة والوعظ ، حقّه الخاصّ وأهمّيّته الخاصّة .

بهذا يتعلّق السؤال حول التزامن الإلهيّ أي أزليّة الله . " تذوّق الزمن لا حسب طوله ، بل حسب عرضه " ، هذا ما قاله لوتر في التزامن الإلهيّ والزمنيّة الإنسانيّة . فإنّنا لا نساعد ، كما يبدو ، على فهم أعمق لعطف الله وجواب الإنسان تجاه هذا العطف ، إن نحن أغفلنا إغفالاً مبالغًا فيه محور الزمن الذي يدور حول الأفعال البشريّة .

لقد تكلّم السيّد كرّر في محاضرته بطريقة جليّة عن المسيح كبكر الخليقة كلّها . ولكن ينبغي أن لا ننسى هنا أنّ هذا تفسير لموت يسوع على الصليب وقيامته . فالذي يقال عنه هنا إنّه " بكر الخليقة " ، لا نعرفه إلاّ كالذي مات وأنهض من الأموات . وهذا حصل في محور الزمن ، على الأقلّ الموت والقيامة ، حيث الكلام يدور على قيامة المصلوب . لا جرم أنّه يمكن القول إنّ الكلمة كان قبل العالم ، وأنّه يمكن القول مع

الرسالة إلى العبرانيّين إنّ الابن ، قبل دخوله إلى العالم ، قدّم للآب استعداده للطاعة . كلّ هذا يمكن قوله . ولكن لا يمكن القول إنّه مات وسفك دمه قبل العالم كلّه .

والسؤال عمّا يكفي لا ينبغي طرحه كسؤال حول كفاية خبَرٍ ما لا حاجة من بعده إلى خبر آخر ، بل كسؤال حول كفاية هذا الدم المسفوح . فالقضيّة قضيّة كفاية موت يسوع على الصليب ، الذي يمكن التأكيد فيه أنّه لا كفّارة ممكنة وضروريّة من بعده . وهذا بالضبط شيء لم يحدث قبل الزمان كلّه . قبل الزمان كان عطف الله ، ولكن سفك الدم أو الموت على الصليب ، هذا قد جرى في الزمان .

أوتّ : أوافق على ما جاء عن عدم التوازي ، ففعل الإيمان البشريّ لا يمكنه أبدًا أن يدرك السرّ . فتبقى زيادة من جهة ما يوحي الله به . لذلك انتقلنا عن قصد من مفهوم فعل الإيمان إلى مفهوم لقاء الإيمان ، لنُدخل في الكلام ازدواج الجهتين هذا وما يتعدّى طابعنا الشخصيّ . هناك زيادة ، وهذا ما يجب تأكيده مكرّرًا ، ولكن الزيادة لا تقوم بواسطة جمل عقائديّة تُصاغ إضافة على صعيد محتوى الإيمان .

كلمة البشارة

شفلر : لم أعنِ جُمَل العقيدة ، مثل ما عنيت كلام البشارة الذي يعبِّر فيه عمّا يتعدّى فعل الإصغاء والتقبّل . هنا يكمن المدخل إلى كلّ ما يمكن وصفه بفعل الإيمان . فهو ليس أوّلاً ما يكتب اللاهوتيّون في مؤلّفاتهم التعليميّة وما يبقي في ختام المناقشات اللاهوتيّة ويمكن يومًا أن يصاغ في عبارات الكنيسة المعلّمة الرسميّة . إنّه بالأحرى أوّلاً صوت البشارة الحيّ، النابع طبعًا من فعل إيمان ، دون أن تنفد وظيفته في الشهادة عن نوعيّة إيمان الواعظ . فإنّ ما يبشّر به ، يتخطّى إيمانه بقدر جسيم . لذلك ينبغي

أن لا نرى شأن ما يجب أن يُقال للمؤمن كأنّه يتمّ في اللقاء (الناجح) . فإنّ هذا اللقاء هو إلى ذلك دومًا لقاء لا يتمّ له النجاح .

أوتّ : أوافق في الأساس على هذا . وقد تساعد الفكرة التالية على إلقاء ضوء على ما سبق عرضه . في الاعتراف الإصلاحيّ النمساويّ المتأخّر نجد جملة مليئة بالخطر يتكرّر سردها : إنّ البشارة بكلام الله هي كلام الله . هذا صحيح بنوع معيّن ، ولكن لا يعني أنّ كلّ ما يقوله القسّيس من على المنبر يطابق تمامًا كلام الله ، ولا كلّ ما يبشّر به من على المنبر جميع الوعّاظ في جميع الأزمنة أو في زمان واحد ، بل هذا يعني أنّ مسيرة البشارة والوعد متواصل ويبقى فيه الروح القدس نفسه عاملاً في الوقت عينه . أي أنّ حقيقة الإيمان ليست مجرّد واقع حياتيّ في الإنسان . هي تتعدّى الإنسان ولكنّها يتمّ تقبّلها مع الوجود . فمفهوم فعل الإيمان يجب توسيعه ولا يجوز تضييقه إلى حجم فعل الإيمان الشخصيّ في الإنسان .

محور الزمان والتزامن الإلهيّ

ولنتوجّه الآن إلى قضيّة الزمان . هنا يمكن تذكّر آيات تسترعي الانتباه ، مثل التي تتكلّم على الحمل المذبوح قبل إنشاء العالم (راجع الرؤيا ١٣ : ٨) ، ومواضع في التراث الإصلاحيّ يُذكَر فيها الناس الذين عاشوا قبل المسيح بزمن طويل ومع ذلك نَجوا بواسطة عمل المسيح الخلاصيّ ، أو ، في موضع آخر ، نجوا بواسطة الكلمة المزمع أن يتجسّد . إنّ هذه التعاليم، في التقليد الكاثوليكيّ (راجع وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني " نور الشعوب "، فقرة ٢) ، كما في كنائس الإصلاح ، تشير إلى أنّ أهمّيّة حدث الصليب يجب توسيعها ، ليس فقط بالنسبة إلى مفعوله ، بل أيضًا إلى حقيقة الواقعة . إنّ هذا البرهان المتعلّق بلاهوت الصليب لا يبدو مخالفًا لما يجب قوله حول نسبيّة محور الزمان أو الطابع الخطّيّ للزمان .

في الحكم على الأديان الأخرى نلاحظ عند بعض اللاهوتيّين المسيحيّين موقفًا مسبّقًا خاصًّا ، عندما يقولون إنّ هذه الأديان عندها مفهوم دوريّ للزمان ولا تعرف ما هو التاريخ . بمثل هذه العبارة اللاهوتيّة المبتذلة يمكن بسهولة إذلال دين آخر . طبعًا يبدو الزمن كخطّ ، ولكن جوهر الزمان الأساسيّ لا يمكن ضبطه لا فلسفيًّا ولا لاهوتيًّا ضمن هذا المنظار . وإن كنّا نؤكّد أنّ الصلب حدث مرّة واحدة ، فهذا لا يعارض على ما يبدو النقد الذاتي الضروريّ الذي يجب على المسيحيّين أن يقوموا به في شأن فهم الزمان وتاريخ الخلاص .

الالتزام في شأن ما يقتنع به المؤمن

فيس : جاء في النقاش الكلام حول تحمّل التعدّد في محتويات الإيمان في إطار اللقاء مع الأديان الأخرى ووصف ذلك بالتحاذل . هذا يبدو مائلاً إلى القبول بتساوي الأديان في القيمة أو إلى عدم الاكتراث . أليس من الجيّد والموافق أن أعرض على الآخر نظرتي إلى الأمور ، ومنها طبعًا نظرة إيماني ؟ وإن كنّا نرفض عمليّات الارتداد بالحديد والنار ، فهذا لا يمنع أن نشعر بواجب إخبار الآخر عمّا نعتقد بنزاهة أنّه ، بدون فضل منّا ، أقرب إلى الحقيقة . وهنا قد يقابلنا التنبيه إلى ما هو عند أحد الفريقين بحاجة إلى توبة وارتداد . فلو غاب عن ذهننا تمامًا أمر الارتداد بأيّ شكل كان ، لبدا ذلك تحوّلاً إلى عدم الاكتراث .

وإلاّ كانت النتيجة أنّ المسيحيّين في حال تعرّضهم للكبت والاضطهاد من أجل إيمانهم ، كما يحدث ذلك حتّى في أيامنا في بعض البلدان ، لا يعودون يعلمون لماذا ينبغي لهم أن يتحمّلوا هذا العبء ، ولماذا لا يحقّ لهم أن يعتنقوا إيمانًا آخر ، بدل أن يستشهدوا في سبيل إيمانهم المسيحيّ .

إشراك الآخرين في ثروة تقليد الإيمان المسيحيّ

أوتّ : إنّ قضيّة الحوار بين الأديان مرتبطة مباشرة بقضيّة مهمّة التبشير والعمل الرسوليّ . هل يمكن فهم مهمّة التبشير كمهمّة الحوار ؟ التبشير بعظائم الله ، أي تسليط الضوء على ما اتّضح لنا في اعتراف إيماننا القديم الأصيل وفي ثروة تقليد إيماننا بالنظر إلى مجد الله ومحبّة الله ومسؤوليّتنا الإنسانيّة تجاه القريب والعالم ، ثمّ إشراك الآخرين في هذا كلّه ، أليس هذا تحقيقًا بنوع موافق لما تعنيه وصيّة المسيح بالتبشير بالإنجيل ؟

أليست رسالة الإيمان المسيحيّة تشمل الجميع وتجعل المسيحيّين يحقّ لهم أن يروا في جميع الناس حقيقة الإيمان الخفيّة ، بحيث يعتبرون الآخرين حقًّا " مسيحيّين خفيّين " ، أو – كما عبّر عن ذلك بانيكّار [٧] – يستشفّون من خلال دين الآخرين " المسيح المجهول " ؟ يمكن في هذا المجال أن نذكر حركة الديورة الروحانيّة (*Sat-cit-ānanda-Āśram*) في الهند وريموندو بانكّار نفسه ، وبيد غريفيثس(Bede Griffiths) ، وقبل كل شيء هنري لوسو (Henri Le Saux) الذي أنشأ ديرًا بندكتيًا في ما بين الهندوسيّين . عند لو سو كان الاختبار الدينيّ المباشر هو الحافز الذي أوحى إليه اكتشاف حضور المسيح في الهند ، فيما توصّل بانكّار إلى رؤية " المسيح في كلّ شيء " بطريقة أشدّ بواسطة التأويل اللاهوتيّ .

فإن خرج المسيحيّون من دائرة عالم تفسيرهم الخاصّ ، عليهم من باب الإنصاف ، أن يصغوا إلى ما يفسّره الآخرون عنهم هم المسيحيّين ، في ضوء تقليد دينهم اليهوديّ أو الإسلامي أو الهندوسيّ الخ ، كأن يفسّر يهودٌ ، مثل ما نلمح عند ليو بكّ (Leo Baeck) ، في ضوء فهمهم لإيمانهم ،

---

[٧] راجع :
R. Panikkar, *The unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

المسيحيّة والإسلام كانتشار عالميّ للإيمان الموحّد ، وهو في الأصل الإيمان اليهوديّ .

أمّا في شأن الاستشهاد ، فقد يكون له اليوم شكل جديد ، كاستشهاد من أجل اسم المسيح أو في سبيل قضيّة المسيح . فديتريخ بونهوفّر لم يكن في المرتبة الأولى شهيدًا من أجل اسم المسيح ، بل كان شهيدًا في سبيل قضيّة المسيح .

إمكانيّة مقابلة الأديان الأخرى بالتقدير من قبل المسيحيّين

دوبريه : من المستحسن الأخذ بالفكرة القائلة بأنّ الوصول إلى اتّفاق عقائديّ ليس هو الهدف المباشر للحوار . ولكن من الواضح أنّ الحوار يعني لقاء حسّيًا بين أناس وأناس ، وفي هذا اللقاء لا يجوز أن ينقص ما يمكن تسميته الخلاف المجادل ، خلافًا يدعو إلى المجادلة عن بصيرة وإلى البحث عن موافقات . فإزاء الأديان المتعدّدة يقوم السؤال إلى أيّ حدّ يمكن من الوجهة المسيحيّة أن نتعلّم أن نقابل هذه الأديان في صحّتها (لا في ضلالاتها ، ومثل هذه الضلالات موجودة في كلّ مكان) بالتقدير ، لكي نستطيع على أساس هذه البصيرة أن نقول : حسن أن تكونوا في الوجود ، ففي هذا ينجلي شيء من مجد الله الأكبر ومن معنى الوجود البشريّ والتاريخيّ . هذا لا يعتبر مهمّة الحوار ، مثلما يتعلّق بمهمّة التمهيد للحوار . ويمكن تلخيصه بالسؤال البسيط والمعقّد في آن واحد ، إلى أيّ حدّ وبأيّ شرط نستطيع نحن المسيحيّين لاهوتيًا وفلسفيًا وثقافيًا أن نرى في تقليد دينيّ آخر شيئًا صالحًا ، وأن نريد أن يبقى ذلك حيًّا ويتطوّر . وهذا لا يحصل بدون صراع ، لأنّه يقود في سبيل هذا الهدف إلى تغيير بعض الأمور في نطاق الإيمان المسيحيّ وفي نطاق إيمان الآخرين .

فهم الحوار فهمًا واسعًا قدر الإمكان

أوتّ : لا جرم أنّه من الممكن الأخذ برأي مخالف في شأن الرأي القائل بأنّ هذا ليس إلاّ من مهمّات التمهيد للحوار . ألا يجب على الحوار نفسه أن يفهم على أوسع ما يمكن ؟ هذا مع الإشارة إلى مارتن بوبر وغادمر (Hans-Georg Gadamer) ، وهما يعتبران الطابع الحواريّ حقيقةَ واقعِ الإنسان ، حقيقة شاملة على الإطلاق .

دوبريه : إنّ الخطاب في إطار هذا المؤتمر هو مثلٌ لحدث حواريّ موجّه نحو الحوار مع الإسلام . وهذا الطابع التمهيديّ يقودنا ، كما ذكرت ، إلى السؤال المبدئيّ ، إلى أيّ مدى يمكن من الوجهة المسيحيّة أن نتعلّم أن نقابل الأديان الأخرى بالتقدير الإيجابيّ . فما جاء من مقولات المجمع الفاتيكانيّ الثاني بأنّ الأديان الأخرى تحتوي على أشعّة من الحقيقة وأنّ الكنيسة لا ترفض شيئًا ممّا فيها من عناصر حقيقة وقداسة ، هذا مبدأ معقول ، وفي الوقت نفسه يشعر القارئ بما يتجلّى في هذه العبارات من تلكّؤ ، كأنّها انتُزعت بجهد وعناء . ألا ينقص هذه المقولات شيء من البهجة ؟ أوَليس من خصائص الاستعداد المسيحيّ للحوار أن نكتشف من هذه الناحية طرقًا إيجابيّة حقًّا ؟ هذا من جهة . ويقابله من جهة أخرى أنّ الحوار عينه في المخاطبة التي تطابق جوهره لا يعرف حدودًا .

أوتّ : إنّ وثيقة المجمع في العلاقة بالأديان غير المسيحيّة كانت في ذلك الوقت فتحًا أوّلاً ، وللوصول إلى اتّفاق حولها ، ربّما كان من الضروريّ صياغة هذه العبارات المتحفّظة .

أمّا في ما يخصّ التمهيد للحوار مع الأديان الأخرى ، وخصوصًا مع الإسلام ، فقد تلقّنتُ الكثير من تقديري لهذه الأديان على يد مسيحيّين ، وبالعكس ، قد تلقّنتُ الكثير من تقديري لديني الخاصّ على يد غير المسيحيّين.

فانوني : من الممكن طبعًا أن يكون المرء مقتنعًا أنّ دينه الخاصّ هو

الأفضل ، أو على الأقلّ هو الأفضل في نظره . ولكن لا ينبغي لذلك تسويد صفحة دين الآخرين ، لا سيّما عندما نرى كيف أحيانًا أنّ المسلم مثلاً يمارس إيمانه بطريقة أشدّ إقناعًا .

خوري : بالنسبة إلى المقولة حول " المسيحيّين الخفيّين " ، يمكن الإشارة إلى أنّ أبا حامد الغزالي (توفي سنة ١١١١) ، في الاتّجاه المعاكس ، جاء ببرهان يمكّن من تسمية المسيحيّين الطيّبين بالمسلمين الخفيّين [٨] . وهنا وهناك نصادف هذا التعبير في العالم الإسلاميّ . لذلك ينبغي أن لا نتخوّف ، من الجهة المسيحيّة ، من استعمال التعبير القائل بوجود " مسيحيّين خفيّين " ومناقشته .

حوار الحياة مع حوار الفكر

من جهة أخرى ، صحيح أنّ حوار الحياة له أفضليّته على حوار الفكر . ولكن إن لم يرافق الفكر حوار العيش المشترك المُفلح ويعلّله ، فقد تنشأ بسرعة نزاعات رهيبة . نحن نقرأ في القرآن أنّ اتّخاذ المسيحيّين واليهود أولياء ممكن طالما لا يهدّد هذا الولاء مصالح الجماعة (راجع قرآن ٥: ٨٢ و٥: ٥٧) . أمّا إن نشأت حالة نزاع ، فيجب مقاتلتهم حتّى يخضعوا للإسلام ويؤدّوا الجزية (راجع ٩: ٢٩) . وهكذا قد يحدث أن يجلس المرء مع أتباع دين آخر إلى مائدة واحدة أو أن تقوم صداقة مع العائلة ، ثم ينقلب الوضع وينشب قتال ضدّهم . هذا يصحّ في المسيحيّين كما يصحّ في المسلمين . فلو كانت فكرة السلام والحوار ولجت داخل القلوب ، لوجب أن ينتج من ذلك أن تصمد الصداقة في أيّ وضع كان . هذا يجب الإكباب عليه فكريًّا ، لكي يستطيع الناس عند طلوع الأزمة ، أن

---

[٨] راجع ما ورد في المجلّد الأول من تفسير القرآن باللغة الألمانيّة ، ص ٢٨٩ .

يؤكّدوا أنّ هذه لا تعني نبذ الصداقة والسلام تجاه الآخرين . وهكذا فحوار الحياة وحوار الفكر كلاهما مهمّان ، إذ يعكف الفكر على البحث في عالم المعاني وأنظمة القيم وفي إمكانيّة التأليف بينها .

*

أندراوس بشته : لي عودة إلى " المسيح الكونيّ كالمسيح المعادي " . أليس أنّ هذا التصوّر يكون حقيقيًّا بقدر ما يلبث متّصلاً بالعبارة التي تقول " بيسوع التاريخ " كالمسيح الكونيّ ؟ هذا يعني أنّ البعد الكونيّ للمسيح في مفهوم الإيمان المسيحيّ يقوم على ارتباط ببعد يسوع التاريخ .

ألا يصحّ ذلك بنوع مماثل في القول " الموت في سبيل قضيّة المسيح " يطابق الإيمان المسيحيّ بقدر ما هو في الوقت نفسه موت " من أجل اسم المسيح " ؟ وهذا يعني من جديد أنّ قضيّة المسيح ، بقدر ما يُحلّ ارتباطها باسم المسيح ، تفقد جوهرها المسيحيّ . فكلمة يسوع : " أمّا أنا فقد أتيت لتكون لهم الحياة ، وتكون لهم بوفرة " (إنجيل يوحنّا ١٠: ١٠) تحصل في حاضر يسوع التاريخ " حتّى موت الصليب " ، وتتحقّق في السير على السبيل الذي سلكه يسوع التاريخ في مسيرته إلى أورشليم ، ولو أنّ بطرس زجره قائلاً : " معاذ الله يا ربّ ! لا ، لن يكون ذلك البتّة ! " (إنجيل متى ١٦: ٢١-٢٣) . فالطابع التاريخيّ ليسوع هذا ينكشف كالأساس الدائم لفهم صحيح لكلّ البُعد الكونيّ للمسيح . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما كان بولس وحده قد نشر عن يسوع سوء فهم شنيعًا، بل لكان في آخر المطاف يسوع نفسه هو أكبر سوء تفاهم في المسيحيّة . فهذا الارتباط بحدث يسوع التاريخيّ هو ركيزة كلّ حيويّة الإيمان المسيحيّ ، وهو يحمل في ذاته إشكال الإيمان المسيحيّ . وهذا ما يجب ، حتى لاهوتيًّا ، تحمّله .

المسيح الكونيّ والطابع الحسّيّ لصورته

أوتّ : لقد جاء الكلام مطوّلاً ومرضيًا في محاضرة السيّد كرّر وفي المناقشات التي تلته ، عن الأوّليّة التاريخيّة للمسيح القائم من الأموات ، الذي فيه ملء الألوهيّة . أمّا تأكيد مفهوم المسيح الكونيّ ، وهو من سمات الوضع اللاهوتيّ في عصرنا ، فيقود الآن ، وإن تمّ ذلك في أشكال مختلفة ، إلى ضياع الطابع الحسّيّ لصورة يسوع ، لأنّ المسيح الكونيّ شيء يشمل العالم ، واسع ، وظاهرة خلاصيّة لسعة الواقع البعيدة . بمَ يقوم هذا الطابع الحسّيّ ؟ وقد يكون نظرًا إلى النقاش حول " يسوع التاريخ " ، من الأفضل في هذه القرائن التكلّم على يسوع الأرضيّ الذي يخاطبني . فالأمر الحاسم في يسوع الشخصيّ الحسّيّ هذا هو أنّه يخاطبني ، في خطبته على الجبل والتطويبات وفي مواضع أخرى . هذا يخصّ صورة المسيح الذي يقابلني وهو حاضر دومًا . هكذا يمكن ، من جهة ، أن نرى الحاجة إلى التكلّم على المسيح الكونيّ ، وأن نفطن في الوقت عينه إلى الخطر الممكن أن يكمن في هذا الكلام ، عندما يفقد طابعه الحسّيّ .

من ناحية أخرى نلاحظ أنّ المسيحيّ له علاقة بالمسيح تسترعي الانتباه . فالمسيح ليس في حيّز متناوله كشخصيّة بشريّة وطابع بشريّ ، بل هو لا يبلغ إليه إلاّ في السجود والتسبيح . فكلّ ما نملكه منه ، هو شهادة الإيمان من قبل أناس دَعَوه . فهو مقابل صرف ، ولكن كأنّنا نستطيع بأيّ طريقةٍ ما أن نجعله موضوع اختبار نفسانيّ ولو جزئيًّا ، كما هو ممكن بالنسبة لأيّ إنسان آخر . يمكننا أو نودّ معرفة مقاصده ونواياه أو على الأقلّ التكهّن حولها . مع يسوع نحن تمامًا مخاطبون ، ولسنا إلاّ مقابلاً له ، هو " إيقونة " الله الذي ينظر إلينا . فإن فكّرنا في إيقونة للربّ القدير ، علمنا أنّنا لا نستطيع أن ننفذ إلى ما وراءها . وقد علّمتنا مدرسة بولتمان (Rudolf Bultmann) ولقّننا العكوف على لاهوت كالِر (Martin Kähler) الذي يتكلّم على

صورة المسيح [٩] ، أنّه لا يجوز السؤال عن يسوع التاريخيّ ، إذ إنّنا عند ذلك لا نأتي إلاّ بما نفضّله شخصيًّا ، بل أنّه يجب مواجهة كلّ المسيح الحسّيّ البيبليّ . فالتصرّف تجاه يسوع كشخص - وكربّ وصديق وأخ - هذا يبقى أمرًا لا يمكن التخلّي عنه .

أندراوس بشته : طبعًا لا تعني الإشارة إلى يسوع التاريخيّ الاهتمام النفسانيّ بإعادة بناء صورة المسيح أو ما شاكل . مَن عَنينا هو يسوع الناصريّ ، المولود من العذراء مريم والذي سار على دربه إلى أورشليم . فهذا الحاضر ، وهذا الحدث ، حدث حياته الأرضيّة في ساعة معيّنة ومكان معيّن من التاريخ ، هو ما عنيناه بالبعد التاريخيّ للمسيح ، الذي يجب أن يرتبط به ما سُمّي بحقّ المسيح الكونيّ .

*

ثقافات كثيرة في مساحة تزداد ضيقًا

فانوني : إذا تأمّلنا بالعالم من وجهة نظر علم الاجتماع المتعلّق بالدين والثقافة ، طلع علينا السؤال في أيّ اتّجاه يتطوّر العالم في الوقت الحاضر ، وعلينا أن نواجه هذا السؤال باهتمام كبير . وهنا علينا في هذا المضمار أن ننطلق من أنّ الاتّجاه الذي قاد على أرضنا إلى عولمة العلاقات الدوليّة لا يمكن دفعه إلى الوراء . فهناك كثير من الأديان والثقافات تعيش في مساحة تزداد ضيقًا . فهل يمكن الإنسان أن يتحمّل على الدوام هذا التجاور بين عوالم قيم متعدّدة ؟ فقد كانت الحلول القديمة لهذا المشكل تقوم إمّا

[٩] راجع محاضرته الشهيرة التي ألقاها سنة ١٨٩٢ ولا تزال أهمّيّتها اليوم قائمة :

Martin Kähler, "Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus", in : *Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert*, II, neu herausgegeben von E. Wolf, München [3]1961.

بمحاولة تقوية عالم القيم الخاصّ ، عندما يتعرّض هذا للشكّ من قبل عوالم القيم الأخرى ، وإمّا بالجهد في مكافحة هذه العوالم الأخرى أو الاستيلاء عليها . فقد كان في الماضي لا يمكن على الصعيد العائليّ ، كما على الصعيد الاجتماعيّ ، تصوّر تجاور عوالم قيم عدّة . وهكذا بدّلت بعض القرى في زمن الإصلاح انتماءها الطائفيّ ، ثمّ عادت بعد بضع سنوات إلى طائفتها ، إذا بدا لها غير ممكن أن يقوم تعايش بين الطوائف المختلفة . أمّا على صعيد الأسرة ، فإنّ الزواجات المختلطة لا تزال حتّى اليوم تكوّن مشكلة قائمة . فإن صحّ أنّ هناك في التاريخ ثوابت بشريّة ، وجب أن نتوقّع أنّ الأمور تجري اليوم مجراها في الأمس ونوقن أنّنا نتخيّل فقط أنّ الدنيا أضحت معولمة وأنّه سيكون من الآن فصاعدًا من الممكن للناس أن يتعايشوا بسلام كلٌّ في زاوية قيمه الخاصّة . هذه كلّها هي طبعًا أسئلة تخطر على البال وتبدو متشائمة . ولكن ينبغي الاهتمام لها . وقد أشار السيّد أوتّ آلى أنّنا ليس علينا منذ بادئ الأمر أن نرمي إلى إيجاد اتّفاق ، بل أن نحاول أن نعيش في حوار طيّب . وهذا أيضًا يجب الأخذ به ، فإن نجحت المحاولة ، عنى ذلك أنّ العالم قد تبدّل .

أوتّ : إنّ إيجاد شكل دينيّ واحد بواسطة القمع الأصوليّ ، هو تصوّر مريع . فكيف تتعامل البشريّة مع التعدّد الدينيّ الذي يصير بطريقة متزايدة أحد الخصائص الداخليّة لدنيانا المعولمة اليوم ؟ ولعلّ أندلس القرون الوسطى مَثَلٌ من أمثال التاريخ يفسح المجال للأمل في هذا الموضوع ، إذ عاشت فيه الأديان جنبًا إلى جنب بسلام ، دون أن تتنكّر لهويّتها ، وقام بينها تبادل راهن .

إنّ الأديان المنتمية إلى إبراهيم تعتبر الذي يميل إلى دين آخر ويعتنقه مارقًا عن دينه الذي كان عليه . أمّا في اليابان فهذا غير وارد ، فإنّه من الممكن هناك اعتناق دين والمحافظة على دين آخر . وليس هذا دليل على

عدم الاكتراث ، بل على موقف آخر من الاعتراف بالإيمان . وإن كنّا لا نجد هذا مثالاً يُحتذى به ، فإنّه قد يدفعنا إلى التفكير والتساؤل ألا يمكن التخفيف من حدّة النفي الكامنة في مفهوم الردّة ، وإفساح المجال على هذا الشكل لقيام نوع من التعدّد السلميّ والمليء بالعزم في الوقت نفسه ، الذي فيه فائدة للأطراف جميعًا .

فانوني : إنّ التاريخ جرى في أغلب الأحيان مجرى آخر ، حتّى في إسبانيا . فإنّهم لم يصبروا بعد ذلك على هذا التعايش السلميّ . ونلاحظ مثل هذا في البوسنة . فالتاريخ يبيّن أنّه لا يجوز الاستسلام الساذج للأمل بأن ينجح التعايش بين الأتراك المسلمين والمسيحيّين في أوروبّا . فاقتراح السيّد أوتّ أن نتمسّك بالحوار كالقاعدة الوحيدة للرجاء في هذا الوضع ، يذهب في اتّجاه تلقّننا إيّاه علوم الثقافة ، من علم الاجتماع إلى علم الإنسان . وما الذي يدلّنا على أنّ الناس أضحوا الآن فجأة غير ما كانوا عليه في الأزمنة السابقة ، وأنّهم يقومون بما لم يقووا عليه في الماضي ، أي أن يعيشوا متكاملين في حوار بعضهم مع بعض ؟

الإسلام في منظار اللاهوت المسيحيّ

عادل تيودور خوري

منذ أن عكف لاهوتيّون مسيحيّون على تقييم لاهوتيّ للأديان غير المسيحيّة ، تبيّن أنّ هناك في ألوان عديدة متميّزة : – منطلقاتٍ مختلفة (من المطالبة الجازمة بمطلقيّة المسيحيّة إلى لاهوت الأديان التعدّديّ القائل بالنسبيّة) ، – وأحكامًا مختلفة (من القضاء المجمل على الأديان غير المسيحيّة إلى القول بتساوي جميع الأديان رغبة في التمسّك بالتسامح) ، – وأشكالاً مختلفة لتحديد مكانة الأديان في الإطار الشامل لنظام الخلاص الإلهيّ (من إقصاء غير المسيحيّين إلى القبول بتساوي قيمة جميع الأديان في القدرة على منح الخلاص) ، – وأخيرًا صورًا متعدّدة في عرض البراهين (من التأكيد العقائديّ دون تمييز إلى المقولات التي تسوّي بين الأصعدة وتهدّد الهويّة) [١] . لن أتناول في

[١] راجع في هذا الموضوع المؤلّفات التالية :

J. Daniélou, *Vom Heil der Völker*, Frankfurt/M. 1952 ; J. Daniélou, " Christianisme et religions non chrétiennes ", in : *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 65-79 ; Y. Congar, *Außer der Kirche kein Heil*, Essen 1961 ; K. Rahner, " Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen ", in : K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 6, Einsiedeln 1965, 545-554 ; J. Dournes, *Dieu aime les païens. Une mission de l'Église sur les plateaux du Viet-nam*, Paris 1963 ; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer " Theologie der Religionen "*, Freiburg 1963 ; J. Ratzinger, " Der christliche Glaube und die Weltreligionen ", in : J. B. Metz et al. (Hrsg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, vol. 2, Freiburg 1964, 287-305 ; H. Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris 1965 ; G. Thils, *Propos et problèmes des religions non chrétiennes*, Tournai 1966 ; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1967 ; È. Cornelis,

Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen, Paderborn 1967 ; H. Waldenfels, " Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht ", in : W. Molinski (Hrsg.), *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen*, München 1969, 93-125 ; P. Rossano, *Il Problema teologico delle religioni*, Roma 1975 ; W. Strolz - H. Waldenfels (Hrsg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg 1983 ; P. E. Knitter, *No other Name ? A critical survey of Christian attitudes toward World Religions*, London 1985 ; L. Hagemann, " ' Außerhalb der Kirche kein Heil '. ? Zur Rolle der nichtchristlichen Religionen in der Heilsökonomie ", in : A. Th. Khoury - P. Hünermann (Hrsg.), *Was ist Erlösung ? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg 1985, 141-156.

من وجهة النظر البروتستانتيّة ، راجع :

H. Kraemer, *The Christian message in a Non-Christian world*, London 1938 ; H. Kraemer, *Religion and the Christian faith*, London 1956 ; H. Kraemer, *World cultures and the world religions. The coming dialogue*, London 1960 ; H. Kraemer, *Why Christianity among all religions ? Foundations of the Christian mission*, London 1962 ; W. Pannenberg, " Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte ", in : W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 252-295 ; G. Vallée, *Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat œcuménique sur la rencontre interreligieuse ; de Tambaram à Uppsala (1938-1968)*, Tournai 1975 ; J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religions*, London 1977.

من أجل نظرة شاملة راجع :

P. Massein, " Théologie et religions ", in : P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 1593-1697 ; C. Geffré, " La théologie des religions non chrétiennes, vingt ans après Vatican II ", in : *Islamochristiana* 11, Roma 1985, 115-133 ; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, Paris 1987.

راجع أيضًا جميع أجزاء سلسلة :

Beiträge zur Religionstheologie, hrsg. von A. Bsteh : 1, *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, Mödling 1976 ; 2, *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978, (1992) ; 3, *Erlösung in Christentum und Hinduismus*, Mödling 1982 (1992) ; 4, *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Mödling 1984 (1992) ; 5, *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987 ; 6, *Glaube,*

هذا الحديث جميع النواحي في هذا المجال ، بل سأكتفي بالإشارة إلى الخطوط العريضة لأهمّ التصوّرات الواردة . ولن أحاول ، إذ إنّ الكثير لا يزال في تحرّك ، أن أقدّم تقييمًا لاهوتيًّا للإسلام كاملاً ومتوافق النواحي من كلّ جهة [٢] . أودّ قبل كلّ شيء التعرّض للنقاط التالية : – ما لا يجوز التغافل

der Begegnung sucht, in christlicher und islamischer Überlieferung, Mödling 1992 ;

أمّا الجزءان السابع والثامن من السلسلة ، فقد نقلا إلى العربيّة :

الجزء السابع : الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ، ٥) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ . – الجزء الثامن : سلام للبشر ، المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ، ٣) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، الطبعة الثانية ١٩٩٨ .

[٢] راجع في الموضوع المؤلّفات التالية :

A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e s.)*, Louvain 1969 ; A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden 1972 ; A. Th. Khoury, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Altenberge 1982 ; N. Daniel, *Islam and the West. The making of an image*, Edinburgh ³1966 ; R. W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981 ; L. Hagemann, *Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islāmisch-christlicher Geschichte*, Frankfurt/M. 1976 ; L. Hagemann, *Christentum und Islām zwischen Konfrontation und Begegnung*, Würzburg ³1994 ; L. Hagemann, " Christentum und Islam : Die Hypothek der Geschichte - Ein Überblick ", in : A. Th. Khoury - L. Hagemann - P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten*, vol. 1, Freiburg 1991, 146-160 ; R. Haddad, *La trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris 1985 ; P. Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle* : vol. 1, Würzburg 1989 ; vol. 2, *Dieu un et trine*, Würzburg 1991 ; J. Bouman, *Christentum und Islam im Vergleich. Das Leben gestalten - den Tod überwinden*, Giessen 1982 ; C. Geffré, " La portée théologique du dialogue islamo-chrétien ", in : *Islamochristiana* 18, Roma 1992, 1-23 ; H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989 (²1992) ; H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993.

عنه من معطيات العهد الجديد في التفكير اللاهوتيّ في محاولة تقييم الإسلام وتحديد مقامه ، – ما هي الإمكانيّات المتاحة للقيام بتقييم لاهوتيّ للإسلام ، – ما يمكن إثباته في خطوة أولى ، – ما هي الأسئلة التي لا تزال معلّقة ، وهي من المهمّات المطروحة على عاتق لاهوت مسيحيّ تجاه الإسلام لإيجاد حلول عادلة في حقّ القضيّة وحقّ الناس .

هذه النقاط سأعرضها في الخطوات الخمس التالية :

١) المنطلق اللاهوتيّ والمعطيات اللاهوتيّة .

٢) الموقف الدفاعيّ والتهجّميّ في الماضي .

٣) التحوّل في الأزمنة الحديثة .

٤) محاولة إدراج الإسلام في إطار نظام الخلاص .

راجع أيضًا النصوص المنشورة التالية :

L. Hagemann (Hrsg.), *Nicolai de Cusa Opera omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VIII : *Cribratio Alcorani*, Hamburgi 1986.

وفي مجموعة Corpus Islamo-Christianum (Würzburg-Altenberge) :

في سلسلة النصوص اللاتينيّة :

Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam* (R. Glei, 1985) ; Thomas von Aquin, *De rationibus fidei* (L. Hagemann - R. Glei, 1987 ; Raimundi Martini, *Capistrum Iudaeorum* (A. Robles Sierra), I (1990), II (1993) ; Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo / De statu Saracenorum* (P. Engels), 1992.

في سلسلة النصوص اليونانيّة :

Georges de Trébizonde, *De la vérité de la foi chrétienne* (A. Th. Khoury), 1987 ; Bartolomaios von Edessa, *Confutatio Agareni* (K.-P. Todt), 1988 ; Johannes Damaskenos - Theodor Abū Qurra, *Schriften zum Islam* (R. Glei - A. Th. Khoury), 1994 ; Manuel II Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim* (K. Förstel), I (1993), II (1994).

في سلسلة النصوص العربيّة المسيحيّة :

Paul d'Antioche, *Traités théologiques* (P. Khoury), ^{2}1994.

٥) السبل التي لا تزال مفتوحة أمام التفكير اللاهوتيّ .

أوّلاً: المعطيات اللاهوتيّة

سأورد هنا بدون تفسير بعض المقاطع من العهد الجديد تصحّ كمنطلق للموقف المسيحيّ وتقوم كمعطيات مسبّقة لتوجيه التفكير اللاهوتيّ .

١) الخلاص والحقيقة مرتبطان في علاقة وثيقة .

– إنّ الله " يريد أنّ جميع الناس يخلصون ويبلغون إلى معرفة الحقّ " (الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢ : ٤) .

– قال يسوع : " إن أنتم ثبتّم على كلمتي تكونون في الحقيقة تلاميذي وتعرفون الحقيقة والحقيقة تحرّركم " (إنجيل يوحنّا ٨: ٣١-٣٢ [٣] .

– " والحياة الأبديّة هي أن يعرفوك أنت الإله الحقيقيّ الوحيد والذي أرسلته يسوع المسيح " (يوحنّا ١٧ : ٣) .

– " أمّا من يعمل الحقيقة ، فإنّه يُقبِل إلى النور ... " (يوحنّا ٣: ٢١) [٤] .

---

[٣] في عدّة مواضع يحدّد العهد الجديد الخلاص بالاستعانة بمفهوم الحرّيّة : "حرّيّة ومجد أبناء الله" (الرسالة إلى الرومانيّين ٨: ٢١) ؛ – " وحيث يكون روح الربّ فهناك الحرّيّة " (الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين ٣: ١٧) ؛ – ولقد حرّرنا المسيح لكي (ننعم) بهذه الحرّيّة " (الرسالة إلى الغلاطيّين ٥: ١) ؛ " فإن حرّركم الابن كنتم في الحقيقة أحرارًا " (يوحنّا ٨: ٣٦) .

[٤] هذه الآية توضح أنّ المعنيّ هنا ليست الحقيقة المجرّدة العقليّة المحض ، بل الحقيقة الخلاصيّة ، الحقيقة التي تحدّد نوع التصرّف ويجب أن تصير طريقًا خلاصيًّا ، طريق حياة مليئة بالخلاص .

٢- الخلاص والحقيقة يتعلّقان تعلّقًا وثيقًا بالله وبيسوع المسيح . فلا خلاص بدون يسوع المسيح .

- " ... وأمّا النعمة والحقّ فبيسوع المسيح قد حصلا " (إنجيل يوحنّا ١: ١٧) .

- قال يسوع : " أنا الطريق والحقّ والحياة " (يوحنّا ١٤: ٦) .

- " لأنّ الله واحد ، والوسيط بين الله والناس واحد ، الإنسان يسوع المسيح " (الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢: ٥) .

- " ارتضى الله أن يصالح لنفسه كلّ ما على الأرض وفي السماوات بالمسيح ، الذي أقرّ السلام بدم صليبه " (الرسالة إلى الكولسّيين ١: ٢٠) .

- " وما من خلاص بأحد غيره ، إذ ليس تحت السماء اسم آخر أعطي في الناس ، به ينبغي أن نخلص " (أعمال الرسل ٥: ١٢) [٥] .

٣) لقد اؤتمنت جماعة المسيحيّين (الكنيسة) على الخلاص والحقيقة كوديعة ومهمّة .

- " وشركتنا نحن إنّما هي مع الآب ومع يسوع المسيح ابنه " (رسالة يوحنّا الأولى ١: ٣) .

- " لقد أعطيتهم كلمتك ... " (إنجيل يوحنّا ١٧: ١٤) .

- المسيح " هو رأس الجسد ، أي الكنيسة " (الرسالة إلى الكولسّيين ١: ١٨) .

- " ومن يثبت على هذا التعليم فله الآب والابن كلاهما " (رسالة

[٥] يمكن سرد المواضع التالية ايضًا : " وليس أحدٌ يعرف الابن إلاّ الآب ، ولا أحد يعرف الآب إلا الابن ومن يريد الابن أن يكشف له (إنجيل متّى ١١: ٢٧) ؛ " فمن لا يكرّم الابن لا يُكرّم الآب الذي أرسله " (يوحنّا ٥: ٢٣) ؛ " لا يأتي أحدٌ إلى الآب إلاّ بي " (يوحنّا ١٤: ٦).

يوحنّا الثانية ٩) [٦] .

- " ولكن متى جاء هو ، روح الحقّ ، فإنّه يرشدكم إلى الحقيقة كلّها " (إنجيل يوحنّا ١٦: ١٣) .

- " اذهبوا في العالم أجمع ، واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلّها . فمن آمن واعتمد يخلص ، ومن لا يؤمن يُقْضَ عليه " (إنجيل مرقس ١٦: ١٥-١٦) .

ثانيًا : الموقف الدفاعيّ والتهجّميّ في الماضي

إنّ محاولة تقييم الإسلام عند اللاهوتيّين المسيحيّين القدماء في الشرق وفي بيزنطية وفي الغرب اللاتينيّ ، كانت تؤول إلى السؤال كيف يمكن كشف القناع عن الإسلام وإثبات بطلانه . فإنّه كان من الثابت عندهم من بادئ الأمر أنّ الإسلام ليس دينًا صحيحًا وليست له قيمة خلاصيّة . واستعانوا لهذا الغرض بالنظام الدفاعيّ الذي كان اللاهوتيّون المسيحيّون قد نصبوه لردّ اعتراضات خصوم المسيحيّة وتقديم الدليل على صحّة العقيدة المسيحيّة . فإن كان الإسلام لا يفي بما تتطلّبه معايير هذه الأنظومة الدفاعيّة - ويبدو لهم من السهل الواضح إظهار ذلك بمقارنة بسيطة بين الدينَين - عند ذلك يجب اعتبار الإسلام ككلّ ، أي بالنظر إلى الذي بشّر به وإلى وثيقته المؤسِّسة وكتابه المقدّس ، وإلى تعليمه ونظام الحياة فيه ، يجب اعتباره دينًا باطلاً . وهكذا بيّن مثلاً اللاهوتيّون البيزنطيّون في مؤلّفاتهم اليونانيّة أنّ مقارنة بين الإسلام والمسيحيّة توضح أنّ هناك فوارق ضخمة

[٦] راجع أيضًا : " كلّ من ينكر أنّ يسوع هو الابن ، ليس له الآب ؛ من يعترف بأنّه الابن فله الآب أيضًا " (رسالة يوحنّا الأولى ٢: ٢٣) .

بينهما في العقيدة والأخلاقيّات والعبادات ، بحيث يجب اعتبار الإسلام دينًا باطلاً . ثمّ إنّ محمّدًا لا تمكن بأيّ حال مقابلته بيسوع المسيح ، ولذلك ينبغي أن يُعدّ نبيًّا باطلاً . أخيرًا يتّضح أنّ القرآن يناقض الكتاب المقدّس الصحيح ، الذي أوحاه الله إلى موسى والأنبياء ، وإلى الرسل وكاتبي الأناجيل ، لذلك يجب القول بأنّه كتاب باطل .

وسنلخّص هنا أهمّ البراهين التي عرضها البيزنطيّون ، مع العلم أنّ الأدلّة التي يقدّمها أهل الغرب مقابلة لها [٧] .

١ – محمّد وبعثته النبويّة .

يشير لاهوتيّو الدفاع إلى أنّ محمّدًا توصّل إلى إقناع العرب ببعثته الإلهيّة ، ولكنّه لم يتمكّن من أن يقيم البرهان على صحّة هذه البعثة ، فإنّه لا ينطبق عليه أيّ معيار من معايير الصدقيّة .

– فمحمّد لم يشهد له شهود : لا يستطيع محمّد أن يقدّم أيّ شاهد كان حاضرًا لدى تلقّيه للوحي – مثلما حضر الشعب عند جبل سيناء لدى دعوة موسى . بالعكس ، إنّ الأحوال التي رافقت ، حسب النقل الإسلاميّ ، دعوته وتلقّيه للوحي (كالإغماء والأحلام وعوارض أخرى) لا تتوافق وعملاً صحيحًا من قِبَل الله .

– محمّد لم يسبق أن أخبر نبيّ بمجيئه: لا جرم أنّ القرآن يقول إنّ إبراهيم

[٧] راجع العرض المسهب في البحث الذي نشرتُه باللغة الفرنسيّة ، مع نقد للبراهين في بعض الحواشي :

A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden 1972 ; A. Th. Khoury, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969 ; L. Hagemann, *Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Altenberge ²1993, 182-193.

راجع أيضًا ما ورد أعلاه في الحاشية ٢ .

طلب إلى الله أن يبعث نبيًّا عربيًّا (راجع قرآن ٢: ١٢٩) ، وأنّ محمّدًا "يجدونه مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل" (٧: ١٥٧) ، وأنّه حتّى عيسى بشّر بمجيئه (٦١: ٦) . ولكنّ البيزنطيّين لا يعيرون هذه المقولات انتباهًا بسبب أنّه لا توجد أيّ آية في الكتاب المقدّس تؤكّد أنّ يسوع قد سبق أن أخبر ببعثة محمّد . أمّا ما يسرده المسلمون من آيات مأخوذة من الكتاب المقدّس لمساندة إيمانهم ، فهذا لا يحظى بأيّ تقدير عند البيزنطيّين .

– محمّد لم يتلفّظ بنبوءات حول المستقبل : لم يكن محمّد يملك موهبة التنبّؤ . فرسالته لا تحتوي علم المخبآت ، بحيث يمكن إثبات مصدر إلهيّ لبعثته بواسطة الكشف عن الأمور الخفيّة المستقبليّة .

– محمّد لم يجترح العجائب : إنّ القرآن يذكر أنّ الأنبياء يأتون بالآيات علامة لبعثتهم الإلهيّة ، وذلك قبل كلّ شيء في شكل معجزات . هذا حدث بنوع خاصّ عند موسى ويسوع المسيح . أمّا محمّد فلم يؤتَ آيات معجزات ، ولم تثبت دعوته أيضًا بدلائل أخرى [٨] . أمّا المعجزات التي نسبها التقليد الإسلاميّ لاحقًا إلى محمّد ، فيصفها البيزنطيّون بالروايات الباطلة .

– تصرّف محمّد ليس مثاليًّا : إنّ البيزنطيّين يرفضون الاعتراف بصحّة بعثة محمّد ، لأنّ تصرّفه يبدو لهم غير مثاليّ ، ولا يطابق القمّة الأخلاقيّة الرفيعة التي تجلّت في يسوع المسيح . فهم يعتبرون دعوته مجازفة متوهّم ثبّته في إيمانه الخاطئ ما سمعه من أقوال راهب مسيحيّ من الهراطقة .

[٨] راجع موجزًا للمعطيات في هذا الموضوع في كتابي :

A. Th. Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Altenberge ⁴1995, 68-72.

٢– القرآن .

ينكر البيزنطيّون صحّة القرآن ككتاب منزل من الله . ويستندون في ذلك إلى مقولات يمكن ردّها إلى أسئلة ثلاثة : هل يوافق محتوى القرآن حقًّا ما جاء في الكتاب المقدّس ؟ – هل القرآن هو كلام الله ؟ – هل القرآن هو خاتمة الوحي ؟

– القرآن يناقض الكتاب المقدّس في نقاط كثيرة : يحتوي القرآن على روايات حول عدد من الأشخاص المذكورين في الكتاب المقدّس ، من آدم إلى نوح وإلى أنبياء العهد القديم ، وعن بعض أحداث حياة يسوع المسيح . ولكن ما يرويه القرآن ممزوج بقدر مختلف بمعطيات متفرّدة مستقاة من الكتب المنحولة ومن التقاليد العربيّة . ومتى أقمنا مقابلة بين هذه الروايات ومعطيات الكتاب المقدّس ، وجدنا أنّ القرآن لا يتناول بأمانة ما جاء في نصوص الكتاب المقدّس ، ويناقضها أحيانًا . ولكنّ القرآن يؤكّد أنّ مطابقته للكتاب المقدّس دليل على صحّة بعثته النبويّة (راجع قرآن ٢٦: ١٩٦–١٩٧؛ ٢٠: ١٣٣؛ ٣٥: ٣١؛ ٤٦: ١٢ وغيرها) [٩] . من هذا يحصل أنّ التناقض بين محتواه ومحتوى الكتاب المقدّس يدلّ على أنّه ليس كتابًا صحيحًا يدوّن الوحي .

– القرآن ليس كلام الله القديم : هنا يتعرّض البيزنطيّون إلى قول الإسلام بعدم خلق القرآن ، ويعتبرون هذا القول مناقضًا لرفض المسلمين قول المسيحيّ بألوهيّة السيّد المسيح ، كلمة الله الأزليّ . ثمّ إنّ العقيدة الإسلاميّة تعني أنّ كلام الله تجسّد في كتاب ، أي في مادّة جامدة .

– القرآن وتقدّم الوحي : إنّ القرآن ينطلق من أنّ وحي الله يبدو فيه نوع من الاستمرار والتقدّم . وذلك من توراة موسى إلى إنجيل يسوع

[٩] راجع العرض الذي جاء في كتابي المذكور في الحاشية السابقة ، ص ٧٤ ، ٧٨–٧٩ .

المسيح إلى القرآن نفسه . فيكون القرآن شكل الوحي الكامل النهائيّ وأساس المرحلة الأخيرة للدين الذي يريده الله للناس . والكاتب نيكيتاس البيزنطيّ [١٠] . ينطلق هو نفسه من فكرة قاعدة التقدّم الدينيّ ، ويتعرّض لمطلب القرآن أن يُعتبر المرحلة الأخيرة للتطوّر الدينيّ . ونقتطف هنا مقطعًا منه : « إنّ محمّدًا يؤكّد أنّ رسالته قد جاءت بفضل حقيقيّ للناس . ولكن لنفكّر قليلاً . من اليسير تتبّع أشكال التقدّم الدينيّ من إبراهيم إلى يسوع . فإبراهيم رفض عبادة الأصنام وتقبّل دين التوحيد . ثمّ جلب موسى للناس معرفة أفضل لله وناموسًا رفيعًا ، أجل لقد جاءهم موسى " بنظام الشريعة الحسن " . ومع المسيح أضحت معرفة الله أدقّ ، واضحى الناموس أكمل . فقد قال موسى مثلاً : لا تقتل ! أمّا يسوع فقد قال : " لا تغضب " . فالتقدّم الدينيّ ليس هو مجرّد واقع ، بل هو قانون التطوّر الدينيّ . والآن فلنراقب هل تواصل هذا التقدّم على زمن محمّد ... ومحمّد ليس بحاجة إلى أن يُقاس بإبراهيم وبالناموس ، ولكن (لو كان محمّد حامل تقدّم) عليه من كلّ بدّ أن يتفوّق على الإنجيل الذي هو المرحلة الأخيرة السابقة للقرآن . ولكن بما أنّ محمّدًا ليس لديه ما يعلو على وصايا المسيح أو يعادلها ، وجب أن نستخلص أنّ رسالته ليس لها مصدر إلهيّ » [١١] .

[١٠] هذا المؤلّف (القرن التاسع / أوائل القرن العاشر) ، حدّد موقف البيزنطيّين من الإسلام وأثّر عليه تأثيرًا حاسمًا في القرون التالية . راجع فيه كتابي :

A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs*, Louvain 1969, 110-162.

[١١] من كتابه : تفنيد القرآن ، الباب الثاني ، الفصل التاسع ، الفقرتان ٦٤–٦٥ في :

Patrologia Graeca 105, 752B-753C.

راجع مقاطع أخرى في كتابي :

A. Th. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden 1972, 285-288.

٣- دين الإسلام .

- الإسلام والخلاص : لقد اعتبر البيزنطيّون أمرًا مبرمًا أنّ دين الإسلام ليست له قدرة على منح الخلاص . فالخلاص منوط بعمل يسوع المسيح الخلاصيّ ، بحياته وموته على الصليب وقيامته . ووسائل الخلاص هي أسرار الكنيسة . فبما أنّ الإسلام لا يؤمن بعمل المسيح الخلاصيّ ولا بأسرار الكنيسة ، فلذلك لا تملك شعائر العبادة الإسلاميّة قدرة على منح الخلاص . فهي شعائر غير فاعلة ، ولو كانت تشبه خارجيًّا بعض الشعائر اليهوديّة أو المسيحيّة .

- شريعة الإسلام : يقول البيزنطيّون إنّ النظم الأخلاقيّة في الإسلام لا تستطيع لضعتها أن تقرّب الناس إلى الله . هذا يصحّ في أخلاقيّات الأمور الجنسيّة ، وفي نظام الأسرة ، وفي الصوم الخ... فشرائع الإسلام تساند أهواء الناس الحسّيّة والجنسيّة ، وتهيّج فيهم التهجّم والميول الداعية إلى الحرب .

- تعاليم الإسلام : إنّ البيزنطيّين في تعرّضهم لتعليم الإسلام عن الله ، يتّخذون موقفين مختلفين . فمنهم - ولا سيّما اللاهوتيّون المستوطنون في سورية وهم يكتبون باللغة اليونانيّة - مَن يعترف بأنّ إيمان الإسلام بالله الواحد صحيح ولا يشكّون مطلقًا في هويّة الله هذا الذي يعبده المسلمون . وجلّ ما ينتقدونه عند المسلمين هو أنّ هؤلاء يصلون إلى مأزق عندما يبحثون عن حلّ لواقع الشرّ في العالم ، وعندما يحاولون توضيح العلاقة بين قدرة الله الشاملة وحرّيّة الإنسان . أمّا الفريق الثاني من البيزنطيّين ، فيلتحق بموقف نيكيتاس البيزنطيّ ويهاجم حتّى إله الإسلام ، معتبراً مقولات القرآن التوحيديّة حيلة لتضليل العرب وحضّهم على عبادة الأصنام ، حتّى على عبادة الشيطان . فتوحيد القرآن لا يمكن مقارنته بتوحيد الكتاب المقدّس ، ولا يمكن القول بأنّ إله محمّد هو إله إبراهيم . فالمسلمون ليس

لهم نصيب في عهد الله مع إبراهيم . ولا يجوز أيضًا وصف إله محمّد بأنّه الله الآب . لأنّ ما من أحد يعرف الآب إلاّ مَن يُكشَف له معرفة الآب بوساطة المسيح ، ولأنّ معرفة الآب تقود إلى معرفة ابنه يسوع المسيح . فلو كان الإسلام عنده معرفة الآب ، لما كان له أن يحارب الدين المسيحيّ وينكر ألوهيّة يسوع المسيح [١٢] .

نتيجة هذه المناقشة هي أنّ البيزنطيّين ينتهون قطعًا إلى الحكم على الإسلام . وحكمهم يحتوي على ثلاث مقولات : محمّد نبيّ باطل - القرآن كتاب باطل - الإسلام دين باطل .

ثالثًا : تحوّل الموقف في الزمن الحديث

في القرن العشرين حدث تحوّل في موقف اللاهوت المسيحيّ حيال تقدير الأديان غير المسيحيّة . وقد حصل هذا التحوّل تحت تأثير المعارف الجديدة التي وصل إليها تاريخ الأديان المقارن ، وتقارب الناس المتزايد ، ممّا أدّى إلى تحسّس جديد للتقاليد الدينيّة عند الشعوب المختلفة . وقد عبّر المجتمع الفاتيكانيّ الثاني بوضوح عن هذا التحوّل في وثائقه ، ولا سيّما تصريحه حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة ، وأثبت بذلك ما سبق من جهود العديد من اللاهوتيّين [١٣] .

---

[١٢] راجع العرض المسهب لهذا الموضوع الأساسيّ في كتابي المذكور في الحاشية السابقة ، ص ٣١٥-٣٥٢ .

[١٣] حول وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني ونتائجها ، راجع مقالتي :

A. Th. Khoury, " Auf dem Weg zu einer Ökumene der Religionen - die Etappe des II. Vatikanum ", in : K. Richter (Hrsg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanum für Theologie und*

١– أهمّيّة الأديان في حياة الشعوب .

– حيويّة الأديان : إنّ الكنائس المسيحيّة يتّضح لها بنوع متزايد المقام الذي تحتلّه الأديان في العالم والوظيفة التي تقوم بها في حياة الشعوب . إذ إنّها في أكثرها تعتبر قوامًا لحياة الجماعة أو مسهمة في تأمين هذه الحياة ، وبالتالي لها إسهامها في حياة البشريّة جمعاء . والأديان في مختلف بلدان العالم (على الأقلّ خارج الدول الغربيّة) تشهد اليوم نهضة واضحة وتؤدّي نشاطًا فعّالاً . إلى ذلك فإنّ قيام البحث عن أبعاد تفوق الدنيا والميل إلى مظاهر قريبة من الشعائر الدينيّة – وإن لم تكن مرتبطة بدين معيّن – ، إنّ إفاقة البحث عن معنى الحياة والمجتمع والتاريخ وعن الأبعاد السامية ، إنّ كلّ هذا لدليل واضح على تعلّق الإنسان بالله وحاجته إلى الخلاص وتطلّعه إلى سبل هذا الخلاص .

– نظام قِيَم ورسالة خلاص : في هذا الإطار البشريّ تقوم الأديان بدور لا غنى عنه ، إذ إنّها تقدّم مجموعة منتظمة من حقائق خلاصيّة ، توضح معنى الحياة وغايتها بالنسبة إلى الله وعلاقة الإنسان به ، وبالنسبة إلى الكون ، وإلى الحياة والموت ، وإلى تاريخ البشريّة الشامل . وتقدّم الأديان ، بواسطة ما تؤكّده لشرح أبعاد الكون والحياة والنشوء والتاريخ ، توجيهًا يساعد على الاضطلاع الموفّق بمهامّ الحاضر والاستفادة من عبر الماضي والتخطيط لمستقبل مُفْلح . والأديان تقدّم قبل كلّ شيء جوابًا عن السؤال المتعلّق بالواجبات ومنهج التصرّف الأخلاقيّ والخلاص . فترشد الإنسان إلى السبيل المؤدّي إلى مصالحته مع نفسه ومع سائر الناس ، ومصالحته مع الخليقة والبيئة ، ومصالحته مع الله .

– الثقافة والهويّة : ولو أنّ الأديان تتناول شؤونًا متشابهة تهمّ الناس ، إلاّ أنّ أجوبتها وحلولها مرتبطة بثقافاتهم المختلفة . وهكذا تسعى الشعوب

Kirche, Mainz 1991, 106-118.

إلى صيانة هويّتها الخاصّة ، وتقاوم التغرّب عن الذات والنظريّات والمناهج التي تفرضها عليها المجتمعات الصناعيّة القويّة . فالشعوب لا تريد أن تجري في متاهات المجتمعات التي تتسلّط التقنية عليها ، وتحمل مغبّاتها . بل تبحث في تراثها الخاصّ عن منهج الحياة الثقافيّ الخاصّ بها الذي يحمل طابع دينها ، والتي يمكنها أن تتّخذه قاعدة لهويّتها فتعيش معه حياةَ مُصالَحة وسلام . وفي الوقت عينه تبحث من وراء حدود الذاتيّة الخاصّة ، عن نظام قيم أساسيّة مشترك يساعد على تشييد عالم واحد ويساند قيام ثقافة عالميّة للبشريّة .

٢– الاستعداد للحوار .

نظرًا إلى أنّ العالم تضيق رقعته وأنّ الشعوب النائية تزداد قربًا ، تسعى الكنائس المسيحيّة إلى أن تنظر من وراء الفوارق الفاصلة إلى ما هو مشترك بين الناس والأديان . وقد عبّر عن ذلك المجمع الفاتيكانيّ الثاني كما يلي : " وفقًا لمهمّتها في أن تدعم الوحدة والمحبّة بين البشر وبذلك بين الشعوب ، تنظر (الكنيسة) إلى ما هو مشترك بين الناس ومن شأنه أن يقودهم إلى الشركة بعضهم مع بعض "[١٤] .

– الأديان غير المسيحيّة يجب الاهتمام لها ، والتعرّف إليها وتقديرها . إنّ الموقف الأساسيّ للمسيحيّين في لقائهم مع غيرهم من البشر يقوم على الجهد في الاهتمام النصوح لهم ولأديانهم . فالأديان غير المسيحيّة هي المرجع الذي يقدّم للناس الجواب عن أسئلتهم الصحيحة المهمّة في حياتهم . وقد سرد المجمع الفاتيكانيّ الثاني أهمّ هذه الأسئلة : " ما هو الإنسان ؟ وما هو معنى حياتنا وغايتها ؟ ما هو الخير وما هي الخطيئة ؟ ما هو

[١٤] العلاقة بالأديان غير المسيحيّة ، ١ .

مصدر الألم وما هو معناه ؟ ما هو السبيل إلى السعادة الحقّة ؟ ما هو الموت والحساب والثواب بعد الموت ؟ وأخيرًا ما هو ذلك السرّ الأخير الذي لا يمكن التعبير عنه ، سرّ حياتنا الذي منه نأتي وإليه نصير ؟ " [١٥] . فإنّ ما هو مشترك بين التراث المسيحيّ والأديان غير المسيحيّة يؤلّف قاعدة كافية لحوار منفتح وتعاون مليء بالعزم .

٣– ماذا تغيّر ؟

– خلاص غير المسيحيّين : إنّ الأديان غير المسيحيّة لم يَعُد يحكم عليها بدون تمييز كوثنيّة وضلال آثم وأديان باطلة ، ولم تَعد ترفض تعاليمها ومقاييسها ونظمها العمليّة بمجملها .

فغير المسيحيّين يمكنهم البلوغ إلى الخلاص ، " لأنّ الذي لم يبلغ إلى معرفة حقيقة إنجيل المسيح وكنيسته ، وذلك بدون ذنب منه ، ولكنّه يبحث عن الله بقلب صادق ويحاول بفعل النعمة أن يتمّم عمليًّا إرادته التي اطّلع عليها في نداء ضميره ، فهذا يمكنه أن ينال الخلاص الأبديّ . فإنّ العناية الإلهيّة لا تحرم الأمور الضروريّة للخلاص أولئك الذين لم يبلغوا بعد إلى الاعتراف الصريح بالله ، وذلك بدون ذنب منهم ، ولكنّهم يجتهدون بفعل النعمة أن يحيوا حياة قويمة " [١٦] .

وهكذا فإنّ سبيل غير المسيحيّين إلى الخلاص يتعلّق بالحقيقة التي يبلغون إليها (راجع الرسالة إلى العبرانيّين ١١: ٦) ، وذلك بواسطة دينهم ، وبالخير الذي يفعلونه (راجع أعمال الرسل ١٠: ٣٥؛ الرسالة إلى الرومانيّين ٢: ١٠؛ رسالة يوحنّا الأولى ٢: ٢٩) . وهذه الحقيقة وهذا الخير هما الرباط

---

١٥ العلاقة بالأديان غير المسيحيّة ، ١ .

١٦ وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الكنيسة " نور الشعوب " ، ١٦ .

الذي يربطهم بنعمة الله ويقيم علاقةً ما بينهم وبين عمل المسيح الخلاصيّ الذي مات لأجل جميع الناس والذي ارتضى الله أن يصالح به الجميع مع نفسه (الرسالة إلى الكولسيّين ١: ١٩–٢٠) .

ومن نتائج الاعتراف بقيمة الأديان المسيحيّة في شأن الخلاص ، أنّ النقاش اللاهوتيّ تناول موضوع تقييم هذه الأديان [١٧] وتصنيف السبيل المسيحيّ إلى الخلاص والأديان الأخرى بأنّها سبل خلاص اعتياديّة وغير اعتياديّة ، أو عامّة وخاصّة [١٨] .

– تأويل أدقّ للمطالبة بمطلقيّة الدين المسيحيّ : إنّ القبول بفاعليّة الأديان غير المسيحيّة في الخلاص تدعو إلى فهم مطالبة الدين المسيحيّ بالمطلقيّة فهمًا أفضل والتعبير عنه تعبيرًا أدقّ . فالمسيحيّة كبنية اجتماعيّة للعقيدة المسيحيّة ، وفي شكلها كجماعة قانونيّة معيّنة ، لا يمكن اعتبارها مطلقة . فالمطلق في المسيحيّة هو المسيح ، وهي النعمة وهو الإيمان ، أي إنّه في النهاية ليس هناك مطلق إلاّ الله وحده . والمسيح وحده هو " الطريق والحقّ والحياة " (إنجيل يوحنّا ١٤: ٦) . فالمسيحيّة والكنيسة كبنية قانونيّة وجماعة مؤمنين عليها أن توجّه خطاها بوحي المسيح ، وأن تنقّي ذاتها

---

١٧ تمحور النقاش حول مفهوم " المسيحيّين الخفيّين " الذي صاغه كارل رانر . وردّ عليه ناقدوه بأنّ الأديان غير المسيحيّة في واقعها الحسّيّ تحتوي أيضًا على ضلال وشرّ . راجع من بين المؤلّفات العديدة مقالات رانر المذكورة في الحاشية رقم ١ :

K. Rahner, " Das Christentum und die nichtchtristlichen Religionen ", in : *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln 1962, 157-158 ; K. Rahner, " Die anonymen Christen ", in : *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln, 1962, 545-554 ; J Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

١٨ راجع خصوصًا :

H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer " Theologie der Religionen "*, Freiburg 1963.

كي يشرق فيها وجه المسيح إشراقًا يزداد صفاءً . هذا يعني أنّ المسيحيّة في صورتها الحسّيّة تبقى جماعة تشوبها الخطيئة . ولكنّها تسعى حتّى تبلغ إلى ملء المسيح في آخر الأزمنة (راجع الرسالة إلى الأفسسيّين ٤: ١٣؛ الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ١٣: ٩-١٠) . هذا مع العلم أنّ المسيحيّة لها فضل حاسم ، هو علاقتها الصريحة المباشرة بالمسيح أي بالخلاص الذي لا يعلوه خلاص ، الذي أنعم الله به على البشر في المسيح . لذلك تعتبر الكنيسة ذاتها ، على ما يشوبها من نقصان وتعثّر ، مقام اكتمال الحقيقة والخير اللذين تتضمّنهما الأديان .

٤ – علاقة الدين المسيحيّ بالأديان غير المسيحيّة .

هناك نظريّات مختلفة تحاول تحديد علاقة الدين المسيحيّ بالأديان غير المسيحيّة ، بما فيه الإسلام .

– المسيحيّة تحكم على الأديان : هذا الحكم يمكن فهمه كقضاء وإدانة . هذه هي المقولة الأساسيّة في اللاهوت المستند إلى البروتستانتيّ كارل بارت . وكان يعتبر الأديان محاولات بشريّة للاستيلاء على الله ، ومن ثمّ سبلاً خاطئة . فليس هناك تواصل بين الأديان غير المسيحيّة والدين المسيحيّ ، ليس هنا مجال إلاّ للارتداد الجذريّ [١٩] .

والحكم يمكن أن يعني أيضًا وزن الأمور وإبداء الرأي فيها . هذا متعلّق بالتمييز بين الحقّ والباطل ، وبين الخير والشرّ ، وبالبحث عن بذور الكلمة الإلهيّة وآثار حقيقة المسيح ، كما أعرب عنه المجمع الفاتيكانيّ

[١٩] راجع تحليل موقف هندريك كرامر (Hendrik Kraemer) ، الذي كان ينتمي ، في البدء على الأقلّ ، إلى مثل هذه النظريّة ، في الكتاب المذكور في الحاشية رقم ١ :
G. Vallée, *Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes*, Tournai 1975, 43-52.

الثاني وجعله أحدى مهمّات الكنيسة .

– الدين المسيحيّ هو إتمام الأديان كلّها : إنّ البحث عن الحقيقة والخير في الأديان المسيحيّة يرتكز على أنّ هذه الحقائق وهذا الخير من فعل العناية الإلهيّة [٢٠] وشعاع من حقيقة المسيح [٢١] . وهكذا فإنّها ليست غريبة عن الكنيسة والمسيحيّة . بالعكس ، إنّ الدين المسيحيّ هو نقطة ارتباط الأديان ومقام إتمامها . لأنّ غير المسيحيّين ، على حدّ قول المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، " ينتظمون في الاتّجاه إلى شعب الله " . والكنيسة " تعتبر كلّ ما تجده في الأديان من خير وحقيقة تمهيدًا للإنجيل وهبة المسيح الذي ينير كلّ إنسان " . هذا أساس المطالبة والمهمّة بأنّ المسيحيّين " عليهم أن يتدبّروا كلّ ما تحتويه قلوب الناس وعقولهم وشعائر دينهم وثقافتهم من بذور الخير ، ويجتهدوا في شفائه والسموّ به وإتمامه " [٢٢] .

وإنّ مهمّة المسيحيّة بأن تكون امتلاء الأديان ، تحتوي أيضًا على الإقرار بأنّ المسيحيّة نفسها في مسيرة نحو المعرفة التامّة لحقيقة المسيح الكاملة . فملء قامة المسيح لا يُبلَغ إليه إلاّ في آخر الزمان (راجع الرسالة إلى الأفسسيّين ٤: ١٣) . وحتّى البلوغ إلى هذا الهدف ، على الكنيسة أن تنقاد لعمل الروح القدس " يرشدها إلى الحقيقة كلّها " (إنجيل يوحنّا ١٦: ١٣) . وأحد سبل الروح القدس هو اللقاء بالتقاليد الدينيّة الأخرى واستعداد الكنيسة للانفتاح تجاه تراث هذه الأديان والطواعية لعمل الروح القدس الحرّ في عمله واتجاهاته [٢٣] .

[٢٠] راجع الحاشية ١٨ .

[٢١] راجع الحاشية ١٧ .

[٢٢] وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الكنيسة " نور الشعوب " ، ص ١٦-١٧ .

[٢٣] إنّ حرّيّة الروح في عمله وعدم تقيّده بإطار الأشكال البنيويّة الضيّق يظهران في قصّة اهتداء كرنيليوس (أعمال الرسل ١٠: ٢٣-٤٨) . فقبل أن يُعمَّد كرنيليوس وأهل بيته ، " نزل الروح

٥- توسّع في الموضوع .

يمكن ممّا سبق قوله استخلاص نتائج إضافيّة ، يرتكز عليها توجّه جديد وتلمح إلى مراحل السبيل المؤدّي إلى " مسكونيّة الأديان " .

- نحو لاهوت الأديان : إنّ الإقرار بوجود عناصر حقيقة وخير ، وبالتالي بوجود قيم دينيّة صالحة في الأديان غير المسيحيّة يقودنا إلى طرح بعض الأسئلة التي تبدو عادلة في حقّ القضيّة .

ما هو مقدار الحقيقة والخير في هذه العناصر ؟ فالأمر أمر تحديد أدقّ لفاعليّة الأديان غير المسيحيّة بالنسبة إلى الخلاص ؟ ولعلاقتها بالمسيح والمسيحيّة ، في إطار لاهوت الأديان . هل الأديان غير المسيحيّة سبل اعتياديّة للخلاص بالنظر إلى أتباعها ؟ هل هي سبل خلاص يريدها الله إرادة إيجابيّة ؟ وأيّة علاقة تصل فاعليّتها الخلاصيّة بعمل المسيح الخلاصيّ ، بالمسيح الوسيط الأوحد بين الله والبشر (راجع الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ٢: ٥) ، والذي بدونه لا يتمّ لخلاص لأحد ، كما شهد بطرس بذلك أمام مجلس القضاء الأعلى ؟ (راجع أعمال الرسل ٤: ١٢ : " فإنّه لا خلاص بأحد سواه ، إذ ليس تحت السماء اسم آخر أعطي للناس به ينبغي أن نخلص ") . وأيّ دور يعود إلى الأديان غير المسيحيّة في مقاصد الله الخلاصيّة ؟

وهنا يجب إيجاد جواب منصف عن السؤال التالي : إنّ قيم الحقيقة والخير التي ترتكز عليها فاعليّة الأديان غير المسيحيّة بالنسبة إلى الخلاص ، كيف وصلت ومن أتى بها إلى هذه الأديان ؟ كيف نشأت في تراث

القدس على جميع الذين سمعوا الكلمة . فدهش كلّ المؤمنين من أهل الختان ، الذين صحبوا بطرس ، من أنّ موهبة الروح القدس قد أُفيضت على الأمم أيضًا . ذلك أنّهم سمعوهم يتكلّمون بلغات ويعظّمون الله . حينئذٍ قال بطرس : أيستطيع أحد أن يحبس ماء المعموديّة عن هؤلاء الذين نالوا الروح القدس مثلنا ؟ وأمر أن يُعمَّدوا باسم يسوع المسيح ... " (أعمال الرسل ١٠: ٢٤-٤٨) .

الشعوب الدينيّ . وهنا علينا أن نلاحظ أن جمًّا من الأديان غير المسيحيّة سلكت في التاريخ سبلها الخاصة ، أي أنّ هذه الأديان مستقلّة نوعًا ما عن المسيحيّة ، إذ إنّها لم تقترض قيمها الخلاصيّة من المسيحيّة .

- الإقبال على الحوار : وهذا يعني أنّ المسيحيّة ، التي تتركّز على حقيقة المسيح الشاملة ، عليها أن تُقرّ أنّ معرفتها لحقيقة المسيح هذه تكتمل على مدى الزمن ، وأنّ بعض هذه الحقيقة وضعها الله وروحه في بعض قيم الأديان الأخرى . وهكذا فإنّ علاقة المسيحيّة بالأديان الأخرى يجب أن تكون علاقة الحوار . ومثل هذا الحوار لا يجري في اتجاه واحد ، بل هو تبادل من جهة الطرفين ، إذ أنّ كلاً منهما هو بالوقت نفسه سامع ومتكلّم ، متقبّل ومعطٍ .

وهذا يعني أيضًا أنّ المشتغلين في الحوار عليهم أن يكونوا مستعدّين أن يتلقّنوا الواحد من الآخر ، ويتقبّلوا قيم الحقيقة والخير الكامنة في دين الآخرين ، ويحاولوا إدراجها في تراثهم الخاصّ . إذ إنّ جميع قيم الحقيقة والخير أينما وجدت إنّما هي آثار عمل الله وعمل روحه القدّوس في حياة البشر . وهكذا يمضي المتحاورون معًا في التماس وجه الله ، الذي هو إله جميع البشر ، وفي البحث عن الحقيقة الكاملة الحيّة .

هذا يقود إلى الاعتراف بتكامل نسبيّ لجميع مظاهر عمل الروح في البشر وفي التاريخ . وهكذا يمكن للمسيحيّين أن يلاقوا مؤمني سائر الأديان بانفتاح كبير وبرغبة في اكتشاف مظاهر عمل الروح القدس ، آملين أن يطّلعوا على أبعاد حقيقة المسيح الشاملة ، وملامح الشمول الواسع الذي هو من مميّزات دين الله .

رابعًا : الإسلام في نظام الخلاص

إن تطبيق الخواطر والنظريّات السابقة على الإسلام قد اتّخذ اليوم أشكالاً متعدّدة . نذكر منها ما يلي [٢٤] :

١ – الإسلام في مسيرة إلى المسيح الحقيقيّ .

إنّ الإسلام مثله في ذلك مثل الأديان الأخرى ، هو في مرحلة إعداديّة للمسيحيّة ، وذلك لا في إطار حقبات التاريخ ، بل بالنسبة إلى نظام الخلاص الإلهيّ . هكذا يكون الإسلام بالنسبة إلى تاريخ الخلاص في درجة الأديان التي نشأت قبل المسيحيّة والتي تسوقها مسيرتها الخلاصيّة إلى معرفة حقيقة وحي الله في يسوع المسيح .

وقد أشار لودفيغ هاغمان (Ludwig Hagemann) مثلاً إلى النقاط التي يمكن أن تكوّن خطوطًا تربط بين الإسلام وحقيقة يسوع المسيح : " وإن كانت الناحية الكريستولوجيّة في الإيمان الإسلاميّ نفسه لم تبلغ اكتمالها ، بل تُعرَض عرضًا ناقصًا ، فإنّ الإسلام يجوز اعتباره خطوة في الاتّجاه الصحيح ومرحلة على الطريق المؤدّي إلى تمام معرفة المسيح (راجع الرسالة إلى الأفسسيّين ٤ : ١٣) . وذلك باعتبار ما أنجزه من تقدّم ثلاثيّ النواحي : ١) الانتقال من عصبيّة الدم إلى جماعة الإيمان . ٢) الانتقال من عصر الجاهليّة (قابل أعمال الرسل ١٧ : ٣٠) إلى عصر العلم والوحي . ٣) الانتقال من الشرك إلى الاعتراف الحازم بالله الواحد الأوحد [٢٥] .

---

[٢٤] راجع عرضًا وافيًا كثير الفائدة للمحاولات اللاهوتيّة المختلفة في إدراج الإسلام في نظام الإخلاص في كتاب

Robert Caspar, *Traité de théologie musulmane*, I, Rome 1987, 76-116.

[٢٥] راجع الكتاب المذكور في الحاشية ٧ :

أمّا هانس كونغ (Hans Küng) ، فيحاول وضع الإسلام في درجة اليهوديّة–المسيحيّة [٢٦] ، تلك الجماعة التي لم تكن تعترف بعدُ تمامًا بالتعليم المسيحيّ حول المسيح الذي طوّرته نهائيًّا المجامع المسكونيّة . فبالنسبة إلى نظريّة الإتمام ، يعني هذا أنّ تطوّر الإسلام باتجاه المسيحيّة ممكن ، ولو كان الإسلام في الواقع يرفض رفضًا باتًّا مثل هذا التطوّر .

في هذا المجال يمكن اعتبار الإسلام في بعض انتقاداته للعقائد المسيحيّة تذكيرًا بضرورة حماية الإيمان ضدّ الشذوذ وتحريضًا على صيانة التوحيد . وهكذا يمكن اعتبار القرآن كإحدى كلمات الله موجّهة إلى المسيحيّين [٢٧] .

إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني أكّد هو نفسه بعض النقاط التي تصلح أساسًا لخطوط تواصل أو لعناصر مشتركة بين العقيدة المسيحيّة والعقيدة الإسلاميّة . فهو يذكر المسلمين " الذين ينتمون إلى إيمان إبراهيم ويعبدون معنا الله الواحد ، الرحيم ، الذي سيدين الناس في اليوم الآخر " [٢٨] . في الفقرة ٣ من الوثيقة في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة يخصّ بالذكر ، إلى جانب الإيمان بالله وارتقاب يوم الدين ، المسلك الأخلاقيّ والعبادات (الصلاة والزكاة والصوم) [٢٩] .

L. Hagemann, *Propheten - Zeugen des Glaubens*, 199.

[٢٦] راجع :

H. Küng - J. van Ess, *Christentum und Weltreligionen* : 1. *Islam*, Gütersloh 1987, 179-185.

[٢٧] هذه العبارة صاغها يومًا كلود جفره (Claude Geffré) . راجع كلامه في كتاب كاسبار (Robert Caspar) المذكور في الحاشية ٢٧ ، ص ١٠٤ .

[٢٨] وثيقة في الكنيسة " نور الشعوب " ، ١٦ .

[٢٩] راجع ما عرضه هانس تسركر (Hans Zirker) حول " العلاقة بين المسيحيّة والإسلام : وضع خاصّ " ، و" أهمّيّة وحدود ما قاله المجمع الفاتيكانيّ الثاني حول الأديان غير المسيحيّة " ، في كتابه المذكور في الحاشية ٢ :

H Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und*

٢– الإسلام ينخرط في سلك نظام خلاص موازٍ للمسيحيّة .

نظرًا إلى تكامل الحقائق ومعايير الخير ، الذي أتينا على ذكره ، تصوّر بعضهم نظام خلاص موازٍ للمسيحيّة التاريخيّة ومستقلّ عنها . فكما أنّ الأديان النابعة من تراث غير تراث الكتاب المقدّس ، لا يمكن اشتقاقها من المسيحيّة ولا ترتكز مباشرةً على فاعليّة مؤسّسات الدين المسيحيّ [٣٠] ، لذلك قد يمكن داخل التراث النابع من الكتاب المقدّس إثبات ثلاث وجهات متوازية : فاليهوديّة قائمة في خطّ الخلاص العائد إلى اسحق ويعقوب حتّى موسى ؛ والمسيحيّة قائمة في خطّ الخلاص في يسوع المسيح ؛ والإسلام في خطّ الخلاص العائد إلى إسماعيل حتّى محمّد .

٣– المسيحيّة تمكّن من تحديد العلاقة بسرّ المسيح .

إنّ الدين المسيحيّ يقيم علاقة بين الأديان الأخرى والمسيح ، ويمكنه أن يقدّر قيمتها من هذا المنظار . فالمسيحيّة ليست حكمًا على الأديان ولا في الدرجة الأولى إتمامها ، بل هي وسيطة صلة بالمسيح [٣١] .

Konkurrenz, 18-37, 38-54.

٣٠ إنّ ما يدعى لاهوت الأديان التعدّديّ يستنتج من هذا أنّ المسيحيّة لا يحقّ لها أن تطالب لنفسها بأهميّة رئيسيّة . فيسوع المسيح ليس هو إلاّ أساس تاريخ خلاص خاصّ لا يمكن التثبّت من إلزاميّته إلاّ في الدين المسيحيّ ، ولا يصحّ تطبيقه على الأديان الأخرى . وهكذا يتخلّى أصحاب هذه النظريّة عن مواقف هي من صلب الإيمان المسيحيّ . فإنّ هويّة الدين المسيحيّ لا يمكن مَدّها إلى ما لا نهاية له . فعند نقطة معيّنة ، تضيع كلّ هويّة ، إلى ذلك يبدو أنّ اللاهوت التعدّديّ يرى معيار الحقيقة والخلاص في تعاليم الأديان المختلفة عن الخلاص ، لا في الإيمان المسيحيّ . وهذا قلب مقاييس حقيقة الخلاص الدينيّة ، ممّا يقود إلى طرح السؤال : عند أيّ حدّ يمكن التوقّف بعد ؟ هل تعاليم الخلاص الكثيرة ، أيًّا كان محتواها ، هي المعيار الداخليّ للحقيقة وللفاعليّة الخلاصيّة ؟ وهل جميع الأديان متساوية القيمة ؟

٣١ راجع :

٤– بعض النقاط الواقعيّة .

في مجال جميع هذه المحاولات لإدخال الإسلام في نظام خلاص الله ، يجب أن نبحث عن موقف الإسلام من نقاط واقعيّة في الإيمان المسيحيّ ، مثل الإيمان بالثالوث الأقدس ، وبيسوع المسيح ابن الله المتجسّد ومخلّص البشر . كما يلزم أن نعمل الفكر بدقّة ، من وجهة نظر تعليم الإيمان المسيحيّ ، في مطالبة محمّد بالبعثة النبويّة [٣٢] . أخيرًا يجب تحديد مفهوم الحوار بين المسيحيّة والإسلام في إطاره وأبعاده ومحتواه وتطويره تطويرًا شديدًا [٣٣] .

خامسًا : الختام : أفكار إضافيّة

في مجال لاهوت مسيحيّ حول الأديان عامّةً والإسلام خاصّةً ، لا يزال كثير من الأسئلة قائمًا ممّا يوضح ضرورة المزيد من التفكير . وأودّ في الختام أن أذكر ثلاثة أسئلة تصحّ في نظري لأن تكون موضوعًا شيّقًا للتفكير اللاهوتيّ .

١) إنّ مسيح الدين المسيحيّ هو شخص محسوس في تاريخ الخلاص

P Knauer, *Der Glaube kommt von Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978.

٣٢ راجع الكتابين المذكورين في الحاشيتين ٢٧ و٧ :

R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, I, 92-116 ; L. Hagemann, *Propheten - Zugen des Glaubens*, 182-199.

راجع أيضًا كتابي :

A. Th. Khoury, *Wer war Muhammad ? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch*, Freiburg 1990.

٣٣ راجع المقالة المذكورة في الحاشية ٢ :

C. Geffré, " *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien* ".

الواقعيّ ، فكيف يمكن تأويل أهمّيّته كعلامة خلاص شاملة في جميع الأديان ، أي " كمسيح كونيّ " ، وتوضيح ذلك ؟ فالفرديّ يكتسب هنا بعدًا شاملاً . وقد جاء عن المسيح في إنجيل يوحنّا أنّه قال : " أنا الطريق والحقيقة والحياة " (يوحنّا ١٤: ٦) . وهنا ينبغي التنبّه لأنّ القول بمسيح كونيّ دون ربط ذلك بشخص يسوع المسيح التاريخيّ يؤدّي إلى تكوين أسطورة ، ممّا يفضي إلى جعل الارتباط بالمسيحيّة أمرًا يُستغنى عنه .

٢) كيف يمكن التوفيق بين تقدير غيريّة الأديان غير المسيحيّة وضرورة إقامة علاقة إيجابيّة بينها وبين المسيح ، وذلك بواسطة الدين المسيحيّ ؟ فإنّ ما في هذه الأديان من حقيقة وعناصر خلاص لا يكمن في ما يكوّن غيريّتها واختلافها عن المسيحيّة اختلافًا لا يمكن حسمه ، بل في قدرتها على الارتباط بالمسيح في علاقة إيجابيّة .

٣) هل من المفيد هنا التفكير في نظريّة تقول بدرجات في الحقيقة الخلاصيّة الدينيّة وفي العلاقة الخلاصيّة الدينيّة وفي العلاقة بالمسيح ؟

لا شكّ أنّنا بحاجة إلى وقت طويل وجهد كثير للتوصّل إلى توضيح أهمّ المسائل اللاهوتيّة المتعلّقة بتحديد علاقة المسيحيّة بالإسلام وبالأديان غير المسيحيّة . ولعلّ لنا في هذا المضمار عونًا في قول الإنجيل بإنّ الحقيقة يجب أن تُفعَل (" إنّ من يفعل الحقيقة ، يقبل إلى النور " : يوحنّا ٣: ٢١) . هذا ما حدا بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني أن يحرّض المسيحيّين والمسلمين على نسيان منازعات وعداوات الماضي ، " والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم ، وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا ، من أجل جميع الناس ، العدالة الاجتماعيّة ، والقيم الأخلاقيّة والسلام والحرّيّة [٣٤] .

[٣٤] الوثيقة في العلاقة بالأديان غير المسيحيّة ، ٣ .

أسئلة ومداخلات

[الفرقة الأولى]

توجّهات جديدة في أعقاب المجمع الفاتيكانيّ الثاني

لويتسه : من المتّفق عليه اليوم عند جماعات كثيرة أنّ البراهين التي عرضها اللاهوتيّون في القرون الوسطى وأوردت في المحاضرة ، لا تصلح من بعد في النقاش مع الإسلام ، إن صحّ أن كانت صالحة في أيّ وقتٍ ما . فإنّها أكّدت ما كان موضوع البرهان ، أنّ الإسلام دين باطل .

أمّا تطوير البرهان في الزمن الحديث فقد تأثّر جدًّا ، خصوصًا في اللاهوت الكاثوليكيّ ، بمقولات المجمع الفاتيكانيّ الثاني . وهذه تنطلق من أنّ الخلاص يتمّ في المسيح ، ومن هنا تسأل هل وإلى أيّ مدى يمكن اعتبار الأديان غير المسيحيّة أديانًا مشروعة . وبالتالي ، في نطاق هذا التوجّه الجديد ، قام الطرح حول " المسيحيّين الخفيّين " . أمّا المنطلق المعروف خصوصًا في المنطقة الأنكلوسكسونيّة والذي يقول بلاهوت أديان تعدّديّ ، فهو يذهب إلى أبعد من ذلك . ثمّ ألا تحتوي العبارة عن " المسيحيّين الخفيّين " استيلاء على الآخرين ؟ ولو كان بعض غير المسيحيّين يواجه هذا المفهوم هنا وهناك بقبول إيجابيّ ، فالسؤال يبقى : هل تُراعى غيريّة الآخرين بما يلزم من الانتباه ؟

أوتّ : من السهل أن نصطدم اليوم بمأزق . من جهة ، لدينا تعليم العقيدة الذي يلزمنا أن نعكف بأيّ وجه كان على تحديد مقام الآخرين ، إذ إنّه لم يعد يكفي اليوم أن نقول إنّا نسلّم جميع هذه الأمور إلى الله ، آملين أنّه يجد السبيل إلى إنقاذ من يريد لهم أن يخلصوا . فإنّه اليوم غير ممكن على الإطلاق التصرّف تجاه هذه المسائل تصرّفًا غير مكترث .

وعندما نحدّد مقام الآخرين انطلاقًا من مسبّقات تفكيرنا ، نظهر أنّنا نقابلهم بالتقدير . وبالعكس ، على المسيحيّين أن يتحمّلوا الأمر نفسه ، عندما تحدّد الأديان الأخرى موقفنا انطلاقًا من مذاهبهم . وهكذا تبقى المشادّة الحواريّة قائمة .

ولكنّ السؤال هو هل يستخلص المسيحيّون مثال تحديدهم العقائديّ من الحوار أم يُملى عليهم من فوق ؟ فإنّ طريقة التحديد المسيحيّ تؤكّد أنّ الأديان لها نوع من الشرعيّة وعندها عناصر حقيقة ، بيد أنّ جميع الأسئلة التي تطرحها بحقّ تحصل على الجواب الحقّ النهائيّ في المسيح وفي الحقيقة المسيحيّة . ألا يقوم من باب الضرورة الانطباع أنّ هذا الموقف يُملى من فوق ويستبق الحوار ؟

فالمطلبان الضروريّان ، أي تحديد الموقف تجاه الآخرين انطلاقًا من مسبّقات الإيمان ، وعدم استباق حدث الحوار بذلك والإبقاء على الانفتاح للحوار ، يصعب التوفيق بينهما تمامًا .

لويتسه : زد على ذلك أنّ الدين الإسلاميّ قد عارض بنوع خاصّ مثل هذه المحاولات في تحديد معناه ومقامه من قبل المسيحيّة ، إذ إنّه جاء بعد الدين المسيحيّ . فقد كان من الإسلام أن يُقال إنّ الدين اليونانيّ قد لاقى جميع حقائقه الدينيّة والأخلاقيّة اكتمالها في المسيح ، وإنّ كلّ شيء متّجه نحوه . من هنا المحاولات المسيحيّة في دمج الإسلام باليهوديّة ونعته بأنّه ناجم عن اليهوديّة .

هناك صعوبات في العهد الجديد نفسه

فوغليستر : الصعوبة كامنة في نصوص العهد الجديد . فإنّا نقرأ عند بولس أنّ كلّ شيء قابع في الهلاك ولا يمكن أن ينقذ إلاّ من يؤمن بيسوع ويقبل المعموديّة . والرسالتان إلى الأفسسيّين وإلى الكولسّيّين لا تدعان مجالاً

للشكّ في أنّ الله اختار أبناءه ليعطيهم مجده ، أولئك الذين في المعموديّة يموتون مع المسيح ويقومون معه .

علينا أن نتحمّل هذه الصعوبة ، عندما نقرأ مثلاً في إنجيل مرقس ١٦: ١٦ : " فمن آمن واعتمد يخلص ، ومن لم يؤمن يُحكم عليه " . وحتّى في أيّام المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان التعليم السائد يقول بأنّه لا خلاص خارج الكنيسة ، والتحوّل الذي طرأ لم يكن حصيلة الصدفة ، بل جاء بعد تهيئة ملائمة . وهنا يبدو من الأهمّيّة بمكان ، ليس فقط أن نشرح العهد القديم في ضوء العهد الجديد ، بل أيضًا أن نفهم العهد الجديد على أساس العهد القديم .

إنّ شعب إسرائيل قد اختاره الله ليكون بركة للأمم

إنّ شعب إسرائيل هو الشعب المختار . ولكنّ هذا الاختيار له وظيفته ، إذ هو موجّه إلى سائر الشعوب . فإسرائيل هو عبد الله والشعب الكهنوتيّ ، لكي يكون وسيط الخلاص للشعوب . فهو مثل علامة حضور الله بين الأمم . فوجوده متعلّق بدعوة إبراهيم ليكون بركة لقبائل ووسيطًا للبركة (راجع تكوين ١٢: ٢-٣) . فخباء المحضر قائم في وسط الشعب ، وبقدر ما يكون الله حاضرًا في هذا الخباء ، يكون الشعب كلّه متوجّهًا إلى حضوره . " أنتم جميعكم كهنة " (راجع خروج ١٩: ٦؛ رسالة بطرس الأولى ٢: ٩؛ رؤيا ٥: ١٠؛ وأشعيا ٦١: ٦) . فالوظيفة التي يقوم بها الكهنة في الدولة ، على إسرائيل أن يقوم بها في العالم كلّه .

ومثل ذلك يمكن قوله حول مهمّة التبشير في العهد الجديد . فاليهود لا يتوقّعون أن تتقبّل الشعوب جميعها التوراة . فمنيتهم الواقعيّة هي أن تعترف الشعوب جميعها بالله الواحد ، الضامن الأسمى للسلام ، والحَكَم الذي يقبل به الجميع . عندها يمكن أن يحصل السلام . وهكذا يجب دومًا أن

نتأمّل في العهد الجديد في ضوء العهد القديم ، وأن نفهمه انطلاقًا من العهد الأوّل .

إلزاميّة العقائد والبحث عن الحوار

برك : لا جرم أنّ كلّ شخص يعي مسؤوليّته تجاه إيمانه ، عليه أيضًا في إطار جماعته وشهادة لصدقه الشخصيّ أن يصرّح بأنّ هذا أو ذاك مُلزم له وعليه يرتكز . ولكن الموقف هو موقف آخر عندما يُقال من بادئ الأمر : إنّه " ليس تحت السماء اسم آخر أُعطي للناس به ينبغي أن نَخلُص " غير اسم يسوع المسيح (أعمال الرسل ٤: ١٢) . ألا يجب أن نقيم وزنًا للقرائن التاريخيّة لمثل هذه المقولات ، لنحافظ على انفتاح مناسب ؟ ثمّ إنّ شكل الإيمان الخاصّ ، ألا يجب في الحوار الصادق أن يصحبه الاقتناع بأنّ شريك الحوار عنده الصدق عينه ؟ وعندها يستطيع الله ربّ المفاجآت أن يجعل إيمان الناس ينمو فيه ما لم يكن في الحسبان .

الحياة في الاستناد إلى المستقبل

كالرت : أمّا كيف نتصرّف بالحقيقة التي عندنا في هذا الدهر ، فهذا يتعلّق بالتوكّل وبالاستناد إلى المستقبل . هذا نجده في بنيته في معادِيَّات العهد الجديد ، وهو من شأنه أن يجعلنا نتقدّم شوطًا في الحوار .

في نطاق علمانيّة متنوّرة

ثمّ يجب التنبيه إلى المحيط الذي فيه يحصل نقاشنا . فالكثيرون في الخارج يفضّلون أن يجلسوا في المحفل جلسة العلمانيّ المتنوّر ويتطلّعوا إلى ناتان الحكيم (الذي تدور حوله رواية لسِّنغ (Lessing) ، ويقولوا : السبل الثلاثة (أي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) متساوية الحقوق في مطالبتها بقدرتها

على إبلاغ الناس إلى الخلاص ، حتّى الله نفسه لا يعلم أيّ السبيل هو الصحيح ، إذ إنّ الأب نفسه في الرواية لم يعد يستطيع أن يميّز بين الخواتم التي وزّعها على أبنائه .

العهد الجديد ، هل هو مرتبط بواقع تقبّله ؟

تسركر : إنّ الاستناد المسبّق إلى نظريّة ما قد يكون ضروريًّا ، ولا حرج فيه طالما يلبث طابعها الافتراضيّ واضحًا . فقبل أن نباشر بالحوار الصريح مع الآخرين ، نبدأ أوّلاً بمحاورة أنفسنا . فإنّه عادة لا يتمّ لقاء طيّب مع شخص مجهول تمامًا لم يقم معه نقاش في محاورات داخليّة .

وهنا يُطرح السؤال إلى أيّ حدّ يرتبط فعلاً العهد الجديد بتقبّل متغيّر وذلك في الزمان القديم واليوم وفي الأجيال المقبلة . فقد كُتب العهد الجديد انطلاقًا من اختبار يؤكّد أنّ هذه البشارة تكمن فيها قوّة انتشار عامّة ، ولو أنّها اصطدمت هنا وهناك بحدودها . ومع ذلك كان من الممكن التعامل معها بنوع مختلف تمامًا ، عندما حصل الاختبار الدافع لقوّة الروح هذه العازمة على الانتشار ، كما كانت الحال عند إنشاء جماعات جديدة الخ ...

اختبار جديد حذاءَ ثقافات تبدو كأنّها ليست بحاجة إلى الإنجيل

هناك اختبار لم يحدث في العهد الحديث ، إذ إنّه طال أمده قرونًا عدّة ، وهو أنّ في العالم ثقافات وأديانًا تبدو كأنّها ليست بحاجة مطلقًا إلى البشارة المسيحيّة . وهذا الاختبار الذي يواجه المسيحيّين هو اليوم موضوع البحث والتحليل . وما جاء عن " المسيحيّين الخفيّين " ليس هو إلاّ محاولة حائرة لمقابلة هذا الاختبار . وليس من المتوقّع أنّ مشكلة تعدّد الأديان يمكن إيجاد حلّ مناسب لها على مستوى التفكير اللاهوتيّ ، بل يجب التفاوض حول مسالك أخرى للتفاهم .

كرّر : من قال : " هناك أديان ليست بحاجة إلى المسيحيّة " ، كان قريبًا من مقولات لاهوت الأديان التعدّديّ . ومن هنا يأتي التلميح المتسائل إلى أيّ مدى قد يكون العهد الجديد في هذا النطاق المشكلة الكبرى . فأين نجد فيه منطلقًا يؤدّي إلى جواب عن الأسئلة المطروحة ؟

إنّ المقولة الجذريّة : " ومن لم يؤمن يُحكم عليه " (إنجيل مرقس ١٦: ١٦) ، قد زيدت في الكنيسة ، فهي لا ترد في أقدم المخطوطات . ولكنّا نجد في أعمال الرسل عبارة هي أقرب الآيات إلى الآية التي ذكرناها ، ولكنّها في شكل إيجابيّ : آمن واعتمد فتخلص (راجع أعمال ١٦: ٣١ و٣٣) . ولدينا رواية أخرى في أعمال الرسل لا تورد بعد الوجه المقابل (خصوصًا ٢: ٣٨) . ولكنّا نلاحظ أنّ التفكير اللاهوتيّ عند يوحنّا يأتي بتشديد له أهمّيّة حاسمة في الكنيسة القديمة ، ويحتوي على تنحية سلبيّة (خصوصًا إنجيل يوحنّا ٣: ١٨ : " فمن آمن به لا يُدان . ومن لا يؤمن به فقد دين لأنّه لم يؤمن باسم ابن الله الوحيد " .

ولكنّ هناك موضعًا في العهد الجديد ، ومن الطريف أنّه يرد عند بولس ، يفسح لنا مدخلاً آخر ، هو الموضع الشهير في الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ، الفصل الثامن ، حيث يتناول بولس قانون إيمان من الجماعة المسيحيّة الأولى ويمهّد له بطريقة مستغربة : " فإنّه وإن وُجد ، في السماء كان أم على الأرض ، ما يُقال له آلهة ، ويوجد من هذا النوع آلهة كثيرون وأرباب كثيرون " . ثمّ يستأنف القول : " فنحن إنّما نعترف : واحد هو الله الآب ... وواحد هو الربّ يسوع المسيح ، الذي به كلّ شيء " (٨: ٥-٦) .

وهكذا نجد عند بولس آية تفسح مجالاً لتحسّس وجود آلهة كثيرة . ونحن اليوم قد تمرّنّا على أن نُعير اهتمامنا حتّى لمضمون المقابلة . فإن قام اختبار مقابلة مثل هذه ، فمن الثابت ، عند بولس على الأقلّ ، وهذا ممّا

لا يمكن التخلّي عنه بالنسبة إلى العهد الجديد ، أن علينا التبصّر في ذلك وفي كلّ شيء انطلاقًا من المسيح .

بهذا نلاحظ أنّ هذه الخواطر تقودنا مباشرة إلى حيث يمكن بحقّ ، كما يبدو ، اكتشاف جمال يصعب التملّك عليه ، أي من جهة الانفتاح تجاه ما يهمّ لاهوتًا تعدّديًّا للأديان ، ومن جهة أخرى الموضع الذي يبيّن أنّ الإيمان المسيحيّ يواجه أكبر الصعوبات ، إن هو تخلّى عن " التطلّع من فوق " . وإلاّ أفيمكن عندها أن نقول " لماذا ؟ " للتجسّد ، هذا الوزن الكبير في المسيحيّة ؟

وقد يكون من الأفضل أن نسأل : أيجب من باب الضرورة أن تكون نظرة الإيمان تطلّعًا من فوق ، أم يمكن التعبير عنها كتطلّع من تحت ؟ فإنّه ورد في الآية المذكورة من الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين بالنسبة إلى المسيح : " الذي به كلّ شيء " (٨: ٦) ، كما جاء تمامًا في المقولة عن الخليقة في نشيد كولسّي (١: ١٦) . فيلزم أن نعي أنّ كثرة عدد الآلهة هي تابعة نوعًا ما للخليقة الناتجة من المسيح . ولكن كيف يمكن إدراج هذا في أنظومة فكريّة . فهذا هو السؤال المطروح . ومع ذلك لا نستطيع التخلّي عن ذلك .

لويتسه : إنّ هذه الملاحظات تشير بلا شكّ إلى نقطة مهمّة . أمّا ما يتعلّق باللقاء مع الإسلام ، فلا يمكن تطبيقها عليه بهذا الشكل ، إذ إنّ القضيّة تدور حول الله الواحد ، لا حول آلهة أخرى . وهذا ما يميّز أيضًا اليهود من الوثنيّين .

كالرت : عندما يتكلّم بولس على " الآلهة والأرباب " ، هل مقولته في الواقع إيجابيّة بهذا الوضوح الذي يبدو الآن أم هي مجرّد تلويح ؟

كرّر : هو تلويح . ولقد أورد السيّد لويتسه سؤالاً أكثر خطورة . وإنّي أودّ أو أوضح أنّ الملاحظات التي عرضتُها انطلاقًا من الفصل الثاني من الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين لا تخصّ الإسلام . فقد قيل بحقّ إنّ هذه

الآيات لا تطبّق على الإسلام . إنّما عرضتُ ملاحظات مبدئيّة تتعلّق بطريقة عامّة بلاهوت الأديان . إذ إنّه من الجدير أن نطوّر في هذا الموضوع النظريّة التأويليّة المناسبة .

ملاحظة من باب علم اللغة حول مرقس ١٦: ١٦

فانوني : لي ملاحظة من باب علم اللغة حول ما ورد في إنجيل مرقس ١٦: ١٦ : " فمن آمن واعتمد يخلُص . ومن لم يؤمن يُحكم عليه " . فإن قارنّا بين هذه العبارة الصعبة ومقولات غيرها ، وجب علينا ، من وجهة نظر علم اللغة ، أن نعتبر لا مستوى المعاني فقط ، بل أيضًا مستوى الواقع العلميّ . هذا يعني أنّ مركز الثقل في هذه المقولة لا يقوم على حقيقة العبارة ، أي على تحديد المخلّصين والهالكين ، بل على الأمر بالسعي الموافق ، أي : " ابذلوا جهدكم كلّه لتخليص الآخرين " . فمثل هذه الجمل التي يقترن بها الإيجاب والنفي ، هي عادة مقولات تكراريّة ووظيفتها عادةً التأكيد . فعندما يقول بيلاطس : " ما كتبتُ قد كتبتُ " (إنجيل يوحنّا ١٩: ٢٢) ، فإنّه لا ينوي مجرّد تكرار الشيء نفسه ، بل يريد أن يصرّح بأوضح ما يكون التصريح : دعوني ، فالأمر قد حصل هكذا ويبقى على ما هو عليه .

وعندما يقول يسوع : " من غفرتم خطاياهم غُفرت لهم ، ومن أمسكتموها عليهم أُمسكت " (يوحنّا ٢٠: ٢٣) ، فإنّه لا يريد بذلك إثبات حقائق محدّدة كأنّه يقول : إن لم تغفروا ، فلا يدع الله لكم مجالاً للغفران ، بل إنّه يريد أن يعبّر بذلك عن أنّه من المهمّ جدًّا أن نغفر بعضنا لبعض . وعندما تنصب أمّ أمام ولدها خيارًا ، ولا يرضخ الولد ، فهي تقول عند فقدان صبرها : أترك الأمر . وبهذا تعيّن عكس ما هي تريد من ولدها وترتقب منه .

وهكذا فإنّ العبارة المعاكسة في مثل هذه القرائن تؤكّد أنّ المقولة مهمّة : إنّ الأمر في الواقع على ما ذُكر ، ويجب أن يبقى على ما هو عليه . فبالنسبة إلى نصّ مرقس ١٦: ١٦ ، قد يكون معنى العبارة : هذا أمر مهمّ جدًّا ، أن تنطقوا بما أنتم مقتنعون به وما أوكل إليكم من أجل الآخرين أيضًا . ولكن لا يجوز أن نستخرج منها أنّ الله ليست عنده إمكانيّات أخرى .

طريقة الخلاص الأوحد للجميع وفاعليّة الأديان للخلاص

زلمن : لدينا مقولتان ، الواحدة عن المسيح الطريق الوحيد إلى الخلاص ، والأخرى عن الفاعليّة الخلاصيّة للأديان غير المسيحيّة . فهل القضيّة قضيّة التوفيق بين المقولتين ، أم قضيّة إثبات التناقض بينهما ؟ وهل يمكن معالجة هذا السؤال على قياس النقاشات التي دارت حول المسيح في عصور الكنيسة الأولى ؟ ففي ذلك الوقت قامت جنبًا إلى جنب المقولة عن ألوهيّة يسوع المسيح والمقولة عن ناسوته ، دون التوفيق بينهما . أفلا يمكن في القضيّة المطروحة علينا أن نبقي في مرحلة أولى على الطرفين : أهمّيّة المسيح الشاملة للخلاص ، والفاعليّة الخلاصيّة للأديان غير المسيحيّة ، ولو لم يتمّ بعد التوفيق بين المقولتين من الناحية اللاهوتيّة ؟

يجب إخضاع المطالبات للسؤال والنقاش

فيس : إن أصرّ كلّ دين موحى على أنّ الأمر يدور حول كلام الله الذي يستند إليه، وأنّ هذا واقع لا يمكن إخضاعه للسؤال والنقاش، فعند ذلك يفقد الحوار بين الأديان معناه، إذ تقوم مقولة مقابل مقولة أخرى. أفلا يكمن وراء ذلك خطر الوقوع في حلقة مفرَغة تفترض مسبَّقًا وجود ما يجب البرهان عليه . أي أنّ دينًا معيّنًا يقول إنّ عنده الحقيقة ، إذ إنّه يرتكز على كلام الله الذي هو حقّ من باب الضرورة ، ثمّ يقول إنّه لذلك من

المطابق للحقيقة أن يؤكّد أنّه يرتكز على كلام الله ، أفلا يجب في سبيل حوار حقيقيّ أن تُخضع المطالبة بالمطلقيّة عند كلّ دين للسؤال والنقاش ؟ ومن المتوقّع أن الإسلام لا يقوم بمثل هذا العمل بقدر ما يحصل ذلك في المسيحيّة ، التي تتعرّض حتّى اليوم للوقوع في التطرّف المقابل .

التعرّض للذنب الأخلاقيّ وتعليم الكنيسة

فقد يقف المؤمن تجاه إيمانه الخاصّ وفهمه الخاص للإيمان موقفًا ناقدًا ، نظرًا إلى تعرّضه للذنب ، وقد يرى نفسه مدفوعًا إلى ذلك من الخارج ، لأنّ من يقف خارجًا يبصر غالبًا الأخطاء بنوع أوضح . والكنيسة نفسها خاطئة ويجب أن تقيس نفسها بمعيار المسيح . أيجوز أن نُقرّ بأنّ الكنيسة يمكن أن تقع في الذنب الأخلاقيّ ، ولا نقرّ بأنّ هذا قد يكون له تأثيره على معرفتها للحقيقة وعلى تعليمها الذي تعلنه ؟ فعندما نقول إنّ تعاليم الإيمان محتواة في فعل الإيمان ، وجب أن يكون للتقصير في فعل الإيمان أثره على محتوى الإيمان .

فولبرت : لعلّ المشكلة ليست التقصير الأخلاقيّ والإقرار بأنّا جميعًا خطأة . أمّا الإقرار بأنّا قد نكون عن حسن نيّة قد اقترفنا خطأ ، فهذا أصعب بكثير .

كالرت : أمّا مفهوم المطالبة بالمطلقيّة فيحسن إحراز معرفة أدقّ عن تاريخه . فمنذ أيّ زمن وفي أيّ نطاق يدور الكلام فيه ؟ فالمؤلّف أرنست ترولتش يبيّن ، في كتابه عن " مطلقيّة المسيحيّة وتاريخ الأديان " [١] ، أنّ عنده وعيًا كبيرًا للمسألة . وهنا لقضيّة النسبيّة والمطلقيّة دورها ، والنصوص

---

[١] راجع :

Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1902.

لا تتكلّم على هذه المطالبة بمثل هذا الإلحاح . فإن عزم المرء أن يقابل هذا المفهوم بالبعد الناقد ، وجب أن يوضح بدقّة من يتكلّم على المطلقيّة ، وفي أيّ نطاق وبأيّ وعي للمسألة .

لويتسه : يبدو أنّ التعبير عن " المطالبة بالمطلقيّة " يرد أوّل ما يرد عندما لا يعود المرء أكيدًا من نفسه أنّه يستطيع إقامة البرهان على المطلقيّة . وإن كان الأصوليّون لا يستسيغون ذلك ، فإنّ هذا المفهوم يعود إلى فيلسوف . فهيغل لا يتكلّم مباشرة على المطلقيّة ، ولكنّه يحاول أن يبيّن أنّ المسيحيّة هي الدين المطلق . والأديان الأخرى لا توصف بأنّها أديان باطلة ، بل بأنّ لها أهمّيّتها بأنواع مختلفة . والظنّ أنّ استعمال لفظة " مطالبة " جاء في زمن متأخّر ، عندما لم يكن ممكنًا إلاّ تأكيد هذه المطالبة ، دون التمكّن من إقامة الدليل عليها .

*

التفسير المسبّق للآخر والحوار

أوت : إنّ التفطّن من قبَل الآخرين إزاء التفاسير الإجماليّة المستندة إلى المستقبل عند دين معيّن يُراد منه قبل كلّ شيء طريقة البحث . فإنّ التأويل المتبادل نفسه يُلحق من باب الضرورة الخطاب الطابع الحواريّ الحقيقيّ . وبنوع أشدّ عندما يقوم الخطاب مع دين آخر أو مُمَثّليه . فالمُراد هو أن يتفاعل المرء حقًا مع الآخرين ، في إطار اللقاء بين الأنا والأنت ، كما في لقاء الجماعات . فيعير الآخر انتباهًا وبهذا يفسّره . فالحذر إذن هو من باب الطريقة . هذا إزاء التفاسير المغطيّة أو المجملة ، التي تحصل من قبل أن يقوم الحوار . فمن قدّم قبلاً تأويلاً ما ، فكأنّه يقول : إنّي أعلم مسبّقًا من أنت . وهنا لا مجال من بعد للتلقّن ، وهذا لا ينفع الحوار في شيء .

الحقيقة التي ترد من عند الآخر

لعلّه من الأفضل في الحوار ان ننطلق ، بدلاً من تفسير مُهيمن ، من انتظار مترقّب . فمتى صادف المسيحيّ في اللقاء أمرًا يلوح له ويتجلّى كحقيقة ، فعندها يقابله أمر من عند المسيح . وهذا لا كما يفهمه لاهوت الأديان التعدّديّ ، بل أمر من حقيقة المسيح ، ووجهة جديدة . وشعاع من تلك الحقيقة " التي تنير جميع الناس " ، كما ورد في وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني حول العلاقة مع الأديان الأخرى . وما يقابل المؤمن من الغريب ، من الآخر ، قد يأتي بإصلاح لأشكال الشذوذ التي قد تتسرّب إلى تعليم الإيمان الخاصّ ، وقد يأتي أيضًا بإيحاء مفيد ، يكون هو أيضًا صادرًا عن المسيح .

مثل هذا التصوّر من الأسهل ربطه بفكرة المسيح الكونيّ منه بالمسيح أو بيسوع الأرضيّ الحسّيّ . وهنا نعود إلى قضيّة التوثيق بين المسيح الكونيّ والمسيح الأرضيّ الحسّيّ ، التي أثارها في الجلسة العامّة الأخيرة الأب بشته . فهذا السؤال لم يحصل له حلّ بعد . ويجب أن نُعمِل الفكر فيه بجدّ ورصانة .

الحوار بين غيريّة الآخر وضرورة الموقف المسبّق

شموكر : إن ليفيناس عرض أفكارًا تسترعي الانتباه في هذا المجال [٢] . فقد تساعد على تلافي التفاسير المُهيمنة . فليفيناس يضع شخصين الواحد مقابل الآخر ليبيّن لمن يرمي إلى فهم دين آخر الصعوبة الكامنة في التوفيق بين اعتبار الآخر والاستناد الضروريّ إلى فهم مسبَّق . فالشخص الأوّل

---

٢ راجع :

Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München ²1987, 211, 215-216.

متّخذ من الأسطورة ، أوذيسّيوس ، الذي يمضي في سفر ، ولكن لكي يعود في النهاية إلى نفسه في منزله ، وهذه تبدو الحلقة التي تكمن في نظرة شاملة لا تقيم وزنًا للموضوع نفسه ، بل تتعرّض لأن تلبث عند نفسها ، وإن كانت تظنّ أنّها بطريقة ما قد بلغت إلى الموضوع . والشخص الآخر هو إبراهيم الذي يمضي في سفر إلى المجهول ولا يدري إلى أين ومتى يصل ، وهل يمكنه على الإطلاق أن يعود يومًا .

مثل هذه المقابلة تشير بقوّة إلى الخطر الذي يحدق بالحوار ، عندما يضع المحاور نفسه مكان موضوع البحث أو مكان الآخر . فهنا لا يعدو الخطاب عن الاشتغال بالذات في نهاية الأمر . وهكذا فلا يجوز أن يقتصر فهم الدين الآخر في غيريّته على ما يعنيه كموضوع وعينا . ورغم ضرورة ضبط الموضوع يجب أن يتّضح أنّ هناك في الأمر زيادة ، زيادة في موضوع البحث أو زيادة في الآخر . وهذه الزيادة تعطّل التملّك الكامل على الموضوع ، وتدخل طبعًا عدم اليقين بالنسبة إلى تأكيد نهائيّ .

فمعرفة حدود فهمنا يمكّننا من فتح الوعي على ما هو جديد . فإنّ الإنسان لا يتقبّل التغيّرات على الإطلاق ، إلاّ إن فَهِم نفسه في تفسيره ككائن متناه محدود ، وتنبّه لأنّ كامل ما يقوم مقابله ، لا يمكن بنوع تامّ التملّك عليه وكشف أعماقه . وهذه البنية يجب البحث عنها في الأديان الأخرى ، فإنّ مثل هذا الجهد ليس مرتبطًا ارتباطًا لازمًا بالحوار بين الأديان ، إذ إنّ الأديان الأخرى تأتي هي أيضًا بما عندها من تصوّرات وتفاسير للعالم . وعندما نبصر الآخر يجب بالعكس أن يتّضح لنا أنّه هو أيضًا يعي طابعه المتناهي ، بحيث يمكن أن نقول إنّ الآخر هو أيضًا في ضمن دينه الآخر ، يشعر بأنّه متناهٍ ولا يحاول استملاكنا .

لويتسه : في الواقع إنّ هناك مشكلاً هو أنّنا من ناحية أولى نحكم دومًا على الأديان الأخرى انطلاقًا من نظرتنا المسيحيّة ، ومن ناحية أخرى

نرى مثلاً في لاهوت الأديان التعدّديّ قيام نسبيّة لم يعد من الممكن القبول بها حيث إنّ فيها يشكّ المرء هل وإلى أيّ حد على الإطلاق يمكن التعبير عن مقولات لاهوتيّة ، وحيث إنّ الله نفسه أحيانًا يتبخّر في شيء مبهم ، فيتعذّر الكلام على أيّ شيء ، لأنّ كلّ شيء أضحى من باب التفسير .

إذن يجب أن نجتهد ، في داخل تفسير الآخر الذي لا يمكن بأيّ حال التخلّي عنه ، أن نفسح مجالاً كافيًا للنظر إلى الآخر في غيريّته الخاصّة التي لا تبديل لها . فينبغي إذن التوفيق بين الطرفين .

يقوم الحوار على أساس الإيمان لا الإيديولوجيا

غلادكوفسكي : في سبيل موضوع هذه المناقشة ، من المهمّ الأساسيّ أن نميّز بوضوح بين الإيمان والإيديولوجيا . فأساس كلّ حوار بين الأديان لا يمكن أن يكون إلاّ الإيمان . ولكن سرعان ما ننزلق من الإيمان إلى نظريّاتنا وتصوّراتنا ، وذلك بالنسبة إلى إيماننا ، كما بالنسبة إلى محاولة فهم الأديان الأخرى وتفسيرها . فالطريق من الإيمان إلى الإيديولوجيا هو دائمًا مفتوح ، وليس من النادر أن نجد صعوبة في أن نحدّد أين ينتهي الطرف الواحد منهما ، وأين يبدأ الآخر . أمّا إن بقينا على قاعدة الإيمان ، فعندها ينفتح مجال أوسع للحقيقة . وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الحوار . فعندما يريد المسيحيّون التحاور مع المسلمين ، ينبغي أن يكون ذلك لقاء مع مسلمين مؤمنين ، يكون فيه فسحة مفتوحة لله . فمتى أصغى الناس إلى الله ، كان لقاؤهم مثمرًا .

السؤال عن قضايا الإنسان في الحوار

كروغر : إن كان يصعب البلوغ إلى تفاهم في الحوار مع المسلمين ، عندما يبدأ التبادل على مستوى رفيع بالعقيدة عن الله . فقد يحصل إمكان

لخطاب مثمر ، إن تناول الطرفان قضايا تتعلّق بالإنسان . فالسؤال عن الإنسان ، كيف يتصرّف وكيف يعي نفسه ، قد يقرّب الطرفين أكثر إلى القضية المطروحة علينا اليوم ، عندما نفكّر بالعالم الضيعة الذي ينشأ اليوم ويزداد فيه تقارب الأديان . وقد يكون من المفيد التبصّر في الفكرة التي ذُكِرت من زمن قصير ، وهي أنّ هذه الألفيّة سنبلغ فيها إلى وضع يعيش فيه من البشر على الأرض مثل عدد من عاش على الأرض منذ بدء تاريخها ، أي مثل عدد جميع الناس الذي عاشوا منذ بدء التاريخ حتّى اليوم .

حول الموقف الدفاعيّ في الماضي

ملاحظتي الثانية تدور حول الموقف الدفاعيّ السلبيّ عند المسيحيّة مقابل الإسلام في الماضي . فعندما نجد أنّ لوتر مثلاً يعبّر عن موقفه الرافض إزاء الإسلام ، فيُطرح السؤال دومًا ، ما مدى معرفة الإصلاحيّين للإسلام على وجه الإطلاق . من ناحية أخرى – ومهما يكن من أمر واقع زيارة فرنسيس الأسيزي للسلطان – نجد في قوانين الرهبنة الفرنسيسكانيّة مقطعًا يتعرّض للتصرّف مع المسلمين ، ورد فيه ما يلي : " ينبغي أن يذهب الإخوة إلى عند المسلمين ويعيشوا في ما بينهم ؛ وإن سُئل الإخوة عن طريقة حياتهم ، فينبغي عند ذلك أن يجيبوا الذين يسألونهم [٣] . ولعلّه يجوز أن نذكر هنا مثقّفًا مثل إرسموس الروتردامي وقد ألّف ، نظرًا إلى الأحوال التي كانت سائدة سنة ١٥٢٩ عند أبواب فيينّا ، كتابًا عن " أشدّ الاستشارات فائدة في طريقة محاربة الأتراك " [٤] . وقد أجاب فيه عن السؤال كيف ينبغي

---

[٣] راجع :

H. U. v. Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln [3]1974, 301-302, cf. 321.

[٤] راجع :

Des. Erasmi Rot., *Opera omnia*, Lugduni Batavorum 1703-1706 (=

(راجع ١٣: ٢-٣ و٦؛ ١٨: ٢٠-٢٢) ، وفي العهد الجديد (راجع : متّى ٢٤: ٢٤؛ مرقس ١٣: ٢٢؛ رسالة بطرس الثانية ٢: ١) ، وفي تراث الكنيسة [٦] . والأخذ بالبراهين الأخرى جميعها ليس له إلاّ قيمة نسبيّة . وإنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، بعد القرون الطويلة التي سادت فيها النزاعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين و لم يُنظر فيها على الدوام تقريبًا إلاّ إلى ما يفرّق بين الطرفين ، إنّ المجمع يعتبر أنّ المهمّة الملحّة اليوم هي " نسيان الماضي والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم ... " (في علاقة الكنسية مع العلاقات مع الأديان غير المسيحيّة ، فقرة ٣) .

ومبدئيًّا عندما تقوم أنظومة دفاعيّة من هذا النوع ، مستلّة من بنية دين معيّن ، فلا يصحّ اعتبارها شاملة أي صالحة للتطبيق على جميع الأديان الأخرى . ونلاحظ من هذا القبيل أنّ المسلمين يرتكبون الخطأ نفسه ، عندما يقولون : القرآن كلام الله ، فإن كان الإنجيل لا يطابقه في بعض المواضع ، فهذا يعني أنّ هذا النصّ ليس من الإنجيل الأصليّ ، بل هو محرَّف . فيكون ما يُقرأ من الإنجيل مجرّد نقل تداولته المسيحيّة ، وليس كلام الله ، ولا حتّى حديثا صحيحًا ، إذ إنّه في الشكل الذي بين أيدينا لا يمكن إرجاعه إلى أقوال يسوع ، كما هو الحال في الحديث الإسلاميّ بالنسبة إلى أقوال وأفعال محمّد . وهكذا فالدفاعيّون يركّبون من عناصر بنية دينهم الخاصّ براهين يستعملونها لنقض بُنى الدين الآخر . وهذا لا يصحّ نظرًا إلى أنّ كلّ دين له بناه الخاصّة به . فالبرهان الوحيد هو ، كما يتّضح ، قاعدة الإيمان التي يُحكم بموجبها في إلزاميّة مقولات الإيمان

[٦] راجع أندراوس بشته – عادل تيودور خوري : الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة (المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ١٣) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ٢٠٠٠ ، ص ٢٨-٤٨ ، خصوصًا ص ٤٢-٤٣ .

أن تكون المحاربة ، بالنصيحة التالية : لا محاربة على الإطلاق ، فالشعوب المسيحيّة عليها أن تعود إلى نفسها وتعي قيمها وتعيش في اتّباع المسيح . هذه أصحّ مواجهة للأتراك .

لويتسه : نجد عند لوتر أيضًا فكرة تسترعي الانتباه ، وهي أنّ المسيحيّ يجب عليه من كلّ بدّ أن لا يشعر بنفسه تعيسًا ، إن انتصر الأتراك . فعندها يكون على المسيحيّين أن يتألّموا ويمارسوا اتّباع المسيح [٥] . ومثلها كثير في هذا الاتّجاه . وبالعكس يمكن المسيحيّ أن يسائل نفسه ناقدًا ، كم يعاني المسلمون من المسيحيّين ، أفلا يكون المسلمون هنا من " الأتباع " ، ولو أنّهم لا يرون الأمر من هذا المنظار .

[الفرقة الثانية]

ضرورة البرهان الدفاعيّ وحدوده

نويمان : لقد كان موقف المسيحيّة من الإسلام في الماضي له طابع دفاعيّ . فهل تمّ تخطّي هذا الموقف اليوم ، أم لا يزال يحتلّ مكانه ؟

خوري : نجد في عصرنا أساليب برهان تستند إلى الأنظومة الدفاعيّة التي سادت في الماضي . ومثل هذه البراهين لا يمكن رفضها في بادئ الأمر وإجمالاً ، بل يجب التحقّق من صلاحها . وكما جاء تأكيده ، ليس لدينا إلاّ مقياس واحد واضح له طابع سلبيّ : من يبشّر ضد الله ، لا يمكن أن يكون نبيّ الله . هذا ما ورد التعبير عنه في سفر تثنية الاشتراع

Hildesheim 1961/62, vol. V, 345-368.

[٥] راجع :

R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., [3]1980, 106.

في دين معيّن . فما يكون نقيضًا صريحًا لهذه الحقائق الملزمة ، لا يمكن اعتباره حقيقة داخل الدين المعنيّ .

دوبريه : إن كان يجب على كلّ أحد أن يعرف هويّته ويقيس الآخرين بأيّ شكل بمعاييره الخاصّة ، فإنّ الوجود الحيّ يعني قبل كلّ شيء العطاء والأخذ ، التعبير عن النفس والاستماع . فأيّ علاقة بالأديان الأخرى يجب إقامتها إزاء التقليد الدفاعيّ الخاصّ الذي اهتمّ دومًا بنصب تناقضات للوصول بواسطة هذه التناقضات إلى تأكيد هويّته الخاصّة ؟ وعلى كلّ حال لا يجوز التغافل عن أهمّيّة السؤال عن مشروعيّة البرهان الدفاعيّ . فمن اللازم إنصاف الدفاعيّين السابقين الذين عملوا قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، فهم لم يكونوا مطلقًا أناسًا أشرارًا ، وقد حاولوا أن يأتوا بأفضل ما عندهم . فإن كان الاشتغال بالحقيقة قد وسمها بهذا الطابع ، أفلا يجب أن نسأل : ألسنا ، في هذه النقطة بالذات ، على وشك إغفال شيء جوهريّ ، ألا وهو أنّ الحقيقة الواحدة تنكشف كحقيقة في عديد من المراكز ، وأنّها مع ذلك ، حتّى في النطاق الدينيّ ، يجب أن نعيها كواحدة في تعدّد ؟

محتويات الإيمان والرموز في تاريخ الأديان

من هنا يقوم السؤال عن " مسيح المسيحيّة " . وليس الأمر هنا أمر يسوع الكتاب المقدّس الذي نؤمن بأنّه المسيح ، بل أمر مسيح المسيحيّة في نطاق تاريخ الأديان ، ذلك المسيح الذي هو رمز يتعلّق بذلك التاريخ الخاصّ الذي نسمّيه المسيحيّة . وليست القضيّة نفسها هنا وهناك ، كالذي يحصل في شكل الإيمان . فالسؤال يدور حول ما يلي : إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار " مسيح المسيحيّة " تعبيرًا عن حنين البشر وتفكيرهم ورجائهم ، وأخطائهم أيضًا وما شاكل ؟ وإلى أيّ حدّ يوجد على مثال " إله المسيحيّة " ، " إله الإسلام " ، أي إله من صنع البشر ، لا يجوز اعتباره مطابقًا للإله

الذي نؤمن به ونشهد له ونعبده ، والذي يريد أن يبقى حيًّا خلال هذه الرموز ، والذي هو في الواقع كذلك ؟

الدلائل الخارجيّة ، لأنّ الإيمان يريد أن يكون مسؤولاً

شفلر : في إطار اهتمام الدفاعيّين في العصور الماضية يقوم السؤال حول الدلائل الخارجيّة التي من شأنها ، قبل موافقة الإيمان ، أن توضح مشروعيّة من يصرّح بأنّه يتكلّم باسم الله . فإنّ هذه الدلائل الخارجيّة مهمّتها أن تمهّد للإنسان أن يفهم طاعة الإيمان كطاعة معقولة . فإنّه لا يمكن أن يكفي أن يقوم أحد ويصرّح أنّه يتكلّم باسم الله ، لكي يتمّ الاعتراف به والخضوع له في طاعة الإيمان . فهذه الطاعة يجب أن ترتكز على الشعور بالمسؤوليّة .

وإن كان من المتوقّع أن يعبّر عن بعض المقاييس تعبيرًا خاطئًا ، فإنّ الغرض نفسه لا يزال قائمًا ، وهو ضرورة البحث عن معايير للتصرّف تصرّفًا مسؤولاً لا سيّما في شؤون الإيمان . فهل يُعسَّر الحوار مع الإسلام ، عندما يريد المرء أن يعرف ما تفرضه عليه مسؤوليّته من الشروط عند الاعتراف بنبيّ أو رسول ؟ أفيصحّ في اعتقاد المسلمين أن يُطرح هذا السؤال بالنسبة إلى القرآن أيضًا أم لا يَسمَحُ بذلك من بعدُ الخضوعُ لكلام الله المعلَن في هذا الكتاب ؟ لقد أشار الفيلسوف لايبنتس (Leibniz) مرّة إلى أنّه يجب دومًا الامتثال لأمر الملك ، ولكن يحقّ لكلّ أحد أن يمتحن صحّة توقيع الملك ، إن جاءه شخصٌ ما بقرار ملكيّ . وهكذا نرى أنّ إرادة الطاعة بدافع المسؤوليّة تقوم من وراء المحاولات الدفاعيّة والدلائل الخارجيّة . أفيجوز أن يقول قائل : بما أنّني نشأت في تراث معيّن (مسيحيّ أو إسلاميّ) ، فهذا يكفي بحدّ ذاته للاعتراف بإلزاميّة أسفار الكتاب المقدّس أو القرآن ؟

المسيحيّة كحُكم على المسيحيّة أيضًا ؟

لقد جاء في المحاضرة تمييز بين مطلقيّة المسيح ومطلقيّة البشارة المسيحيّة . وهذا ممّا يحرّر بقدر كبير . والسؤال هل يمكن تطبيق ما قيل عن المسيحيّة كحُكم على الأديان ، على المسيحيّة نفسها ، فيقال إنّ كلام المسيح يحكم أيضًا على محاولاتنا أن نكون مسيحيّين حقًّا ، ويحكم بهذا على أشكال المسيحيّة المتعدّدة . فإن كان الأمر فعلاً على ذلك . فقد تكون لنا الأديان الأخرى ليس فقط مرآة تكشف عن تطرّفات المسيحيّة وأخطائها التي يمكنها تجنّبها ، بل أيضًا حافزًا للتفكير في البعد الشاسع بين الحقيقة من جهة وما نعرف عنها واعترافنا بهذه الحقيقة من جهة أخرى . لا جرم أنّ هذه الأديان لا تعتبر نفسها عونًا لنا على التفكير في شؤوننا ، ولكن يجدر بنا أن نصغي إليها بوقفة المستعدّ للتلقّن .

مقاييس صحّة وحي القرآن

خوري : لي زيادة إيضاح في شأن مقاييس صحّة القرآن . فإنّ القرآن لا يوجد فيه فقط قول يؤكّد أنّه كلام الله الذي يجب الإيمان به والطاعة له. هناك إلى ذلك مقاييس عُرضت في النقاش الذي دار بين محمّد ، من جهة ، واليهود والنصارى والمشركين ، من جهة أخرى .

فالقرآن يقول بأنّه وحي حقيقيّ ، لأنّه يوافق ما جاء من قبله من كتب الأديان الموحاة السابقة ، عند اليهوديّة والمسيحيّة (راجع قرآن ٢: ٤١؛ ٤: ٤٧) . فيرجع إذن إلى ما كان في بيئته معترفًا به كدين موحى .

وهناك مقياس آخر يستند إلى حكم العلماء عند اليهود والنصارى : " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " (قرآن ١٦: ٤٣؛ ٢١: ٧) . والنقل الإسلاميّ تمسّك بهذا . فإنّه عندما جاءت محمدًا دعوته النبويّة ، كان في شكّ أجاءت هذه الدعوة من عند الله ، أم إنّ الشيطان يغرّه .

فجاؤوا بالأمر إلى عالم من أهل الكتاب ، فصدّق صحّة الدعوة . وورد في قصّة أنّ محمّدًا – وكان لا يزال ولدًا صغيرًا – التقى في رحلة إلى سورية راهبًا نصرانيًّا اكتشف فيه علائم دعوته النبويّة . ثمّ عندما ناقش المسلمون اليهود والنصارى والمشركين ، اعتمدوا على إعجاز القرآن كمقياس نهائيّ . فالقرآن بحدّ نفسه هو عندهم دليل حقيقته الخاصّة (راجع مثلاً ١١: ١٣–١٤) .

المعايير لا غنى عنها ، ولكنّها ليست واضحة من باب الضرورة

فانوني : إنّ المعجزات – وهي من الدلائل الخارجيّة – ليست أبدًا واضحة في نظر الكتاب المقدّس . وحتّى ليمكن القول بأنّ المعجزة أمر عائد إلى الإيمان . فإنّها قد تؤدّي إلى العكس ، إن نحن تذكّرنا الموضع في العهد الجديد ، حيث يرد قول بعض الكتبة بأنّ يسوع يصنع العجائب باسم بعلزبول (راجع مرقس ٣: ٢٢؛ متّى ٩: ٣٤) . فإن بدأنا بالمقابلة داخل الجماعة والدين فإنّنا نرى أنّ الدلائل الخارجيّة قد تظلّ غير واضحة . وهكذا يكون من العسير طرح مسألة الدلالة الخارجيّة في المقارنة بين دينين مختلفين ، والخلوص إلى القول بأنّ أحد الدينين يستطيع تقديمها والآخر لا يستطيع ذلك . ثمّ إن المنطق يُقرّ أن حرف " أو " لا يعني فقط النفي بل قد يكون معناه التضمين . لذلك ينبغي عند المقابلة عدم الانطلاق من أنّ ما نلقاه في إحدى النواحي لا يوجد في الناحية الأخرى لمجرّد كونها مغايرة .

إنّ المسيحيّين يجوز لهم أن يؤمنوا بأنّ المسيح قد جلب المغفرة بدمه ، ولكن لا يجوز – كما يفعل البعض – أن يستخلصوا من هذا أن لا مغفرة في غير المسيحيّة . وهكذا نقرأ عن بعض شرّاح العهد الجديد أنّه لم يكن في العهد القديم غفران – وأنّ الغفران لم يكن من الحقائق الأساسيّة في وحي العهد القديم . وهذا يقع في منتصف التوراة ، إن عددنا فصولها

من سفر التكوين إلى سفر تثنية الاشتراع ، فهو يرد في الفصل السادس عشر من سفر الأحبار ، وهو يوم الكفّارة ، الذي لا يزال حتّى اليوم أحد الأعياد الكبرى في الدين اليهوديّ . وهكذا قد يكون من الضروريّ إفساح المجال لاستعمال حرف " أو " بالمعنى الضمنيّ ، والقبول بأنّ حقيقةً ما تحتلّ مكانها المركزيّ في معتقدات إيماننا الخاصّ ، وبأنّ هذا الوضع لا يتغيّر ، ولو احتلّت عند دين آخر مكانًا مركزيًّا موازيًا . فقد يتعرّض إيمان جماعات دينيّة عديدة للخطر ، إن لم تكن مستعدّة للقبول بالتمييز بين الضمنيّ والنافي .

فالمعايير لا غنى عنها لأجل الإيمان وللتأكّد من صحّة توقيع ما أو بطلانه . أفلا يكون بالأحرى معنى الدفاع عن الدين تأدية الحساب عن الدين الخاصّ إزاء قضايا العالم الحاضر ؟ وعلى كلّ حال يسهل عندئذ القبول بالمسيح كعلامة شاملة ، بدل أن نقول إنّ هذا لا نعتبره علامة شاملة ، طالما لا يتقبّله الآخرون .

لا آية سوى آية يونان النبيّ

أندراوس بشته : لي مداخلة في قضيّة مقاييس الإيمان . هل يمكن أحدًا في محاولة إظهار محبّته للآخرين ، أن يذهب إلى أبعد ممّا فعله يسوع ببذله حياته (راجع إنجيل يوحنّا ١٥ : ١٣) ؟ إن " آية يونان " هي الآية الكبرى التي تعطى للبشر (راجع متّى ١٢ : ٣٨-٤٠) . وفي الوقت نفسه يُطرح السؤال : هل هناك برهان فهمُه أصعب من فهم البرهان الذي أعطاه يسوع ؟

إنّ الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين تتحدّث بحقّ عن " جهالة الكرازة " ، التي " حَسُنَ لدى الله أن يخلّص المؤمنين بها ، وعن العثرة التي تحدثها طريقة البرهان هذه (١ : ٢٣) . فبالنسبة إلى معايير الإيمان المسيحيّ أمامنا ، من

جهة، جهد يسوع الذي لا يمكن تخطّيه في البرهان عن حقيقة مجيئه بواسطة عمل حياته ، ومن جهة أخرى ، ليس هناك من برهان يزجّ في الحلكة مثل هذا ، ولكنّه يصير وضّاءً ومقنعًا قدر ما يمكن ويجب تفسيره استنادًا وتطلّعًا إلى تعالي الله عن أفكار البشر . " فإنّ كلام الصليب جهالة " (عند الهالكين) وقدرة الله (عند المخلّصين) في الوقت نفسه .

المسيح هو الحاكم في أمر المسيحيّة

وأعود إلى السؤال ، هل وبأيّ طريقة يحكم كلام المسيح في محاولاتنا أن نكون مسيحيّين حقًّا ، وإلى أيّ مدى يحكم أيضًا على أشكال المسيحيّة عندنا . هذا ما لا يمكن الإفراط في تأكيده . فيسوع يبقى أيضًا من الوجهة الأولى الحاكم في أمر كلّ ما صدر عن حقيقته من بناء أنظومات وإقامة أشكال دينيّة وبُنىً اجتماعيّة ، والمسيح يبقى الحاكم في أمر المسيحيّة . وهذا يصحّ بنوع مماثل في جميع الأديان الكبيرة ، أي أنّ لُبّ الدين هو دومًا أكبر إلى ما لا نهاية له من كلّ دين ينشأ منه ، وأنّ الأديان تحيا من صبرها على هذا الفارق الذي يمكنها البلوغ إليه ، فلا تحاول تغطيته ، بل تبقى على وعي له . وهكذا يلبث بوذا دومًا الحاكم في أمر البوذيّة ، ويبقى اختياره الأصليّ حاكمًا في أمر تطوّر هذا الاختبار في التاريخ في تنوّع التقاليد البوذيّة [٧] .

الدلائل الخارجيّة لا غنى عنها – وهي آيات مقاومة

شفلر : إنّ الدلائل الخارجيّة لا غنى عنها ، وهذا يصحّ بالنسبة إلى

---

[٧] راجع :

Y. Takeuchi, *The Heart of Buddhism. In Search of Timeless Spirit of Primitive Buddhism*, New York 1983.

قرار الإيمان المسؤول ، ولكن هذا لا يعني أنّ هذه الدلائل واضحة محكمة . فآية محبّة الله الفائقة كلّ شيء هي آية الصليب . وهي بالضبط آية تستفزّ المقاومة (راجع إنجيل لوقا ٢: ٣٤) . وليس من المسلّم به أنّ البعض يسقطون وأنّ الآخرين ينهضون ، بل قد يحدث أنّ الذين سقطوا تجاه هذه الآية التي تستفزّ المقاومة ، هم أنفسهم يعودون فينهضون بالصلب . ومن الممكن ألاّ يكون البعض هم الذين يقاومون والآخرون هم الذين يوافقون ، بل من المفترض أنّ هذه الآية بها " تنكشف الأفكار المتحرّكة في قلوب كثيرة " (لوقا ٢: ٣٥) . وربّما وجب القول إنّ السيف الذي يجوز في النفس ، حتّى في النفس الخاصّة كما جاز في قلب مريم ، يفرّق ، فيحصل عند الناس انشقاق داخليّ تجاه هذه الآية فينجم عن ذلك في كلٍّ منّا كلام متناقض . فآية يسوع متناقضة بحيث إنّها تبعث في داخل كلّ إنسان (وهو لم يوفّر حتّى عن أمّ يسوع) الموافقة والمقاومة . وهكذا يبدو في بادئ الأمر أنّها تمزّق نفسنا ، فيبقى وعد الرجاء بالنهوض من هذه السقطة .

كيف يمكن تقريب فهم آية الخلاص للآخرين

وما جاء آنفًا عن ضرورة الدلائل الخارجيّة أريدَ به التعبير عن أنّ النقد الذاتيّ للإيمان المسيحيّ ، في علاقته بالحقيقة التي يجب أن يبشّر بها على لسان المسيحيّين ، لا يمكن أن يعبّر عنه بطريقة أشدّ جذريّة ممّا ورد في الموضع الذي سردناه من إنجيل لوقا . فإنّ وعي آية الخلاص هذه التي تستفزّ المقاومة يستطيع أن يفتح قلوبنا للتصرّف الرصين حيال المقاومة التي تأتي من الخارج . فيبقى السؤال الملحّ كيف يمكن في الحوار مع الأديان تقريب فهم آية الخلاص التي كانت من قبل حكمًا على نفسنا . وليس المقصود من هذا على الإطلاق أنّ المسيحيّين أنفسهم لا يعرفون هل عليهم أن يقولوا نعم أم لا ، وأنّهم لا يستطيعون إلاّ أن يتأرجحوا بين جهة وأخرى

فلا يصلوا إلى قرار صريح . ويبقى السؤال هل هذا الحرج عند المؤمن ، هذا الحرج الباطن في قلبه إزاء آية الخلاص الإلهيّة ، يمكن على الإطلاق الاعتراف به في الخارج ، وهل يصحّ أن يلج في الحوار بين الأديان ، أم إنّ مقامه محصور على عمليّة التيقّن في النفس المسيحيّة .

هاغمان : إلى أيّ حدّ يمكن فعلاً استخدام ما قيل الآن وما جاء قبلاً في مداخلة الأب بشته ، في إطار حوار الأديان ؟ أو أنّ كلام الصليب مثلاً ودعوة القرآن بالنسبة إلى المسلم نقيضان بحيث إنّه يرفض الحوار مسبّقًا ؟

هل يصحّ القول في يسوع أيضًا إنّه آية مقاومة

فانوني : إنّه خصوصًا بالنسبة إلى محاولة إدخال ما قاله السيّد شفلر استنادًا إلى آية إنجيل لوقا ٢: ٢٣ ، في حوار الأديان ، يبدو من المهمّ تطبيق هذه الأفكار على يسوع أيضًا . ألا يظهر في مشهد جتسماني (إنجيل مرقس ١٤: ٣٢-٤٢) قلب يسوع تتنازعه المشاعر ، كأنّه لم يعد أكيدًا من نفسه ، ولا من إلهه ، وكأنّه لا يعلم كيف تكون المسيرة ؟ فبقدر ما يرفض المسيحيّون - كالذين يؤمنون بطبيعة إلهيّة واحدة في المسيح - أن يؤمنوا بأنّه هو إنسان حقيقيّ أيضًا ، إذ إنّه إله حقيقيّ ، بقدر ذلك يسترون في وجههم فهم ما حدث حقًّا في جبل الزيتون . فيسوع لم يكن يعلم كيف تكون المسيرة ، ثمّ حصل الإيمان حيث قال : ولكنّك أنت تعرف ذلك ، وأنا أثق بك بأنّك ترشد إلى الحقّ وتعلم الحقّ ، وإليك أوكل نفسي . فعندما يمكننا أن نقرّب إلى المسلمين فهم ذلك ، نكون قد ساعدناهم على أن يروا بطريقة أوضح أنّ المسيحيّين لا يشركون بالله أحدًا . فهل يمكن إذن القبول بتطبيق الآية الواردة في إنجيل لوقا (٢: ٢٣) على يسوع وعلى مشهد جتسماني ؟

شفلر : هذا التطبيق يبدو مقبولاً ، ولو لم يكن في خطّ ما نواه لوقا

في الآية المذكورة .

فانوني : لا في الآية المذكورة عند لوقا ، بل في الآية التي وردت في إنجيل مرقس ١٤ .

شفلر : هذا ما يمكن القبول به .

غلاده : مثل هذا ما جاء أيضًا في صلاة الكنيسة الكبرى الرابعة (في الاحتفال بالليتورجيا) ، إذ تعود إلى الرسالة إلى العبرانيّين وما قيل فيها من أنه " على مثالنا ، ما خلا الخطيئة " (عبرانيّين ٤ : ١٥) . فيسوع قام بالطفرة في الفراغ ، يملأه الرجاء بأنّ يد الآب ستلتقطه هناك .

*

الله الذي هو دومًا أكبر ودومًا أصغر

إلزاس : قد جاء الحديث على نشيدين : نشيد كولسّي حول مطلقيّة الله التي تجلّت في المسيح ، وحول ملء الألوهيّة وحول الله الذي هو دومًا أكبر ، ونشيد فيلبّي حول الله الذي هو دومًا أصغر . فالإسلام يركّز على أنّ الله أكبر تركيزًا شديدًا . ولكن هل عنده مقولات حول القطب الآخر في مفهوم الإيمان المسيحيّ ، حول الله الذي هو دومًا أصغر والذي يتنازل إلى عند البشر ؟

خوري : نجد في القرآن عدّة إشارات إلى أنّ الله ، وهو العليّ ، يتدخّل مع ذلك في تاريخ الجماعة الحسّيّ . فهو حقًّا في عليائه دومًا حاضر في أفق حياة هذه الجماعة .

وفي الوقت عينه نجد أقوالاً ، حول علاقة الله بالبشر ، تعبّر ليس فقط عن رحمته ، بل أيضًا عن عطفه . وإنّ استعداده للغفران والصفح عن ذنوب البشر لدليل على قربه . فهو ليس فقط الإله البعيد المتسامي ،

بل هو أيضًا القريب . فألوهيّة الله في الإسلام تتراوح بين تعاليه وقربه من الخلق . ولكنّ القول بتجسّد الله وبأنّ الله يسكن بملئه في شخص بشريّ ، هذا يتخطّى طبعًا قواعد اللاهوت الإسلاميّ المدرسيّ . أمّا حصول كلام الله في كتاب ، فهذا من باب آخر .

إلزاس : إن كانت تلاوة القرآن هي الأصل ، أفلا يمكن وصف ذلك بأنّ كلام الله ألقي في فم بشريّ ؟

خوري : ليس الأصل التلاوة بحدّ ذاتها ، بل إنّ ما يُتلى هو كلام الله .

*

هنا تواصل رغم كلّ الفروقات

دوبريه : إنّ القرآن يرى بعثة محمّد في تواصل مع بعثات الأنبياء . ففكرة التواصل هذه تبدو ذات أهمّيّة كبيرة . ولكن تقليد الأنبياء يراه الإسلام في وعي ذاته مهدّدًا بالغلوّ عند المسيحيّين ، ولا سيّما بتحريف بشارة عيسى الأصيلة في العهد الجديد .

ومع ذلك فرغم كلّ أشكال التقاطع والاختلاف ، هناك على صعيد العقيدة تواصل مستمرّ واتّفاق في مجال الشعور الشخصيّ والموقف الدينيّ ، وفي مجال البرّ والتقوى . فعندما يدور الأمر حول ما يخصّ كياننا ، نكتشف دلائل على نصوح وقرابة مشتركين . فإلى أيّ مدى يجب أن ندخل هذا الواقع في مفاهيمنا لنعود من هنا ونعكف على السؤال عن الوحدة في شكلها الضمنيّ ؟

نويمان : ولكن يجب إلى ذلك الانتباه للعلاقة بين " الخلاص والحقيقة " والامتثال للواجب المفروض على الإيمان المسيحيّ والقاضي بالشهادة لحقيقة الإيمان والتبشير بها . ومهما كان من الواجب تجنّب تفضيل النفس على

الآخرين والمطالبة المفرطة بأنّا على حقّ ، فإنّ الإيمان المسيحيّ خاضع لهذا الواجب ، ممّا حدا بالرسول بولس أن يصرّح يومًا : "الويل لي إن لم أبشّر" بالإنجيل (الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين ٩: ١٦) . فليس على الآخرين أن يُقبلوا إلينا ، بل علينا نحن أن نذهب إليهم . فكيف يمكن أن نفهم هذا الواجب المفروض ونعيشه في نطاق قرابة جميع الذين يعيشون بالتقوى في أشكال عالمهم الدينيّ المختلفة ؟

التواصل ومراحل الزمن

خوري : لي عودة إلى قضيّة التواصل . فإنّ ما أورده السيّد دوبريه حول فهم الإسلام لنفسه يجب أن نميّز فيه تمييزًا واضحًا بين التواصل ومراحل الزمن . فالإسلام يؤكّد ، على صعيد مراحل الزمن ، تتابع اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام ، بحيث يكون الإسلام خاتمة ما أعلنه الله عن إرادته في هداية البشر . وهذا التتابع مع الزمن يختلف عن أمر الاستمرار والتواصل الذي هو الموضوع الحقيقيّ للنقاش مع الإسلام . فهل هنا في الواقع حسب مفهوم الإيمان المسيحيّ تواصل ، أم هناك بالأحرى في نقاط جوهريّة انفصال ونقض ؟ ومثل ذلك ، ولو كان في نطاق آخر ، يمكن قوله بالنسبة إلى موقف الإسلام نفسه .

دوبريه : ومع ذلك يبقى السؤال دائمًا إلى أيّ حدّ يمكن أن نجد في مفهوم الإيمان في الإسلام أو المسيحيّة ، الغنى الذي يحتويه في الأصل القرآن أو الكتاب المقدّس ، أم إنّه في مدار التطوّرات اللاحقة (كما هو الحال في الأديان الأخرى) ، طرأ عليه تحديد مضيّق وسدّ أبواب . وبعبارة أخرى ألم يرد في القرآن أكثر ممّا جاء به من بعد النقل الإسلاميّ ولم يزل حاصلاً فيه ؟ ألا يكون الإنسان هنا (كما هو الوضع أيضًا في المسيحيّة وفي غيرها) بسهولة ضحيّة التحديدات المكبّلة الخاصّة ، بحجّة أنّ الله باركها ؟

في محاولة " لاهوت الأديان التعدّديّ "

خوري : لي ملاحظة في أمر " إمكان التناقل " . إنّ غرض هذه الندوة هو إعمال الفكر اللاهوتيّ إزاء الأديان الأخرى . فكيف تبدو من هذا المنطلق تلك المحاولة الأخرى في العكوف على واقع التعدّد في مجال تراث البشريّة الدينيّ ، تلك المحاولة التي تعي نفسها " كلاهوت تعدّديّ للأديان " ؟ فهناك أسباب مختلفة توحي بأنّ هذه النظرة لا تُعين فعلاً على ضبط المشاكل القائمة .

هناك أوّلاً خطر الإعراض بسهولة عن شخص يسوع المسيح ، بحجّة أن لا حاجة إليه لبلوغ الخلاص ، إذ إنّ الخلاص يأتي من الله وحده . ولكنّ تصريحات العهد الجديد تبيّن أنّه ليس من الممكن الاستغناء عن يسوع المسيح بهذه الطريقة ، أفلا يُهمَل بسهولة هذا التصريح في العهد الجديد وفي معطيات الإيمان ، ولأيّ سبب ؟ قد يحدث هذا الإعراض لأنّ الآخرين لا يقبلون بأنّ الخلاص يحصل في يسوع المسيح لجميع الناس . ولكن ألا يكمن في مثل هذا السبب قلب المعايير ، إذ إنّ المعيار هنا لا يكون من بعد الإيمان المسيحيّ ، بل تعليم الأديان الأخرى حول الخلاص ؟ فلكي يمكن دغم تعليم الأديان الأخرى حول الخلاص في المسيحيّة ، يظنّ بعضهم أنّه من الممكن الاستغناء عن الأهمّيّة العائدة إلى يسوع المسيح ، ويتّفقون على أنّ الله في تساميه يكفي ؛ وهذا الأساس مشترك بين الإيمان المسيحيّ والأديان الأخرى (على الأقلّ بعضها) . هذه الفكرة طوّرت بادئ الأمر في اللقاء مع الهندوسيّة ، ثمّ توسّعت لتشمل البوذيّة . ولكنّ السؤال : إلى أيّ مدى يصل هذا المسار ؟ أينبغي تمديد الهويّة المسيحيّة بحيث تتّسع لاحتواء تعاليم الخلاص عند الأديان ، حتّى عند الإمكان ، تعاليم الفِرق والبِدع الدينيّة المختلفة ؟ ولكنّ الهويّة المسيحيّة لا تصلح لتحدّد لا نهاية له . أيمكن المسيحيّ حقًّا في تفكيره اللاهوتيّ أن يتخلّى عن علاقة الإيمان

المسيحيّ الأصيلة بالمسيح ، وأن يعيش بدونه ؟ إنّ محاولات جون هايك (John Hick) أو بولس كنيتر (Paul Knitter) في هذا الاتّجاه يجدر الاطّلاع عليها . ولكن هل بلغت في شكلها الحاليّ إلى نضوج يجعلها تفي بما في اللاهوت المسيحيّ من عناصر لا يجوز التخلّي عنها ؟ حسنٌ أن ننفتح على الآخرين ، ولكن لا على حساب الهويّة الخاصّة التي لا يمكن مدّها إلى ما لا نهاية له .

[الجلسة العامّة]

ما لا يمكن التخلّي عنه في المسيحيّة

بشكه : هناك خطر عرض المسيحيّة على محكّ النقد ، بحيث لا يبقى منها شيء بعد ذلك . فما هو بالنظر إلى المسيح ، الذي نقول فيه إنّا فيه وبواسطته نؤمن ، ما لا يمكن التخلّي عنه في الحقيقة (ولذلك أيضًا في اللقاء مع الأديان الأخرى) ؟

خوري : إنّ ما لا يمكن التخلّي عنه هو ما عُبّر عنه في قانون إيمان الكنيسة ، جماعة المؤمنين المسيحيّين : أي ما هو يسوع في علاقته مع الآب ، وما عمل يسوع ، أي عمله الخلاصيّ ، وأنّ يسوع هذا ليس هو فقط يسوع التاريخ ، بل أيضًا يسوع المعاد . طبعًا يجب دومًا أن نتبادل الكلام في تفسير هذه المقولات . ولكنّها مُلزِمة وتؤلّف الأساس الذي لا غنى عنه لجميع الخطابات التالية .

ولي كلمة إضافيّة في لاهوت عامّ للأديان انطلاقًا من صورة حجّ الأمم إلى أورشليم (راجع أشعيا الفصل ٢ والفصل ٦٠) . قد يكون إشكال في القول بأنّ الشعوب تحجّ إلى أورشليم وتبقى بعد ذلك على ما كانت

عليه قبلاً . فحجّها إلى أورشليم لا يعني أنّها صارت يهوديّة بالنسب والقوميّة ، ولكنّها عرفت الله وسبّحته ، وبهذا اكتسبت نوعيّة أخرى ، فإنّه يجب التمييز بين تطوّر الإيمان والانتساب إلى شعب أو قوم معيّن . ولذلك فالمسيحيّة ينبغي أن لا تعتبر خصوصًا وسيطة لثقافة معيّنة ، بل هي في الدرجة الأولى وسيطة لبشارة مصالحة الجميع مع الله في يسوع المسيح . فإن كان المسيحيّون لا يستطيعون اليوم كما كان في الماضي نشر ثقافة معيّنة ، فهذا لا يعني إلزامًا أنّ المسيحيّة قد فقدت عزمها ونشاطها . فالمسيحيّة يجب أن تُقاس بمقدار ما تقوم بمهمّتها في أن تحيا نفسها وتنقل إلى الآخرين بشرى مصالحة الجميع مع الله في يسوع المسيح . فعندما يحجّ شعب إلى أورشليم ويؤمن هناك بالله ويسبّحه ، فهو أضحى غير ما كان عليه ، وانفتح لتقبّل إيمان أوسع .

الاهتمام بتعالي الله

وأرجع الآن إلى السؤال هل يوجد في الإسلام وعي لعدم الكفاءة بحيث يتمكّن المسلم من الانفتاح على الآخرين ؟ هنا يجب في الجواب القيام بتمييز دقيق : فالإسلام كدين رسميّ ينتظم في ظلّ الشريعة . فمثل هذا الوعي غير وارد فيه . أمّا عندما ينظر الإسلام إلى نفسه في شكل جماعة حيّة ، جماعة المؤمنين المسلمين ، ويتأمّل في أحوال الأمّة ، فعندها يمكن أن ينشأ مثل هذا الوعي . فلدينا كتب من مؤلّفين مسلمين يصفون أمراض المجتمع الإسلاميّ ، نظرًا إلى أنّ الجماعة الإسلاميّة لا تُتمّ ما على الإسلام كنظريّة ونظام حياة أن يقوم به . ثمّ هناك عدم الكفاءة في التعبير ، ممّا يمنع التعبير الموافق الوافي عن الله المتعالي ، – وذلك حتّى إنّ حجم القرآن لا يتّسع له (راجع قرآن ١٨ : ١٠٩) . فإنّ الله في وحيه يظلّ من وراء هذا الوحي ، فلا يمكن البلوغ إليه والتملّك عليه في وحيه . أجل إنّ وحيه هو

الذي يشير أوضح الإشارة إلى تعاليه ، فهو دائمًا أكبر . فلو اتّخذ المسيحيّون والمسلمون هذا الكِبَر والتعالي في الله بعين الاعتبار أكثر ممّا فعلوا في الماضي ، لكان التفاهم المتبادل ممكنًا ، إن لم يكن في بادئ الأمر في مجال معتقدات الإيمان ، فعلى الأقلّ في النطاق الدينيّ العامّ . هذا لا يعني اتّفاقًا في دقائق الأمور ، بل اتّساعًا في سبيل تفهّم دينيّ – أي مرتكز على وعي تعالي الله – منفتح للتراث الخاصّ وللدين الخاصّ .

الإسلام وحكمه اللاهوتيّ في المسيحيّة

أمّا ما يخصّ حكم الإسلام في المسيحيّة ، فيمكن فيه تمييز صعيدين : صعيد الحقيقة ، وصعيد أمر الخلاص .

الحقيقة في المسيحيّة ؟

فبشأن الحقيقة نجد في الإسلام ما يلي :

١) هناك مقولة إيجابيّة جدًّا بالنسبة إلى نشأة المسيحيّة . فالإسلام يعتبر المسيحيّة بالنظر إلى نشأتها دينًا موحى . فيسوع (عيسى) ليس فقط نبيًّا يبلغ رسالة أوكلها الله إليه ، بل هو أيضًا رسول جاء بكتاب فبشّر عن أمر الله بدين معيّن وأسّسه . وهكذا ينظر الإسلام إلى المسيحيّة انطلاقًا من نشأتها كإلى وحي وشريعة . فالمسيحيّون أصبح لديهم وثيقة فيها تعليم إيمان كامل ونظام حياة – على مثال ما أوتي اليهود في التوراة .

٢) ولكنّ وثيقة الإيمان ونظام الحياة هذه أصابها على مرّ الزمن الضياع أو التحريف على يد المسيحيّين . أمّا ما معنى هذا التحريف ففيه نظريّات مختلفة . فقد فسّرت حتّى في الزمن المبكّر كأنّ المسيحيّين شوّهوا كلمات الوحي وبدّلوها ، وحوّروها . وهذا يتعلّق بالمقولات المتنازع فيها بين الإسلام والمسيحيّة حول الثالوث الأقدس ، وألوهيّة يسوع المسيح ، ومهمّته كمخلّص

وعمله الخلاصيّ على الصليب . فما نقرأه اليوم عن هذه النقاط في الإنجيل (أي في الأناجيل الأربعة) لم يكن في رأي الإسلام من محتوى الوحي الأصليّ الذي جاء به يسوع . – هناك نظريّة أخرى قدّمها في الزمان الأوّل مفسّرون ومتكلّمون ذوو أهميّة ، تقول بأنّ الأمر ليس أمر تشويه النصوص وتحويرها ، بل أمر تفسيرها الفاسد والضلال في فهمها . أخيرًا نجد اليوم فريقًا (صغيرًا نسبيًّا) من العلماء المسلمين يؤكّدون أنّ الأمر ليس أمر تغيير النصوص ولا أمر تفسيرها الباطل ، بل أنّ هناك بين المسيحيّين والمسلمين خلافًا في طريقة تفسيرها بالنسبة إلى شخص يسوع المسيح ، فلا يرضى الطرف الواحد بتفسير الطرف الآخر . فعندما يفسّر المسيحيّون إذن أقوال العهد الجديد في شخص يسوع وفقًا لما جاء في المجامع المسكونيّة القديمة ، – وذلك التفسير يناقض أقوال القرآن – فتعليمهم عن المسيح لم يستطع الإسلام قبوله .

٣) أمّا النوع الثالث في الموقف من قضيّة حقيقة المسيحيّة ، فهو ردّ ما يُسمّى غُلُوَّ النصارى والانحراف داخل المسيحيّة ، كما جاء في القرآن : " يا أهل الكِتاب لا تَغلُوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحقّ إنّما المسيح عيسى ابنُ مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرًا لكم إنّما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولدٌ له ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً " (٤: ١٧١؛ راجع ٥: ٧٧) .

الخلاص في المسيحيّة ؟

أمّا مسألة الخلاص ففيها في الكلام الإسلاميّ اتّجاه الأكثريّة وبعض المواقف التي تختلف عنه .

١) إنّ أغلبيّة العلماء المسلمين منذ البدء إلى اليوم ينطلقون من أنّ

الدين المسيحيّ الأصليّ غير المحرّف هو طريق خلاص ، إذ إنّه يرتكز على وحي الله ويوافق محتوى القرآن . فليس هو سوى شكل سابق للإسلام ، جاء القرآن بشكله التامّ الكامل .

ولكن ليس لدينا اليوم الدين المسيحيّ السليم من التحريف ، وهذا يعني أنّ المسيحيّين حادوا عن السبيل القويم ، بحيث إنّهم أحيانًا يُعتبرون كفّارًا لرفضهم الاعتراف بنبوة محمّد ، قابعون خارجًا عن نطاق الإيمان المخلّص . لذلك يقول معظم علماء المسلمين حتّى اليوم بأنّ المسيحيّين (مَثَلهم في ذلك كمَثَل اليهود وحتّى المشركين) لا يبلغون الخلاص . فالذين لا يؤمنون بالله بطريقة كاملة ولا يؤدّون لله الإسلام الكامل والطاعة على طريق الهدى القرآنيّ ، يجب أن يعامَلوا سياسيًّا بالتسامح ، ولكنّهم دينيًّا على ضلال ومصيرهم إلى جهنّم . وليس من دواعي الارتياح بالنسبة إلى اليهود والمسيحيّين أن يكون هناك تمييز بين طبقات النار ، وفقًا لقرب جماعة ما أو بعدها من الإسلام : فالكافرون والمشركون يواجهم ، لعدم توافقهم المطلق مع الإسلام ، الوعيد بنار صارمة جدًّا . أمّا الذين عندهم بعض القرب من الإسلام ، فينتظرهم قدر أقلّ من العذاب ، ولكن ، وإن كان عذابهم أقلّ شدّة ، إلاّ أنّ مأواهم جهنّم ، النار الأبديّة .

٢) ومع ذلك نجد عند علماء الإسلام رأيًا له وزنه ، يخالف ما تقدّم ، وقد ورد عند أبي حامد الغزّالي (توفّي ١١١١) ، والإمام محمّد عبده (توفّي ١٩٠٥) ، والإمام محمود شلتوت ، شيخ الأزهر في النصف الأوّل من القرن العشرين . الغزالي يميّز عند غير المسلمين فئات ثلاث : الفئة الأولى هم الذين لم يسمعوا قطّ شيئًا عن الإسلام . فليس من ذنبهم أنّهم لم يُقبلوا على الأخذ بإيمان الإسلام . فيكون ظلمًا من الله أن يزجّهم في النار . فإن أقام هؤلاء على الإيمان الذي بشّر به نبيّهم – إذ إنّ الله بعث في كلّ أمّة نبيًّا يهديهم وينذرهم (راجع قرآن ١٣: ٧؛ ٣٥: ٢٤) – وإن

اجتهدوا في عمل الخير ، فإنّهم يبلغون الجنّة .

الفئة الثانية هم الذين عرفوا شيئًا عن الإسلام ، ولكن بطريقة مُضلّة ، كأن يُقال لهم إنّ القرآن كتاب باطل ، ومحمّدًا نبيّ باطل ، والإسلام دين باطل . فكيف يستطيع مثل هؤلاء الناس – ومنهم المسيحيّون – أن يقتنعوا من أنّ الإسلام دين الحقّ ، إذ كانت أبواب الولوج إليه موصدة ؟ فإن عاش هؤلاء حسب إيمانهم ، وهو يرجع في نظر الإسلام جزئيًّا إلى المسيح ، وإن حفظوه وجَدُّوا في عمل الخير فهم أيضًا يبلغون الجنّة .

أمّا الفئة الثالثة فتُردّ إلى جهنّم . وهم المتصلّبون الذين يعلمون أنّ الإسلام دين الحقّ ، ومع ذلك يرفضون أن يتّبعوا إيمان الإسلام .

فالفئة الأولى والثانية مَثَلهم كمَثَل المسلمين ، فهم " يؤمنون بالله ويعملون صالحًا " (راجع قرآن ٢: ٦٢) ، وهذا كان تحديد أمر المسلم عمومًا قبل أن يصبح الإسلام جماعة منتظمة اكتسب فيها مفهوم الإسلام معنى خاصًّا [٨] .

إنّ طريقة البرهان هذه عاد فتناولها الإمام محمود شلتوت شيخ الأزهر السابق في كتابه : الإسلام عقيدة وشريعة [٩] .

أمّا الإمام محمّد عبده ، فيعلّق في تفسير المنار على الآية ٢: ٦٢ : " إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين مَن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " . فهذه آية لا تفرّق بين الجماعات الدينيّة المذكورة والمؤمنين الذين ينالون أجرهم عند الله . ويظهر محمّد عبده استياءه من العلماء الذين

---

[٨] جاء هذا في كتاب الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . راجع ترجمة النص والتعليق .

[٩] الطبعة الثامنة ، بيروت (دون ذكر السنة) ، ص ١٩–٢٠ .

يصرُّون على أنّ اليهود والنصارى لن يصلوا إلى الجنّة . ويسأل بأيّ حقّ يمكن إقصاء أولئك الذين يذكرهم القرآن على هذا النحو [١٠] .

*

الشهادة الكاملة للمسيح الكامل

شفلر : ما هو من وجهة النظر المسيحيّة ما لا يمكن التخلّي عنه في الحوار مع الأديان الأخرى ، ولا يمكن المفاوضة في أمره والمساومة عليه ؟ في هذه القضيّة لا تؤدّي عمليّة طرح وإسقاط إلى نتيجة . أفينبغي أن نسأل ماذا يمكن إسقاطه من مجموعة العقائد المسيحيّة ، وماذا يمكن النقاش فيه ، للوصول في النهاية إلى " النواة الصلبة " ، التي لا مجال بعد للتصرّف بها ؟ إنّ الأمر أمر الشهادة الكاملة للمسيح الكامل وكامل حقيقة الخلاص . ولكنّ السؤال عن كيفيّة فهم الشهادة يفتح مجالاً رحبًا للنقاش داخل جماعة التراث المسيحيّ . ولا مانع في نطاق هذا النقاش الداخليّ أن نتعلّم من المحاورات مع أتباع الأديان الأخرى . هذا بالنسبة إلى محتوى الحوار .

محتوى الحوار وأساس الحوار

القضيّة الأخرى هي قضيّة أساس الحوار . إنّ أساس الحوار يمكن مثلًا أن يكون في اللقاء مع الإسلام الاقتناع المشترك من أنّنا في يد الله وأنّنا نسأل عن إرادة الله وأنّنا نُنيط رجاءنا بالله . ولكن بهذا لا ينفد

[١٠] راجع تفسير المنار ، الجزء الأوّل ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٣٣٦-٣٣٧ . راجع في الموضوع كلّه مختصر أقوال المتكلّمين المسلمين في تفسير القرآن الكبير لعادل تيودور خوري :

A. Th. Khoury, *Der Koran. Arabisch-Deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, I, Gütersloh 1990, 285-290.

محتوى الخطاب . فمحتويات الحوار تصير ممكنة على أساس قاعدة معيّنة ، ولكنّ هذا الأساس – كما هو الحال في العلاقة بين البشر – لا يحدّ ممّا يدور الكلام حوله . هذا كما أنّ أساس كلّ حوار علميّ يقوم بالمحافظة على قواعد تفسير معيّنة . ولكن هذا لا يعني أنّ الخطاب لا يجوز أن يدور إلاّ حول هذه القواعد .

إنّ تاريخ اللاهوت المسيحيّ ، ولا سيّما في القرون الوسطى ، يظهر أنّ المسيحيّة في حوارها مع الإسلام تعلّمت الكثير بالنسبة إلى طريقة الشهادة للبشارة المسيحيّة . فما كان نبغ شخص مثل توما الأكوينيّ – إن اكتفينا بذكر اسم واحد – لو لم يسبقه الحوار مع أتباع أرسطو من بين المسلمين . فأن نتعلّم من الآخرين كيف يمكن ، على أساس فهم أفضل ، أن نشهد دون انتقاص لبشارة تقليد إيماننا الخاصّ ، فهذا شيء غير التمييز بين ما يدور الكلام حوله وما لا نسمح بمناقشته معنا .

فيس : جاء في حديث السيّد خوري أنّ قانون الإيمان يعبّر عمّا لا يمكن التخلّي عنه في الإيمان المسيحيّ . فهل قصد بهذا قانون إيمان الرسل أم قانون الإيمان النيقاويّ أم قانون الإيمان النيقاويّ القسطنطينيّ ؟

خوري : أساسًا قانون الإيمان النيقاويّ وما جاء تأكيدًا وتفصيلاً له .

فيس : جاءت أيضًا في الحديث المطالبة بالنظر الناقد إلى الدين الخاصّ . أفلا يجب ، بالنظر إلى انغراس الإيمان في التاريخ وتعرّض الكنيسة للذنب، ممّا يمكن أن يؤثّر في محتوى الإيمان ، أن نحسب حسابًا لتطوّرات خاطئة ، قد تجعل من الضروريّ العودة إليها لتصحيح طريقتها في التعبير ؟ ألم يحصل مثلاً في مجمع خلقيدونية تصحيح لتعليم مجمع نيقية السابق حول نفس يسوع البشريّة ، وذلك بالنسبة إلى الموضوع عينه ، لا بالنسبة إلى طريقة التعبير ؟ هذه مسألة لها أهمّيّة كبيرة خصوصًا بالنسبة إلى الحوار مع الإسلام .

خوري : ولو حصل فعلاً مثل هذا التصحيح ، فهذا ليس سببًا في الشكّ في التعليم الأساسيّ لمجمع نيقية . فإنّ قراءة النصوص على أساس القرائن التاريخيّة لا يمكن أن تجعل محتواها نسبيًّا بحيث تفقد أهمّيّتها . فمتى حصل توضيح في مجمع لاحق ، صار هذا التوضيح عنصرًا من أُسُس الإيمان الموضوعة . ففي طريق الكنيسة نحو فهم يزداد تعمّقًا لحقيقة المسيح لا يمكن إغفال عمل الروح القدس (راجع إنجيل يوحنّا ١٦ : ١٢ ـ ١٥) . فما كان متعلّقًا بالقرائن التاريخيّة ، كانت له نواح نسبيّة ، ولكن هذا لا يعني أنّه أصبح موضوع تصرّف حرّ طوع الإرادة المطلقة .

فيس : لم يكن المقصود أنّ مجمع نيقية قد فقد أهمّيّته وقيمته بعد مجمع خلقيدونية . فالقضيّة هنا تتعلّق بما نوى مجمع نيقية أن يعبّر عنه ، وهو ألوهيّة الكلمة الأزليّ ، أي أنّ من تكلّم إلينا عبر يسوع المسيح لم يكن أيّ مخلوق مختلط ، بل الله نفسه . والمقولة هذه ، التي يجب العكوف مجدّدًا على التفكير فيها وتنقيتها ، إنّ ما تقصد أن تعبّر عنه هو ملزم بالنسبة إلى النظرة الخاصّة للأمور ، إذ إنّ العقيدة الثانية الملزمة لا يمكن أن تفقد قيمتها.

الثالوث جوهر الإيمان المسيحيّ

جسبرت غرسْهاكه (Gisbert Greshake)

إذا أردنا القيام بين الأديان والفلسفات والنظرات إلى العالم بحوار سلاميّ أو بجدل دفاعيّ يكون لهما أيّ معنى ، فلا يكفي التطرّقُ إلى عددٍ من النقاط المختلَف عليها ومناقشتُها " في ذاتها " ، بل يجب بالحريّ اكتشافُ النقطة الأساسيّة والحاسمة التي بها يتعلّق الموضوعُ كلّه ومعالجتُها . وهذا يعني ، بالنسبة إلى الحوار الدينيّ المسيحيّ الإسلاميّ ، أنّه لا يكفي النقاشُ ، على سبيل المثال ، في من هو النبيّ الأخير : المسيح أم محمّد ، وما شابه ذلك . بل يجبُ بالحريّ اعتبار مختلف الآفاق ، ويمكن القول أيضًا مختلف الاهتمامات التي تحيط بهذه المشكلة أو تلك . يجب التدقيق في ما يشكّل المحورَ العميق لكلّ الفروقات والأساسَ الذي ترتكز عليه . وفي هذا المجال أودّ أن أعرض الأطروحة التالية : إنّ جوهر الإيمان المسيحيّ هو الإيمانُ بالله الواحد الثالوث ، وهو عينُه محورُ الفرق مع الإسلام . ويتضمّن هذا الإيمانُ المسيحيّ بالله الواحد الثالوث : ١) أنّه يجب فهمُ العلاقة بين الله والإنسان على أنّها محبّة حواريّة ، وذلك منذ الخلق عينه . بل إنّ هذا هو الشرط لإمكانيّة القيام بأيّ تفكير بالخلق بدون تناقض . وهو يوضح ٢) أنّ الله يكشف **ذاته** للإنسان كشفًا حقيقيًّا وبجذريّة تامّة ، ويخلّصه ويقوده إلى الكمال . وهو يتضمّن ٣) أنّ الزمنَ والتاريخَ لهما معنى إنتاجيّ ، ألا وهو وَسْمُ الواقع بطابَع " المشاركة " . وبموجز الكلام : الإيمانُ بالله الواحد الثالوث هو موضعُ ائتلاف الإيمان المسيحيّ ، وفيه تجد عبارة "الله محبة" تفسيرًا معقولاً لما تحتويه من معنى . ومن ثَمَّ فالأسئلة الأساسيّة التي تُوجَّه

إلى الإسلام هي التالية : ١) هل يمكن القيامُ قيامًا مُرضيًا بلاهوتٍ للخلق والوحي والتاريخ بدون خلفيّة لاهوت ثالوثيّ [١] ؟ ٢) هل يستطيع هو وهل يريد أن يرى في المحبة الأساسَ الأخير لمعنى الواقع كلّه ؟

هذا ما سنعالجه في ما يلي من وجهة النظر المسيحيّة اللاهوتيّة العقائديّة ، على أن يبقى المحاورُ المسلمُ في خلفيّة تفكيرنا .

١ – نظرة لاهوت الخلق

١–١ ألوهيّة الله واستقلال الخليقة

صحيحٌ أنّ اليهودَ والمسيحيّين والمسلمين متّفقون على أنّ الإنسانَ هو خليقةُ الله ، بيد أنّهم ، في فهم هذا المعتقد الأساسيّ ، يختلفون اختلافًا شديدًا في تركيزهم على هذه الناحية أو تلك . فبحسب الإيمان الكتابيّ المسيحيّ ، كان موضوع الخلق ديالكتيّةَ الإنسان الأساسيّة ، بمعنى أنّ الإنسانَ مرتبطٌ بالله أعمقَ الارتباط وفي الوقت عينه يتمتّع بأقصى الحرّيّة ، فلا كيانَ له إلاّ من الله ، ولكنّ الله قد أراده في الوقت عينه كائنًا مستقلاً وحرًّا بإزائه . وديالكتيّةُ الإيمان بالخلق هذه تشترط بالضرورة إيمانًا ثالوثيًّا [٢] . فلو كان الله قدرةَ كيان مطلَقة بدون تمييز في ذاته ، لما كان للكائنات

[١] لإزالة سوء الفهم الذي قد يحصل في النقاش حول الموضوع المطروح ، يجب التنبّه إلى ما يلي : لا نقصد في هذه الدراسة أن نبرهنَ أو ندّعيَ أنّ كلّ مفكّر عاقل يجب عليه الوصول إلى الإيمان بالثالوث أو أنّ كلّ المشكلات التي ستعالَج هنا يمكن " حلّها " ضمن الإيمان بالثالوث . بل المقصود فقط وضع أُسس لخطاب عقليّ ، يمكن – وهذا ما يرجوه الإيمان المسيحيّ – أن تثبتَ فيه أيضًا هذه الحقيقة التي هي الحقيقة " العظمى " والتي فيها تأتلف سائر الحقائق .

[٢] نذكر عرَضًا القول التالي الموجَز والصريح لتوما الأكويني : " معرفة الأقانيم الإلهيّة ضروريّة ... لتفكير صحيح في شأن الخليقة " (الخلاصة اللاهوتيّة ، ١ ، س ٣٢ ، ١ ، ملحق ٣) .

المخلوقة أيّ موضع " إلى جانبه " . فالمطلقيّة التي لا تمييزَ فيها تُقصي أيَّ كائن مستقلّ " إلى جانب " الله أو " بإزائه " . وفي هذه النظرة يغدو كلُّ تعبير من مثل " الله والخليقة " ، أو " الله والإنسان " ، تعبيرًا متناقضًا في ذاته . فالواحدُ المطلَق والكلّ الشامل لا يمكن أن **يُعطَفَ** عليه أيُّ كائن آخر . وإذا كانت ثَمَّةَ خليقة ، فيجب أن تكونَ إمّا جزءًا إلهيًّا (*particula divina*) ، أي انبثاقًا منقوصًا من الألوهة ، أعني جانبًا في مسيرة الحياة الإلهيّة بدون استقلال حقيقيّ ، فتكون بإزاء الله في الظاهر فقط ، **وإمّا** – وهذه إمكانيّة أخرى – تُقلَّص مطلقيّة الله أو حتّى تُلغى . فمن خلال خليقة مستقلّة يُنصَبُ بإزاء القدرة الإلهيّة الواحدة القائمة بذاتها " شيءٌ " ما ، تعود إليه استقلاليّةٌ على الأقلّ نسبيّة ؛ وبذلك يُقام بإزاء الكائن الإلهيّ القائم بذاته " شيءٌ " ولو زهيد ، كيانٌ له قوامٌ على الأقلّ سلبيّ فيه تظهر قدرة الله . بيد أنّ ذلك يؤدّي إلى إرباك في مفهوم الله كقدرة بها يقومُ **كلُّ شيء** .

هذا الإرباك الذي يقوم على التفكير بالله بالرغم ومن خلال الفرق بينه وبين الخليقة ، ودومًا في الارتباط بها ، لا يمكن حلّه إلاّ إذا فكّرنا بكيان الله بحيث يتضمّن مفهومُ الله القائمِ بذاته مفهومَ عطاء الذات (أي قبول تحديد الذات من قِبَل آخر) . وهذا ما تعنيه صورة الله الثالوثيّة : فالله يحقّق حياتَه الإلهيّة الباطنة في تبادل المحبّة ، فهو ليس مطلقًا قائمًا في ذاته ، بل هو وحدة في شركة ، ينال فيها كلّ من الأقانيم الإلهيّة كيانَه الإلهيّ من الآخر ويمنحه كيانه . الأقانيم في الله (وهي محض علاقات في الأخذ والعطاء) ، قائمة ، في عمق كيانها نفسه ، بحيث يعطي كلٌّ منها الآخرَ مجالاً " إلى جانبه " ، وفي هذا المجال ينفتح على كلّ من الأقنومين الآخرين . وهذا يعني ، بالنظر إلى الخليقة ، أنّ المجالَ الذي يُفسِح فيه الله على نحو ما " إلى جانبه " للخليقة ليس أوّلَ مجال يفسِحه ، بل إنّ

هذا المجالَ قائمٌ في الله نفسه ، في العطاء والتقبّل ضمن الثالوث ، أعني في تحقيق الحياة الثالوثيّة . والخليقة تحصل على قوامها المستقلّ في أنّها تُقبَل بالنعمة في هذا العطاء والأخذ في الله . وكما أنّ الأقانيمَ في الله " يحيا أحدُها للآخر وتتبادلُ عطاءَ كيانها ، هكذا يستطيع الله ، بواسطة الخلق ، أن يُفسِحَ في المجال لكائن محدود " [٣] . فكما أنّ الآب يرى في الابن القائم " بإزائه " ملءَ كيانه الإلهيّ الخاصّ ، وينالُه منه من جديد في المحبّة ، هكذا – في امتداد الكيان البنويّ وتوسيعه – يُقيم بهبة منه الخليقةَ التي يرى فيها ، هذه المرّة بشكل محدود ، ملءَ كيانه الإلهيّ ويحقّقه ، ومن اعترافها الحرّ ينالُه على نحوٍ ما من جديد ، بدون أن تكونَ الخليقةُ لهذا السبب شيئًا ما يقوم " إلى جانب " الله ، بل إنّ موضعَها هو في " الابن " ، الذي منحه الآبُ كلَّ ما يملك . وهكذا تأخذ الخليقةُ " حيّزَها " " واستقلالَها " في حياة الله الواحد الثالوث . إنّ مسافتَها اللامتناهية تجاه الله ترتكز على " الصورة الأصليّة للمسافة القائمة بين الله والله " [٤] . وبذلك يتّضح أيضًا في حياة الله الواحد الثالوثيّة أنّ واقعَ **الفرق** في الكيان لم يأتِ أوّلاً بالخلق ، أي بانتقاص في الكيان ، بل إنّ الكائنَ الأسمى ، الله نفسَه ، هو الذي يُقيم الفرقَ والتمايزَ بين الواحد والآخر ، **وهو** في ذاته فرقٌ وتمايز . لكنّ نتيجةَ ذلك هو أنّ التمايزَ الذاتيّ في الله يحقّق أعظمَ شكل للوحدة ، أعني الوحدةَ في الفرق . وهذا ما ندعوه **شركة** : وحدة في التنوّع ، وتنوّعًا في الوحدة ومن خلالها . وهذا المبدأ الأساسيّ الثالوثيّ يصحّ أيضًا بالنسبة إلى

---

[٣] راجع :

A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium*, Einsiedeln 1976, 25-26.

[٤] راجع :

H. U. v. Balthasar, *Theodramatik*, Bd 2/1, Einsiedeln 1976, 242.

الخليقة : فالفرق مع الله لا يعني في ذاته لا انتقاصًا لاستقلال الخليقة ولا انتقاصًا للكيان الإلهيّ ، بل إنّه بالتحديد – في هذا الفرق عينه – أسمى شكل للوحدة . ومن ثَمَّ فإنّ الوجودَ معًا ، وجودَ الله والإنسان ، الخالق والمخلوق ، لا يمكن " فهمُه " ، بحسب المفهوم المسيحيّ ، بدون تناقض إلاّ من خلال صورة ثالوثيّة لله الواحد .

١–٢ حرّيّة الخلق

لنفترضْ مع الإسلام أنّه يجب عدم التفكير بالله **كشركة** ، بل بشكل وحدويّ جازم . ألا يقوم على الفور الاعتراض التالي : أليس الله بحاجة إلى الإنسان ؟ ألا يجب على الله، ليتاحَ له أن يكونَ محبّة ، أن **يخلقَ** كائنًا بإزائه ؟ ألا يحتاج الله إلى الخليقة ليظهرَ من خلال الإنسان أنّه قبل كلّ شيء محبّة ؟ ولكن هل يكون الله حينئذ الإلهَ الكاملَ من ذاته ، والمكتفيَ بذاته ، والذي يسع كلَّ شيء ويسمو على كلّ شيء ؟ إنّ حرّيّةَ الله وسيادتَه في الخلق ، وبالتالي أن يكونَ الإنسان بالحقيقة كائنًا مخلوقًا ، لا يمكن الحفاظ عليها إن لم يكن الله **في ذاته** محبّة ، أعني إن لم يكن في ذاته تبادلاً شخصيًّا ، عطاءً وأخذًا متبادَلين في المحبّة . وبغير ذلك ، ثَمَّة خطرٌ في أن يصيرَ هدفُ الخليقة تكوينَ الله في ذاته على أنّه محبّة . وبهذا لا يُشوَّه هدفُ الخليقة وحسب ، بل يُقضى أيضًا على مُطلقيّة الله .

من هذا يتبيّن ، من وجهة النظر المسيحيّة ، المأزقُ الأساسيّ في الإسلام : **فإمّا** تقهر سيادةُ الله الإنسانَ ، بحيث تبقى عبارة " الويل لي " الكلمةَ الأخيرة التي يتاح للمخلوقات أن تنطقَ بها أمام عظمة الله المتسلّطة ، ويُحَطّ هكذا من قدر المخلوقات إلى درجة العدم ، وإمّا على الإنسان أن يعتبرَ نفسَه " قسمًا " أو " جزءًا " من الذات الإلهيّة . وفي كلتا الحالتين يصير الدين إرهاقًا للإنسان : فالعلاقة الدينيّة تمسي سلطة تعسّفيّة ، تقهر

حرّيّةَ الإنسان . وفي النهاية فالإيمان بإله واحد هو في ذاته محبّة ، هذا الإيمان وحده يستطيع تصوّرَ الإنسان على أنّه خليقة خُلِقتْ في الحرّيّة عن محبة ومعدّة للمحبة . ففي هذا فقط يتبيّن أنّ الله ليس الإله الذي " فوقنا " ، والذي يقهر بقدرته الإنسان ، ولا هو أيضًا الإله الذي " دوننا " ، والذي يحتاج إلينا ، إنّما هو الإله الذي " معنا " و" فينا " ، الذي يقبلنا في الحرّيّة وفي المحبّة التي هي كيانُه بالذات .

١–٣ بنية الخلق الثالوثيّة

اشتراك الخليقة في كيان الله الثالوثيّ لا يتعلّق فقط بانفتاح كيانها على التسامي ، بل أيضًا ببنية تكوينها الواقعيّ . ولكونها تشترك في كيان الله الذي هو " كيان شركة " ، فهي تعكس أيضًا ، في صورتها الحسّيّة ، كيانَ الله الثالوثيّ . وهذا ما يشير إليه الكتاب المقدّس بطرق مختلفة . فيقول في خلق الإنسان إنّ " الله قد خلق الإنسانَ على صورته ، على صورة الله خلقه ، ذكرًا وأنثى خلقهم " (تكوين ١:٢٧) . بعض مفسّري الكتاب المقدّس يشرحون هذا النصّ على النحو التالي : إنّ صورة الله في الإنسان تقوم بالتحديد في أنّ الواحدَ خُلِق من أجل " الآخر " المختلف عنه . الإنسان هو صورة الله في أنّ الرجل والمرأة ، في اختلافهما وفي توجّههما الواحدُ نحو الآخر ، يؤلّفان **الشركةَ** الأصليّة للبشريّة . وهذا لا ينطبق على الإنسان وحده، بل إنّ المخلوقات الأخرى تحمل هي أيضًا ملامحَ الشركة ، فتبدو صورةً وانعكاسًا للشركة في الله ، وتهدف إلى اكتمالها اكتمالاً جماعيًّا . وهذا يتبيّن في أنّ بنيةَ الخليقة تتحقّق في تاريخ الخلاص بوجه جماعيّ . فتصرّفُ الله مع الخليقة منذ البدء لا يتوجّه إلى الفرد بل إلى الشركة : إلى جمع شعب ، إلى الكنيسة ، إلى البشريّة ، وإلى الخليقة كلّها . وعندما يُدعى الأفراد ، فما ذلك إلاّ مع مهمّة خدمة تحقيق الجماعة .

ومن ثَمَّ فإنّ بنيةَ الخليقة ، بحسب الكتاب المقدّس ، تتّسم أوّلاً وآخرًا بسمة الشركة ، وليس فقط من حيث إنّها تصدر عن **الشركة** مع الله خالقها ، بل أيضًا من حيث إنّها تحقّق كيانَها الخاصّ في مسيرة التاريخ . وبنوع خاصّ فإنّ الكيانَ الإنسانيّ مبنيّ بحيث إنّه لا يمكن أن يتحقّقَ بوجه أصيل إلاّ في الشركة مع الآخرين . وهذا يعني أنّ الإنسانَ قائمٌ في **شركة** مزدوجة : مع الله ومع إخوته وأخواته البشر (وبالطبع أيضًا مع سائر الخليقة) . ولكنّ هذا لا يعني أنّ ثَمَّةَ " **شركتين** " مختلفتين ، فكلتاهما مرتبطتان الواحدة بالأخرى ارتباطًا لا ينفصل، وتهدفان الواحدة إلى الأخرى . لا يستطيع الإنسان إقامةَ علاقة حيّة مع الله ، الذي هو **شركة** في ذاته وقد أراد بحرّيّته أن يدخل في **شركة** مع الإنسان ، إلاّ إذا أقام هو نفسه في **هذه الشركة الإلهيّة عينها** ، وحقّق ، إذا جاز التعبير ، المبدأ القائل : أصدقاء صديقي هم أيضًا أصدقائي . ولهذا السبب **فالشركة** " العموديّة " بين الله وكلّ فرد هي **في الوقت عينه شركة** " أفقيّة " ، فيها يُنجز الفردُ قصدَ الله في تحقيق الشركة الشاملة .

لا عجب في أنّ علمَ الكائن ، بفضل سمة الشركة التي تتّسم بها كلّ المخلوقات ، يحمل على النظر إلى بنية الكائن على أنّها **شركة** . إنّ مسألة الوحدة والتعدّد ، التي هي المسألة الأساسيّة في علم الماورائيّات ، لا يمكن حلّها في النهاية إلاّ بتطبيق المبدإ الأساسيّ التالي : " الكائن ليس فقط ما يشكّل الجماعة والوحدة، أو حتّى الهويّة...، بل أيضًا ما يكوّن الفرق " [٥] . وهذا بالتحديد ما نعنيه في مفهوم **الشركة** : الجمع بين الوحدة والفرق ، الذي لا يشكّل بنيةَ المخلوقات وحسب ، بل أيضًا بنيةَ الكائن اللامتناهي .

---

[٥] راجع :

B. Weissmahr, *Ontologie*, Stuttgart 1985, 93.

هذا الكتاب بالذات ينمّ عن " حساسيّة " بالغة لطابع الشركة الذي يتّسم به الكائن .

ومن ثَمَّ تظهر **الشركة** على أنّها بنيةُ الكائن الجوهريّة . وهذا طبعًا يصحّ بنوع خاصّ بالنسبة إلى العلاقات بين الأشخاص . " بقدر ما تكون الوحدة شديدة ، بالقدر عينه يكون الفرق كبيرًا . وهذا يعني أنّه بقدر ما يخرج الأشخاص من ذواتهم للاتّصال بالآخرين ، بالقدر عينه يحقّقون ذواتهم . ومن ثَمَّ فإنّ تعدّدَ الأشخاص يُظهِر ارتباطًا داخليًّا ، ووحدةَ شركة ، تعبّر عن الهويّة والفرق " [٦] . هذه الاكتشافات والاعتبارات التي يسهل أيضًا على الفكر الفلسفيّ الوصول إليها ، يمكن إثباتُها في مجالات مختلفة ، وعلى سبيل المثال أيضًا في علم الإنسان الواقعيّ وفي نظريّة التطوّر العلميّة ، بحيث يتوفّر لنا على نحوٍ ما ، انطلاقًا من الإيمان بالثالوث ، مفتاحٌ لفهم الواقع كلّه .

٢- نظرة تاريخ الخلاص

إذا عالجنا موضوعَ العلاقة الأصليّة الثابتة بين الله والإنسان انطلاقًا من الإيمان بالخلق ، تبيّن لنا أنّ الخلقَ هو أيضًا ، من وجهة نظر أخرى ، بدء مسيرة تدعى تاريخًا ، تهدف إلى كامل عطاء الله ذاتَه وكشفه ذاتَه للإنسان ، كما ظهر في حدث المسيح . محبّةٌ مطلقةٌ من قِبَل الله وعطاءٌ ذاتيّ بدون قيد ولا شرط ! في هذا أيضًا نحن من جديد أمام فرق أساسيّ . لا شكّ أنّ الله ، في نظر القرآن ، بالإضافة إلى كونه المشترعَ القدير ، هو أيضًا ذاك الذي يريد أن يأتيَ " بقوم يحبّهم ويحبّونه " (القرآن ٥:٥٤) . هنا أيضًا الله هو " وليّ المؤمنين " (القرآن ٣:٦٨) ، وهو بالنسبة إلى الإنسان " أقرب إليه من حبل الوريد " (القرآن ٥٠:١٦) . ومع ذلك فتلك التعابير التي

[٦] المرجع السابق (حاشية ٥) ٩٥-٩٦ ، ١١٧ .

تبدو أنّها تتكلّم على علاقة تبادل ومحبّة بين الله والإنسان لا يُقصَد بها اشتراكُ الإنسان في حياة الله ، بل تعني بالحريّ أنّ عنايةَ الله بالإنسان « موجّهة في القرآن إلى تصرّف الإنسان الحسن ... ، إلى جماعة من الناس متآلفة ، يكون فيها " المؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياءُ بعض " (٩:٧١) . الموضوع في القرآن هو أن يساندَ الناس بعضُهم بعضًا بمؤازرة الله ؛ فموقعُهم هو في هذا الارتباط المتبادَل وليس في الله » [٧] . أمّا صورة الله الثالوثيّة ، التي فيها نرى الله ، من خلال التزامه الإلهيّ الخاصّ ، يُدخِل بوجه جذريّ الإنسانَ في المحبّة ، التي هي الله نفسه ، فتؤلّف بنية إيمانيّة مختلفة . إنّ الله ، في كلمته ، في ابنه يسوع المسيح ، يعطي **ذاتَه** للإنسان . وهذا يعني أنّه حيث تلتقي كلمةُ الله الأخيرة الإنسان ، لا يلتقي الإنسانَ **شيءٌ** من الله ، لا يُشرك اللهُ الإنسانَ **بشيء** من ذاته ؛ إنّ الله ، في كلمته ، لا يُعطي الإنسانَ فقط وسيلةَ اتّصال جزئيّة وعابرة به ، بل فيه يُعطي ذاتَه عطاء كاملاً للإنسان . الكلمة الإلهيّ ، الذي فيه يعبّر الآب عن ذاته تعبيرًا كاملاً ومطلقًا ، صار في يسوع المسيح إنسانًا . ومن ثَمّ يتطابق فيه التعبير والحقيقة التي تعبّر عن ذاتها ، الطبيعة البشريّة والعطاء الإلهيّ الذاتيّ والاتّصال الإلهيّ الذاتيّ .

هذه هي بالتحديد خلفيّة الاعتقاد المسيحيّ بأنّ كلمة الله قد بلغ في يسوع المسيح ذروتَه ، وأيضًا - على أن يُفهَم ذلك فهمًا صحيحًا - نهايتَه . ومن ثَمَّ فإنّ كلامَ الله قد وجد نهايتَه ، ليس لأنّ الله قرّر أن لا يتكلّمَ من جديد ويبقى من بعد صامتًا ، بل لأنّ الله ظهر فيه ظهورًا كاملاً أنّه المحبّة المطلقة ، التي لا يمكن أن يُعقَلَ أعظمُ منها (*quae*

[٧] راجع :

H. Zirker, " Die Hinwendung Gottes zu den Menschen in Bibel und Koran ", in : *Una sancta* 43 (1988) 234.

(*maior cogitari nequit*) ، ومن ثَمَّ لا يمكن في هذا الموضوع أن يحدث أكثر ممّا حدث .

لنتقدَّمْ خطوة أخرى : ففي المفهوم الإسلاميّ كما في المفهوم المسيحيّ ، تصل كلمة الله حقًّا إلى الإنسان . وهذا يطرَح في كلتا الديانتين مسألة أساسيّة .

فإذا كانت كلمة الله لا يمكن أن يتلقّاها الإنسان بمعزل عن وساطتها المخلوقة – هذا لا يمكن ، لأنّ كلمة الإله المتسامي عن العالم يجب أن تظهرَ في ما هو متناهٍ ومخلوق ، يجب أن تُنقَل في كلمات بشريّة ومن خلال كلمات بشريّة – ، ألا تُمسي كلمة الله اللامتناهي والمتسامي محدودةً من قِبَل وساطتها المخلوقة ؟ ألا تصير محصورةً ضمن ما تستطيع الخليقة القيام به وإمكاناتها المحدودة ، وفي أسوأ الحالات ألا يمكن أن تصبحَ حتّى موضوعَ تصرّف في داخل هذا العالم ؟ علماء الكلام السنّيّون أيضًا يعلّمون أنّ القرآنَ موجودٌ منذ الأزل لدى الله ، ولكنّه مخلوقٌ في الزمن [٨] . ولكن إذا كان مخلوقًا ، فكيف يستطيع أن ينطقَ بكلمة الله في **هويّتها عينها** ؟ كيف يمكن أن لا يصيرَ الفرقُ بين الله نفسه والتعبير الكلاميّ عنه ، الذي هو تعبير مخلوق ومتناهٍ ، عبادة صنميّة لشيء متناهٍ ؟ وبموجز الكلام : كيف يمكن **لكلمة** الله أن تبقى كلمةَ الله ، إذا كان لا بدّ لها ، للبلوغ إلى الإنسان ، من أن تندرجَ في وساطة مخلوقة ؟

عن هذا السؤال يجيب الإيمان المسيحيّ : إذا كانت كلمة الله يجب أن تصلَ إلى الإنسان كما هي ، أي ككلمة إلهيّة ، وليس بوجه منقوص من خلال وساطة مخلوقة ، فعلى الله أن يستخدمَ وسيطًا مخلوقًا يوصل

[٨] راجع :

H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 84.

كلام الله بشفافيّة وصفاء . وعلى الله أن يمنحَ هذا الوسيطَ المخلوقَ صورة تمكّنه من أن ينقلَ كلمتَه الإلهيّة كاملة بدون تغيير . مثل هذا الوسيط هو الإنسان مع طاقاته الروحيّة ، التي تؤهّله لأن يكون منفتحًا على الله بحيث يستطيع الله أن يستخدمَ وساطته للتعبير عن كلامه الإلهيّ . ومن ثَمَّ فحيث يوجد إنسانٌ يتمتّع ، بفضل عمل الله ، بكامل الصفاء والشفافيّة والاستعداد، تستطيع الكلمة الإلهيّة أن تظهرَ من خلال كما هي ، أو بالحريّ أن تظهرَ فيه . في هذا الإطار يجب النظر إلى دور الأنبياء ، الذين استخدمهم الله في أوضاع محدّدة وأحداث معيّنة بحيث تكون كلمتهم شفّافة للكلمة الإلهيّة . في يسوع المسيح ، بحسب المفهوم المسيحيّ ، ظهرت في أسمى مظاهرها سمة الشفافيّة هذه التي يمكن أن يتمتّعَ بها كائنٌ إنسانيّ . ففيه اتّخذت الكلمة الإلهيّة طبيعة إنسانيّة " وامتلكتها " إلى حدّ أنّ كلمةَ الله ظهرت كاملة في تلك الطبيعة ، ليس بوجه ظرفيّ كما كان يحدث من قبل ، بل على مدى حياة إنسان وفي موته . فهو ، كما كُتِب ، " مفسّر الله " (يوحنّا ١٨:١) ، وذلك ليس في كلام لفظيّ فحسب ، بل أيضًا في واقع حياته "غير اللفظيّ" . إنّه الكلمة ، الذي هو حياة ، و يستمرّ حيًّا في الكنيسة بوساطة كلمة الكتاب المقدّس والأسرار . ومن ثمّ ففي حين أنّ مرجعَ الإيمان الأساسيّ في الإسلام هو **كتاب** ، إنّه في المسيحيّة **شخصٌ** [٩] يحيا ويعمل باستمرار بوساطة الروح القدس .

ولكن مع هذه الأفكار ، لم نجدْ بعد الجوابَ الكاملَ عن السؤال الذي انطلقنا منه : حتّى إذا استطاع الله أن يستخدمَ وساطةَ كائن مخلوق – وهو في الواقع الإنسان ، في قدرته غير المتناهية على الشفافيّة ، كيف يمكن لكائن متناهٍ أن يُدركَ الإله غير المتناهي ؟ ألا يصير الله متناهيًا على

[٩] راجع : H. Zirker ، المرجع السابق (حاشية ٧) ٢٢٩ .

الأقلّ في إمكانيّة تقبّله من قبل الإنسان ؟ ولنعبّر عن ذلك بالصورة : إذا كانت كلمة الله جسمًا لامتناهيًا ، كيف يمكن أن تدخلَ في إناء العقل الإنسانيّ المحدود ؟ ألا يُحَجَّم ملءُ الله اللامتناهي ليصيرَ على القياس الوضيع للإنسان المحدود ؟ أو – وهذه إمكانيّة أخرى – ألا يُقضَى على كيان الإنسان المخلوق بإزاء العظمة اللامتناهية للقرب الإلهيّ ؟ وإذا لم يكن ثَمَّة إلاّ إمكانيّتان : الحدّ من الكلمة الإلهية أو القضاء على الخليقة ، فحينئذ لا يمكن أن تقومَ أيّ علاقة بين الله والإنسان ، بل يبقى كلاهما على ما هما عليه ، أعني الله غير المتناهي والإنسان المتناهي . أليست هناك إمكانيّة ثالثة ؟

بحسب المفهوم المسيحيّ، في شخص يسوع المسيح ثَمَّة اتّحادٌ حقيقيّ بين الله والإنسان . ولكن إذا كان لا بدّ لكلمة الله أن تصلَ كاملة إلى الإنسان ، فهذا يشترط أن يمنحَ الله نفسُه الإنسانَ إمكانيّةَ تقبّله وإدراكه ، بل أن يكونَ الله هو نفسُه إمكانيّةَ مجيئه في الإنسان . في هذا السياق فسّر كبار اللاهوتيّين من آباء الكنيسة آية المزمور : " بنورِكَ نعاين النور " (مزمور ٣٦ : ١٠) . وهذا يعني أنّ النور ، الذي هو الله الذي يأتي إلى الإنسان ، لا يمكن أن يراه الإنسان إلاّ في النور الذي هو الله نفسُه في داخل الإنسان .

هذا النور الإلهيّ فينا ، الذي فيه يمكن إدراك كلمة الله **كما هي** ، يُدعى في التراث الكتابيّ واللاهوتيّ الروح القدس . إنّ روح الله هذا هو الذي يجعل كلمةَ الله تأتي إلينا كما هي ويجعلنا نفهمها **ككلمة الله** . هذا ما نقرأه في ١ كورنثس ٢ : ١٠-١١ : " الروح يفحص كلَّ شيء حتّى أعماقَ الله . فمن من الناس يعرف ما في الإنسان إلاّ روحُ الإنسان الذي فيه ؟ فهكذا أيضًا ، ليس أحدٌ يعرف ما في الله إلاّ روحُ الله " .

ومن ثَمَّ فإنّ المفهوم المسيحيّ لاتّصال الله اتّصالاً ذاتيًّا بالإنسان ينطوي على ثلاث نقاط :

أوّلاً : إنّ الله اللامتناهي ، الآب ، هو الذي بكلمته يتّصل بالإنسان اتّصالاً كاملاً ليُنشئ معه اتّحادَ محبّة .

ثانيًا : كلمة المحبّة هذه في صورتها السامية التي لا يمكن تجاوزها لم تعدْ كما كانت سابقًا مجرّدَ لمعان جزئيّ وظرفيّ لكلمة الله ، بل هي الله نفسُه **من حيث هو** كلمة ، هو الكلمة الذي منذ الأزل يعبّر الله فيه عن ذاته ، والذي في يسوع المسيح اتّخذ طبيعة إنسانيّة وحياة إنسانيّة يظهر فيها الله بشفافيّة كاملة .

ثالثًا : إنّ تقبّلَ كلمة الله هذه ، التي هي الله نفسُه ، يتمّ في الإنسان بطريقة إلهيّة ، وهذا يعني أنّ التقبّلَ الذاتيّ لكلمة الله هو نفسُه أيضًا الله : إنّه الروح القدس .

ومن ثَمَّ يتبيّن أنّنا إذا أردنا أن نفكّرَ تفكيرًا خاليًا من التناقض بمفهوم الاتّصال الذاتيّ لله ، أي بحقيقة محبّته المطلقة للإنسان ، فهذا يشترط مفهومًا ثالوثيًّا لله : ليس فقط بمعنى أنّ حياةَ الله تنطوي على عطاء ذاتيّ ثالوثيّ ، بل بمعنى أنّ الإنسانَ ، في تقبّله الاتّصالَ الذاتيّ لله ، يندرج أيضًا في مسيرة حياة هذا الإله الثالوثيّ . فالإنسان لا يستطيع إلاّ بقدرة الروح القدس الساكن فيه أن يتقبّلَ الكلمة ، التي هي الله نفسُه ، يسوع المسيح ، ومن خلال هذه الكلمة التي يُفهمه إيّاها الروح القدس ، أن يدخلَ في علاقة مع الله الآب .

مثل هذه النظرة الثالوثيّة لله ولحدث الاتّصال الذاتيّ الإلهيّ هي وحدها ، بحسب المفهوم المسيحيّ ، تعبّر تعبيرًا منطقيًّا عن الإيمان بالإله الواحد ، إذ إنّ هذه الطريقة لا تفكّر " بتسامي الله تفكيرًا أحاديّ الجانب وبالتالي كملحق لمفهوم العالم ، بل تنظر إلى تساميه على أنّه حاضرٌ أيضًا في كلّ

شيء ويشمل كلَّ شيء " [١٠] . الكلمة الإلهيّة تُدخِل المستمعَ في الحقيقة المتسامية والقريبة للإله الواحد الأحد الثالوثيّ ، وتمنحه المشاركة في الحياة الإلهيّة ، التي فيها وحدها تجد رغبةُ القلب الإنسانيّ اكتمالَها .

هذا التحليل لحدث العطاء الذاتيّ على أنّه مسيرة ثالوثيّة يمكن أيضًا القيام به قيامًا جذريًّا في تحليل ثالوثيّ لحدث **الخلاص** الخاصّ . فالخلاص يعني ، من وجهة النظر المسيحيّة ، في النهاية وبوجه مطلق ، ليس فقط أنّ الله يغفر للإنسان ، بل إنّه ينحدر إلى أعماق وأغوار الذنب والهلاك الإنسانيّين ، بحيث إنّ ما هو سلبيّ ، ما هو شرّ ، لا يبقى خارج الله ، بل من خلال ابن الله ، " الذي صار خطيئة من أجلنا " واختبر الجحيم ، وكذلك من خلال عمل الروح القدس ، يدخل في حياة الله بوجه متحوّل ومنكسر . على هذا النحو فقط تتمّ السيطرة على الشرّ من الداخل ، ولا يبقى إلى الأبد واقعًا سلبيًّا " إلى جانب " الله . لضيق الوقت يجب الاكتفاء بهذه الملاحظات القليلة .

٣- النظرة المَعاديّة

إذا نظرنا إلى مفهوم الزمن والتاريخ في الإسلام ، فهو محدّد بموقف خاصّ بالنسبة إلى الشعور المسيحيّ . من ناحية الخلق ، الإنسان ، في نظر الإسلام ، هو مستمع لكلام الله ، وذلك بمعنى أنّ الله يمنحه هبةَ " الهدي " ، أعني الأساسَ والقاعدةَ للسلوك الإنسانيّ القويم ، تلك المبادىء الأبديّة

[١٠] راجع :

W. Pannenberg, " Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 192.

الثابتة ، التي أصدرها الله بحسب إرادته التي لا تُدرَك ، ولكن بحكمة ورحمة ، على هذا النحو وليس بوجه آخر ، وأعلنها للإنسان . الله يأخذ على نحو ما الإنسانَ بيده ويقوده عبر الحياة في الصراط المستقيم وسواء السبيل [١١] . ومن ثَمَّ فإنّ الله " المتعالي " والمتسامي عن العالم والذي يجلّ عن كلّ الخلائق ، يُقيم الإنسانَ المخلوق بوساطة كلامه في موقف الاستسلام، في علاقة الخضوع الصحيحة له [١٢] . بهذا المعنى محمّد هو الوسيط الأخير والنهائيّ للمشيئة الإلهيّة الثابتة منذ الخلق . " من خلاله أعطى الله وصاياه ، بحيث يتوجّب على الناس أن يعرفوا أنّهم نهائيًّا على هدى مستقيم ؛ ولن يكون لهم نصيبٌ آخر إن لم يفيدوا من النصيب المعطى لهم . بهذا المعنى تجاوزت دعوة محمّد كلّ الدعوات السابقة ... ، ولكنّه لم يأتِ بقول جديد " [١٣] . ذلك بأنّ ما يقوله محمّد يُبلغ ببيان نهائيّ الأمرَ نفسَه الذي حُدّد منذ البدء لكلّ إنسان صالح . ومن ثَمَّ فالزمن والتاريخ حتّى محمّد ، وبما في ذلك محمّد ، يهدفان إلى إيضاح الكلام الذي يحدّد قواعد السلوك ، والزمن والتاريخ بنوع الإجمال يعرّفان بأنّهما زمن السلوك الأخلاقيّ القويم والثابت .

المفهوم المسيحيّ للزمن والتاريخ ، في إطار التثليث ، هو غير ذلك

[١١] راجع بهذا الشأن :

A. Th. Khoury, " Zur Theologie des Gesetzes im Koran ", in : M. Fitzgerald, u. a. (Hrsg.), *Mensch, Welt, Staat im Islam*, Graz 1977, 73, 76.

[١٢] راجع :

Th. Mooren, " Muslimische und christliche Spiritualität : Zwei Weisen des Handelns und In-der-Welt-Seins ", in : *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie* 52 (1989) 70 : " Die Machtfrage ist gewissermaßen der Schlüssel zum Verständnis des islamischen Monotheismus "

(مسألة القدرة هي على نحوٍ ما مفتاح فهم التوحيد الإسلامي) .

[١٣] راجع : H. Zirker ، المرجع السابق (حاشية ٧) ، ٢٢٩ .

تمامًا . ويمكن إيجازه على الوجه التالي : الإنسان منذ الخلق مدعوّ إلى الدخول في **الشركة** ، شركة الإله الثالوث . ولكنّ هذه **الشركة** – كما بيّنّا آنفًا – لها اتّجاهان : إنّها **شركة** مع الله و**شركة** مع سائر الناس . والإنسان لا يمكنه المشاركة في حياة الله إن لم يدخل في شركة مع سائر الناس . وإلاّ أصبح على نحو ما جسمًا غريبًا في الحياة الموعود بها . هذه **الشركة** المزدوجة ، أو بوجه أدقّ ، هذه المسيرة التي تجعل الإنسان **شركة** في حركة واحدة ذات اتّجاهين ، هي مضمون الزمن والتاريخ . لا شكّ أنّ دعوةَ الإنسان منذ الخلق إلى **الشركة** هي أمر معطى له بما يناسب كيانَه، ولكن ، بما أنّها تتوجّه إلى الحرّيّة ، فيجب أن تتحقّقَ بحرّيّة . غير أنّ تحقيق الحرّيّة المحدودة يعني بوجه أساسيّ البلوغ إلى نتيجة في الزمن . وبتعبير آخر : الزمن هو بوجه جوهريّ " زمنٌ متوسّط " بين دعوة الله وجواب الإنسان ، بين الترقّب الإلهيّ والتجاوب الإنسانيّ ، ولكنّه أيضًا زمنٌ متوسّط يتاح فيه للّقاءات بين الناس أن تتمَّ في كلّ أبعاد جماعة واحدة تقول " نحن " ، أعني في **الشركة** بعضهم مع بعض . ومن ثمّ فإنّ الجنس البشريّ بحاجة ، لتحقيق هذه الشركة ، إلى مدى التاريخ : وقد أُلقيت على عاتق الإنسان ، في مروره عبر العالم ، وفي ما تقتضيه منه الأوضاع واللقاءات الواقعيّة ، وفي مجابهته المجتمع وروح العصر ، مهمّة إدراك واجبات كيانه المخلوق إدراكًا حرًّا . إنّ عطيّةَ الزمن وواجبَ تحقيق حياة بحرّيّة هما من ثَمَّ نتيجتان مباشرتان لفكرة **الشركة** ، التي من جهتها ترتكز على الإيمان الثالوثيّ : و**الشركة** الصحيحة لا يمكن أن تتمَّ إلا إذا أسهم كلّ واحد في تحقيق **الشركة** في العطاء والأخذ . ومن ثَمَّ فالله ليس فقط المعطي ، ولكنّه يعطي الخليقة **أن تعمل** ، لكي يتاحَ له أن يأخذَ هو نفسه من الخليقة . ولهذا السبب تصير عطيّته دومًا في الوقت عينه مهمّة وطلبًا ودعوة إلى العمل معه ، ليتاحَ للخليقة التي وُهبت الروح أن تُسهم في

هدف الخلق ، أعني الوصولَ إلى تحقيق الثالوث تحقيقًا كاملاً ، إلى **شركة** كاملة . ومن ثَمَّ فإنّ الزمن يُعطى حتّى إنّ تحقيقَ الكيان الإلهيّ ، أي الشركة ، الذي يقوم به الله نفسه من ملء كيانه الخاصّ ، تقوم به الخليقة أيضًا على غرار الله ، ليس فقط بوجه سلبيّ ، أي بما يقوم به الله بقدرته المطلقة ، بل بعمل إيجابيّ ينجزه الإنسان بملء حرّيته الخاصّة . لا شكّ أنّ الكائنَ المخلوقَ قد منحه الله كلّ شيء ، ولكنّه – متى وصل ، في آخر الزمن المعطى له ، إلى المشاركة في حياة الله الثالوث مشاركة دائمة ووجهًا إلى وجه – يظهر أنّه ليس فقط مستعطٍ تلقّى العطايا بوجه سلبيّ ، بل هو شخصٌ في هذا أيضًا يُشبه الله بأنّه ، على مثال الله نفسه ، قد أسهم بحرّيّة في تكوين صورة كيانه الخاصّ : **الشركة** مع الله ومع إخوته وأخواته الكثيرين .

من هنا يتّضح ما يتضمّنه تاريخ الخلاص في العهد القديم والعهد الجديد وما تحتويه وعوده من منطق شركة باطنة . هنا يتبيّن أوّلاً أنّ حقيقةَ " العهد " هي " رمز " متواصل لتاريخ الخلاص . ويسوع المسيح هو في النهاية الذي يجمع في الوحدة أبناء الله المشتّتين ، وهو " الرأس " الذي يضمّ الأعضاء الكثيرة ويثبّتها في جسد واحد ، وهو الذي يهدم الحاجزَ القائم بين الناس ، ليصيرَ الجميع واحدًا فيه . وتوسيع حدث المسيح هذا الهادف إلى شركة شاملة يجد بعد القيامة تحقيقَه في الكنيسة ، في اجتماع تلاميذ يسوع ، الذي منه يجب أن يصلَ العالَم كلّه إلى الوحدة ، بحسب وصيّة يسوع الأخيرة في صلاته الكهنوتيّة : " فليكونوا كلّهم واحدًا ، كما أنّك أيّها الآب فيَّ وأنا فيك " (يوحنّا ١٧ : ٢١) . الشركة الكائنة في الله الثالوث ينبغي أن تتحقّقَ في جماعة التلاميذ الذين أُرسلوا ليُخرجوا العالم كلّه من انقسامه الخاطئ ويُدخِلوه في **الشركة** الخاصّة مع الله وبعضهم مع بعض . ومن ثَمَّ يتوجّب على الكنيسة ، بحسب قول المجمع الفاتيكانيّ

الثاني ، أن تكونَ "بمثابة السرّ ، أي العلامة والأداة في الاتّحاد الصميم با لله ووحدة الجنس البشريّ برمّته "[١٤] . فيها ومن خلالها يجب أن تتمَّ تلك **الشركة** التي يُدعى إليها جميع الناس . "لكي تتمَّ مقاصدُ إرادة ا لله ، الذي خلق في البدء الجنسَ البشريّ واحدًا ، ويريد أن يجمعَ أخيرًا في الوحدة أبناءَه المتفرّقين "[١٥] . وينبغي للكنيسة التي هي نفسُها "الشعب الذي يستمدّ وحدتَه من وحدة الآب والابن والروح القدس "[١٦] ، والتي هي من ثَمَّ مكوَّنة على صورة الإله الثالوثيّ ، أن تمتدَّ لكي يصيرَ العالم كلّه أيضًا على صورة الثالوث .

مثل هذه **الشركة** لا تتمّ بدون حرّيّة الإنسان وجهده الخاص ، ومع ذلك فهي ليست في النهاية صنعَ البشر . إنّها أوّلاً " سرّ الوحدة " الذي يصنعه ا لله في الإفخارستيّا وفي سائر الأسرار ، كلّ بحسب طريقته الخاصّة . وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ فكرةَ الكنيسة جسد المسيح ، التي هي فكرة أساسيّة لدى بولس الرسول ، ترد للمرّة الأولى في العلاقة مع الإفخارستيّا (١ كورنثس ١٠:١٤-١٥) : فعندما يتناول كلّ واحد جسد المسيح باشتراكه في المائدة الإفخارستيّة ، يصير " الكثيرون " جسدًا واحدًا ، جسدَ المسيح . وقد توسّع بهذه الفكرة بنوع خاصّ القديس أوغسطينُس . فعن السؤال : ماذا نتناول في الواقع في الإفخارستيّا ؟ يعطي الجواب الجريء التالي : نتناول سرّنا نحن[١٧] . فبما أنّنا في المائدة الإفخارستيّة نتناول جسدَ

---

١٤ دستور عقائديّ في الكنيسة ، " نور الأمم " ، رقم ١ .

١٥ " نور الأمم " ، رقم ١٣ .

١٦ " نور الأمم " ، رقم ٤ .

١٧ راجع : أوغسطينُس ، العظة ٢٧٢ : " إذا كنتم أنتم جسدَ المسيح وأعضاءَه ، فما هو إذن موضوعٌ على المائدة الإفخارستيّة ، إنّما هو سرُّكم أنتم " .

المسيح ، وبما أنّ هذا الجسدَ مكوّنٌ من رأس **وأعضاء** ، فما نتناوله ليس الربّ فحسب (**المسيح وحده**) ، بل نتناول معه أيضًا الإخوة والأخوات الكثيرين الذين هم أعضاء في جسده (**المسيح الكلّيّ**) . في هذا الصدد يعلن أسقف إيبونة قولَه الشهير : " صيروا ما ترونه ، وتناولوا ما أنتم عليه : جسد المسيح "[١٨] . **الشركة** الإفخارستيّة التي بها يتّحد كلّ واحد مع المسيح تؤدّي إلى **الشركة** بين الجميع ، إلى الكنيسة ، التي هي الجسد الواحد بالأعضاء الكثيرة المتنوّعة ، والمؤتلفة والمنتظمة بعضها ببعض ، بحيث لا وجود للجسد بدون الأعضاء ، ولا للأعضاء بدون الائتلاف الحيّ في الجسد . غير أنّ الوحدةَ الكنسيّة لا تقوم في ذاتها ، إنّما هي موجَّهةٌ **كسرّ الوحدة** إلى **شركة** العالم . إنّ السعيَ إلى الوحدة على خلفيّة تناقض دائم بين الشرّ الذي يفرّق والخير الذي يجمع يشكّل مأساةَ التاريخ البشريّ بمجملها في دقائق الأمور وعظائمها . وهو يهدف - كما قلنا آنفًا - إلى أن يصيرَ العالم كلّه ، وعلى رأسه الإنسانُ الذي هو لسانُه العاقل ، شبيهًا با لله ، أي قائمًا في شركة ، " ثالوثيًّا " . على هذا النحو فقط تستطيع الخليقة أن " تدخلَ " إلى الأبد في **الشركة** ، التي هي ا لله نفسُه . هذا الهدف ، أعني **الشركة** النهائيّة والكاملة مع ا لله ، وشركة الناس بعضهم مع بعض ، يُدعى في اللغة التقليديّة " السماء " . وهذه أيضًا ليست لقاءً فرديًّا ينعزل به كلّ واحد مع ا لله ، بل هي " أمر اجتماعيّ " . إنّها البشريّة ، القائمة في شركة بعضها مع بعض ، التي تدخل في **شركة** مع ا لله " القائم في شركة " ، مع ا لله الثالوثيّ . وإلى هذا الهدف يسير العالم ، بل المسيح نفسُه مع العالم ؛ وسوف يبلغه متى دخلت الخليقة كلّها في **شركة** الإله الثالوث ، متى صار ا لله " كلاًّ في الكلّ "

---

١٨ المرجع نفسه .

(١ كورنثوس ١٥:٢٨) .

فإذا جمعنا هـذه النقـاط الثـلاث الـتي توسّعتُ مـن خلالها بالإيمـان بالثالوث على أنّه محور الإيمان المسيحيّ ، يتبيّن مـا أعلنتـُه في البدايـة : الإيمان الثالوثيّ هو التفسير الواقعيّ والمقبول عقليًّا للقـول إنّ ا لله محبّـة ، وإنّ عملَه هو محبّة وإنّ الخليقةَ والتاريخَ لا معنى لهما سـوى امتـداد المحبّـة إلى حياة مشترَكة تسود فيها المحبّة . يبدو لي أنّه هنا يكمن الفرق الخـاصّ بين الدين المسيحيّ والدين الإسلاميّ . ليـس أنّ ثَمَّـةَ في العـالم المسـيحيّ محبّة أكثر ممّا في العالم الإسلاميّ ، بل إنّ المسـيحيّة تـرى في المحبّـة جوهـرَ الحقيقة كلّها ، وتعبّر عن ذلك بوضوح أكـثر ، بـل بوجـه فـائق ، في كلامهـا وخبرتها وقصدها . ولا بدّ لنا من التحاور في هذا الأمر بعضنا مع بعـض ومع علماء الكلام المسلمين .

أسئلة ومداخلات

[حلقة العمل الأولى]

صورة ا لله المتميّزة في اليهوديّة

فانوني : تعقيبًا على المحاضرة ، يُطرَح أوّلاً السـؤال إلى أيّ مـدى يُنصِف هذا الكلام عقيدةَ الخلق في التقليد اليهوديّ ، والتي لا بدَّ من أخذها بعين الاعتبار ، ويؤدّيها حقّها . ألا ينتابنا الشعور بأنّه لا يمكن تكوين مفهـوم منطقيّ للخلق إلاّ من خلال التصوّر المسيحيّ لله ، وبوجهٍ أدقّ ، مـن خـلال عقيدة الثالوث المسيحيّة ؟ فا لله ، بالنسبة إلى إيمان اليهوديّة – وربّما يصحّ هذا أيضًا بوجه مماثل بالنسبة إلى السنّة الإسلاميّة – ليس على الإطلاق كيانًـا جلموديًّا يقهر الخليقةَ ويكلّفها مكرهة أكثر من وسعها : ومن ثَمَّ فحكمـة ا لله وكلمة ا لله هما من العناصر الأساسيّة في الإيمـان اليهـوديّ ، إلى حـدّ أنّ البعض يتساءل عمّا إذا لا يمكن اعتبارهما أقانيم . أليس من دلائل كثـيرة تُشير إلى أنّ عناصرَ الإيمان اليهوديّ هـذه قـد نُحّيـت إلى مركـز ثـانويّ بقدر ما صار المفهوم المسيحيّ لله موضوعَ الجدل اليهـوديّ–المسـيحيّ ، وقد رفض الإيمان اليهوديّ رفضًا مطلَقًا أن تكون له أيّ علاقة معه . ألا يمكن تصوّر التوحيد الشديد لدى اليهوديّة التي عقبت المسيحيّة على أنّهـا ردّة فعل على تصوّر للثالوث غير مفهوم أو مفهوم فهمًا خاطئًا ومنقـول بالتالي بوجهٍ خاطئ ؟ وهكذا على سبيل المثال ، فإنّ ما دعي بتصـوّر التقلّـص (*Zimzum*) لا يمثّل بالضرورة اليهوديّة – أعني التصـوّر بـأنّ ا لله ، نتيجـةً للشرّ في الخليقة ، يقع هو نفسه في تقلّص . وفي الواقع فقـد خضـع هـذا التصوّر مجدّدًا لتفسيرات مختلفة [١] .

---

[١] راجع لفهم تقلّص ا لله :

ألا يغالي المسيحيّون ؟

تسيركِر : هذه المحاضرة تتوجّه في موضوعها إلى اليهوديّة والإسلام على السواء ، وإن كان الإسلام هو الذي يُخاطَب مباشرةً . ويدعونا المنطق إلى النظر إلى أمرين : أوّلاً التوسّع النظريّ في كيفيّة فهم المسيحيّة لذاتها ، وثانيًا تفسير الآخرين . فعندما قيل إنّ العقيدة المسيحيّة وحدها تتضمّن علاقة لا تناقض فيها بين الله والإنسان – وذلك في كلّ الأبعاد : الخلق والخلاص والإسخَتولوجيا – ، حينئذٍ يُطرَح بإلحاح السؤال التالي : هل يتخلّى الآخرون في نظامهم عن التشدّد الحتميّ ، أم إنّهم لا يدركون على الإطلاق هذه المشكلة ؟ كيف يفهم اليهود والمسلمون ما يُلقى عليهم هنا من أسئلة أو ربّما من مآخذ ؟

عندما يذهب الإنسان في تفكيره اللاهوتيّ إلى حدّ بعيد ويرتفع عاليًا في إدراكه للسموّ الإلهيّ ، حينئذٍ يتحدّث علم الكلام الإسلاميّ عن "الغلوّ" ، ويرى نتيجته في الانقسامات الدينيّة (في الخلاف بين المسيحيّين واليهود وكذلك في الخلافات العقائديّة بين المسيحيّين أنفسهم) . ألا تكون ردّة فعل المسلم على المحاضرة التي سمعناها أن يتّهمنا بالإمبرياليّة النظريّة ؟

ما هو دور الفلسفة في الإسلام ؟

نويمان : ألسنا هنا أيضًا بإزاء مسألة دور الفلسفة في الإسلام ؟ ألا ينتابنا الشعور مرارًا كثيرة بأنّ الفكرَ الفلسفيّ في الإسلام لا يحظى بنصيب كبير بإزاء البراهين اللاهوتيّة ؟ لا شكّ أنّ العلماء المسلمين قد نقلوا إلينا فلسفة أرسطوطاليس ، ولكن هل تؤدّي في الفكر الإسلاميّ الدورَ الذي يعود لها ، أم يتمّ اللجوء سريعًا إلى أقوال من القرآن ؟ هل يذهب التفكير

C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, 372-374.

إلى أقصاه في مسائل محدّدة ، من مثل نواميس الطبيعة ، أم يُعتبَر بسرعة أنّ الإنسان بذلك يتقرّب إلى الله أكثر ممّا يجوز له ؟ كثيرًا ما نشعر بأنّ الإسلام يرتاع من تقريب العلاقة بين الله والعالم من الفكر البشريّ لتحديدها تحديدًا أدقّ ، لأنّه يرى أنّه لا يجوز التقرّب إلى الله ، الخالق ، لتحديده بدقّة . ألا يؤثّر مثلاً التصوّر الذرّيّ ، الذي بموجبه يخلق الله العالَم من جديد في كلّ لحظة ، على أنّ الإسلامَ يرى المشكلات ، ولكنّه لا يذهب في تفكيره إلى أقصى الحدّ ، مخافة "الغلوّ" في النظر إلى الأمور ؟

السعي إلى الانسجام بين الفلسفة والقرآن

إلزاس : بخلاف ذلك يعتبر الإسلام ذاتَه ، بإزاء المسيحيّة ، "دين العقل" ، ويتّهم المسيحيّة بأنّها في البداية لم تُفسح في المجال للفلسفة ، ولكنّها تبنّتها في ما بعد عن طريق الإسلام . وقد تمّت ترجمة الفلسفة اليونانيّة أوّلاً إلى السريانيّة ثمّ إلى العربيّة وأخيرًا إلى اللاتينيّة . لا شكّ أنّه حدث الجدل المعروف حول الغزّالي الذي حاول الجمعَ بين الأرثوذكسيّة والصوفيّة . وفي الواقع وردت في أثناء هذا الجدل أفكار فلسفيّة ، وإن كانت متأثّرة إلى حدّ بعيد بفلسفة أرسطوطاليس ، كبعض التعاليم حول المحرّك الأوّل . ومع ذلك فقد تمّ التوصّل حينئذ إلى انسجام بين القرآن والفلسفة ، أثّر إلى حدّ بعيد في وعي المسلمين لذواتهم .

تقديرٌ مختلف للفلسفة في الإسلام

شفلر : يبدو أنّ تطوّرًا حدث في الإسلام على غرار التطوّر الذي حدث في اليهوديّة . من الواضح أنّنا نلاحظ في العصر الوسيط أكثر ممّا في العصر الحديث نهجًا فلسفيًّا يستوحي الفكرَ الإسلاميّ ، حتّى في مختلف النواحي النظريّة الفلسفيّة في تفسير الإسلام . هذا يعود من جهة إلى أسباب

تاريخيّة ، ولاسيّما زوال الثقافة العربيّة العالية في اثناء الزمن العثمانيّ . ففي هذه الفترة ضعف كثيرًا علم الكلام والفلسفة العربيّان ، بسبب فقدهما القاعدة الاجتماعيّة . ومن جهة أخرى – وهنا يكمن الشبه مع التطوّر في اليهوديّة – فإنّ تبنّي الفكر الفلسفيّ من قبل اللاهوت المسيحيّ قد جعل ممثّلي الإسلام أيضًا أكثر تحفّظًا .

مقارنة مع النقاش بين هرمان شيلّ (Hermann Schell) وبرنتانو (Brentano)

بالنسبة إلى موضوع المحاضرة العامّ ، تمكن الإشارة ، من وجهة تاريخ اللاهوت ، إلى مقارنة هذا الموضوع مع البراهين التي أوردها هرمان شيلّ في دفاعه عن عقيدة الثالوث ضدّ معلّمه فرانتس برنتانو . فقد قال برنتانو في كتاباته الأخيرة (بعد خروجه من الكنيسة الكاثوليكيّة) : من يفكّر با لله بوجه ثالوثيّ ، لم يعد يفكّر با لله ، لأنّه – إذ يتبنّى الانشاق والصدور داخل الثالوث – يجعل من وحدانيّته أمرًا نسبيًّا . عن هذا أجاب تلميذه شيلّ بالأطروحة المناقضة التالية : عندما أفكّر با لله على وجه ثالوثيّ ، حينئذ أفكّر با لله نفسه بوجه صحيح .

ويسوق شيلّ برهانَ ذلك على النحو التالي : إنّي ، يا برنتانو ، أتبنّى مقاصدَكَ وأبيّن لكَ أنّها تتحقّق بوجه أفضل عندما أفكّر بها على وجه ثالوثيّ . وفي مضمون تحليله ، يسوق هذا البرهان – أيضًا ضدّ اليهوديّة والإسلام – فيقول : إنّكم تعتبرون أنّنا نخون التوحيد الإلهيّ لأنّنا نفكّر بالمسيحيّة بوجه ثالوثيّ . وأنا أبيّن لكم كيف أنّ رغبتكم في التوحيد الإلهيّ تتحقّق بشكل أفضل إذا فهمنا ا لله على وجه ثالوثيّ .

أطروحة شيلّ سؤالٌ نقديّ

إنّ شيلّ ، في أطروحته ، لم يتّهم الآخرين بالضلال ، ولكنّه قدّم أطروحته كسؤال نقديّ : كيف يمكن حلّ مآزق الخلق والخلاص والإسخَتولوجيا إذا لم نفكّر بالتوحيد الإلهيّ بوجه ثالوثيّ ؟ لقد أكّد شيلّ أنّ هذا السؤال يُعنى بتفكير حول وحدانيّة ا لله . ومن ثَمَّ لا يبني برهانه فقط على مجرّد نقض لوجهة نظر الآخرين بأنّها غبيّة أو سيّئة . بل ما يريد أن يقوله بالحريّ هو التالي : لقد تبنّيت رغبتَكم وأسعى أن أعبّر عن الإيمان المسيحيّ بالثالوث بما يحقّق رغبتكم عينَها . وهذا من ثَمَّ ليس برهانًا إمبرياليًّا كما يبدو لأوّل وهلة .

عقيدة الثالوث وحدث الصليب

تجب الإشارة هنا إلى سؤالين : فثَمَّة أوّلاً السؤال هل يمكن فصل عقيدة الثالوث المسيحيّة إلى هذا الحدّ عن تطوّرها في الأصل كتفسير لحدث الصليب ، كما جرى في المحاضرة . ففيها تعلّق الموضوع بعقيدة الثالوث ، بالسبب التفسيريّ الذي يمكن انطلاقًا منه فهم مضامين الإيمان المعنيّة ، من دون أن يتّضح بوجهٍ كافٍ أين كان الموضع الذي تطوّرت فيه هذه العقيدة في الأصل .

هل " الصيرورة على صورة الثالوث " و" تحقيق الشركة " مترادفان ؟

ويُطرَح ثانيًا السؤال هل " تحقيق الشركة " من قبل البشريّة هو مرادف " لصيرورة البشريّة على صورة الثالوث " ، كما بيّنت المحاضرة ؟ فابن ا لله ليس بحاجة إلى المغفرة من قبل الآب ، فيما يعرف كلّ منّا أنّه بحاجة إلى مغفرة الآب . من هذه الناحية فإنّ نقلَ العلاقات الكائنة ضمن

الثالوث إلى العلاقة بين الخالق والخليقة انطلاقًا من مقولة الخلاص ، التي لا تزال تبدو أنّها المدخل إلى البشرى المسيحيّة ، لا يخلو من مشكلة .

الضرورات المنطقيّة والله غير المدرَك

دوبريه : وإن وقفنا من محاولة التفكير بالإيمان على مثل هذا النحو موقفًا إيجابيًّا ، فمع ذلك يمكن أيضًا أن نسألَ دومًا ماذا يمكن أن يقولَ يسوع ، إذا سمع كلّ هذا الكلام على حياة الله الباطنة ؟ وإن قبلنا هذه المحاولة ، يبقى من المهمّ أن نظلّ واعين أنّ الدعوة فيها إلى ما تستلزمه الضرورة لا تخلو من مشكلة . قد يكون من المفيد في هذا الصدد النظر إلى إشكاليّة الثالوث عند نيقولاوس القوزيّ (Nicolaus Cusanus) . لقد عالج القوزيّ هذه الإشكاليّة أيضًا بالنظر إلى الإسلام ، وحاول تفسيرَها بالعلاقة مع فكرة الخلق ، ولكنّه في الوقت عينه ما انفكّ يُشير إلى أنّه لا أحد يعرف من هو الله حقًّا ، ولا يمكنه أيضًا أن يقول في ذلك شيئًا .

لا طريقة تفكير بالاستنتاج
بل الاقتصار على سؤال

شفلر : عندما جرى في المحاضرة الحديث عن الضرورات المنطقيّة ، لم يخلص السيّد غريسْهاكه بطريقة الاستنتاج ، انطلاقًا من معرفة مسبَّقة لكيان الله ، إلى ما "يجب أن يكون" : الخلق ، والفداء ، والاكتمال الإسخَتولوجيّ. بل بخلاف ذلك سأل : إن كان الله قد اعتلن في يسوع على أنّه المحبّة ، فكيف يجب عليّ حينئذ أن أفكّر بالله ، سواء استطاع ذلك الناس بشكل جيّد أم بشكل سيّء . إنّ ضرورة التفكير ، التي هي موضوع الحديث ، هي التفسير العقليّ لقول : "الله المحبة" (١٢ يوحنّا ٤:١٦) . ومن ثَمَّ فإنّ ضرورةَ التفكير لا تقوم في استنتاج الخلق والفداء وعمل الخلاص من

كيان الله ، بل تكمن في الاقتصار على السؤال التالي : إلى أيّ حدّ – لنقولَ هذا مع يوحنّا – الكلمةُ الذي صار بشرًا هو مفسّر الله ، هذا الإله الذي لم يره أحد قطّ (راجع : يوحنّا ١:١٤-١٨) ؟ ويتبع في صدد ذلك السؤال المنطقيّ : أيّ نوع من التفسير يقوم هنا ، وما الذي يحقّ له بوجه عامّ ؟

ومع هذا أيضًا لا جدال في أنّ الله لا يمكن إدراكه . قد يكون هذا الأمر موضوعَ جدال ، إذا أكّد أحدُنا مسبَّقًا معرفةً كاملةً لكيان الله ، يمكن أن يُستنتَجَ منها تصرّف الله . وهذا مبدئيًّا لم يحصل في المحاضرة .

ليس من ثغرة بل فرقٌ في الله

إنّ السيّد غريسهاكه لم يبحث – على نحو مماثل ومع كلّ التساؤلات كما هي الحال عند هرمان شيلّ – عن ثغرة إلى جانب الله أو فيه ، للتمكّن من التفكير في الخلق والفداء ، بل عن الفرق . لقد بحث عن فرق في الله كشرط للتمكّن من التفكير بمشاركة من قبل الخليقة : بأنّ كلّ معرفة لله هي معرفة من خلال الله ، وكلّ محبّة من قبل الإنسان لله هي محبّة من عمل الله . هذا ليس فقط أمرًا يمكن الإجماع عليه ، بل يكاد يكون أمرًا بديهيًّا . وقد حاول في بحثه التفكيرَ ، من خلال مفاهيم ، بشفافيّة غير محدودة يتمتّع بها إنسان معيَّن – يسوع – بالنسبة إلى الكلمة الإلهيّ ، وبعطاء الله ذاتَه عطاءً غير محدود في يسوع . ومن هذه الناحية فإنّ "كلامَ الصليب" λόγος τοῦ σταυροῦ أيضًا لم يوضع جانبًا بشكل تامّ . فعندما يقول غريسهاكه إنّ الله أعطى ذاتَه من أجلنا في يسوع ، لا يمكن الكلام على هذا العطاء الذاتيّ إلاّ بالنظر إلى الصليب – وإن لم تُستعمَل اللفظةُ نفسها في هذا الموقع . إنّها محاولة التفكير بلاهوت الصليب على أنّه لاهوت عطاء الله ذاتَه لنا . وهذا يبدو ليس فقط أمرًا مشروعًا بل مهمّة أساسيّة ثابتة للاّهوت المسيحيّ .

الإيمان والعقل في الإسلام

تسيركِر : أوّلاً لنعدْ مرّةً أخرى إلى دعوة الإسلام إلى العقل : إنّها تحدث بالإشارة إلى أقوال قرآنيّة يتوجّه فيها الإسلام بالعقل "لقوم يتفكّرون" (سورة ١٦:١١-١٣، ٦٩ إلخ) . أمّا اليوم فكثيرًا ما تتّسم بطابعٍ دفاعيّ محض . علاوةً على ذلك ، فإنّ الدعوة إلى العقل تدلّ بالطبع على أنّ المرء لم يصل بعد إلى التعقّل أو لم يتكلّم بتعقّل . ومن ناحية ثانية يؤدّي السعي إلى التوفيق بين الإيمان والعقل في الإسلام دورًا كبيرًا . وقد تبيّن هذا بنوع خاصّ في اتّجاه علم الكلام عند المعتزلة (الذين ازدهروا في القرن التاسع) . لا شكّ أنّهم لم يلبثوا أن عانوا القهرَ – لأسباب ليس أقلّها الأسباب السياسيّة – واضمحلّوا . ولكنّ ذلك لا يعني أنّه في ما بعد لم يحدث أيّ جهد في علم الكلام للتفكير عقليًّا بما يعرفه الإنسان عن طريق الإيمان [٢] .

إذا كان قولنا منطقيًّا ، فلماذا يتعذّر علينا إيصاله للآخرين ؟

أمّا بالنسبة إلى عبارة "الإمبرياليّة النظريّة" (راجع آنفًا) ، فلا ينبغي على الإطلاق أن تُنعَتَ بها المحاضرة بمجملها . لقد ميّزتُ بالحريّ بين تصوّر المسيحيّة لذاتها من جهة ، ونظرة الآخرين إليها من جهة ثانية . ففي ما يتعلّق بهذه الناحية الثانية ، سألتُ عن شعور المسلم أو اليهوديّ بإزاء ما قيل في المحاضرة . إنّ أهمّ ما في الأمر هو مسألة كيفيّة الوصول إلى كلام منطقيّ خالٍ من التناقض ، أو مسألة الموقع الذي يبقى فيه المرء في تناقضات في أمور الإيمان . يبدو لي أنّ الفكرة السائدة في المحاضرة من

---

[٢] راجع :

T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.

بدايتها حتى نهايتها هي أنّ اليهوديّة والإسلام كديانتين توحيديّتين ، يقعان في تناقضات منطقيّة عندما يتعلّق الأمر بالتفكير إيمانيًّا في الخلق والخلاص والإسخَتولوجيا – بخلاف المسيحيّة . مقابل ذلك يُطرَح السؤال ألا ينبغي أن تُدرِكَ هذه الديانات الأخرى مثلَ هذا النقص (إن كان ثَمَّة من نقص) ؟ هل يكتفي المسيحيّون بأن يُلقوا المشكلة على عاتق الآخرين ، ألا يتعيّن عليهم بالحريّ أن ينسبوا ذلك أيضًا إلى نظريّتهم اللاهوتيّة ، عندما يتعذّر عليهم ، بالرغم من تفوّقها المزعوم من جهة المنطق ، إيصالها للآخرين . مع عبارة "الإمبرياليّة النظريّة" التي تتّسم بالطابع الدفاعيّ ، لا بدّ من الإشارة إلى هذه الناحية عينها من التساؤل حول اليقين اللاهوتيّ الذاتيّ.

التطوّر في مواضيع الإيمان

نويمان : ألا تكمن هنا أيضًا مشكلة التطوّر التاريخيّ في مواضيع الإيمان ، ومن ثمّ السؤال عمّا إذا كان المرء يفضّل البقاء في هذه الحالة أو تلك على أقوال محدّدة ، بدلاً من تطويرها والوصول إلى فهم جديد أكثر عمقًا ؟

شفلر : ربّما هنا يندرج التمييز : فالتواصل يمكن أن يتمّ من جهة بمعنى التعمّق في الحقائق المعطاة وتوضيحها توضيحًا أوفى ، مع العلم بأنّ تلك الحقائق قد أُعطيت مرّة لا غير ، وبهذا المعنى لا يمكن بعد أن تتطوّرَ في التاريخ . ولكن قد يتعلّق الأمر بتواصل في التفكير يتطابق مع التطوّرات الجديدة في التاريخ .

بحسب المفهوم الإسلاميّ ، قال موسى وعيسى ومحمّد في الأساس الأمرَ نفسَه . فليس ثَمَّة ، كما في مفهوم الإيمان المسيحيّ ، توافقٌ بين العهد القديم والعهد الجديد (*concordantia Veteris et Novi Testamenti*) ، مع الإبقاء على ما بينهما من فرق . من هذه الناحية كلمةُ الله هي في الأساس تكرارٌ للأمر نفسه .

إنّ علاقةَ الميثاق الذي عُقِد في العهد القديم بالميثاق الذي خُتِم في دم يسوع ، لا يعتبرها المسيحيّون من جهتهم تكرارًا للأمر نفسه ، بل جزءًا من تطوّر التاريخ . عندما أكّد غريسهاكه في محاضرته هذا الفرقَ ، لا يبدو أنّه فعل ذلك على سبيل الدفاع . إنّما حاول فقط أن يتساءل بحدّة : كيف ينسجم هذا الارتباط بتاريخ ينشأ فيه أمرٌ حقًّا جديد – ولا يكون فيه عقد العهد الجديد مجرّدَ تكرار للعهد القديم – مع مفهوم الله مرتبط تقليديًّا بأزليّته وعدم خضوعه للتغيّر : من لا يقبل حياة باطنة في الألوهة يجد صعوبة أكبر للتفكير بالفرق في أعمال الله وفي محتويات الكلمة الإلهيّة الموجّهة للناس .

لقد استعمل عن قصد صيغة التفضيل ، فقال : يجد صعوبة أكبر ، ولم يقل : لا يستطيع ذلك مطلقًا فيما الآخر يستطيعه . من الواضح أنّ السيّد غريسهاكه لم يعتبر أنّ الآخرين هم أغبياء أو أشرار ، وأنّ تلك التناقضات قد خفيت عنهم . ومن ثَمَّ يمكن التأكيد أنّ العلماء المسلمين – والمسيحيّين أيضًا – يجدون صعوبة في التوفيق بين عظمة الله والحرّيّة الإنسانيّة . ولقد حاولت المحاضرة – سواء أنجحت في ذلك ، وإلى أيّ حدّ ، أم لم تنجح – أن تبيّنَ أنّ التفكيرَ الثالوثيّ بالله هو اقتراح جواب عن مشكلة **مشتركة** ، عن مشكلة يطرحها اليهود والمسيحيّون والمسلمون أنفسُهم ويُدركونها تمام الإدراك . أمّا الموقف الذي يقول : " هذا نملكه نحن ، ولا يملكه الآخرون " ، فلا يجوز أن يُتَّهمَ به المحاضر .

أين يبدأ بالتحديد الإيمان بالثالوث ؟

أهمّ من ذلك بكثير هو السؤال هل الإيمان المسيحيّ بالثالوث يقوم ، إن جاز التعبير ، إلى جانب مسألة التوحيد ، أم إنّ الإيمانَ المسيحيّ بالثالوث هو طريقةٌ لفهم وحدانيّة الله بالعلاقة مع استقلال الخليقة والتاريخ ،

وتعرُّضهما للخطيئة . يمكن فهم المحاضرة كمحاولة جواب ، ومن يرفض ذلك يعترضه طبعًا السؤال التالي : ماذا تقول في هذا الشأن ؟ فالمشكلة تبقى قائمة .

محتويات مماثلة في الفهم الإسلاميّ للإيمان

إلزاس : إذا نظرنا إلى الأمر من ناحية تاريخ الدين ، يمكن أن نتصوّرَ أنّ المسلم ، بالنسبة إلى النظرات التي عالجتها المحاضرة ، يمكنه الإشارة إلى محتويات مماثلة في تقليد الإيمان الإسلاميّ : أوّلاً بالنظر إلى كلمة الخلق الخاصّة " كُنْ " (راجع القرآن ١١٧:٢) ، في بدء الخلق ، والتي تمّ تأكيدها في خلق يسوع في مريم العذراء ومنها (راجع القرآن ٤٧:٣) . كلمة الخلق وكلمة الوحي مرتبطتان ارتباطًا وثيقًا إحداهما بالأخرى ، وكلتاهما هما الله منذ الأزل . وهذه ناحية من التقليد الإسلاميّ قد ظهرت بالتحديد في الجدل مع المعتزلة .

بالنسبة إلى ناحية " تاريخ الخلاص " المرتبطة ، في نظر المسيحيّين ، بطابع الشفافيّة لله ، الذي تتّسم به إنسانيّة يسوع ، قد يُشير المسلم بارتياح إلى صفة الشفافيّة لله التي يتّسم بها كلام القرآن . وهذا الوضع يعبّر عنه أيضًا الخطّ في التقليد الإسلاميّ – في تشبيه واضح مع فنّ الإيقونات المسيحيّ.

وأخيرًا يمكن أن نرى من الجانب الإسلاميّ شبهًا آخر هامًّا في **الأمّة** التي تقوم على كلمة الله في القرآن ، كما تقوم الكنيسة على إنسانيّة يسوع [٣] .

---

[٣] بالنسبة إلى هذا الموضوع الأخير ، راجع مداخلة محمّد طالبي في المؤتمر السادس للاهوت الأديان في مركز القديس جيرائيل ، حيث يُشير إلى " معنى الكلمة في بناء الأمّة " التي ، بحسب قوله ، " ما انفكّت بإصغائها إلى كلمة الله، تحافظ على وحدتها ، وتجد ذاتها مندفعة نحو

في مسألة إرهاق الدين للإنسان

دوبريه : بالنسبة إلى الرأي الذي أعربت عنه المحاضرة بأنّ عدمَ التعبير الثالوثيّ عن الإيمان با لله يؤدّي حتمًا إلى إرهاق الإنسان ، أي تكليفه أكثر ممّا بوسعه ، يرد عفويًّا إلى الذهن أنّ الدين ، في نظر الإسلام أيضًا، لا يقصد أن يجعلَ الحياة عسيرة على الإنسان ، بل إنّ ا لله يريد بالناس اليُسرَ ولا يريد بهم العُسر (القرآن ٢:١٨٥، راجع : ٢:١٧٨؛ ٥:٦ إلخ) .

عن هذا ينتج – أوّلاً بالنسبة إلى الجانب المسيحيّ – السؤال عن كيفيّة تحقيق ذلك في واقع الممارسة . إلى أيّ مدى صارت حياة المسيحيّين ، في وجودهم الدينيّ وروحانيّتهم الدينيّة ، على إثر عقيدة الثالوث ، أبسط أو أكثرَ تعقيدًا ، إلى أيّ حدّ صار الوجود المسيحيّ بذلك أسهل ، أم إنّ ذلك قد أدّى بالحريّ إلى إرهاق الإنسان ؟

شفلر : ثَمَّة أنواع مختلفة من الإرهاق ، لا بدّ من إبراز اثنين منها : النوع الأوّل من الإرهاق يمكن أن يقومَ في الاستناد إلى إرادة ا لله للاستمرار في إدخال وصايا جديدة ، تُرهِق في النهاية الناس ، إذ لا أحد يستطيع أن يفيَ بمقتضياتها . ولكن ثَمَّة نوع ثان من الإرهاق وهو أكثر ارتباطًا بأساس العمل الإنسانيّ ، ويقوم في أصغر الوصايا التي ألقاها ا لله للناس ، أو حتّى في أدنى شكل من أشكال واجب التوجّه إلى ا لله بالصلاة – وذلك عندما يعتقد الإنسان أنّه يتعيّن عليه أن يعملَ بقدرته الذاتيّة ما يُرضي ا لله . فعلى سبيل المثال ، إنّ مجرّدَ تسليمنا تعابير للصلاة لنتلوَها – سواء أكان

الصراط المستقيم " : محمّد طالبي ، " الإصغاء إلى كلمة ا لله . القرآن في تاريخ التقليد الإسلاميّ " ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام ا لله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ٥ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ ، ص ١٤٩–١٨٤ ، هنا : ص ١٥٠ .

ذلك في الكتاب المقدّس أم في القرآن – هذا وحده لا يعني أنّنا نستطيعُ في الواقع أن نصلّيَ ونعرفُ كيف يجب أن نصلّي (راجع : رومة ٨:٢٦) . ومن ثَمَّ يمكن أن لا يصيرَ الدين مُرهقًا في تطلّباته ، بل في أساسه ، إذا اعتبرنا عملَ ممارسة الدين عملاً مستقلاً عن ا لله يقوم به الإنسان استجابة للأمر الإلهيّ .

أمّا من وجهة النظر المسيحيّة ، وانطلاقًا من عقيدة الثالوث ، فالروح القدس هو الذي يشفع فينا ويجعلنا قادرين أيضًا على الصلاة . وهكذا يصير العمل عملَ ا لله في المؤمن ، وقد قال عنه بولس الرسول في أحد المواضع : " لا أنّا كفاةٌ لأنْ نفتكرَ فكرًا بأنفسنا ، كأنّه من أنفسنا ، لا ، إنّما كفايتُنا هي من ا لله " (٢كورنثس ٣:٥) : إنّه عمل ا لله ، الذي يفسَّر من الوجهة المسيحيّة بمعنى لاهوت الروح القدس ، الذي هو من جهة الروح القدس الذي في ا لله ومن جهة أخرى الروح القدس الذي وُعدنا به .

فانوني : ولكن يبقى أمرٌ أساسيّ مزعج ، سواء أكان بالنظر إلى الإسلام أم بالنظر إلى اليهوديّة : عندما يدور الحديث عن إرهاق أساسيّ للإنسان في هاتين الديانتين . ألا يعلم اليهوديّ التقيّ منذ ما قبل يسوع أنّه لا يسعه أن يحبَّ ا لله إلا إذا وهبه ا لله ذلك ؟ هكذا نقرأ في سفر تثنية الاشتراع ٣٠:٦ : " ويختن الربّ إلهُكَ قلبكَ وقلبَ نسلكَ ، لتحبَّ الربَّ إلهكَ بكلّ قلبكَ وبكلّ نفسكَ ، لكي تحيا " . ونقرأ قبل ذلك – وهذا هو إرهاقُ الإنسان عينُه – في تثنية ١٠:١٦ : " فاختنوا قُلَفَ قلوبكم [...] " . ومع ذلك يعرفون من سفر تثنية الاشتراع عينه أنّه يستحيل على الإنسان نفسه أن يختنَ قلبَه ، ومن ثَمَّ فهذا عمل ا لله نفسه – " قلبكَ وقلبَ نسلكَ " .

تسيركِر : عندما يقول المسلم ، انطلاقًا من القرآن ، إنّ ا لله هو الذي يهدي ، يمكن أن نرى في هذا القول ما يطابق الإيمان الكتابيّ بالخلاص .

فالهدي يعني أنّ ا لله يهدي على طريق الخلاص الإنسانَ الذي لا يزال خاطئًا .

*

في مكانة المحبّة في الإطار المسيحيّ والإسلاميّ

إلزاس : عندما يعتقد المسيحيّون أنّه يمكنهم ، انطلاقًا من المحبّة ، تفسير كلّ شيء تفسيرًا منطقيًّا ولا تناقض فيه ، هل في الإسلام ما يوازي ذلك ، أم ثَمَّةَ هنا فروقات تستحقّ أن تُناقَش بشكل مستفيض ؟

تسيركِو : بالنسبة إلى المكانة التي تعود لعنصر المحبّة في مفهوم الإيمان المسيحيّ، ثَمّة فروقات جسيمة مع الإسلام . لا شكّ أنّ المحبّة ترد أيضًا في القرآن ، عندما نقرأ أنّ ا لله سوف يأتي بقوم "يحبّهم ويحبّونه" (سورة ٥:٥٤) ، لإقامة علاقة تبادل وثيقة بين الخالق والخلائق . ومع ذلك فإنّ مثلَ هذا القول ليس له في القرآن وفي علم الكلام الإسلاميّ المكانة الأساسيّة كما في أقوال مماثلة في الأسفار الكتابيّة . ومن ثَمَّ فمن يُحدّد العلاقةَ بين ا لله والإنسان بوجه أساسيّ على أنّها علاقة محبّة ، يختار نظرة هي بوجه رئيس نظرة يهوديّة-مسيحيّة .

إلزاس : ألا يجب أن نتساءَلَ عمّا إذا كان مثل هذا النهج الذي ينطلق من المحبّة بوجه هكذا أساسيّ يمكنه أن يقفَ من أيّ نهج آخر موقفَ الإقصاء ؟

المحبّة في علامة عطاء ا لله ذاتَه للعالم في يسوع

شفلر : الكلام على المحبّة في إطار الإيمان المسيحيّ لا يحتلّ مكانًا أساسيًّا فحسب ، بل يتضمّن أيضًا معنى جديدًا لا يمكن استبداله ، إذ إنّه يقصد عطاء ا لله ذاتَه للعالم في يسوع . ففيه نرى ما هي المحبّة ، وهذا

يتجاوز بوجه دقيق ومحدَّد هذا الاعترافَ بمحبّة ا لله ، الذي هو أيضًا أمرٌ أساسيّ في نظر اليهوديّة . لا شكّ أنّ الاعترافَ بمحبّة ا لله – ا لله الذي يحبّنا ، والذي من أجل ذلك يؤهّلنا أن نحبّه – له في اليهوديّة أيضًا أهمّيّة أساسيّة . وإنّ وصيّة المحبّة ، كما عبّر عنها الإنجيل بحسب مرقس (١٢:٢٨-٣٤) ، هي وصيّة يعرفها عالِم الناموس من خلال تقليد إيمانه (راجع : تثنية ٦:٤-٩) . ولكن ليس لها هناك معنى عطاء ا لله ذاتَه للعالم وللناس. ومن ثَمَّ فعندما يقول المحاضر ، في معرض تفسير المسيحيّة لنفسها ، إنّه يرى في المحبّة قمّةَ البشرى المسيحيّة ، فهو على حقّ ، ويجب حينئذ أن يقولَ أيضًا إنّه لا يمكنه أن يفكّرَ بذلك إلاّ ثالوثيًّا ، وإلاّ لما أمكن أن يكونَ موتُ يسوع عملاً يعطي فيه الآبُ ذاتَه للعالم . ومن هذه الناحية فالثالوث هو جوهر الإيمان المسيحيّ . ومن جهة ثانية يبقى السؤال الموجَّه إلى اليهوديّة والإسلام كيف يتصوّران محبّة ا لله للإنسان . وفي الواقع ثَمَّة في اليهوديّة التي عقبت المسيحيّة محاولات للتفكير في موضوع عطاء ا لله ذاتَه ، هذا الإله الذي تسير سكناه (*shekina*) مع شعبه في طريقه إلى السبي ، والتي تشارك شعبَه في آلامه . فالاهتمام بهذه المحاولات الفكريّة والتساؤل عن تماسكها هو أمرٌ شرعيّ جدًّا.

جماعة الناس وارتباط بعضهم ببعض وبا لله

نويمان : إذا اعتبرنا في الإسلام أنّ الأمّة تعني ارتباطَ الناس بعضهم ببعض في التآخي والصداقة ، بحسب قصد ا لله ، فمفهوم الإيمان المسيحيّ ينطلق من الصداقة التي يهبها ا لله مع هبة ذاته ، والتي تعتبر الناسَ مدعوّين إلى **الشركة** مع ا لله . أليس ثَمّة من تطابق بين هذه النظرة المختلفة والتعبير الذي يرد بوجه آخر وبقوّة عن محبّة ا لله وعن رحمته في مفهوم كلا تقليدَي الإيمان ؟ المحبّة التي يُنعِم بها ا لله على الجماعة ، والرحمة التي تظهر أكثر

كعلامة للعطف الإلهيّ ، وأيضًا كهداية في الطريق ، ولكن ليس كعطاء للذات .

تسيركِر : نجد مرّة في القرآن ، بالنسبة إلى إبراهيم ، لفظة **خليل** ، أي الصديق والأليف (راجع سورة ٤:١٢٥ : "ومن أحسنُ دينًا ممَّن أسلمَ وجهَه لله وهو محسنٌ ، واتّبع ملّةَ إبراهيم حنيفًا ، واتّخذ الله إبراهيم خليلاً") . وفي صدد ذلك يتكلّم القرآن مرارًا على الله بأنّه "وليّ" ، وتعني هذه اللفظة "الصديق" (راجع سورة ٢:٢٥٧ : "الله وليّ الذين آمنوا يُخرجهم من الظلمات إلى النور") . ولكن يمكن أيضًا أن تعنيَ لفظة "وليّ" المولى والسيّد : فثمّة جملةٌ من المعاني مرتبطة بهذه اللفظة ، إلى استعمال الصوفيّين الذين يعنون بها الاتّحادَ الوثيق بالله . وأخيرًا هناك أيضًا "المقرَّبون" ، الذين هم قريبون من الله (كيسوع ، مثلاً ، بحسب السورة ٣:٥٦) . ومن وجهة النظر المَعاديّة ، فالأمّة هي في النهاية جماعة الناس الملتئمين بعضهم مع بعض بسلام ، حيث لا بكاء ولا ألم ، بل العيد البهيج الذي يُشرق فيه بهاء الله [٤] .

نويمان : في هذا الصدد ، يمكن التذكير بمؤتمر عُقِد في مركز "القديس جبرائيل" ، كان أحد المواضيع التي عولجت فيه موضوع الطريق الصوفيّ في مفهوم تقليد الإيمان الإسلاميّ [٥] .

---

[٤] راجع في هذا الموضوع : أنّماري شيمّل ، "صراط الإنسان أمام الله – السعادة على الأرض والاكتمال في الجنّة" ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، سلسلة "المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون" ، رقم ١٣ ، المكتبة البولسيّة ، ٢٠٠٠ ، ص ٤٠٧-٤٢٠ ، والأسئلة والمداخلات اللاحقة : ص ٤٢١-٤٧٣ .

[٥] راجع : محمود أيّوب ، "الكلمة والطريق ، بحث الإنسان عن الله في التصوّف الإسلاميّ" ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة

إدراك الاختبارات الإنسانيّة الأساسيّة

دوبريه : في كلّ ما يمكن ويجب أن يُقال هنا بحقّ عن المفاهيم المختلفة في الإسلام والمسيحيّة ، يبقى مع ذلك في مثل تلك المقارنات عدم ارتياح كبير . ففي مفاهيم كالمحبّة والرحمة والشفقة ، نحن بإزاء أمور هي في الحياة الدينيّة على هذا القدر من الأهمّيّة بحيث يتعذّر الاستناد إليها للإيقاع بين تقليد وآخر ، والقول إنّ هذا المفهومَ أو ذاك نجده في هذا التقليد ولا نجده في آخر . انطلاقًا من اختبارات هي جزءٌ من وعي الإنسان التقيّ لذاته ، والتي يُفصح عنها بوجه عفويّ كما في القول التالي : "حيث المحبّة هناك الله" ، أو في القول المعروف منذ القدم "إنّ الله يكون حيث يقدِّم المائتُ للمائت العونَ" (*Deus est mortali iuvare mortalem*) (بلينُس الشيخ ، في : التاريخ الطبيعيّ ٢،١٨) ، تنفتح آفاق عميقة ومشتركة بين جميع الناس ، لا بدّ لها من أن تؤثّرَ على تفسير الأقوال الدينيّة : إذ نرى أنّ لها قيمة أساسيّة في مختلف التقاليد .

هل يفهم المتصوّف حقًّا إيمانَه ؟

أندراوس بشته : إن لم يكن من الممكن التغاضي عمّا قيل أخيرًا خصوصًا في تعابير المتصوّفين في مختلف الأديان ، انطلاقًا من هذا يُطرَح بإلحاح شديد السؤالُ هل طريقُ المتصوّف يقود إلى هامش الإيمان أم إلى قلب الإيمان – وبتعبير آخر هل المتصوّف هو الذي يفهم إيمانَه فهمًا أفضل (أو ربّما هو وحده يفهمه) ، أم المؤمن "القويم الإيمان" ؟ إن لم نطرح هذا السؤال ، ألا نقع في خطر فقدان بُعْدٍ عميق من أبعاد الإيمان

"المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون" ، رقم ٥ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ ، ص ٢٠١-٢٢٤ ، هنا : ص ١٥٠ ، ٢١٦-٢٢١ .

في كلّ التقاليد ، يبدو أنّه يستحيل التخلّي عنه ، وهو على كلّ حال موجودٌ في كلّ الأديان ؟

[حلقة العمل الثانية]

أسئلة تعقيبًا على المحاضرة

لويتسه : إذا نظرنا من الوجهة الشكليّة فقط إلى برهان المحاضرة بأنّ عقيدة الثالوث هي شرطٌ لتوحيد إلهيّ منطقيّ ، حينئذ يجب من هذا المنطلق أن تسهُلَ إمكانيّة الحوار مع الإسلام ، إذ إنّ الإسلامَ ذاتَه لا يريد غير هذا ، أعني توحيدًا إلهيًّا منطقيًّا . ومن ثَمَّ ألا ينبغي أن نجعل عقيدةَ الثالوث مقبولة لدى المسلمين بوجه مختلف تمامًا عمّا جرى إلى الآن ؟

ثَمَّةَ سؤالٌ آخر ينتج من أطروحة المحاضرة بأنّ عقيدة الثالوث هي تفسيرٌ للقول إنّ الله محبّة . ألا تعترض علمَ الكلام الإسلاميّ ، على كلّ حال عند معظم ممثّليه ، مسبقًا وفي هذا الموضوع عينه ، مشكلةُ تحديد الله على أنّه محبّة ؟

ميترهوفر : ألا يسعى المسيحيّون إلى أن يعرفوا أكثر ممّا ينبغي عن الله ، كأنّهم يريدون أن ينفذوا إليه في ذاته ، فيما يرفض المسلمون ، بداعي الرهبة أمام الله ، أن يتجاوزوا هذه العتبة المقدّسة ؟ ومن ثَمَّ يحسن أيضًا أن نُدرِكَ أنّ التنزيلَ الإلهيّ في القرآن يهدف إلى أن يعطي جماعةَ الناس هديًا أخلاقيًّا ملائمًا ، وليس ليهتمّ الناسُ بكيفيّة كشف الله عن ذاته . وعلى نحو مماثل ألا ينبغي أن نرى في أسماء الله التسعة والتسعين وسيلةً لتمجيد الله وتعبيرًا عن الرهبة أمام الآخر المتسامي الذي لا يمكن الدنوّ منه ، الذي هو الله ، وليس أقوالاً عن " حياته الباطنة " ، ومحاولات للنفاذ إليه في ذاته ؟

كالوت : وتعقيبًا على ذلك ألا ينبغي أن نخافَ من أن يتوقّفَ الحوار مع

الإسلام في اللحظة التي يحاول فيها المسيحيّون أن يفسّروا لمحاوريهم المسلمين كيف يجب أن نفكّرَ تفكيرًا منطقيًّا بالتوحيد الإلهيّ ؟ وهذه المحاولة المنطقيّة ، يقول الجانب الإسلاميّ ، هي مشكلتُكم أنتم – وإنّكم منذ قرون تعانون منها بما فيه الكفاية .

تساؤلات مماثلة في الإسلام

غريسهاكه : ثَمَّة في الإسلام أيضًا ، وبوجه أساسيّ ، مشكلات ونقاشات مماثلة ، كما في السؤال عن صفة القرآن – هل هو أزليّ أم لا ، هل هو مخلوق أم لا . ومن ثَمَّ لا يمكن القول : أنتم المسيحيّين تنظّرون ، أمّا نحن فلا .

وبالتالي فما قيل عن محاولة النفاذ إلى الله في ذاته ، وإرادة معرفة أكثر ممّا ينبغي عن الله – هذا الاهتمام لا يسعنا إلا مشاطرته . ولكن لم يدر الحديث في المحاضرة عن هذا الأمر ، وبالتأكيد ليس أكثر ممّا عندما يتحدّث علماء الكلام المسلمون عن العلاقة بين الله والقرآن .

الخليقة بإزاء وحدة الله

كرّر : في مستهلّ المحاضرة طُرح سؤال أساسيّ : كيف يمكن التفكير بالخليقة ؟ وبدا في الواقع مقبولاً أنّ الخليقة والله يمكن التفكير بهما معًا بسهولة أكثر إذا انطلقنا في تفكيرنا من نقطة انطلاق ثالوثيّة . فكيف ، والحالة هذه ، يحلّ الإسلام المشكلة التي تُطرَح ، فيما يتمسّك بالوحدة الشديدة في الله وبعدم وجود أيّ تمايز فيه ، وبقيام الخليقة بإزائه .

هل من فروقات أيضًا على الصعيد الوجوديّ ؟

أُتّ : استنادًا إلى المحاضرة ، يمكن أن ينتابَنا الشعور بأنّ الموضوع هو

نفسُه عند المسيحيّين والمسلمين ، وبأنّهم في الواقع يريدون الأمرَ نفسَه ، وبأنّ الفرق بينهم يقع على المستوى النظريّ : فهذا الأمر الذي يريده الطرفان ، يفكّر به المسيحيّون من جهتهم فقط من الناحية النظريّة بشكل منطقيّ وخالٍ من التناقض . ولكن في الوقت عينه يُستشَفّ أنّ ثَمَّةَ فرقًا وجوديًّا ، يحسن النظر فيه عن قرب .

بين الشكلانيّة والقول بثلاثة آلهة

السؤال الثاني ينتج من فكرة **الشركة** . التفكير بالثالوث على أنّه **شركة** في الله هو أمر قديم . وعلى سبيل المثال فقد أكّد كارل بارت (Karl Barth) باستمرار أنّ الله لا **يحتاج** إلى أيّ **شركة** مع كائن آخر ، لأنّ له ملءَ **الشركة** في ذاته .

ألا تمثّل عقيدة الثالوث تنقّلاً دائمًا على حافّة الطريق بين القول بثلاثة آلهة والقول بالشكلانيّة ؟ فإذا مال المرء بالحريّ إلى جانب الشكلانيّة (وهذا هو ميلي) ، فالحديث عن **شركة** في الله قد يثير الشعور بالوقوع في القول بثلاثة آلهة . فما معنى إذن مفهوم **الشركة** ؟ كيف يمكن فهم محتواه ؟ إنّ كارل رانر (Karl Rahner) ، في بحثه عن الثالوث في مجموعة " *Mysterium Salutis* " [٦] ، ينطلق من أنّ الثالوث يوحي بذاته أوّل الأمر إلى الخارج ، وفي هذه البنية الثالوثيّة يكشف الله عن ذاته إلى الخارج ، واستنادًا إلى المبدإ القائل إنّ الثالوث هو في ذاته كما هو في تدبيره الخلاصيّ ، يخلص إلى القول إنّ الله (بصفة كونه واحدًا) يجب أن يكون

---

[٦] راجع :

Band 2, *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln 1967, 369 ss. ; cf. Idem, " Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978 (Nachdruck 1992), 119-136.

في ذاته في بنية ثالوثيّة . هذا نمطٌ آخر يمكن أن نجدَه أيضًا في غير موضع في تاريخ اللاهوت . أمّا المحاضرة فقد ركّزت أكثر على عنصر **الشركة** الذي تؤكّده بشدّة الكنيسة الشرقيّة .

مميّزات عقيدة الله الإسلاميّة

خوري : الإسلام متحفّظٌ عندما يتعلّق الأمر بما يمكن الإنسان أن يعرفَه عن الله . وقد قال يومًا محمّد في سؤال عن كيان الله: لا تفكّروا في كيان الله بقدر ما تفكّرون في إرادته . فإنّكم لا تستطيعون أن تعرفوا كيانَه [٧] . بهذا المعنى فالممارسة لها في الواقع الأوّليّة على التفكير اللاهوتيّ . ولكنّ هذا لا يعني على الإطلاق أنّ المسلمين لم يبذلوا أيّ جهد في تطوير عقيدة عن الله . وفي صدد ذلك لم يقلّوا شأنًا عن لاهوتيّي المدرسة السكولاستيكيّة في القرن الوسيط ، وقد ناقشوا مع اللاهوتيّين المسيحيّين وقارنوا بين لاهوت وآخر .

أمّا في ما يتعلّق " بأسماء الله الحسنى " ، كما يصفها القرآن (راجع : سورة ٥٩:٢٤؛ ٧:١٨٠) ، فهي تعابير عن الله ؛ البعض منها عن كيانه ، ولكنّ معظمها عن عمله – عن علاقاته بخليقته وبالطبيعة ، وبالعالم وبالإنسان [٨] .

---

[٧] راجع : خالد محمود خالد ، كما تحدّث الرسول ، الجزء الثاني ، بيروت – القاهرة ، ١٩٧٣ . – راجع أيضًا :

A. Th. Khoury, " Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus ", in : D. Pappenfuß - J. Söring (Hrsg.), *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart 1977, 172.

[٨] راجع : عادل تيودور خوري ، الإسلام في عقيدته ونظامه ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ٦ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ ، ص ١١٣–١١٤) .

نجد لدى الغزّالي ، عالم الكلام الكبير (الذي توفّي سنة ١١١١) ، الفكرةَ أنّ أقوال القرآن في الله ، بالنظر إلى تسامي الله ، الذي منذ الخلق لا يسمح لأيّ كائن بالتقرّب إليه ، هي بالحريّ عونٌ للتقوى . ومن ثَمَّ فالقرآن يهدف إلى أن يعلّمَ الإنسانَ كيف يكلّم الله ، كيف يمكنه وكيف يجب عليه أن يخاطبَه – بدون أن يكون هذا بالضرورة مدخلاً إلى فهم كيانه . ومع ذلك يرى علم الكلام التقليديّ في هذه الأقوال القرآنيّة بعض الوساطة لمعرفة الله نفسه ، لعلم عن الله . لا شكّ أنّه يخشى استعمالَ مفهوم القياس في صدد ذلك ، إذ قيل في القرآن : "ليس كمثله شيء" (سورة ٤٢:١١؛ راجع : ٢:٢٥٥ إلخ) . ومع ذلك فهو يتبنّى الفكرة أنّ ما تنقله اللغة البشريّة يمكن أن يكون نوعًا من إشارات إلى ما هو في الله .

حريّة الله المطلقة في قدرته

كيف يفسّر علم الكلام الإسلاميّ الانتقالَ من وحدة الله إلى الخلق ؟ نقطة الانطلاق لتفسير هذا الانتقال هي قدرة الله اللامتناهية وحريّته المطلقة في قدرته وفي عمله . ومن ثَمَّ فما يبدو بالنسبة إلينا تناقضًا ليس كذلك عند الله .

ممكنٌ لأنّه أمرٌ واقع

فضلاً عن ذلك ، لا جدوى من إعمال الفكر في كيفيّة إمكانيّة الخلق ، فالخلق أمرٌ واقع . وعندما يسعى اللاهوت المسيحيّ إلى معرفة شروط إمكانيّة الخلق في الله ، يشير علماء الكلام المسلمون إلى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحدّدَ مسبقًا علاقةَ الله الكلّيّ القدرة والمتسامي بخليقته انطلاقًا من شروط إمكانيّتها في الله . إنّه يمتنع على الإنسان وعلى أيّ خليقة تقصّي الله وإدراكه في كيانه وفي عمله . لا ريب في أنّ علماء الكلام المسلمين يستطيعون النقاشَ ساعات طويلة في الله ، ولكنّهم يقولون دومًا في النهاية : والله أعلم .

صحيحٌ أنّنا نحاول أن نفسّر لأنفسنا بإعمال فكرنا ، ولكن كيف يكون ذلك في الحقيقة – الله أعلم .

أسئلة عن المدخل الثالوثيّ إلى الخلق

بالنسبة إلى ما قيل في المحاضرة عن أنّ صورةَ الله الثالوثيّة تفتح مدخلاً إلى فكرة الخلق ، تُطرَح عدّة أسئلة . فالسؤال الأوّل هو كيف يتمّ ، في هذا المفهوم الثالوثيّ ، الانتقال من ابن الله إلى روح الله ، الذي هو حاضر في الخليقة ، وهو الذي يمكّننا من لقاء الله في كشف ذاته في يسوع المسيح – وكيف يتمّ الانتقال إلى سائر الناس الذين هم غير يسوع المسيح . إذا كانت الخليقة ، كما قيل ، تجد موضعها "في الابن" – أيّ خليقة هي المعنيّة هنا ؟ هل المقصود الخليقة كلّها بكلّ ما فيها من عناصر ومن بشر؟ هل روح الله مُعطى **لكلّ** إنسان ؟ وهل ينتج من ذلك أنّ كلّ إنسان يُعطى أن يشاركَ الله ؟ وما الذي يحدث عندما يسقط الإنسان في الخطيئة ويبتعد عن الله ؟

سواء أكان تفكيرنا ثالوثيًّا أم وحدويًّا ، فالانتقال من الله إلى المخلوقات بمفردها وإلى الإنسان بمفرده لا يبدو ، لا في هذا التصوّر ولا في ذاك ، منزّهًا عن الاعتراض من الوجهة المنطقيّة . وحتّى إذا كانت الأطروحة التي تمّ عرضُها مقنعة ومفيدة ضمن النظرة المسيحيّة للأمور ، فهل تستطيع أيضًا أن تفيدَ لتجاوز أزمات نهجٍ آخر ؟

فيسّ : لا شكّ أنّه من الضروريّ ومن المفيد أن نتأمّل في ما تتضمّنه العلاقة بين الله والخليقة وما يتضمّنه تاريخ الخلاص ، وبالتالي أن نُعمِل فكرَنا في الله نفسه . وبشكل واقعيّ ، كما جرى في المحاضرة ، ينتج من ذلك سؤالان :

أشكال أساسيّة للمحبّة في الله بدل " الشركة "

عندما نقول " الشركة " ، نفهم بذلك أشخاصًا يدخلون في علاقة بعضهم ببعض . ولكنّ عقيدةَ الثالوث ترتكز على المبدإ التالي : في الله كلّ شيء واحد ، حيث لا يعوق مانع العلاقة (*in Deo omnia unum sint, ubi non obviat relationis oppositio*) . وهذا يمكن أيضًا فهمُه بأنّ الله ، بصفة كونه علاقة قائمة (*relatio subsistens*) ، هو المحبّة المعطية والمحبّة المتقبّلة والمحبّة المشاركة . أليس من الأفضل ، والحالة هذه ، الكلام على ثلاثة " أشكال أساسيّة من المحبّة " تتحقّق في الله ، الذي هو المحبّة ، بدلاً من " الشركة " ، التي تحمل في طيّاتها ما ورد ذكره من إمكانيّة إساءة الفهم ؟

هل يمكن أن يظهرَ الله بشفافيّة من خلال إنسان ؟

السؤال الثاني يتعلّق بما يملكه الإنسان من قدرة غير محدودة ، كما يؤكّد ذلك اللاهوت المسيحيّ بتأثير من الفلسفة اليونانيّة أو من تصوّرات المذاهب المثاليّة – ومن ثَمّ بما يملكه روح الإنسان من قدرة لامتناهية تؤهّله لإدراك الله وإظهاره بالتالي بشفافيّة كاملة . إذا انطلقنا من المبدإ الأساسيّ في الفكر السكولاستيكيّ بأنّ " العمل يتبع الكيان " (*agere sequitur esse*) ينتج من ذلك أنّ خليقة محدودة لا يمكن أن يكونَ لها سوى قدرة محدودة . والله ، في الكشف عن ذاته ، يبقى أيضًا الإله الأعظمَ بما لا نهاية ، الذي لا يستطيع أحدٌ النظرَ إلى مجده دون أن يحترق ، إذ " لم يرَه إنسان ولا يقدر أن يراه " (١ تيموثاوس ٦:١٦) . وهكذا يدخل الإنسان في الألوهة ، ولكن بحيث يبقى الله دومًا الإله الذي لا يُدرَك .

الله محبّة – اختيار أساسيّ وجوديّ

غريسهاكه : من المؤكّد أنّ الفرقَ بين الموقف المسيحيّ والموقف

الإسلاميّ لا يكمن فقط على صعيد التفسير النظريّ ، بل يتّسم أيضًا مسبقً
على نحوٍ ما بطابع الفرق الأساسيّ الوجوديّ . فإذا كان الله أوّلاً محبّة
يستطيع الإيمان المسيحيّ ، انطلاقًا من هذا الأساس ، أن يفهمَ أيضًا الواقع
كلّه فهمًا جديدًا . ففي قول : الله محبّة ، يندرج فرقٌ أساسيّ وجوديّ
يؤثّر على ما يليه في ما بعد من تفسير نظريّ .

لا اعتقاد بثلاثة آلهة ولا شكلانيّة – الله شرك

بالنسبة إلى مسألة الاعتقاد بثلاثة آلهة أم بالشكلانيّة ، يمكن أوّلاً أن
نسأل : أين نجد على مدى تاريخ المسيحيّة مواقفَ تعتقد اعتقادًا جدّيً
بثلاثة آلهة ؟ فعندما تكلّم رانر على تنقّل دائم على حافّة الطريق بين
القول بثلاثة آلهة والقول بالشكلانيّة ، وأنّه هو نفسه يفضّل أن يميلَ إلى
الشكلانيّة من أن يعتقدَ بثلاثة آلهة ، من لا يوافقه في هذا الأمر ؟ وفي
الواقع من في المسيحيّة اعتقد اعتقادًا جدّيًا بثلاثة آلهة ، فيما الشكلانيّ
من جهة أخرى كان لها ولا يزال أتباعٌ كثيرون ؟

أمّا في ما يتعلّق بمفهوم الشخص أو الأقنوم ، فقد بيّنت عدّة أبحاث
متخصّصة منذئذٍ أنّ رانر أدخل هنا بدل الشخص المفهومَ المعاصر للذات
وبالطبع لا وجود في الله لثلاثة أشخاص يكون لكلّ منهم ذاتٌ بالمعنى
المعاصر مستقلّةٌ عن ذات الآخر . ولكنّ هذا لم يقلْه لاهوت الثالوث
على الإطلاق . ومن ثَمّ يمكننا أيضًا صياغة المشكلة على النحو التالي
حتّى عندما نحاول أن نفكّرَ بالله على أنّه الآخر المختلف عنّا تمام الاختلاف
يتعذّر علينا مع ذلك أن نكوّنَ عنه أيّ تصوّر . ولكن بنوعٍ الإجمال
يمكن للإنسان أن يبقى من دون تصوّر . فإذا انطلقنا مثلاً من الصلا
المسيحيّة : ما هو تصوّري لله عندما أصلّي ؟ هل أتصوّره واحدًا أحدًا أ
جماعة من ثلاثة ؟ في الكنيسة الأولى كانت تُعَدّ بدعةً مخاطبةُ الله كأنّ

واحد وحسب . والليتُرجيّا الأولى كانت تصلّي دومًا بالنظر إلى ثلاثة أقانيم بشكل متمايز : إلى الآب بالابن في الروح القدس . الشركة الشخصيّة في الله هي بالطبع أمرٌ آخر مختلفٌ تمامًا عمّا يمكننا تصوّره ، والمدخل الأوّل والثابت إلى عمق سرّ الثالوث يبقى ، على ما لم يزل رانر يؤكّده ، وحي الثالوث لنا في تاريخ الخلاص . هنا يختبر المسيحيّ ثلاثة أقانيم ، هنا يختبر الله الواحدَ على أنّه شركة ، كما نقرأ في صلاة يسوع الكهنوتيّة : "فليكونوا كلّهم واحدًا ، كما أنّك أنتَ أيّها الآب فيّ وأنا فيك ، فليكونوا هم أيضًا فينا ، لكي يؤمنَ العالم بأنّكَ أرسلتني . وقد أعطيتُهم المجدَ الذي أعطيتني لكي يكونوا واحدًا كما نحن واحد" (يوحنّا ١٧: ٢١-٢٢) . فهنا لا يقول : ليكونوا واحدًا "كشيء لا يمكن التعبير عنه" ، بل : "كما نحن" . يبدو لي أنّ الخطرَ الحقيقيّ يكمن في الشكلانيّة ، ويقوم في عقلنةٍ للإيمان وهو في الأساس موقفٌ فلسفيّ .

الفرق ليس بالخلق ولكن في كيان الله نفسه

بالنسبة إلى مسألة الانتقال من الله ، المطلق ، إلى واقع العالم كخليقة ، "فالوثبة" التي لا يمكن تفسيرها تقوم في أنّ المتسامي المطلق يخلق ، هو الإله المكتفي بذاته ، خليقة ، **لأنّه يريد ذلك** . في هذه الحرّيّة تكمن "الوثبة" التي لا يمكن تفسيرها . لماذا خلق الله العالم و لم يمتنع بالحريّ عن خلقه ، ومن ثَمَّ لا يمكن تفسير حرّيّة قصده أكثر من ذلك . وفي هذه الوثبة ، التي تتضمّن في النهاية حرّيّةَ الله اللامتناهية ، ثَمَّة وحدةٌ بين الإسلام والمسيحيّة – في الوقوف معًا أمام الله ، الذي لا يمكن لأحد أن يكونَ له مشيرًا في قراراته (راجع : رومة ١١: ٣٣-٣٦) .

ما يميّز النظرة المسيحيّة من نظرة الإسلام إنّما هو أمرٌ آخر . كلّ موقف غير ثالوثيّ يتعيّن عليه أن يفسّرَ العلاقةَ بين الله والخليقة بحيث لا

يقوم شيءٌ بإزاء الله إلاّ بالخلق ، وبذلك ينشأ للمرّة الأولى "فرقٌ" و"نفي" . ولكنّ هذا لا يلبث أن يؤدّيَ إلى التصوّر الأفلاطونيّ الحديث ، الذي يعتبر الخلقَ دومًا سقوطًا وانتقاصًا – كشعاع نور ينطلق من مصدر نور ، ويضعف باستمرار كلّما ابتعد عن مصدره . في هذه النظرة يرتبط الخلق بالفرق والنفي . ففيما يخلق الله ، ينشأ "نفي" (ما هو غير الله) ، في حين أنّه لم يكن ثَمَّة حتّى ذلك الوقت سوى إيجابيّة مطلقة . أمّا لاهوت الثالوث فيقول إنّ التمايزَ والنفيَ لا ينشآن فقط عند الخلق ، بل هما جزء من كيان الله نفسه : فالآب هو غير الابن . لا ينشأ كائن بإزاء الله فقط عندما يتمّ الخلق ، بل ثَمَّة ما هو بإزاء الله على الدوام في واقع الله نفسه . ولكنّ هذا يعني أنّ وجودَ الآخر ، أعني وجودَ غير المتماهي ، ليس أمرًا سلبيًّا (بالمعنى السيّء) ، بل هو أمرٌ إيجابيّ إلى أقصى حدّ . وهكذا يُحرَّر الخلقُ من التصوّر الأفلاطونيّ الحديث الذي يرى في الخلق انتقاصًا وانبثاقًا وبالتالي سقوطًا .

ومن ثَمَّ تستطيع الصورة الثالوثيّة لله أن تفسّرَ ما يبقى في الإسلام في النهاية غير مفسَّر : ليس أن يكون ثَمَّة خلق – في هذا يقف الإسلام والمسيحيّة معًا أمام سرّ الله وحرّيّته – ، بل كيف يمكن التوفيق بين تسامي الله المطلق وواقع الخلق .

بالنسبة إلى تفسيرات السيّد فيسّ عن الشخص والعلاقة ، فالمبدأ الذي أورده والذي يعود إلى أنسلموس الكانتربريّ (Anselmus Cantuarensis) ، بأنّ كلّ شيء في الله واحد ، "حيث لا يعوق مانع العلاقة" (*ubi non obviat relationis oppositio*) ، فهذا هو بالتحديد الشخص ، أو الأقنوم ، في الله : العلاقة . ولماذا نقول "الشخص" ؟ لأنّ الشخص هو أسمى ما نعرفه في الواقع ، وعندما نتكلّم على الله ، يتوجّب علينا على الأقلّ أن نقولَ عنه ما هو أسمى شيء في مفهومنا – إنّه شخص . وهناك مسألة أخرى وهي أنّ

الشخص في الله ، أو الأقنوم ، هو أيضًا مختلف تمام الاختلاف (*totaliter aliter*) عمّا نعنيه بالشخص البشريّ .

الله يقول ذاته في يسوع

هل الإنسان قادر أم لا على إدراك اللامتناهي (*capax infiniti*) ، هذا ما تمّ النقاش فيه مرارًا مع السيّد فيسّ . أمّا هنا فكأنّنا نقف أمام اختيارات أساسيّة . وعلى كلّ حال فإدراك اللامتناهي يصحّ بالنسبة إلى يسوع المسيح ، عندما يقول : " من رآني فقد رأى الآب " (يوحنّا ١٤:٩) . في يسوع لا يمكن التمييز : هذا إلهيّ فيه ، وهذا غير إلهيّ . أن يبقى الله دومًا الأعظم ، هذا لا جدالَ فيه ، وفي هذا يشير يسوع إلى الآب على أنّه أعظم منه (راجع : يوحنّا ١٤:٢٨) ، والله أيضًا في الاكتمال الإسخَتولوجيّ يبقى دومًا الأعظم بمعنى أنّنا ، كما يقول التقليد ، في الرؤية السعيدة ، سوف نرى الله كلّه (*totum*) ، ولكن ليس بشكل كلّيّ (*totaliter*) . هذا كلّه لا نقاش فيه . ولكنّ السؤال الذي نحن بصدده هو هل إنّ يسوع المسيح هو تعبيرُ الله عن ذاته ؟

ضرورة الفرق في الله ، للتمكّن من التفكير بالخلق

خوري : لا يريد المسلمون قبولَ النموذج الثالوثيّ ، لأنّهم يعتقدون أنّه إذا كان الله وحده وثَمّة خليقةٌ بإزائه ، فالموضوع يتعلّق بفرق ونفي ما .

لماذا من الأفضل أن نرى الفرقَ والنفيَ في الله أوّلاً ، ثمّ ننقلهما إلى الخلق ؟ إن لم يوجدا فقط بين الله والخلق ، بل كانا دومًا في ذات الله نفسه ، فهذا يعني على كلّ حال أنّ الفرقَ والنفي ليسا بالأمر السيّء . فما هو صالحٌ في الذات الإلهيّة يمكن أيضًا أن يكونَ صالحًا بين الله الواحد وخليقته . في هذه النظرة ، لا يُفيد النموذج الثالوثيّ ولا ضرورة له للتمكّن

من التفكير بالفرق بين الله وخليقته .

علاوة على ذلك ، ألا يبدو أنّ النموذج الثالوثيّ ، كما عرضت له المحاضرة ، ينطوي على نقاط انزلاق منطقيّة لا تزيل على الإطلاق الإرباكات ؟ ففي الخلق ، حتى في إطار هذا النموذج الثالوثيّ وبالنظر إلى كلّ هذا الاتّصال أو هذه الشركة ، يبقى شيء غير إلهيّ ، شيء غير الله – ومن هنا يعود الإرباك من جديد .

غريسهاكه : من الوجهة المبدئيّة ربّما نستطيع القولَ إنّ العلاقةَ بين الله والخليقة يمكن ، حتّى في "نموذج وحدويّ" ، أن تُعقَل بوجه إيجابيّ . أمّا هنا فمقولة الخلق ظهرت دومًا بوجه سلبيّ . ويبدو أنّ النموذج الثالوثيّ يجيب بشكل أفضل عن الأسئلة المطروحة .

خوري : إنّ لبّ المشكلة هو كيف يمكن أن يوجَدَ المحدود بوجه مطلق ، لماذا هناك أيضًا المحدود ؟ المشكلة تبدو غير محلولة على حدّ سواء في كلا النموذجين – سواء أفكّرنا بالله عن طريق الجوهر أم عن طريق العلاقة . إنّ وجود المحدود إلى جانب هذا الإله ، ذاك هو الإرباك .

"الله المحبّة" في المفهوم الإسلاميّ

بالنسبة إلى مفهوم المحبّة يمكن أيضًا الإشارة إلى أنّ العالم الإسلاميّ يشهد نقاشًا بين المتصوّفين الذين يريدون أيضًا أن يفهموا الله على أنّه محبّة وبين ذوي السنّة . فالسنّة الإسلاميّة ترفض رفضًا مطلقًا تصوّر "الله المحبّة" ، إذا حدّدنا المحبّة على أنّها صداقة تتضمّن الاتّصال . إذ إنّ هذا يعني وضع الله والإنسان على مستوى واحد ، ممّا لا يتلاءم وتصوّرَ تسامي الله . أمّا إذا فهمنا المحبّة بمعنى القول القرآنيّ الذي يرد مرارًا بأنّ الله يحبّ الناس الذين يتّبعون هديَه ، فهذا يمكن قبوله : إذ يعني حينئذ أنّ الله يعطي هؤلاء الناس نعمتَه وعطفَه ورحمتَه . إنّها المحبّة بمعنى عطف

الله في النعمة والرحمة ، ومحبّة الناس لله بمعنى الطاعة له والتسليم لمشيئته .

" الشركة " مع كلّ الواقع المتعدّد

كرّر : المشكلة تتكرّر ، كما عبّر عن ذلك السيّد خوري ، في مدى تطبيق الشركة : فمن الرائع أوّلاً أن نتصوّرَ امتداد الجماعة الثالوثيّة إلى العالم . وعلى هذه الشركة أن تمتدّ أيضًا إلى سائر الأديان ، وبوجه خاصّ أيضًا بالطبع إلى الإسلام . وثَمَّة أيضًا وبنوع آخر مشكلة امتدادها عمومًا إلى الشرّ في العالم . هل من الممكن التفكير بهذا كلّه ، وكيف ؟

غريسهاكه : في ما يتعلّق بتحقيق الشركة في الخليقة كلّها ، في العالم وبالتالي أيضًا في أديان العالم ، فالدلائل كثيرة على أنّ هذه الشركة لن تصلَ إلى كمالها إلاّ في نطاق تصرّف الله في آخر الأزمنة ، في قيامة كلّ جسد ، بحيث إنّ بلوغ الجماعة الثالوثيّة في العالم كلّه وبالتالي في أديان العالم كلّها ، فهذا مرتبط بالوعد الإسخَتولوجيّ - ولكنّ بدايتَه تُعلَن أيضًا منذ الآن .

مرّةً أخرى حول مفهوم الشخص في عقيدة الثالوث

لويتسه : إذا صحّ قول **رانر** في تحفّظه تجاه بعض النزعات إلى الاعتقاد بثلاثة آلهة في الثالوث ، فكيف يبدو الأمر عند السيّد غريسهاكه ؟ ألم يكن رانر على حقّ في تمييزه بين المفهوم المعاصر للشخص ومفهوم الشخص في الكنيسة الأولى - مع أنّ ثَمَّة أيضًا (وهنا نفكّر بأوغسطينُس) بعضُ التحفّظ إزاء تطبيق مفهوم الشخص على عقيدة الثالوث ؟ ألا نرى عند مولتمن (Moltmann) - وربّما أيضًا بنوع أخفّ عند بانّنبرغ (Pannenberg) - أنّ الموضوعَ يصل إلى النقطة التي يبدو فيها النقد الإسلاميّ حقًّا مبَرَّرًا ؟ ألا يُعبَّر هنا عن مفهوم الشخص بحيث إنّ الأقانيم الإلهيّة تؤلّف بدون ريب

جماعة مثاليّة في وحدة رائعة ، ولكنّها تبدو في النهاية كأنّها ثلاثة آلهة ؟

كالرت : ولكن إذا نظرنا إلى التصوّر الدينيّ في مجتمعنا ، سرعان ما يتأكّد لنا أنّه تصوّر يميل بسذاجة إلى إله واحد لا تمايز فيه ، وذلك ليس فقط عند عامّة المسيحيّين بل أيضًا عند كثير من الرعاة الذين هم على أتمّ الاستعداد للتخلّي بدون كثير من التردّد عن دقائق عقيدة الثالوث . انطلاقًا من هذا الواقع الذي يمكن التحقّق منه بسهولة ، يُلقى على عاتق الوعظ والتعليم المسيحيّ واجب مهمّ : وهو إرشاد المؤمنين في طريقة أكثرَ مسؤوليّة على مبادىء لاهوت الثالوث بالنسبة إلى حياتهم الواقعيّة المسيحيّة وصلاتهم المسيحيّة .

غريسهاكه : إذا كان المسيحيّون في القرن الماضي أكثر ميلاً إلى الاعتقاد بثلاثة آلهة ، ربّما هم اليوم يعتقدون بإله لا تمايز فيه ، وعندما يصلّون يتوجّهون إلى إله واحد مبهَم مختلط القسمات - بخلاف الليتُرجيّا المسيحيّة التي تتوجّه في صلاتها ، بطريقة متميّزة ، إلى الله الآب بالابن في الروح القدس . الميل إلى ثلاثة آلهة يتبيّن عند يورغن مولتمن (Jürgen Moltmann) عندما يبدو في بعض الأحيان أنّ الشركة ، التي هي الله ، تتكوّن من تصرّف ثلاثة أشخاص .

الإيمان بالمسيح انفتاحٌ على الآخرين

خوري : إذا أردنا أن لا تُستبدَلَ طريقتنا الثالوثيّة الأساسيّة في مفهومها المسيحيّ للإيمان بمفاهيم تُفضي إلى ثلاثة آلهة ، يجب أن يظهرَ ذلك بوضوح في اللاهوت وفي ممارسة المسيحيّين . من المهمّ جدًّا بالنسبة إلى التطوّر الإيجابيّ للعلاقات بين جماعة المؤمنين في المسيحيّة والإسلام ، أن نصلَ إلى إقناع المسلمين بأنّ تهمة الآلهة الثلاثة التي يُلحقونها بالمسيحيّين لا تبرير لها . إذا أفلحنا في إزالة هذا العائق عن طريقنا ، توجّب أيضًا

على اللاهوت المسيحيّ أن يكون قادرًا على أن ينقلَ إلى المسلمين بعض الشيء عن صورة المسيح كما استرسل في تفسيرها السيّد كرّر : المسيح كهبة مصالحة من قبل الله لأجل الجميع . ومع ذلك فكثيرًا ما ظهر المسيح في الماضي في إطار التحديد والإقصاء ، وكثيرًا ما كان يقدَّم حتّى بمثابة سلاح " ضدَّ الآخرين " ، أو هكذا كان يشعر به الآخرون . مع أنّه يجب بخلاف ذلك أن يكونَ واضحًا أنّ الإيمانَ بالمسيح يتضمّن بالنسبة إلى المسيحيّين **انفتاحَهم على الآخرين** ، ولا سيّما على المسلمين . وعلى نحو مماثل يجب أن يتّضحَ بجلاء أكثر في فكر المسيحيّين وممارستهم أنّ الثالوثَ في الله لا ينبغي تقديمه كمناقض لوحدانيّة الله ، بل بالحريّ يمثّل " نظرة متمايزة لوحدانيّة الله " . حينئذٍ نقوم بخطوات حاسمة لتقارب حقيقيّ بين المسيحيّين والمسلمين .

فينومينولوجيا الحبّ والشخص أمرٌ ضروريّ

أتّ : انطلاقًا ممّا استرسل في شرحه السيّد غريسهاكه نستخلص ، بالنسبة إلى مفهوم الواقع في المسيحيّة والإسلام ، ولا سيّما مفهوم العلاقة بين الله والإنسان ، أنّنا لسنا فقط أمام فرق **نظريّ** في التفكير بهذه العلاقة تفكيرًا خاليًا من التناقض ، بل إنّ هذا الفرق هو أيضًا فرقٌ **وجوديّ** ، وهو يرتكز على اختبار الواقع ، ولا سيّما اختبار المحبّة وفهمها . ثمّ أُشيرَ إلى أنّ مفهوم الشخص عند كارل رانر لا يدخل في هذا الإطار ، وأنّ رانر ، في تفكيره اللاهوتيّ في الثالوث ، لا يرفض ثلاثة أقانيم ، بل بالحريّ ثلاثة أشخاص بالمعنى المعاصر ، يكون كلّ منهم " ذاتًا مستقلّة " . وفي النهاية يمكن ، في اللقاء مع الفكر الإسلاميّ ، إيجاد صعوبة في أنّ كشف الله عن ذاته يجب ألاّ يكونَ ممكنًا ، ولا يمكن أن يكون ، إذ لا أحد مثل الله ، ومن ثَمَّ لا أحد يشترك به . وأنّه ربّما يمكن الكلام على علاقة صداقة ،

ولكنّ مفهوم المحبّة مبالغٌ فيه وكذلك أيضًا مفهوم التبنّي الإلهيّ.

النقاط الثلاث التي ورد ذكرُها تهدف ، في كلّ النقاش مع الإسلام باعتباره شقيقًا ، إلى السؤال عن فينومينولوجيا الحبّ والشخص ، عن كيفيّة تقبُّله لهذين المفهومين في إطار فهمه لذاته – نظريًّا ووجوديًّا .

تعابير نموذجيّة مثاليّة

غريسهاكه : في اللقاء مع مختلف عوالم الحياة (ليس فقط العالم الإسلاميّ ، بل أيضًا البوذيّ في آسية وغيره) ، يمكن من جهة النظر باستمرار – على سبيل المثال في تصوّر الحياة الزوجيّة المشتَركة – إلى كلّ أشكال تحقيق القيم الإنسانيّة الأساسيّة ، كقيمة الحبّ والصداقة . ومع ذلك ففي معنى الأسئلة التي طُرِحت أخيرًا ، يبدو لي أنّنا بالحريّ بصدد تعابير نموذجيّة مثاليّة ، وهنا يمكن أن نسأل هل ما يتخيّله الأزواج عندنا أمرًا مثاليًّا يُعَدّ كذلك في ثقافات أخرى ، أي هل ينعم بمكانة مماثلة في سلّم القيم : أنّ الحبّ يعني قبل كلّ شيء وفي كلّ شيء عطاءً ذاتيًّا ، ومن ثَمَّ ليس عطاءَ شيء فحسب ، بل عطاءَ الذات . الحبّ يعني ، في شكله النموذجيّ المثاليّ ، أنّ الآخرَ هو كلّه لي ، وذلك بحرّيّته التي لا يُسبَر غورُها ، وأنّي أقابله بالمثل فأكون أنا أيضًا كلّي له . وإن لم نجد هذا الحبّ في شكله المثاليّ إلاّ نادرًا ، فإنّ هذا المثالَ يحيا مع ذلك في معظم الناس ، وبالتحديد في الشبيبة ، ويمكننا بحقّ أن نتساءل أليس هذا ثمرة الإيمان المسيحيّ – هذا الحبّ الذي نقرأه في جذريّة عطاء ذاته في عمل الله في تاريخ الخلاص .

لا شكّ أنّ هذا تنتج منه ثغرة فينومينولوجيا الحبّ والشخص [٩] . وفي

---

[٩] راجع أيضًا : جسيرت غريسهاكه ، " الكلمة الإلهيّة والمؤلّهة " ، في : أندراوس بشته

هذه الحالة يبقى السؤال هل وإلى أيّ حدّ يمكن للمضمون ، الذي به يتعلّق الموضوع في النهاية ، أن يتمّ إبلاغه في الواقع عن طريق " مقالة نظريّة في الحبّ " ، أو إنّ هذا يجب أن يحدثَ بخلاف ذلك ، في أنّ الحبّ ، في جذريّته ، يُعاش حتّى بذل الذات ، ومن هذا الاختبار الوجوديّ يمكن أن ينفتح أفق أوسع وأعمق لمفهوم حبّ يعطي ذاته .

صورة الحبّ والصلاة

أُتّ : الموضوع المعالَج هنا يمكن ربطه بخبرة الصلاة . هنا يجب أن يظهرَ التصوّر الباطنيّ للعلاقة با لله في شكل كثيف جدًّا ، ومن ثمَّ يرتبط طابع الصلاة بفينومينولوجيا الحبّ ارتباطًا وثيقًا .

يمكن أيضًا في صدد ذلك التفكير في العلاقة الخاصّة با لله التي تتبيّن في الصلاة اليهوديّة . فاليهوديّ ، الذي يؤمن بالتوحيد الإلهيّ بشكل جذريّ ، ويقف موقفَ الرفض من مفهوم الثالوث او مفهوم التبنّي عند المسيحيّة ، يعرف هذه الصلاة الداخليّة التي يمكنه بواسطتها حتّى أن يخاصمَ ا لله ، وأيضًا في بعض الأمور أن يكونَ على حقّ بإزاء ا لله .

لويتسه : هذا النوع المباشر من مخاطبة ا لله ، كما تتميّز به الصلاة اليهوديّة ، ظهر من جديد أيضًا في العهد الجديد . ولكنّ العهدَ القديم يعطي أمثلة عن العلاقة المباشرة با لله التي يحياها المؤمن بوجه كامل ، والتي لا نجدها بعد في العهد الجديد .

كالرت : لا يمكن المرء إلاّ أن يرى الودّ العميق في الاستسلام وفي

وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام ا لله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ٥ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ ، ص ١٠٩-١٤٠ ، خاصّةً ص ١٠٩-١٢٣ .

إقامة الصلاة لدى المسلمين عندما يُدعى إلى حضور الصلاة الجماعيّة والفرديّة في المسجد . لا يمكن إلاّ أن يؤخَذَ بكثافة هذا الجوّ ، ولا بدّ لنا من الاهتمام أكثر بممارسة الصلاة الإسلاميّة ، التي هي نفسها على درجات ، لنفهمَ فهمًا أفضل إلى أيّ حدّ يتعلّق الموضوع بأمور شخصيّة جدًّا [١٠] . عدا عن ذلك يجب أيضًا من ناحية أصول اللاهوت البحث بوضوح أكثر ممّا حدث إلى الآن عمّا إذا كان المسيحيّون والمسلمون يمكنهم أن يصلّوا معًا ، وبأيّ طريقة يمكنهم ذلك .

الصلة با لله في إطار التصوّف الإسلاميّ

غريسهاكه : ما هو شعور المسلم العاديّ لدى رؤيته أنّ ثَمَّة ، في جماعته المؤمنة ، مع التصوّف الإسلاميّ ، تقاليد تفهم الصلةَ با لله وتفكّر فيها وتحيا بمقتضاها بوجه مختلف تمام الاختلاف ؟ هذه التقاليد التي تتّسم بطابع الودّ العميق ، والتي يكاد يصير فيها ا لله والإنسان واحدًا ، هي مع ذلك أقرب بكثير من المسيحيّين . فما هو شعور المسلم العاديّ إزاء هذا الطابَع الشديد الاختلاف الذي يسِم إيمانَه ؟

ميترّهوفر : يعقب هذا – بمعنى العلاقة التي ذكرناها في تفسير فينومينولوجيا الحبّ والشخص – السؤال إلى أيّ حدّ يخشى المسلم ،

---

[١٠] راجع في هذا الموضوع ما توسّعت فيه أنّماري شيمّل في مداخلتها " صراط الإنسان أمام ا لله " ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإسلام بسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ١٣ ، المكتبة البولسيّة ، ٢٠٠٠ ، ص ٤٠٧-٤٢٠ ، (ولا سيّما ص ٤١٠-٤١١) ، والأسئلة والمداخلات اللاحقة ، ولا سيّما ص ٤٢٦-٤٤٧ . – في حياة الصلاة عند المسلمين ، راجع أيضًا :

Constance E. Padwick, *Muslim Devotions*, London 1960 ; *Gebete des Islams*. Erläutert und ausgewählt von A. Th. Khoury, Gütersloh 1995.

نظرًا إلى تسامي الله ، أن يطبّقَ على الله مفهومَ الشخص ؟

خوري : السؤال الأخير الذي أثير عن إمكانيّة تطبيق مفهوم الشخص على الله في الإسلام هو منذ القرون الوسطى موضوعٌ دائمٌ في النقاش بين اللاهوتيّين المسيحيّين وعلماء الكلام المسلمين . وفي الواقع يخشى المسلمون تطبيقَ هذا المفهوم على الله : فالله هو المواجه للإنسان ، وهو يخاطبه بكلمته ، ويستطيع الإنسان أن يؤمنَ به وأن يصلّي إليه . فإذا أطلقنا على الله صفةَ الشخص – على غرار الإنسان – فهذا يمكن أن يخالفَ تساميَ الله . وهذا هو السبب الذي من أجله تجنّبت الكنيسة ، في وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني " في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة " (*Nostra aetate*) ، استعمال مفهوم الشخص في البيان عن الإسلام .

بالنسبة إلى السؤال عمّا تتّصف به الصلاة في الإسلام من ثقة وودّ ، من المعروف أنّ ثَمَّة واجبَ الصلاة التي تمارَس في طقوس ثابتة ، وإلى جانبها الصلاة الفرديّة ، أي الدعاء ، الذي يتضمّن في تقليده كلّ أشكال الصلاة ، تلك التي نجدها أيضًا في سائر الأديان ، وحتّى منازعة الله– هذه المجموعة المتنوّعة من الأشكال تدلّ على وجود علاقة ودّ بين الله والإنسان . ولكن في ذهنيّة معظم المسلمين يبقى خوفٌ من المغالاة في التودّد إلى الله في الصلاة ، لأنّ الله مع ذلك يبقى دومًا المتسامي . فإرادتُه لا تمكن مساءلتُها وحرّيّتُه المطلقة لا يجوز المسّ بها .

في ما يختصّ بالحبّ ، يقول القرآن بوضوح (راجع سورة ٣٠:٢١) إنّ الحبّ بين الرجل والمرأة هو أساس الحياة الزوجيّة . وإن يكن هذا الأساس ، بسبب أوضاع الحياة الاجتماعيّة التي يعيش فيها المسلمون في مختلف الثقافات ، لا يظهر للعيان بشكل جليّ ، ولا يشعر الناس كثيرًا ، في مظاهر الحياة الخارجيّة ، بهذا الحبّ الوطيد الذي يجمع بين الرجل والمرأة في الزواج ، فهذا لا يعني مطلقًا أنّه لا وجودَ له في نطاق الألفة العائليّة . ثمّة حبّ

حارّ جدًّا بين الأزواج في العالم الإسلاميّ ، لا يمكن إلاّ الإعجاب به . وانطلاقًا من هذا يملك المسلمون بلا ريب سبيلاً لفهم حبّ من قبل الله يكون أكثر من مجرّد رحمة أو عطف . وهذا ما ساعد المتصوّفين على أن يطلبوا أكثرَ من الطاعة لله ، وألاّ ينتظروا منه العطف وحسب . لقد سعوا إلى حبّ صوفيّ حقيقيّ .

إنّ تحديدَ العلاقة بين المتصوّفين والمؤمنين المتقيّدين بالسنّة يجب أن ينطلقَ من أنّ الأكثريّة الساحقة من المسلمين تعيش تقواها عن طريق الشريعة . على مدى أجيال اتُّهم المتصوّفون بأنّهم لم يأبهوا لتسامي الله كما هو مفروض ، وبأنّهم أوهنوا الإيمانَ القويم . وعندما حصل التصوّف في القرن الثاني عشر على حقّه المتساوي في الوجود في العالم الإسلاميّ ، لم يتمكّن مع ذلك من أن يتطوّر تطوّرًا ملحوظًا إلاّ في حلقات باطنيّة ، وبقي اتّصال المتصوّفين بعامّة الشعب ضئيلاً . ومن ثَمَّ فليس للمتصوّفين من تأثير بالغ الأهمّيّة على حياة الآخرين . فيتصرّفون بحيث لا يمكن أن يشاهَدوا ، وهذه هي حالتهم عندما يتجمّعون في عدّة أماكن في أخويّات مختلفة . هذه الحركات الصوفيّة كان لها أيضًا ، خاصّة في أفريقيا الشماليّة ، بعض التأثير السياسيّ ، ولا يزال الإسلام في أفريقية السوداء يخضع لنفوذها . ومع ذلك لم يتمكّن المتصوّفون – كما فعلت الرهبانيّات في الكنيسة – ، من أن يسِموا بوجهٍ حاسم روحانيّةَ الإسلام في جماعة الإيمان الإسلاميّة الكبرى . فبقوا ويبقون فرقًا خاصّة .

[الجلسة العامّة]

مفهوم الله متميّز أيضًا في اليهوديّة

غريسهاكه : بعض ردّات الفعل العفويّة على هذا السؤال أو ذاك

من الأسئلة التي طُرِحت في حلقات العمل .

أوّلاً يجب عدم المساواة بهذه السهولة بين وعي المشكلة الذي ينطوي عليه الإيمان اليهوديّ في سياق تفكيره بالخلق وبين موقف الإيمان الإسلاميّ منه . قد تسير أمور كثيرة على نحوٍ مماثل . وقد اعتبر هيغل دومًا اليهوديّة " ديانة السموّ " : الله يبقى الآخر ، المتسامي فوق كلّ ما خلقه . ومع ذلك ثَمَّة في اليهوديّة جهود كبيرة للتفكير في المشكلة القائمة في العلاقة بين الله والخليقة .

يمكن هنا التفكير في أقوال مختلفة نعثر عليها في تقليد اليهوديّة الصوفيّ ، أو أيضًا في بعض تعابير مارتين بوبر (Martin Buber) ، التي يرى فيها أنّ المشكلة سوف تبقى من دون حلّ إذا لم يرد الكلام على ما تتضمّنه " صفات " الله من علاقات قائمة فيه . وهذا يعني أنّه لا يمكن فهم الله إذا لم ننطلق من استقطابٍ ما للصفات في الله . هنا يمكن المسيحيّ ، في سياق هذا المضوع ، أن يتكلّم على " الأقانيم " بدلاً من الصفات في الله. وبتعبير آخر : ثَمَّة هنا تقاربٌ مع لاهوت الثالوث . وهكذا على سبيل المثال تنطوي فكرة " سكنى الله " (*shekina*) اليهوديّة على تصوّر مفاده أنّ الإله المتسامي عن خليقته يجب في الوقت عينه اعتباره حاضرًا فيها .

أهمّ ما يمكن تعلّمه من الإيمان بالله في الإسلام

الشعور بأنّ ما توسّعت فيه المحاضرة لم يفسح مجالاً كافيًا لعدم قدرتنا على إدراك الله يمكن أن ينشأ في الواقع ، ولكن بصراحة لا يمكن أن نقول كلّ شيء مرّة واحدة وفي وقت قصير . في مؤتمر سابق شارك فيه أيضًا مسلمون ، طرحتُ السؤال ماذا نستطيع أن نتعلّمَ من المسلمين ، وأشرت في صدد ذلك إلى بعض أحداث اهتداء جرت في هذا القرن ، وكان ذلك بوجه حاسم من خلال التقاء التقوى الإسلاميّة ، كما حدث لشارل دي فوكو

(Charles de Foucauld) ولويس ماسينيون (Louis Massignon) . ففي اللقاء مع عالم الإسلام المتديّن ، اختبر هؤلاء بعض الشيء من موقف السموّ العميق في العبادة والاستسلام الذي لا يغالي في الصداقة مع الله [١١] .

المسؤوليّة أمام الحقيقة

لا ينبغي حتمًا الخوف من الكلام على " الإمبرياليّة النظريّة " ، وإن بدا لي اختيار هذا التعبير غير موفّق . في القرون المسيحيّة الأولى كان المسيحيّون مقتنعين الاقتناع العميق ، استنادًا إلى وحي الله ، بأنّه قد أُنعم عليهم بالحقيقة ، وبأنّه يمكنهم بل يتوجّب عليهم أن يتصرّفوا تجاه الآخرين وهم يؤكّدون حصولَهم على الحقيقة . بعض هذا الموقف قد يفيد المسيحيّين اليوم . بإزاء ذلك يبدو موقف ليسنغ (Lessing) اليوم أكثر إقناعًا ، بأنّنا في سير دائم نحو الحقيقة ، بدل أن نقول : لقد وُهِبنا حقيقة ، ولنا أسباب كثيرة لنقلها . وهذا لا ينبغي أن يُنعَتَ كأنّه " إمبرياليّة نظريّة " .

في خطر إمكانيّة السلبيّة

هل يجد المسيحيّون سهولة أكثر في تصرّفهم في واقع الحياة ، إذا انطلقوا ، في تفكيرهم ، من محبة الله ؟ كلاّ على الإطلاق . فحيث تبدو المحبّة على أنّها الأمر الأقصى والأسمى ، وبالتالي الأمر الذي يُعرَض على تقرير الإنسان ، يصير في هذا العرض على التقرير خلافُ (المحبّة) أيضًا أكبر . فإذا كانت

---

[١١] راجع : جسيرت غرسّهاكه ، " الكلمة الإلهيّة والمؤلّهة " ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ٥ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ ، ص ١٠٩-١٤٠ ، هنا : ص ١٣٨-١٤٠ .

كلمة ا لله قد ظهرت في المسيح ، فالمحرّب أيضًا ، أي الشرّ ، يحصل أيضًا على قدرة أكبر . في هذه النظرة لا تناقض بين أن يكونَ المسيحيّون في خطر أن يرتكبوا هم أيضًا المآثم الشنيعة وبين شريعة المحبّة التي يلتزمون بها أمام المسيح . عندما يجب التقرير في أقصى ما يتعلّق به الموضوع ، لا يخلو من بعض المنطق الباطنيّ أنّه يمكن أيضًا أن يحدثَ العكس ، وكثيرًا ما يحدث . ليس للمسيحيّين بالضرورة ، وقد تمّ تأكيد ذلك ، محبّة أكثر ، ولكنّ ما يتعلّق به الموضوع يتّضح لديهم بجلاء أكبر .

مشكلة جهنّم

هل تجد كلّ المشكلات حلاًّ لها ، إذا رأينا في ا لله نفسه أساسَ كلّ فرق ؟ في هذه النظرة إلى الأمور ، هل لجهنّم نفسها أيضًا مكانٌ في ا لله ؟ قال يومًا هانس أورس فون بلتزار (Hans Urs von Balthasar) : إذا بقيت جهنّم – وإن دخلها واحد فقط – " خارج " ا لله ، فهذا يشكّل أوّلاً وقبل أيّ أمر آخر مأساة بالنسبة إلى ا لله نفسه . إذ لن يكونَ ا لله ، حينئذٍ ، قد أفلح في تحقيق المصالحة الكاملة التي أتمّها في المسيح . وهكذا تكون جهنّم ، قبل أيّ من المعطيات الأنثروبولوجيّة ، مشكلة بالنسبة إلى ا لله نفسه . هذه مشكلة تبدو كأن لا حلّ لها .

مأزق " وجود ا لله والخليقة معًا "

بالنسبة إلى السؤال هل إنّ مأزقَ وجود الكائن المحدود والكائن غير المحدود معًا قد وجد له حلاًّ ، في خلفيّة الأفكار التي توسّعت بها المحاضرة . الجواب هو حتمًا لا . فالأمر الأساسيّ في هذا السؤال هو أنّ الخليقةَ تأتي من حرّيّة ا لله التي لا يُسبَر غورُها . وفي هذا الصدد فإنّ الأمرَ الجوهريّ ، في أساسه ، لا يمكن التفكير به بوجهٍ عقلانيّ . ومن جهة

أخرى يتعلّق الموضوع هنا بعلاقة فريدة من نوعها ، لا قياسَ لها في ميدان المخلوقات . ولهذا السبب لا يمكن حلّ المشكلة . ومع ذلك ففي مفهوم غير ثالوثيّ لا تبقى هذه المشكلات مآزق ، بل تصير تناقضات . هكذا يجب فهم ما توسّعت فيه المحاضرة . كيف يمكن التفكير بطريقة جذريّة في تسامي ا لله ، كما يسعى أيضًا الإسلام إلى ذلك ، وفي الوقت عينه تفسير ظاهرة الخلق ؟

هل الأسئلة فقط نظريّة أم هي قبل ذلك وجوديّة ؟

السؤال الأهمّ يبدو بصراحة السؤال التالي : هل إنّ ما يفصل في النهاية بين المسيحيّة والإسلام ليس نظريّة ، ليس الكتاب المقدّس أو القرآن ، بل اختيارات أساسيّة في فهم الإنسان لحياته الخاصّة وللواقع . من الوجهة المسيحيّة يتّسم فهم الواقع كلّيًّا بالمحبّة وليس بأيّ شيء آخر . ومن ثَمَّ أليست الاختيارات الأساسيّة هي التي في النهاية تقف بعضها إلى جانب بعض ؟ حينئذٍ لا يصحّ الحوار مع النظريّات ومع مدارس اللاهوت ، بل يجب الحوار أو تبادل الآراء حول الاختبارات الأساسيّة في الحياة . وإذ ذاك يأتي اللاهوت ، ككلّ نظريّة ، دومًا متأخّرًا . فكان يجب أن يأتيَ قبل ذلك بكثير .

عقيدة الثالوث في تأثيرها التاريخيّ

فانوني : إنّ قولَ الرسالة إلى الأفسسيّين عن الحاجز الذي أُزيل بالمسيح (٢:١٤) ، تقف أمامه حواجز أخرى كثيرة ، أتت إلى العالم من خلال المسيحيّة ، ومع الأسف أيضًا من خلال عقيدة الثالوث . ألا يجب أن يكونَ خلاف ذلك ، إذا كانت تلك العقيدة مقبولة على هذا القدر ؟ ثَمَّة في اليهوديّة أفكار كثيرة ذهبت في الاتّجاه الذي تحدّث عنه السيّد غريساكه ،

كتصوّر السكنى (*shekina*) . وإذا كانت اليوم لا تلقى التأكيد الذي كانت تلقاه من قبل ، فهذا لا يعود إلى أنّ اليهودَ يفتقدونها ، بل لأنّ اليهود ، بسبب عقيدة الثالوث عند المسيحيّين ، راحوا في تاريخهم يتخلّون عنها . بخلاف ذلك يعتقد الكثيرون من الأخصّائيّين في اليهوديّة أكثر فأكثر أنّ عقيدةَ الثالوث المسيحيّة قد اعتمدت على هذه التصوّرات اليهوديّة لاختبار الله ، كما عبّر عنها تصوّر السكنى وغيره .

والمسيحيّون أيضًا قد انقسموا بعضهم على بعض حول الإيمان بالثالوث . أليس الإسلام على نحوٍ ما ردّة فعل على عدم اتّحاد المسيحيّين (راجع القرآن ٣:١٠٥؛ ٤٢:١٤) ؟ إذا لم ننظر فقط إلى ما استقرّ عليه الرأي عند المسيحيّين ذوي الإيمان القويم ، بل إلى كلّ تاريخ الهرطقات مع كلّ ما تضمّنه من حرومات ، يمكننا أن نشعر بهذا الأمر كسؤال شديد الإلحاح كيف تتبيّن في واقع التاريخ هذه القدرة على تحقيق الشركة التي تحدّثت عنها المحاضرة .

التحوّل على صورة الثالوث في نظرة تاريخيّة وإسخَتولوجيّة

غريسهاكه : للبقاء أوّلاً في موضوع العلاقة بين اليهود والمسيحيّين – كنموذج لانقسام أصليّ ، كذاك الانقسام الذي كان خلفيّة القول الذي ورد ذكره من الرسالة إلى الأفسسيّين ، ربّما تجب الإشارة في صدد ذلك إلى رومة ١١:٢٥-٢٦ ، حيث يُقال بصراحة إنّه قائمٌ في " سرّ " الله أنّ إسرائيل سوف يجد خلاصَه ، وإنّ ذلك سوف يحدث كما تحدث " قيامة الأموات " (رومة ١١:١٥) . وهذا يعني أنّ رمزَ " الحياة من الموت " يُستخدَم لعمل الله المَعاديّ . حتّى هذا الوقت فإنّ جعلَ الواقع على صورة الثالوث ليس مسيرة متّصلة ، بل يتبيّن بالحريّ أنّه حيث تظهر القداسة في أبهى مظاهرها ، هناك أيضًا تعظم قوى الشرّ . ويمكن أن

نرجعَ أيضًا إلى ١ كورنثس ١٥:٢٤-٢٥ ، حيث يظهر أنّ المسيح هو الذي ينتصر على " الشرّ " .

هذه الازدواجية في قطبين متناقضين نجدها أيضًا عند تيار دي شاردين (Teilhard de Chardin) ، عندما ينطلق في أعماله من أنّ توحيدَ البشريّة ، من جهة ، يظهر في التاريخ كمسيرة مطّردة . ولكنّنا ، من جهة أخرى ، نجد عنده أقوالاً أخرى مغايرة : أي إنّ الانتقالَ إلى النقطة الياء (*Omega*) يتمّ في شكل صراع أخير بين الخير والشرّ ، إذ إنّ قوى الشرّ حينئذ ستصل إلى أقصى قدرتها .

إنّ مفهوم التحوّل على صورة الثالوث له ناحية شخصيّة وناحية كنسيّة . " ليكونوا بأجمعهم واحدًا " ، لهذا نحن أُرسِلنا . هذا المثال على كلّ جماعة كنسيّة أن تحقّقَه كدعوة لها حيث هي . أن يظهرَ في الواقع خلافُ ذلك لا يتناقض مع ما قيل . إنّ تحوّلَ الواقع على صورة الثالوث هو بالحريّ مضمون وعد الله لآخر الأزمنة ، وله علاقة بما تعنيه " قيامة الأموات " . وبهذا نشير أيضًا إلى ديالكتيّة الإسخَتولوجيا الحاضرة والمستقبليّة .

علاوة على ذلك فإنّ فكرةَ وحدة الجنس البشريّ والدعوةَ الأخلاقيّة إلى السعي لإعادة وحدة الجنس البشريّ المفقودة ، كما سمعنا ذلك في مداخلة من السيّد خوري ، هي أيضًا فكرة إسلاميّة . ومن ثَمَّ في هذه المسألة ليس من خلاف أساسيّ بين المسلمين والمسيحيّين . الفرق إنّما يظهر في ما يقوله الإيمان المسيحيّ بعمق : إنّ هذا ليس مجرّدَ دعوة أخلاقيّة موجّهة إلى الناس ، بل هو مرتبطٌ بعمق دعوة الخليقة إلى أن تصيرَ على صورة الإله الثالوث .

ثَمَّة سؤالٌ طُرِح عليّ مرارًا : هل من الممكن أن نجعلَ الثالوث ، باعتباره جوهرَ الإيمان ، مقبولاً أيضًا من قبل الآخرين ؟ هذا السؤال يجب أن يبقى مفتوحًا . ولكن لا بدّ من اعتبار ما يلي : نادرًا ما تصير النظريّة

مقبولة بسبب قدرة براهينها . بقدر ما تستند النظريّات المختلفة في النهاية إلى اختيارات أساسيّة معاشة ، لا يمكن أن تصيرَ نظريّةٌ ما مقبولة إلاّ بقدر ما تعيش باقتناع مثل هذا الاختيارَ الأساسيّ ، ويُعبَّر عنها " كحياة " .

هل يمكن التفكير في تعدّد الآلهة على أنّه توحيد منطقيّ

دوبريه : من جهة يدور النقاش هنا حول عقيدة الثالوث ، حول ما تتضمّنه وكيف يمكن إبلاغها . ولكن في الوقت عينه يجري النقاش في إطار التوحيد الإلهيّ ، الذي هو متأثّر ، بالنسبة إلى الإسلام – وربّما أيضًا بالنسبة إلى المسيحيّة – بالردّ على الشرك ، أي على الاعتقاد بتعدّد الآلهة . ومن ثَمَّ ألا يجب أن نتعمّقَ أكثر في شأن هذا الردّ ؟

اليهوديّة كانت لها أسبابها ، وكذلك النبيّ – ولكن ماذا عرفت هذه عن الشعوب التي تعيش على هذه الأرض؟ في صدد ذلك يجب ألاّ نفكّر فقط بالهندوسيّين ، بل أيضًا على سبيل المثال بالأقزام وأناس الأدغال . لم يُعرَفْ سوى القليل عن وجود هذه الشعوب ، وكذلك لم يُعرَفْ سوى القليل عن فكرة الله عند هذه الشعوب ، وأيّ مساهمة يمكنها أن تؤدّيها لتاريخ البشريّة الدينيّ . ومن ثَمَّ يجب هنا طرح السؤال ألا يمكن أن يكون تعدّد الآلهة ، إذا فُهم فهمًا صحيحًا ، وليس فقط عقيدة الثالوث ، نتيجة حقيقيّة للتوحيد الإلهيّ . يبدو هذا التعبير مناقضًا ، ولكن لا يعني أنّه من أجل ذلك حتمًا تعبيرٌ خاطئ .

غريسهاكه : يمكن بلا ريب أن نرى في هذا مشكلة . ولكن في ما يتعلّق بالتأمّل في لاهوت الثالوث منذ بدء المسيحيّة ، فقد جرى كلّ هذا في سياق وحدة الله المطلقة . وهذه لم تكن قطّ موضوعَ نقاش . ولذلك لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال أن يرتبطَ لاهوت الثالوث بنوع معدَّل من تعدّد الآلهة .

النقاش مع تعدّد الآلهة ، كما جرى بوجه إيجابيّ وليس فقط كردّة فعل دفاعيّة ، حدث في الكنيسة الأولى جزئيًّا في الكلام على الملائكة . وفيه تمّ اعتناق الرغبات الشرعيّة لتعدّد الآلهة بطريقة متميّزة ، ولكن ليس في لاهوت الثالوث .

مخلوقون بالكلمة – مخلوقون من أجل الكلمة
في تسامي الكلمة الإلهيّة عن الكون وحلولها فيه

رِخارد شفلر (Richard Schaeffler)

توطئة للموضوع

بخلاف هذا الصباح ، حيث حاول السيّد غريسْهاكه وصفَ الإيمان المسيحيّ بكامله انطلاقًا من نقطة ائتلاف واحدة ، تعالج الأفكارُ التالية مسائلَ خاصّة تتناولُ من خلالها العلاقةَ بين التسامي والحلول . علاوة على ذلك فقد اخترتُ أن أطرحَ السؤالَ من وجهة نظر قد لا يوافق عليها الجميع . فبموجب اختصاصي ، يتعلّق الموضوع بالسؤال عن أهمّيّة إشكاليّة تسامي الله وحلوله ، وبنوع أخصّ تسامي الكلمة وحلولها ، بالنسبة إلى الحوار بين الفلسفة واللاهوت .

١ – ثلاثة مستويات في طرح السؤال

ضمن السعي إلى تحديد العلاقة بين التسامي والحلول ، يتضمّن السؤال ثلاثة مستويات لا بدّ من التمييز بينها ، وإن كانت مرتبطة بعضها ببعض : السؤال أوّلاً عن العلاقة بين تسامي **الله** وحلوله ، ثمّ السؤال عن تسامي **الكلمة** وحلولها ، وأخيرًا السؤال ، الذي يهمّ الفلاسفة بنوع خاصّ ، عن العلاقة بين **الحقيقة** وحلولها .

١-١- تسامي الله وحلوله في الكون

جليّ أنّ الاعتراف بتسامي الله هو أمرٌ مشترَك بين الديانات المسمّاة "توحيديّة"، فيما الكلام على حلول الله في العالم أو في نفس الإنسان هو نقطة خلاف ممكن بينها. فإذا تساءلنا عن الاهتمام الدينيّ بالاعتراف بتسامي الله - بخلاف الاهتمام الفلسفيّ الماورائيّ بتفسير الواقع بكامله انطلاقًا من مبدإ واحد - تبيّن لنا أنّ ما يميّز الاهتمامَ الدينيّ هو أنّه يُعنى بحرّيّة الله إزاءَ خليقته، سواء في عمل الخلق أم في كلّ عمل من أعمال الخلاص، هذه الحرّيّة التي تغيب عن الأنظار إذا جعلنا الله جانبًا داخليًّا من الخليقة ومن حياتها، وكذلك أيضًا إذا جعلنا الخليقةَ جانبًا داخليًّا من الحيويّة الإلهيّة. ولكن يبدو لي أنّه لا يقلّ أهمّيّة عن هذا الأمر الاهتمامُ الدينيّ بالتذكير الدائم بأنّ الإنسانَ معرَّضٌ لارتكاب الذنوب، وهذا ما يتمّ تجاهلُه إذا نظرنا إلى حياة الإنسان وتاريخه كأنّهما جانبٌ من الحياة الإلهيّة، كما يحدث بسهولة، على سبيل المثال، في مختلف اتّجاهات الفلسفة المثاليّة.

من جهة أخرى، فالحديث عن حلول الله وعن سكناه في العالم أو في النفس البشريّة هو موضوع خلاف ممكن بين "الديانات التوحيديّة"، وهذا يظهر بنوع خاصّ في اعتراض المحاورين المسلمين لدى سماعهم أيّ كلام على حلول الله. ومع ذلك فمثل هذا الكلام تنطوي عليه ديانات توحيديّة. هنا أحيل إلى موضع واحد لهذا الكلام له أهمّيّة كبرى في ديانتي كلا العهدين، وقد دار الحديث عنه في هذا الصباح. فمصطلح "الحلول" هو مصطلح فلسفيّ، ومصطلح "السكنى"، وفي العبريّة "شكينة" (*Shekina*)، هو مصطلح دينيّ.

هذا التعبير، على ما أعلم، لا يرد في العهد القديم، إنّما استعمله الرابّيّون، وذلك للدلالة أوّلاً على حضور الله - أو، بوجه أدقّ، على

حضور اسمه - في الهيكل. فهنا يسكن اسم الله، أي الله نفسه، ما دام الإنسان يستطيع التوجّهَ إليه بالدعاء. وبعد تدمير الهيكل الأوّل ثمّ الثاني، استعمِلت لفظة "السكنى" (*Shekina*) للدلالة على مرافقة الله لشعبه على درب الشتات. "فالسكنى" (*Shekina*) تذهب معهم إلى السبي والشتات (*Galut*).

كلا المعنيَين للفظة "السكنى" (*Shekina*)، أعني سكنى الله في الهيكل ومرافقة الله لشعبه، يعودان ثانية في العهد الجديد، حيث نقرأ القولَ التالي: "هوذا مسكن الله مع الناس" (رؤيا ٢١:٣). فالله لا يسكن فقط "بين" الناس، بل "معهم"، في ذلك الخباء، الذي هو أورشليم الجديدة. ولكن في ما بعد اكتسب "اتّخاذ الله مسكنًا له" عند الناس وفيهم معنى جديدًا، أي سكناه في المؤمنين: "نأتي إليه وعنده نجعل مقامنا" (يوحنّا ١٤:٢٠-٢٣؛ راجع: يوحنّا ١٧: ٢١-٢٢).

هنا أيضًا ثَمّةَ اهتمامٌ فلسفيّ، بل فلسفيّ-تجاوزيّ، بالكلام على سكنى الله في الإنسان. وقد ردّد الفلاسفة باستمرار أنّ الحقيقةَ الإلهيّة بنوع خاصّ يجب أن تكونَ في داخل الإنسان، إذا كان لا بدّ من أن نفهَمَ أنّها تصير له "نورًا" يجعله قادرًا على معرفة الأشياء كلّها. في هذا المعنى يقول أوغسطينُس: "في الإنسان الداخليّ تقيم الحقيقة" (*in interiore homine habitat veritas*). أمّا في هذا الموضع فيجب أن يدورَ الحديث على الاهتمام الذي يتميّز به الدين، لدى اعترافه بتسامي الله اعترافًا غير منقوص، بأن يتكلّم أيضًا وفي الوقت عينه على مثل هذه "السكنى". ويبدو لي أنّ هذا الاهتمام يكمن في أنّ ما يُمنَح هنا إنّما هو حصولٌ مباشرٌ على ينبوع الحياة. وأحيل في صدد ذلك إلى يوحنّا ٤:١٤ حيث يقول يسوع: "الماء الذي أعطيه (أي المؤمن) إيّاه يصير ينبوعَ ماء يتفجّر حياة أبديّة". فبحسب هذا القول لا يتلقّى الإنسان باستمرار هبة جديدة فحسب،

بل إنّ الحياةَ الجديدة التي وُهبت له تصير فيه ينبوعًا يمنح دومًا حياة جديدة .

من هذه النصوص الشواهد ومن نصوص أخرى مماثلة ، ينتج السؤال : كيف يمكن التفكير من الوجهة اللاهوتيّة – وكذلك أيضًا من الوجهة الفلسفيّة – بأنّ الله ، من دون إساءة إلى تساميه ، وأيضًا من دون إساءة إلى حرّيّته إزاءَ الخليقة ، يسكن في المخلوقات : في كلّ الأشياء على أنّه ينبوع قدرتها على الحياة ، وفي الروح الإنسانيّة على أنّه ينبوع قدرتها على المعرفة ، وبوجه خاصّ في المؤمن على أنّه ما يمكّنه القيامَ بالفعل الدينيّ ، الذي لا يمكن أن يُعدَّ إنجازًا يقوم به الإنسان تجاه الله ، بل يجب أن يُقبَلَ هو نفسه ، ودومًا بوجه جديد ، كعطيّة في كلّ فعل إيمان ، وفي كلّ فعل عبادة ، وفي كلّ فعل طاعة ؟ ولكن في هذا يجب أن يصيرَ عملُ الله داخليًّا للإنسان ، حتى لا يكونَ هذا العمل أمرًا يحدث للإنسان وحسب ، بل يجعل ممكنًا عملَه الخاصّ ونشاطَه الخاصّ وحرّيّتَه على صعيد الفكر وخصوصًا على صعيد الدين .

١–٢– تسامي الكلمة الإلهيّة وحلولها في الكون

إنّ إشكاليّة تسامي الله وحلوله في وجهها العامّ تكتسب حدّتها الخاصّة عندما ترتبط بسؤال متميّز ، وهو السؤال عن تسامي **الكلمة** الإلهيّة وحلولها .

تتّفق الأديان المدعوّة " توحيديّة " على الاعتراف بأنّ **الكلمة** الإلهيّة هي " خارج " الإنسان ، وبأنّه لا يمكن أبدًا أن تكونَ مجرّد جانب من مخاطبة الإنسان لذاته . هذه " الخارجيّة " هي تعبير عن حرّيّة الله التي يتمّ التعبير عنها أيضًا في الاعتراف بتساميه . هنا أيضًا ، في الاعتراف بخارجيّة الكلمة ، يكمن الاهتمام الدينيّ بالتمسّك بحرّيّة الله الذي يوحي بذاته لمن يشاء ، ويحجب ذاته عمّن يشاء ، وينير من يشاء ، ولكن أيضًا يقاوم من يشاء : الله يبقى ، في كلمته ، حرًّا إزاء المستمع إليها . وعدا عن

ذلك فهو يبقى حرًّا إزاء المستمع حتى بعد حدوث كلمة الوحي .

وكما في الاعتراف بتسامي الله ، كذلك في السؤال عن خارجيّة كلمته ، يرتبط بالاعتراف بالحرّيّة الإلهيّة اختبارُ تعرُّض الإنسان لارتكاب الذنب : فالمستمع يعرف أنّه " إنسان دنس الشّفتين " ، وأنّه يتنقّى بالكلمة التي توضَع على هاتين الشفتين .

كلّ هذا لا يمكن أن يتمّ ، إذا فكّرنا بحدث الكلمة كأنّه حركة لا تدور إلا في الله نفسه ، ككلمة ماثلة بوجه ثابت في الله ، أو بخلاف ذلك كمجرَّد " تعبير إلى الخارج " عن مسيرة تجري داخل النفس ، ككلمة ماثلة في باطن الإنسان .

على الرغم من هذا الاعتراف المشترَك بخارجيّة الكلمة ، تتضمّن نصوص دينيّة الكلامَ على سكنى كلمة الله في الإنسان . وهنا تكمن من جديد نقطةُ الخلاف الممكن بين " الديانات التوحيديّة " . في اليهوديّة والمسيحيّة تسود الفكرة بأنّ " الشريعة ليست بعيدة ، بحيث يجب اجتياز البحر أو الصعود إلى السماء " للحصول عليها، بل هي " في قلب الإنسان وعلى شفتيه " (تثنية ٣٠:١١-١٢) . في حال الكمال – وقد أشير إلى ذلك أيضًا في هذه الأيّام – فإنّ الشريعة هي على هذا القدر في قلب الإنسان بحيث إنّ التعلّم الخارجيّ يصير نافلاً (إرميا ٣١:٣١-٣٢) . وقد تبنّت المسيحيّة بصراحة هذه الأقوال في الرسالة إلى الرومانيّين (رومة ١٠:٨-٩) . لكنّنا نجد أيضًا في بعض كتابات يوحنّا (يوحنّا ١٤:٢٦ و ١يوحنّا ٢:٢٧) القولَ إنّ تمكينَ الإنسان من العمل بما يسمعه (خروج ٢٤:٧) ، أو من اعتناقه اعتناقًا شخصيًّا ، هو دليلٌ على فاعليّة الله وروحه في داخل الإنسان . فالكلمة لا تدوّي فقط في الأذن ككلمة تأتي من الخارج ، بل يمكن الإنسان أن ينطقَ بها ويعملَ بها في القدرة التي يمنحه إيّاها الله ، والتي تصير ساكنة وفاعلة فيه .

هنا أيضًا من الاستشهادات الكتابيّة ينتج السؤال التالي: كيف يمكن التفكير بأنّ كلمةَ الله تصير ينبوعًا داخليًّا يمكّن الإنسانَ من الإيمان والطاعة والاعتراف ، من دون أن تصيرَ بذلك مجرّدَ جانب من مخاطبة النفس لذاتها في التقوى ؟ لا ريب في أنّ هذا الخطرَ قائمٌ في الواقع ، ولكن ثَمّة يقيْن يشهد له الكتاب المقدّس ، بأنّ الإنسانَ ينبغي أن لا يستسلمَ لهذا الخطر .

والآن عندما يُطرَح بحقّ السؤالُ الاعتراضيّ : ما شأنُ الفلاسفة في هذا الأمر ؟ يأتي جوابي الموقّت : في نطاق المسألة المرسوم هنا ، نجد في الوقت عينه عرضَ جواب الإيمان عن سؤال فلسفيّ وعرضَ جواب الفلسفة عن سؤال من قبل الإيمان .

السؤال الفلسفيّ يدور حول العلاقة بين الذاتيّة الإنسانيّة **والحقيقة** . فالحقيقة هي من جهة مختلفة عن الطريقة التي ندركها بها ، إنّها ليست مجرّدَ جانب من ذاتيّتنا . والمقولة التي طالما ردّدها الفلاسفة بأنّ " الحقيقة هي دومًا أعظم " *veritas semper major* ، أي إنّها أعظم من الطريقة التي بها ترد إلى وعينا ، وتبقى " خارجًا " عنّا بقدر ما نحن دومًا سائرون نحوها ؛ وسناء مثل هذه الحقيقة يملك طابَعَ حادث طارئ ، لا يمكن أن يُحسَبَ له حساب مسبّقًا ، انطلاقًا من أيّ ناموس كيانيّ . ولكن من جهة أخرى ، فإنّ حدثَ الحقيقة هذا يجب ألاّ يحملَ العقلَ على الصمت كأنّه شيءٌ " مُذهِل " يقف إزاءَه مضطربًا . فإن كان من الضروريّ اجتناب هذا الأمر ، وجب حينئذٍ أن تكونَ الحقيقة داخل العقل ، وتصيرَ فاعلة فيه على أنّها المبدأ الجديد لكلّ أفعاله .

هنا يكمن موضوعٌ يستطيع الفلاسفة واللاهوتيّون – أو بنوع الإجمال المؤمن – على حدّ سواء معالجتَه . فإزاءَ **الوحي** أيضًا يجب السؤال : كيف يمكن لسناء حقيقة الله الحفاظ على طابع الحدث الطارئ ، الذي لا ينتج من أيّ ضرورة كيانيّة ، وهو فوق ذلك غير واجب ، من دون

أن يصيرَ أمرًا " مذهلاً "، يصمت إزاءه الإنسان ، أو يقتصر تجاهه على مجرّد التكرار ومجرّد التلاوة غير المفهومة للكلمة المسموعة من الخارج ؟

١–٣– تسامي الحقيقة وحلولها في الكون

السؤال اللاهوتيّ عن العلاقة بين التسامي والحلول في الله وفي كلمته يرتبط من ثَمّ بالسؤال الفلسفيّ عن العلاقة بين تسامي الحقيقة وحلولها . و بالتالي فعن العلاقة بين هذين السؤالين ينشأ موضوع حوار فلسفيّ لاهوتيّ . في هذه النظرة تنبعث دوافع مفاجئة في كلا الاتّجاهين : من قبل اللاهوت نحو الفلسفة التي تسأل ، ومن قبل الفلسفة نحو اللاهوت الذي يجتهد في الوصول إلى فهم حدث الكلمة .

إنّ الاقتناعَ بتسامي الحقيقة إزاءَ معرفة الإنسان لها ، وبأنّ " الحقيقةَ هي دومًا أعظم " *veritas semper maior* ، يربط الدين بالفلسفة . ولكنّ الأطروحةَ القائلة بحلول هذه الحقيقة في المعرفة البشريّة لا تشكّل فقط نقطةَ الخلاف بينهما ، بل أيضًا موضوعَ تحاورهما . فالسؤال الفلسفيّ بل الفلسفيّ الاقتضائيّ هو التالي : كيف يمكن أن نفكّرَ فلسفيًّا بأنّ قدرة الذات على المعرفة (*veritas qua cognoscitur*) والطابعَ الحاسمَ للموضوع (*veritas quae cognoscitur*) ، يصدران عن استقلاليّة الذات ، من دون أن تصيرَ المعرفة ، من جرّاء ذلك ، مجرّدَ جانب من الإعجاب بالذات ؟ فإذا حصل هذا ، حينئذٍ تصير المعرفة المفترَضة ، بخلاف ذلك ، وسيلة لانغلاق الذات على نفسها ، ولن يكون أيّ لقاء مفترَض مع المواضيع سوى لقاء الذات " مع نفسها " . والسؤال اللاهوتيّ هو التالي : كيف يمكن للقدرة على الإيمان وكذلك أيضًا لمضمون الإيمان أن يصيرا أمرًا خاصًّا بالإنسان كأمر مكوّن لكيانه الجديد وفكره الجديد وتصرّفه الجديد ، من دون أن يصيرَ فعلُ الإيمان ومضمونه كلاهما مجرّد انتشار لما كان

الإنسان دومًا عليه ، ولما عرفه دومًا بوجه محجوب ؟ فإذا حدث ذلك ، صار الاستماع المفترَض إلى كلمة ا لله وسيلة لانغلاق الإنسان على ذاته ، وهذه الوسيلة لا تُفضي ، في أيّ لقاء مفترَض مع ا لله ، إلاّ إلى أشكال دومًا جديدة لتأكيد الذات . إنّ تطابقَ هذين السؤالين هو السبب الذي يفسح في المجال لحوار كثيف بين اللاهوت والفلسفة .

٢- عقيدة الخلق " كتعبير عن مبادىء الكلمة "
- عرض لاهوتيّ لجواب عن سؤال فلسفيّ

الفيلسوف الذي يُقدِم على حوار مع اللاهوت يُفاجئه الاختبار التالي : إنّ لاهوت الخلق ، فيما يروي " مبادىء الكلمة " ، يتضمّن في الوقت عينه جوابًا عن السؤال الفلسفيّ حول العلاقة بين خارجيّة (تسامي) الحقيقة وحلولها .

٢-١- تسامي كلمة الخلق وحلولها

يقول الكتاب المقدّس أكثر من مرّة إنّ كلّ ما في الوجود قد تكوّن بالكلمة . بهذا أحيلُ طبعًا إلى تتابع الألفاظ الإلهيّة لدى خلق النور : " قال ، كان ، فصل ، سمّى " (تكوين ١:١) . وحتّى عندما لا يتكرّر تتابع الأفعال هذا في سائر أعمال الخلق التي نقرأ روايتَها في الفصل الأوّل من سفر التكوين ، بيد أنّ العلاقةَ بين الكلمة وعمل ا لله يتمّ وصفُها بطرق مختلفة جدًّا ، ويبدو من الجائز أن نعتبرَ الآية الأولى التي تتضمّن هذه الأفعالَ الأربعة بمثابة شعار أساسيّ لرواية الخلق بكاملها .

هنا الكلمة ، بصفة كونها كلمة خلق ، هي ، أوّلاً وقبل أيّ شيء

آخر ، أمر . فهي لا تفترضُ وجودَ من تتوجّه إليه بالكلام ، بل تقيمه في الوجود . ولذلك تبقى مختلفة عن كلّ ما تستطيع الخليقة ، من ذاتها ، أن تكونَ عليه أو أن تقولَه . ولكن في الوقت عينه فإنّ الكلمة الإلهيّة ، بصفة كونها كلمةَ فصل وتسمية ، تبقى مؤسِّسة في المخلوقات وملازمة لها بوجه دائم . جليّ أنّ هذا الفصلَ وهذه التسمية ليسا تثبيتًا خارجيًّا للائحة من الأسماء ، بل هما قدرة على الكلام مؤسِّسة في الخليقة . وهي كذلك ، كما وصفها ا لله في عمل الفصل والتسمية .

في صدد ذلك من الواضح أنّ مهمّةَ الإنسان تقوم على أن يتكلّمَ بسلطانه الذاتيّ ، لا ليقولَ كلمةَ الأمر ، بل ليقولَ كلمةَ الفصل والتسمية بالنسبة إلى الخليقة - وعدا عن ذلك في تحديد الهدف الذي يسير إليه آدم لدى تسميته لهذه الخلائق : " هذه الآن لحم من لحمي وعظم من عظامي " (تكوين ٢:٢٣). من هذه الناحية يعود للإنسان أن يعبّر على وجه صريح ، بكلمة الفصل والتسمية التي يملكها ، عن قدرة المخلوقات على الكلام . وتتبيّن أهمّيّة مسؤوليّة الإنسان في هذا الموضوع في أنّ ا لله نفسَه ، في ترقّب واهتمام شديد ، أراد أن " يرى كيف يسمّي [آدم] المخلوقات " (تكوين ٢:١٩) .

وإذا تساءلنا كيف يجب أن يكونَ الإنسان مخلوقًا وكيف يجب أن تكونَ طبيعتُه ، ليتمكّنَ من القيام بهذه المهمّة ، نجيب : إنّ قدرةَ الإنسان على التعبير بكلمته عن حقيقة الأشياء تفترض أن يكونَ الإنسان كائنًا روحيًّا . ولكن عندما يتكلّم الكتاب المقدّس على الروح ، سواء أكان على روح ا لله أم على روح الإنسان ، فإنّه يرى فيه دومًا وفي آن واحد نسمة حياة وحامل الكلمة . فموهبة النسمة للإنسان مرتبطة بموهبة الكلام . وهذا يصحّ أوّلاً استنادًا إلى التكوين الطبيعيّ للجسم الإنسانيّ : فعندما نتكلّم ، إنّما نتكلّم بنسمة الحياة . ولكنّ هذا التكوينَ الطبيعيّ يبدو شرطًا أساسيًّا

للكلام الكتابيّ على الإنسان : فالتفكير والكلام لا يُضافان إلى الحياة كملحق لها يمكن أيضًا أن تفتقرَ إليه ؛ ومن جهة أخرى لا تُضاف الحياة في الإنسان إلى صفة الإنسان الروحيّة كأمر ثانويّ فيه . بل بالحريّ يتمّ النطق بالكلمة بواسطة نسمة الحياة ؛ ولكنّ نسمة الحياة هذه من جهتها تصدر عن العطاء الذاتيّ لله الذي نفخ نسمتَه الإلهيّة في أنف آدم (تكوين ٢:٧) . وفي هذا المفهوم ، فإنّ اشتراكَ الإنسان في الحياة الإلهيّة هو أساس إمكانيّة اشتراكه في القدرة الإلهيّة التي تملكها الكلمة .

٢-٢- النتائج بالنسبة إلى علاقة الكلمة بالذاتيّة

الفيلسوف الذي يسمع الأقوال الكتابيّة عن كلمة الخلق الإلهيّة وعن العطيّة الإلهيّة لنسمة الحياة وللقدرة على الكلام التي وُهبَت للإنسان ، يتعلّم هنا أمرًا ما : إنّ مهمّة الإنسان الأولى تقوم على أن ينطقَ بتلك الكلمة التي توافق طبيعة الأشياء ؛ وبهذا حدّدنا في الوقت عينه مهمّته الثانية : أن يكوّنَ ، في "كلمة العقل والفم" (*verbum mentis et oris*) الإنسانيّة ، أي في كلمة الفكر الباطنة وفي كلمة اللغة التي تدوّي خارجًا في الأسماع ، صورة لكلمة التسمية والفصل الإلهيّة .

في هذا القول المستوحى من الكتاب المقدّس في مهمّة الكلمة الإنسانيّة ، نتطرّق في الوقت عينه إلى مسألة كانت موضوع نقاش فلسفيّ : إنّ كلّ النقاش الذي دار في العصر الوسيط حول "كلمة العقل" (*verbum mentis*) والعقل الفعّال (*intellectus agens*) ، أعني تلك القدرة على الإبداع التي يتمتّع بها العقل البشريّ لإعطاء شكل للأشياء ، وبها يبني مواضيعَ المعرفة الفكريّة ويُنجزها انطلاقًا من تصوّرات عقليّة ، هذا النقاش لم يحدث عن طريق الصدفة بين الأرسطوطاليّين المسلمين والمسيحيّين . لا يمكن فهم هذا النقاش فهمًا كاملاً انطلاقًا من بعض أقوال أرسطو عن هذه المواضيع .

فإذا عدنا إلى نصوص العصر الوسيط ونظرنا إلى مصادرها الأرسطوطاليّة ، نصاب بخيبة أمل شديدة إزاء سطحيّة الأقوال عن العقل الفعّال التي نجدها فيها وضعف مضمونها . كان ثَمَّة فلاسفة التزموا لاهوتيًّا ، إذ كان لهم كلاهوتيّين ارتباطٌ بالكلمة ، ومن أجل ذلك رأوا النصوص الأرسطوطاليّة على ضوء مختلف ، وأدركوا بنوع خاصّ إلحاحَ السؤال عمّا يعنيه فصلُ الأشياء وتسميتُها من قبل الإنسان .

هذا "الكلام على مبادىء الكلمة" ، هذه الأقوال حول "ما كان في البدء" ، لجعل التفكير والكلام الإنسانيّين أمرًا ممكنًا ، صار اقتراحَ جواب عن السؤال الفلسفيّ : كيف يمكن أن تُقيمَ الحقيقة في داخل الروح الإنسانيّ ، وتصيرَ مبدأ استقلاله ، من دون أن تذوبَ فتصيرَ مجرّد وظيفة للذاتيّة الإنسانيّة ؟ إنّ سناءَ الحقيقة يملك ، في مفهوم الكتاب المقدّس ، صفةَ الحدث الطارئ ؛ فبالعلاقة بكلّ ما يعالَج هنا ، من المهمّ أن نرى أنّ نسمةَ الحياة لا بدّ من الحصول عليها مجدّدًا مع كلّ نفَس . إنّ نسمة الحياة ، أو نفخة الروح ، التي تمنح الإنسان الكيانَ والقدرةَ على المعرفة ، تبقى من هذه الناحية "خارجيّة" ، تبقى دائمًا على نحو ما بحاجة إلى أن ينالَها الإنسان ، ولا تظهر أبدًا في الذاتيّة الإنسانيّة ؛ ولهذا السبب يبقى سناء الحقيقة حدثًا طارئًا . ومع ذلك لا يُرغَم العقل على لزوم الصمت ، بل يوهَب بالتحديد القدرةَ على النطق بالكلمة بوجه مستقلّ .

الجواب عن السؤال الفلسفيّ حول تسامي الحقيقة وحلولها ، الذي طُرِح سواء من جانب الفلاسفة المسلمين أم من جانب الفلاسفة المسيحيّين ، يمكن إيجازُه على النحو التالي : إنّ حقيقةَ الأشياء التي أنشأتها فيها كلمة الخلق الإلهيّة ، وكذلك قدرة الروح الإنسانيّة على المعرفة التي أنشأتها فيها نسمة الحياة الإلهيّة ، هما على السواء صورة الكلمة الإلهيّة الواحدة التي تدعو الأشياء إلى الوجود وتدعو الإنسانَ إلى المعرفة . والأشياء والروح

الإنسانيّة ، لكونها على مثل هذه الصورة ، فهي تحمل الحقيقةَ في ذاتها ؛ ولكن ، بما أنّ النموذجَ الأصليّ هو خارج هذه الصورة ، فالحقيقة لا تقتصر على أن تكونَ جانبًا داخليًّا من الكيان المخلوق أو من الذاتيّة الإنسانيّة .

٣ – مساهمة فلسفيّة في النقاش اللاهوتيّ

لقد اتّضح أنّ فلسفة إسلاميّة أو مسيحيّة تستوحي لاهوت الكلمة ، قد وجدت مدخلاً خاصًّا لحلّ مسألة العلاقة بين التسامي والحلول في الكلمة كما في الحقيقة . ومن هنا يمكنها أن تقدّمَ مساهمة في النقاش اللاهوتيّ ، بقدر ما تكون الكلمة هي نفسها التي يمكن أن يقالَ فيها إنّها في الله أو لدى الله ، ومن جهة أخرى إنّها الكلمة التي يُنطَق بها في العالم ، والتي تُقيم فيه كمبدإ حياته الباطن . إنّ التعليم الفلسفيّ حول " كلمة العقل " (*verbum mentis*) يمكن أن تساعدَ في تفسير لاهوت كلمة الله (*Verbum Dei*) .

ففي المناقشات التي جرت بين الفلاسفة المسلمين والمسيحيّين ، وبالتحديد بين الأرسطوطاليّين المسلمين والمسيحيّين ، تطوّرت نظريّة فلسفيّة للمعرفة ، استطاعت أن تساعد على تكوين مفهوم لاهوتيّ لكلمة الخلق والخلاص الإلهيّة . فعندما ننظر إلى عمل الإنسان في تكوين مواضيع المعرفة العقليّة كما هي عليه ، ونعدّ هذا العملَ صورةً **لكلمة الخلق** الإلهيّة ، ومن ثَمَّ عندما نفهم كلّ قدرة على المعرفة يمتلكها الإنسان انطلاقًا من تلك الصورة ، صورة كلمة الخلق الإلهيّة ، حينئذٍ يمكن أن نفهمَ أيضًا كيف أنّ **كلمةَ الوحي** تدعو الإنسان إلى طريقة وجود جديدة : إنّ مستمعَ الكلمة يصير ، بفضل سكناها فيه ، ذاتًا مستقلّة تقوم بفعل الكيان (*actus essendi*) وبفعل الإيمان (*actus credendi*) ، من دون أن تكفَّ الكلمة الإلهيّة عن أن تكونَ كلمةَ الآب الأزليّة المتسامية (*Aeternum Verbum Patris*) . إنّ

ما يُفسح في المجال لفعل الذاتيّة الإنسانيّة المستقلّ والقائم بذاته هو أنّ الإنسان ، باعتباره مستمعًا للكلمة ، يوضَع في مخاطبة الإله الذي يختلف ، في كيانه ، عنه وعن كلّ خليقة .

أيّة فائدة تستطيع هذه الأفكار أن تقدّمَ لنا في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ؟

١– نبدأ بالتذكير بحدث تاريخيّ : عرف المسيحيّون زمنًا كانوا فيه ، بالنسبة إلى فلسفة مستوحاة من الإسلام ، هم المتعلّمين ، وإن اتّسم هذا التعلّم بطابع الردّ على غير المسيحيّين (*Contra Gentiles*) . هل كان هذا نتيجةَ توافق ظروف أفسح في المجال للتلاقي ، حدث مرّة ولن يتكرّر ، أم نتبيّن هنا إمكانيّة مبدئيّة ترتكز على خصوصيّة الإسلام والمسيحيّة ؟

٢– إنّ هذا التعلّم ، الذي قام به لاهوتيّون مسيحيّون من فلاسفة يستوحون الإسلام ، قد توفّر بفضل علاقة تبادل مثمرة حصلت بين فلسفة تستوحي اللاهوت ولاهوت يتبنّى طرقًا فلسفيّة . إنّ خطابًا لاهوتيًّا عن " الكلمة الإلهيّة " (*Verbum Divinum*) وخطابًا فلسفيًّا عن " كلمة العقل " (*verbum mentis*) ، قد نتج منه إغناء متبادل مميَّز . لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هؤلاء الأرسطوطاليّين المسلمين وجدوا داخل الإسلام أتباعًا أقلّ بكثير ممّا داخل اللاهوت المسيحيّ . ولكن في زمن يبدو فيه أنّ اللاهوتيّين المسيحيّين قد سئموا هم أيضًا من الفلسفة ، أتجرّأ على القول إنّ ساعةَ الحوار المسيحيّ الإسلاميّ أصبحت ممكنة بفضل التقدير الذي تتمتّع به أيضًا – على الأقلّ في بعض ممثّلي كلتا الجماعتين المؤمنتين – علاقةُ التبادل بين الفلسفة واللاهوت . ومن ثَمَّ فإنّ ازدراءَ الفلسفة من قبل المسيحيّين والمسلمين يُفسح في الوقت عينه مجالاً واسعًا للحوار المسيحيّ الإسلاميّ . ومن هنا أيضًا السؤال التالي : هل اللقاء بين المسيحيّين والمسلمين على أساس فلسفة مستوحاة لاهوتيًّا ومفيدة للاّهوت ، كان ممكنًا فقط في ظروف تاريخيّة فريدة ، وبالتالي لا يمكن أن يتكرّر ؟ أم ثَمّة إمكانيّة مبدئيّة ترتكز على

خصوصيّة في الإسلام والمسيحيّة ، لا يمكن أن تتغافلَ عنها كلتا الجماعتين المؤمنتين بدون ضرر ؟

٣- إنّ لاهوت " الكلمة الإلهيّة " (*Verbum Divinum*) وفلسفة الذاتيّة الإنسانيّة التي يتمّ التعبير عنها في " كلمة العقل " (*verbum mentis*) ، يبيّنان ، على سبيل المثال ، كيف أنّ التبادلَ بين طرح المسائل الفلسفيّة واللاهوتيّة يفتح لكلا الفلسفة واللاهوت إمكانيّات مميّزة لا يمكن التغافل عنها بدون إساءة لكليهما . وفي صدد ذلك يبدو من المفيد أن نتذكّرَ أنّ ثَمَّةَ أسبابًا كثيرة في الكتاب المقدّس - وفي القرآن أيضًا ، على ما يُرجَّح - للتأكيد أنّه لا يمكن التحدّث بوجه موافق عن القدرة الإنسانيّة على المعرفة في ما تملكه من صفة إبداع ، من دون التحدّث في الوقت عينه عن كلمة الله . ولكن أيضًا ، من جهة أخرى ، لا يمكن التحدّث بوجه موافق عن قدرة الله الإلهيّة على الخلق ، إذا لم نبيّن في الوقت عينه أنّ ما يؤكّده بشدّة المسلمون والمسيحيّون على السواء بالنسبة إلى عقلانيّة الإيمان واعتناقه بمسؤوليّة ، يقتضي في الوقت عينه نظريّة موافقة للمعرفة الإنسانيّة . من دون تلك النظريّة للمعرفة الإنسانيّة ، تبقى الأطروحة القائلة إنّ الإيمان هو أمر عقليّ ويقع على مسؤوليّة الإنسان مجرّدَ تأكيد لا يفي بما يعد فيه .

أسئلة ومداخلات

[حلقة العمل الأولى]

آدم وإعطاء الأسماء في الكتاب المقدّس والقرآن

تسيركِر : بالنظر إلى الكتاب المقدّس ، تحدّثت المحاضرة عن أنّ الله في الفردوس دعا آدم إلى تسمية الحيوانات - " ليرى ماذا يسمّيها " (تكوين ٢:١٩) .

ثَمَّة في القرآن ما يوازي هذا المشهد ويصفه وصفًا واضحًا ، وفي الوقت عينه يناقض بشدّة الرواية الكتابيّة (سورة ٢:٣١-٣٣) . ففي القرآن يجري كلّ هذا في سياق منافسة ومناقشة مع الملائكة الذين لا يريدون الاعترافَ بسموّ الإنسان ، أي بسموّ آدم . فالله يدعو الملائكةَ إلى تسمية الأشياء ، فيُحجم الملائكة عن ذلك وهم يشيرون إلى أنّ الله وحده يعرف هذه الأسماء ، أمّا هم فلا . فيدعو الله آدم إلى أن يسمّيَ الأشياء - فيعرف آدم الأسماء ، وقد علّمه إيّاها الله .

إنّ تسميةَ الحيوانات هذه ، التي يُدعى إليها آدم في الكتاب المقدّس ، يمكن طبعًا أن تعودَ إلى عمل الخلق السابق الذي قام به الله- ولكنّها مع ذلك عمل تسمية خاصّ بآدم . أمّا بحسب القرآن فيعرف آدم الأسماء (وبهذا يتفوّق على الملائكة) ، ولكن ليس بإدراكه الذاتيّ ، بل كحدث جرى بعد أن علّمه الله الأسماء .

لويتسه : بذلك فإنّ الجانبَ المهمّ لقدرة الإنسان على الكلام يقتصر ، في القرآن ، على معرفة أسماء قد تمّ تثبيتها من قبل .

كالِرت : المغزى الذي يتعلّق به الأمر في الرواية القرآنيّة هو إذن تأكيد كرامة الإنسان ...

تسِركِر : ... وبالتحديد بالتنافس مع الملائكة . وهنا يرد مفهوم قرآنيّ حاسم في لفظة " خليفة " ، المرتبطة بمعنى " الممثّل " أو " الخَلَف " لإنسان ما في مكانته . فاللفظة تُستعمَل في القرآن في هذين المعنيَين ، وليس في معنى سياسيّ : فعندما يوصَف الإنسان بأنّه " ممثّل " ، فهو حينئذٍ ممثّل الله ، وعندما يوصف بأنّه " خليفة " ، فهو حينئذٍ خليفة الملائكة .

النقاش حول " العقل الفعّال "

غريسْهاكه : من وجهة نظر تاريخ اللاهوت ، نذكر في صدد ذلك النقاش الذي دار بين الغرب المسيحيّ والأرسطوطاليّين المسلمين ، والذي انعقد في إطاره أيضًا ، كما هو معروف ، المجمع اللاتراني الخامس (سنة ١٥١٢-١٥١٧) ، وفيه تعلّق الموضوع بالسؤال هل " العقل الفعّال " يعطى شخصيًّا لكلّ إنسان ، أم ثَمَّة عقلٌ فعّالٌ واحد فقط يعمل في جميع الناس . هذا الموقف الذي تبنّاه من دُعوا " بالأرسطوطاليّين الجدد " قد رفضته الكنيسة على أنّه " حلوليّ " ، ومع ذلك ففي خلفيّة هذه المسألة (أليس عقل الله، الذي هو واحد شامل ، هو الذي يعطي الإدراك لكلّ إنسان) يُطرَح في النهاية موضوع استقلال الخليقة بإزاء الله .

تسِركِر : لا بدّ من التفكير بأنّ هؤلاء الفلاسفةَ أنفسَهم ، مثل ابن سينا (الذي توفّي سنة ١٠٣٧) ، لا يقبلهم التقليد الإسلاميّ بقدر ما نقبلهم نحن ، وقد عدّهم أصحاب السنّة في الإسلام بمثابة هراطقة .

ضرورة السعي إلى حوار لاهوتيّ حول كلمة الله

كرّر : يمكن أن يؤثّرَ فينا تأثيرًا كبيرًا الحوار الفلسفيّ الذي جرى في مجرى التاريخ بين الإسلام والمسيحيّة ، ونرى إلى أيّ حدّ لا نزال اليوم في هذا الموضوع متأخّرين عن العصر الوسيط . ولكن من جهة أخرى لم

يكن ثَمَّة حوارٌ لاهوتيّ بالمعنى الخاصّ بهذه اللفظة ، بل جرى حوار حول جانب ثالث هو أرسطو .

فإذا سعينا اليوم إلى حوار حول كلمة الله ، ألا ينبغي حينئذٍ أن نحاولَ معالجةَ المواضع التي يتحدّث فيها القرآن في الواقع عن الكلمة ، وكذلك الأقوال التي فيها يربط أيضًا بوضوح بين يسوع والكلمة ؟ يجدر البحث بهذا الموضوع بطريقة جديدة ، والنظر في السؤال إلى أيّ حدّ ينطلق الإسلام ، في مفهومه لتسامي الله ، من أنّ كلمةَ الله تبقى دومًا خارجَ الإنسان وبعيدة عنه . ألا نجد هنا جسرًا يمكن العبور من خلاله بطريقة أخرى غير الفلسفة الأرسطوطاليّة التي يتّهمها الإسلام بمجمله بالبدعة ؟

تسِركِر : هنا يكمن موقع من التقليد الإسلاميّ له شأن حاسم حتّى في التصوّف . فالله قد نادى جميعَ الناس في وجودهم السابق وسألهم : " ألستُ بربّكم ؟ " ، واعترف الجميع وقالوا : " بلا ، شَهِدْنا " (سورة ٧:١٧٢) . يتعلّق الأمر هنا بنداء واحد وسؤال واحد من قبل الله للإنسان وبكلمة شهادة واحدة من قبل الإنسان – وتبقى خارجيّةُ سؤالِ الله للإنسان وجوابِ الإنسان لله . ولكنّ هذه الخارجيّة ليست خارجيّة الحدث التاريخيّ ، بل يتعلّق الموضوع بحدث سابق للتاريخ ولكلّ ما جرى فيه من حالات فرديّة . إنّها أوّلاً محاولة مختلفة تمام الاختلاف للجواب عن السؤال المطروح ، ولكن يمكن أن تكونَ جزءًا منه .

فوغليستر : إكمالاً لهذا التصوّر الإسلاميّ للوجود السابق ، ثَمَّة في التقليد اليهوديّ تصوّرٌ مماثل يفترض وجودَ " مكان للأنفس " تكون فيه كلّ الأنفس في وجود سابق . وثَمَّة بعضُ الشَّبَه في مدراش يهوديّ يتكلّم على وجود مجموعة من سبعين شعبًا عُرِضت التوراة عليهم ، ولكن من بينهم جميعًا إسرائيل وحده قبلها .

*

الإنسان المحدود أمام الله غير المحدود

فيس : في كلّ هذا يبقى سؤال من دون جواب : كيف تؤثّر على معرفة الله ومعرفة كلمته الصفةُ المخلوقةُ للقدرة على المعرفة ؟ نجد لدى توما الأكويني نوعين من الأجوبة عن هذا السؤال : النوع الأوّل يتّجه نحو اعتبار العقل البشريّ محدودًا وحسب (*simpliciter finitus*) . فحيث يتعلّق الموضوع بتسامي الله ، لا ينظر توما إلى عدم إدراك الله بمعنى أنّ الله داخل الأفق البشريّ لا يمكن إدراكُه ، بل بمعنى أنّه هو نفسه يتجاوز هذا الأفق تجاوزًا مطلقًا . والنوع الثاني من الأقوال يتكلّم على " عقل محدود قادر على غير المحدود " (*intellectus finitus capax infiniti*) . وهذان القولان لا يبدو أنّهما منسجمان أحدهما مع الآخر .

غريسهاكه : قال شفلر في محاضرته إنّ خارجيّة الكلمة المتسامية – بفضل هذه الكلمة بالذات – تخلق في الإنسان " قدرة " ماثلة فيه تجعله قادرًا على تلقّيها . فالسؤال عن صفة الإنسان غير المحدودة يجد جوابًا عنه في أنّ الكلمةَ نفسَها هي التي تخاطب الإنسان بصفة كونها متسامية عنه ، والتي في الوقت عينه تعمل في الإنسان فتمنحه القدرة على تلقّيها . فالإنسان ، في هذا المعنى ، ليس قادرًا على تلقّي الكلمة من تلقاء ذاته ، إنّما يوهَب له ذلك .

فيس : في هذه الحالة يبقى أيضًا السؤال هل من الممكن على وجه الإطلاق ، وبالتالي بالنسبة أيضًا إلى الله ، خلقُ كائن محدود يتمتّع بقدرة غير محدودة ، أو السؤال عمّا إذا كان الله لا يبقى ، في كيانه الخاصّ ، محجوبًا وغيرَ مدرَك ؟

ميترهوفر : ألم يعالج المجمع الفاتيكانيّ الأوّل مسألة قدرة الإنسان على إدراك حقيقة الإيمان ولانهاية الله ؟ ولكن ليس بمعنى أنّ الإنسان يمكنُه أن يكونَ إناءً يستوعب لانهايةَ الله هذه ، بل بمعنى قدرة سعي تُمكّن

الإنسانَ من التقرّب إلى تلك اللانهاية وإدراك بعض الشيء منها .

فيس : إذا كان الله يتجاوز في كيانه الخاصّ أفقَ الإنسان ، فإنّه لا يمكن السعي إليه في ذاته ، بل في ما يهبنا إيّاه وحسب . في هذا المعنى يصحّ القول إنّ الإنسان لا يريد أن يصيرَ إلهًا ، بل إنسانًا مكتملاً في الأبديّة ، ومن ثَمَّ فهو يبحث عن حياة إنسانيّة مكتملة في ذاتها ومع سائر الناس .

الإنسان يتجاوز الإنسان بما لا نهاية له

غريسهاكه : سعي الإنسان إلى أن يصيرَ إلهًا ، لا يجوز النظر إليه كمناقض لإرادته في أن يكونَ إنسانًا . فإن كان الإنسان ، كما يقول باسكال ، يتجاوز الإنسانَ بما لا نهاية له ، فهذا يعني بالذات أنّ الكيانَ الإنسانيّ نفسَه يمتدّ إلى أن يصيرَ إلهًا .

كما قال ميتّرهوفر ، يتكلّم توما على أفق غير محدود وعلى سعي منفتح على اللانهاية . المحدود وغير المحدود لا يقعان ، بحسب توما ، على مستوى واحد ، بحيث يمكن أن يُقصيَ أحدُهما الآخر . بالانسجام مع صفة الكائن المتسامية بأن يكون حقيقيًّا – فالكائن والحقّ يتطابقان (*ens et verum convertuntur*) – ، وُهِب الإنسان أفقًا منفتحًا على اللانهاية، من دون أن يعنيَ ذلك أنّ الإنسان يعرف بالفعل كلّ الكائنات . إنّ إمكانيّةَ مخاطبة الله نفسه للإنسان لا تمسّ حرّيّته في أن يمنحَه ما يريد أن يمنحَه إيّاه .

تسركِر : من وجهة النظر الإسلاميّة ، جليّ أنّه ينبغي أن لا نربطَ بين الازدياد الدائم في الامتلاء من المعرفة البشريّة أو الاجتهاد الإنسانيّ في ما يتضمّنه الوحي بالتحديد ، وبين الرغبة في أن " يصيرَ الإنسانُ إلهًا " . فكيان الله منفصلٌ عن كيان الإنسان بما لا نهاية له . لا شكّ أنّنا نجد في التصوّف الإسلاميّ أقوالاً تتكلّم على رغبة لدى الإنسان في أن يصيرَ إلهًا . ولكنّ الإسلامَ القويمَ يعدّ ذلك جسارة وأمرًا مستنكرًا .

غريسهاكه : هل يمكن أن نتصوّرَ أنّ المسلم يستطيع تكوينَ فينومينولوجيا للإنسان ، كتلك التي نجدها في خلفيّة قول باسكال الذي ورد ذكره آنفًا ، في أنّ الإنسانَ يتجاوز نفسَه بما لا نهاية لـه ؟ هل إنّ رغبةَ الإنسان هي أيضًا ، بالنسبة إليه ، لا يمكن أن يشفى غليلُها ، وأنّ اكتمالَها لا يمكن أن يتمَّ إلاّ على يد ا لله ؟

الإسلام القويم والتصوّف

تسركر : في هذا الموضوع ، أكثرَ من أيّ موضوع آخر ، يصعب تحديد **المسلم** . فمن وجهة نظر التصوّف نستطيع ، كما قيل آنفًا ، اعتبار الرغبة في ا لله أمرًا يمكن تحقيقُه . من وجهة نظر القرآن وعلم الكلام القويم ، ليس المقصود في الجنّة أن يكونَ الناس لدى ا لله ، بل أن يهبَ ا لله الناسَ أن يُفلِحوا في أن يكونوا بعضهم مع بعض في وئام . فالسؤال المطروح في صدد ذلك ، والذي تعرّض له هذا الصباح الأب بشتِه ، وتجب معالجتُه بشكل واسع ، يبقى السؤال عن مكانة التصوّف في الإسلام . فمهما يكن التصوّف مهمًّا ، فهو مع ذلك باستمرار عرضةٌ للنقد ، وموضوعُ تساؤل إلى أيّ حدّ لسنا هنا بإزاء هذا " الغلوّ " الذي يرفضه علم الكلام الإسلاميّ رفضًا قاطعًا .

نزعات نقديّة في اللاهوت الإنجيليّ

لويتسه : ثَمَّةَ في اللاهوت الإنجيليّ أيضًا تيّاراتٌ ترفض النظرةَ الأنثروبولوجيّة التي عرضها السيّد غريسهاكه عن امتداد معرفة الإنسان وسعيه إلى ما لا نهاية له ، أو على الأقلّ تقف منها موقفَ النقد الشديد . فإذا نظرنا إلى الأمور على هذا النحو ، لا يعود الفرق فرقًا بين الأديان وحسب ، بل أيضًا بين المذاهب .

فيسّ : من الناحية اللاهوتيّة يجب أيضًا السؤال أين يكمن ، والحالة هذه ، الفرق بين الرغبة في التألّه والخطيئة التي يتحدّث عنها سفر التكوين بقوله : " تصيران كآلهة " (راجع : تكوين ٣:٥). هل يكمن الفرق فقط في أنّ الإنسان ، في الخطيئة ، يريد أن ينتزعَ بقوّته الذاتيّة ما يمكنه ويجب عليه أن يتقبّله وحسب ؟

طريقة متحفّظة للكلام في الكتاب المقدّس

فوغليستر : لنعدْ مرّة أخرى إلى **الرؤية الطوباويّة** . يبدو من المهمّ ألاّ نقارنَ بين التصوّر المسيحيّ للرؤية الطوباويّة كما توسّع فيها الآباء ومن بعدهم المدرسة السكولاستيكيّة وما يقابلها من الأقوال القرآنيّة ، بل تجب مقارنة المثل بالمثل ، وبالتالي الأقوال القرآنيّة بالأقوال الكتابيّة . فإذا نظرنا إلى الكتاب المقدّس ، حتّى إلى العهد الجديد ، بمَ تقوم بالتحديد السعادة الأبديّة ؟ حتّى في سفر رؤيا يوحنّا تكثر الصور المستقاة من العهد القديم : ا لله سيمسح كلّ دمعة من عيونهم (٢١:٤) ، لن يعطشوا أبدًا (٢١:٦) . وممّا يجدر ذكرُه تلك التعابير التي تطبَّق في العهد القديم على إسرائيل : سأسكن في ما بينهم ، وأيضًا : هم سيكونون شعبي وأنا سأكون إلههم (٢١:٣) ، أو : سيكون لي ابنًا وأنا أكون له إلهًا (٢١:٧) . وكذلك الوعد كما ورد في أشعيا الثاني : لن يكونَ هناك هيكل (٢١:٢٢) . وفي النهاية يكرَّر القول : سيشاهدون ا لله (٢٢:٤) .

ثَمَّة أمورٌ كثيرة تدلّ على أنّه من الأفضل ، كما استحسن السيّد غريسهاكه في محاضرته ، بدلاً من الكلام على " رؤية ا لله " ، أن نتكلّم على " اختبار ا لله " ، كما اختبر موسى ا لله بشكل شخصيّ جدًّا في المشاهدة . ومع ذلك ففي العبريّة تتطابق المشاهدة مع الاختبار . هنا أيضًا يبقى العهد الجديد شديدَ التحفّظ ، باستثناء موضع واحد حيث نقرأ في

١ كورنثس ١٣:١٢ أنّنا يومئذ سنعاين الله "وجهًا لوجه" . وعندما ينتهي نشيد المحبّة بالقول : "أمّا حينئذ فسأعرف كما عُرِفت" ، لا يبيّن بوضوح ما الذي سنعرفه . ومن ثَمَّ يجب أن نكونَ شديدي التحفّظ ، عندما نقول ، بالإشارة إلى القرآن ، إنّ الحياةَ في الجنّة ، بالنسبة إلى المسلمين ، هي حياة سعادة لا يظهر فيها الله إلاّ من حين إلى آخر ، فيما ستكون ، بالنسبة إلى إيماننا المسيحيّ ، رؤية طوباويّة . جليّ أنّ اللاهوتَ المسيحيّ التقليديّ قد شدّد كثيرًا على أنّ الاكتمالَ يكمن في الرؤية الطوباويّة ، في حين أنّ العهدَ الجديد لا يتكلّم عليها إلاّ نادرًا .

غريسهاكه : إذا نظرنا إلى اللغة المستعملة اليوم ، تبدو عبارات مثل "رؤية الله" و "رؤية الله الطوباويّة" غير مناسبة للتعبير عن الموضوع الذي نحن بالتحديد بشأنه . يمكن في صدد ذلك التذكير بذلك الرجل الذي يعتبر أنّ مشاهدةَ الله في السماء إلى الأبد تبعث على السأم . ولكنّ ذلك مرتبطٌ بتحوّل أساسيّ في المعنى ، تمّ فيه اختبارُ ما هو المقصود بالتحديد من مفهوم "الرؤية" . في العصور القديمة عند اليونان ، تتضمّن الرؤية الاتّصالَ الأكثر كثافة بالواقع ؛ الثقافة اليونانيّة هي على نحوٍ ما "ثقافة رؤية" . وفي الحقيقة "أن يرى الإنسان" أو أن "يُرى" ، يقوم مقامهما اليوم ما نعنيه في تعبير "تبادل" الحياة . المقصود من الرؤية المتبادلة هو في العمق العطاء المتبادل والتواصل . ألا ينبغي إظهار هذا الأمر بالذات بشكل أوضح ، بالنظر إلى العهد الجديد ؟ فمع أنّه كانت في زمن يسوع مجموعة كبيرة من الصور الإسخَتولوجيّة – وصل عددها إلى المئة – لم يختَرْ يسوع منها سوى **واحدة** ، وهي صورة الطعام . إنّها الصورة التي في الخلفيّة اليهوديّة تعبّر عن الشركة الأكثر كثافة . ومن ثَمَّ فالسماء هي في جوهرها "حدث اجتماعيّ" . ثمَّ أليس المقصودُ أيضًا من كلّ الصور الواردة في رؤيا يوحنّا تأكيد هذا الطابع الاجتماعيّ للاكتمال – الاكتمال في تحقيق

شركة المخلوقات بعضها مع بعض ومع الله ؟

فوغليستر : ولذلك نأسف شديدَ الأسف لما حدث على مدى التاريخ من أنّ تصوّرَ الرؤية الطوباويّة كان على قدر كبير من الفرديّة .

غريسهاكه : حتّى توما الأكوينيّ نفسه يسأل بصراحة هل يحتاج الإنسان في السعادة الأبديّة لأخيه الإنسان ، ويجيب عن ذلك : كلاّ . وقد كان في الواقع لتفسير هذا القول تاريخ مثيرٌ جدًّا .

*

هل من "لاهوت للكلمة" في الإسلام ؟

كرّر : هل من لاهوت للكلمة في الإسلام ، كما ظهر أخيرًا في خلفيّة طرح الموضوع في محاضرة السيّد شفلر ؟ وعلى كلّ حال فالبروتستانتيّة مرتبطة بلاهوت الكلمة ارتباطًا جوهريًّا . فإذا تحدّث اللاهوتيّ المسيحيّ عن الكلمة وحاول على هذه الطريق أن يبحثَ عن أمور مشتَرَكة مع الإسلام ، فيبدو (على الأقلّ في الوقت الراهن) من الضروريّ صرف النظر عن **لاهوت** الكلمة لصالح فلسفة العصر الوسيط . ولكن أليس ثَمَّة في القرآن مجموعةٌ من الأقوال تتطرّق إلى الكلمة ، وانسجامٌ داخليّ بين هذه المواضع أو تفكيرٌ لاهوتيّ يرتبط بهذه الأقوال القرآنيّة ؟

تسيركِر : القرآن هو ، بحسب المفهوم الإسلاميّ ، كلمة الله وحسب ، وهناك نقاش لاهوتيّ حادّ حول ما يعنيه في الواقع مضمون الإيمان هذا . كما حدث بالنسبة إلى الخلافات حول شخص المسيح ، جرت في الإسلام نقاشات حول خلق القرآن : فهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ والحلّ القائل إنّ القرآن هو **في آنٍ واحد** مخلوق وغير مخلوق يذكّر بشدّة بقرار مجمع خلقيدونية العقائديّ : فالقرآن غيرُ مخلوق ، من حيث هو كلمة

الله الأزليّة ، وهو مخلوق من حيث يُعلَن في التاريخ ويرتّل في الصلاة [١] .

وبهذا يتضمّن الإسلام بوجه قاطع لاهوتًا لكلمة الله . وقد دُعي يسوع أيضًا " كلمته " (راجع القرآن ٤:١٧١) ، وهذا بالطبع يجب ألاّ يدفعَنا إلى تطبيق لاهوت الكلمة المسيحيّ على ما يقوله الإسلام في يسوع . ولكن لا يبعد أن تكونَ ثَمَّة علاقة مع مفهوم الكلمة (ῥῆμα) في اللاهوت السريانيّ .

في حاجة الإنسان إلى الله

كالِرت : ألم يكن جوهر دعوة محمّد الأولى أنّ الإنسان ، عندما يفتخر بأعماله ويعتقد أنّه سيّد نفسه وأنّه ليس بحاجة إلى أحد ، يرتكب مزيدًا من الإثم ؟ أليست هذه الحاجة تعبيرًا في القرآن عن الانفتاح على الله ؟ ومع هذا فقد تمّ الانطلاق من أنّ الإنسانَ يستطيع أن يعرفَ بعقله آيات الله في الخلق ، تلك الآيات التي وضعها الله في كلّ مكان [٢] .

تسيركِر: يجب التمييز بين حاجة الإنسان إلى الله والانفتاح على الله . أن يكونَ الإنسان بحاجة إلى الله ينتج من اعترافه بالله كخالق . الرزق اليوميّ ،

---

[١] راجع : محمّد طالبي ، " الإصغاء إلى كلمة الله ، القرآن الكريم في التقليد الإسلاميّ " ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ٥ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ (طبعة ثانية ١٩٨٨) ، ص ١٤٩-١٨٤ ، هنا : ص ١١٩ .

[٢] راجع : محمود حمدي زقزوق ، " الإنسان في القرآن الكريم بوصفه مستمعًا إلى كلام الله (الفضل الإلهيّ ، الحرّيّة ، الواجب) " ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ٥ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ (طبعة ثانية ١٩٨٨) ، ص ٤١-٨٢ ، خصوصًا : ص ٤٥-٤٧ ، ٦١-٦٢ .

والأصواف للثياب ، وجلود الأنعام للخيم ، والفلك التي تجري في البحر ، هذا كلّه ، بحسب القرآن ، قد خلقه الله (راجع مثلاً ٢:١٦٤؛ ١٤:٣٢؛ ١٦:٨٠-٨١ ؛ ١٧:٦٦) . يعترف القرآن أكثر من الكتاب المقدّس بعناية الله ، وذلك بسذاجة تدفع اليوم إلى التساؤل كيف يستطيع علم الكلام الإسلاميّ أن يردَّ على اعتراضات النقد الدينيّ ، إذا أراد أن يواجهها . – ونذكّر عرضًا بأنّه يمكن في الحوار بين المسيحيّة والإسلام التحاور أيضًا في النقد الدينيّ .

المفكّرون المسلمون والفلسفة المعاصرة

فُلبرت : ثَمَّة اليوم أيضًا فلاسفة مسلمون يطّلعون اطّلاعًا واسعًا على الفلاسفة الأوروبيّين من أمثال ديكارت . هل يعدّون الفلسفة الأوروبيّة – في زمن الأنوار أو في أيّامنا – عالَمًا غريبًا أم يرون فيها طروحات لمسائل خاصّة بهم ؟

تسيركِر : في عالم الإسلام ، نجد من جهة ممثّلين للنقد الدينيّ في أقصى تيّاراته (والبعض منهم من أصل ماركسيّ) ، وهم لا يزالون يعتبرون أنفسَهم مسلمين ، ولكنّهم في ذلك يريدون أن يروا أنفسهم من دائرة ثقافيّة محدَّدة . ونجد من جهة أخرى علماء كلام مسلمين ورجال أبحاث مسلمين – ولا سيّما كأساتذة في البلدان الغربيّة – يعتنقون اعتناقًا شديدًا تاريخ الفكر المعاصر بطرقه حتى أسئلة النقد التاريخيّ تجاه محمّد والقرآن . ولكن إذا ذهبنا إلى الأزهر لا نجد بسهولة فكرًا حديثًا في علم الكلام .

شموكر (Schmücker) : ربّما لا ينبغي التركيز على التناقض بين علم الكلام والفلسفة في الإسلام ، بل على تلك المسائل المختلَف فيها التي تظهر داخل علم الكلام . ففيما يسعى المعتزلة إلى فهم عناصر الإيمان بوساطة العقل ، يرى الأشعريّون في ما بعد أنّ ما يهمّ هو النصّ المنزَل

وحده . ومن ثَمَّ ألا تأتي الفلسفة العربيّة إلاّ للنظر في مسائل فلسفيّة قد تَمَّت صياغتُها قبلاً في علم الكلام ؟

تسِركِر : من الجدير بالاهتمام أنّ المعتزلة كان قد تقلّص نفوذهم عندما ظهر الفيلسوفان الكبيران ابن رشد وابن سينا . وكانت المسائل ايضًا قد اختلفت . ولقد ساءت سمعة الفلاسفة بسبب اعتقادهم بأزليّة العالم وما تبع ذلك من جدل مع الإسلام القويم الذي لم يرَ موافقةَ هذا التعليم مع فكرة خلق القرآن . لقد عالج المعتزلة خصوصًا مسألةَ مكانة العقل وحرّيّة الإرادة في علاقتها بالاعتقاد بأنّ الله هو علّة كلّ شيء . في هذه المسائل قدّم المعتزلة نماذج حلّ لم تُقبَل لأسباب عدّة ، وليس أقلّها نتائجها السياسيّة .

ميتّرهوفر : إذا فكّرنا في محاضرة السيّد غريسهاكه وفي محاولته في لاهوت الثالوث ، يبدو جديرًا بالاهتمام أن نعرفَ أيّ رأي كان اتّخذه للتوسّع في الموضوع الذي عالجه السيّد شفلر في مساهمته .

غريسهاكه : ربّما يجب أوّلاً الإشارة إلى بعض التلاقي بين محاولتي المحاضرتين . إنّ مشكلة التسامي والحلول ، ومسألة التماهي والتمايز بين كيان الخليقة والكيان الإلهيّ ، من المرجّح أنّي كنت قد عدتُ فيهما إلى ما يحدث داخل الثالوث حيث يتقبّل كلّ أقنوم كيانَه الإلهيّ من الآخر .

إنّ الطابَع الأساسيّ للكيان بأنّه يتقبّل ذاتَه كهبة ، هذا الطابع الذي أكّده بشدّة السيّد شفلر ، والذي يراه هو نفسه كما أراه أنا ، نموذجُه الأصليّ إنّما هو في طابع الهبة الذي يميّز العلاقات ضمن الثالوث .

*

نعم للنقد الدينيّ ، ولكن هل يوجَّه فقط لموقف الآخرين ؟

لويتسه : هل نجد في الإسلام أمرًا مماثلاً للاهوت بارت ، الذي يؤيّد

النقدَ الدينيّ ، ولكنّه لا يرى أنّ الوحيَ المسيحيّ نفسَه معنيّ به .

كالِرت : ربّما أمكننا أن نرى أمرًا مماثلاً في نظرة الكتّاب المسلمين المعاصرين الذين من جهة يقبلون بحماس النقدَ التاريخيّ ونتائج البحث التاريخيّ النقديّ في تطبيقه على الكتب المقدّسة في المسيحيّة ، ليُثبتوا بعد ذلك أنّ القرآن هو كلمة الله المنزلة .

لويتسه : ربّما يعود هذا إلى أنّ القرآن يتضمّن عن يسوع أقوالاً يمكن أن تنسجمَ مع النقد التاريخيّ أكثر من أقوال العهد الجديد متى قُرِئت من دون هذا النقد .

*

القديم والجديد في الرسالة القرآنيّة

تسِركِر : في كلام القرآن بُعدان يجب التمييز بينهما . فهناك من جهة الاعترافُ المطلق بالإسلام في بدء الزمن ، الذي يحمله الإنسان في ذاته منذ الخلق ، ويمكن إيجازه كما يلي : "الله ربّي ؛ وهو يقودني ويقف إلى جانبي برحمته ؛ ولكنّه سوف يدينني في اليوم الآخر" . هذا الوعي الملازم لفطرة الإنسان مائل ، بحسب المفهوم الإسلاميّ ، في تعليم يسوع كما كان في تعليم موسى وسائر الأنبياء ، وهو نفسُه ما دعا إليه محمّد .

ولكن من جهة أخرى يقدّم القرآن أيضًا نظامًا للمجتمع خاصًّا بالأمّة التي تأسّست على يد محمّد . هذه الشريعة يجب ألاّ تكونَ هي نفسُها شريعة يسوع وشرائع سائر مرسلي الله السابقين . ومن ثَمّ يمتلك الإسلام مفهومًا محدّدًا للتاريخيّة ولتنوّع الوحي . ولكن بعد أن أُعلِن القرآن في ما يدّعيه من مكانة شاملة ، لا يمكن أن يكونَ في التاريخ تعدّدٌ دينيّ مشروع .

هل من نهائيّة لنظام كان في الأصل نظامًا خاصًّا ؟

فوغليستر : هنا تكمن المشكلات العمليّة ، تمامًا كما يحدث عند اليهود التقليديّين الذين يعتبرون أنّ التوراة نهائيّة : لقد أراد محمّد أن يضعَ نظامًا خاصًّا لأمّته الصغيرة ثمّ للعرب . وهذا النظام عينه هو الذي أُعلِن في الواقع نظامًا نهائيًّا . هنا تكمن المشكلة .

تسِركِر : في الموضوع عينه ، من الجدير بالذكر والمهمّ جدًّا أنّه كان ممكنًا إبطال أحكام الشريعة في زمن الإنزال القصير من سنة ٦١٠ إلى ٦٣٢ ، كما تعبّر عن ذلك عقيدة النسخ – أمّا في ما بعد فلم يكن هذا ممكنًا . ومن ثَمَّ يُطرَح السؤال : لماذا كان ممكنًا في ذلك الزمن التعامل مع المشكلات والتراجع عن بعض الأحكام – والله هو الذي تراجع عنها ، بحسب المفهوم الإسلاميّ – ولماذا لم يعد ذلك ممكنًا في ما بعد ؟

الأمر الذي يُزعجنا ويُثير شعورَنا في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ هو أنّ المسلمين يعدّون سائرَ الأنبياء ، حتّى يسوع ، حاملي رسالة خاصّة ، فيما الإسلام وحده هو الدين الشامل . ويجد المسلمون ما يقوّيهم في اعتقادهم هذا عندما يستطيعون ، بالعودة إلى مفسّري الكتاب المقدّس المسيحيّين ، أن يقولوا إنّ يسوع التاريخيّ لم يُدرِك نفسَه أنّه مرسَلٌ إلاّ لشعبه ، وإنّ يسوع ما بعد القيامة ، وليس إذًا يسوع التاريخيّ ، هو الذي أرسل تلاميذَه إلى العالم كلّه .

العلاقة بين المبشّر ورسالته

لويتسه : في الواقع يمكن أن نرى مشكلة جدّيّة في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في أنّ يسوع ، على غرار ما حدث لمحمّد ، يُعتبَر مفصولاً عن رسالته . فإذا بشّر يسوع برسالته ، ولكن بغير أن تكونَ رسالته أمرًا واحدًا مع شخصه ، فهذا يمكن أن يؤدّيَ إلى أنّ يسوع أيضًا يؤيّد القرآن .

تسِركِر : في صدد ذلك هناك موازاةٌ لها دلالةٌ كبيرة يراها المسلمون بين محمّد ومريم : فكما أنّ مريمَ حملت للعالم يسوع " كلمة " (سورة ٤:١٧١) الله بدون قدرة بشريّة ، بدون مساهمة أب ، وفقط بقدرة الله الخالقة ، هكذا بشّر محمّد بكلمة الله بدون أن يكونَ من نفسه قادرًا على أيّ شيء من ذلك . فهو أُمّيّ (سورة ٧:١٥٧) لا يعرف القراءة . وبقدر ما يوضَع النبيّ في هذه الدرجة الدنيا ، تظهر معجزة رسالته أكبر – على غرار الحبل البتوليّ بكلمة الله [٣] .

هل من لاهوت بشأن كلمة الله في الإسلام ؟

كرّر : إذا اعتُبِر القرآن كلمة الله ، كيف توسّع في ما بعد هذا اللاهوت المتعلّق بكلمة الله في الإسلام ؟ هل هي كلمة فعّالة ، هل تملك قدرةً خلاصيّة ، وما هو تأثيرُها في الناس ؟

تسِركِر : لا يمكن القول ، من وجهة النظر الإسلاميّة ، إنّ العالَمَ خُلِق في القرآن ، في كلمة الله هذه . هنا يكمن فرق كبير مع لاهوت كلمة الله بحسب المفهوم المسيحيّ .

الكلمة القرآنيّة ليست كلمة خالقة ...

كرّر : حيث يتكلّم القرآن على الخلق ، هل يرد تعبير " كلمة خالقة " ؟

تسِركِر : في السورة ٢:١١٧ نقرأ عن " بديع السماء والأرض " : " وإذا قضى أمرًا ، فإنّما يقول له : كن ، فيكون " . بيد أنّ كلامَ الله

---

[٣] راجع أيضًا ملاحظة أنّماري شيمّل في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ١٣ ، المكتبة البولسيّة ، ٢٠٠٠ ، ص ٤٤ .

هذا لا يُعتبَر هو نفسُه كلمة الله في القرآن . هناك علاقة أخرى لفهم القرآن بالغة الأهمّيّة :

... ولكنّها كلمة لا يُسبَر غورُها

في موضعين – في صور متنوّعة – يُقال : ولو كان كلّ ما في الأرض من الشجر أقلامًا وكلّ الأبحر مدادًا ، لنفِدت الأبحر وما نفِدت كلمات الله (راجع : القرآن ٣١:٢٧ و ١٨:١٠٩) . هل عالج علم الكلام الإسلاميّ الفرقَ بين كلمة الله هذه التي لا تُسبَر ، هذا الكلام النهائيّ الذي لا يمكن أن يُكتَبَ بوجه نهائيّ ، وكلمة الله في القرآن في محدوديّتها في سور وآيات ، هذا يجب أن يبقى هنا سؤالاً .

ظرفيّ في التاريخ ولكنّه كافٍ

بالنسبة إلى علم الكلام الإسلاميّ عن كلمة الله ، هناك جانبٌ أخر بالغ الأهمّيّة : وهو ظرفيّة الإنزال التاريخيّة . فالقرآن أُنزِل في القرن السابع بين سنة ٦١٠ و ٦٣٢ في تلك الفترة المحدّدة من حياة محمّد – فكيف يمكن لهذا الحدث في حدوده التاريخيّة وصفته الطارئة أن يحملَ كلمة أزليّة ؟ ولماذا حدثت هذه الكلمة بالتحديد هنا ، ولماذا لم تحدث من قبل ؟ لماذ لا نجد هذه الشموليّة في كرازة يسوع أو في كرازة موسى ؟ إنّ إنزالَ القرآن يؤكّد فقط كأمر واقع . أمّا الأساس الذي يرتكز عليه هذا الواقع فسؤالٌ لا يُطرَح ، كما أنّه في اللاهوت المسيحيّ لا يُطرَح السؤال لماذا أوحى لله بذاته الوحيَ النهائيّ في يسوع الناصريّ وليس في موضع آخر من البشريّة .

فيسّ : ألا يجب ليس فقط أن نطرحَ السؤالَ لماذا كان ينبغي أن تصدرَ كلمة الله في هذا الزمن المحدّد والمكان المعيّن ، بل أيضًا لماذا لا

يمكن أن تصدرَ من بعد ولن تصدرَ ؟

تسِركِر : في النظرة الإسلاميّة ، من البديهيّ أن كلمةَ الله هذه التي يتضمّنها القرآن تكفي . ومن ثمّ لا يتعلّق الموضوع في هذه المسألة ، كما في لاهوت كلمة الله المسيحيّ ، بكلمة الله في ذاتها ، التي نصل إليها أكثر فأكثر في ملئها الذي لا يُسبَر – فنشارك فيها وهي تتقرّب منّا – بل بنقل تلك الكلمة الإلهيّة التي تكفي البشريّة : وهذه لا يمكن أن يتمّ تجاوزُها بوساطة أنبياء آخرين يأتون من بعد أو في كتب أخرى تأتي لاحقًا . الكتاب يقين ، وكلّ واحد يستطيع في أيّ مكان أن يفتحَه ، فهو حاضر حضورًا شاملاً . ولذلك أيضًا لا حاجةَ "للتذكير" بكلمة الله في أيّ علامة أسراريّة .

هل يستطيع الله وحده أن يفسّرَ القرآن ؟

فوغليستر : ولكنّ القرآن يقول في موضعٍ ما إنّ الله وحده يستطيع أن يفسّرَ القرآن .

تسِركِر : هذا ما نقرأه في السورة ٣:٧ : "وما يعلم تأويلَه (أي تأويل القرآن) إلاّ الله" . وكذلك يقول الله في السورة ٧٥:١٩ : "ثمّ إنّ علينا بيانَه" . وفي ذلك يشير القرآن إلى أنّ فيه آيات "متشابهات" تحتوي على معانٍ ملتبسة ، يتلقّفها "الذين في قلوبهم زيغٌ فيتّبعون ما تَشابَه منه ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأويله" (٣:٧) . ولكن لا يُقال لماذا هذا الغموضُ وهذا الالتباسُ في كلام التنزيل .

فُلبرت : هل هناك اتّفاقٌ بين المسلمين حول المواضع الواضحة والمواضع الملتبسة ؟

تسِركِر : قد يكون الجواب عن هذا السؤال : انظروا إلى ما يُحدِث بينكم الخلاف ، إذ إنّ أحدكم يقرأ على هذا النحو وآخر على نحو مختلف .

ولكن ينبغي أن لا يكونَ في ما بينكم انقسام في الآراء ، ومن ثَمَّ ابحثوا عن الأمور الثابتة . والله هو الذي أصلاً يعطيكم أيضًا التفسير .

فوغليستر : ولكن كثيرًا أيضًا ما يتكرّر القول – وبالتحديد في سياق الخلافات بين المسيحيّين واليهود أو أيضًا بين اليهود والمسلمين : " إلى الله مرجعُكم جميعًا فيُنبئكم بما كنتم فيه تختلفون " (السورة ٥:٤٨) . لا يؤكّد القرآن أنّ كلّ شيء واضح : فثمّة نقاطٌ تبقى مفتوحة والله هو الذي يحكم فيها .

لماذا إلزاميّ في اللغة العربيّة فحسب ؟

كروجر : من المعروف أنّ نصّ القرآن إلزاميّ في اللغة العربيّة فحسب . كيف ينظر المسلم إلى ضرورة ترجمة القرآن ؟

تسيركِر : إنّ ترجمةَ القرآن تجوز ، ولكنّ ترجمة النصّ عينه في النهاية غير ممكنة . وكلّ الترجمات ليست سوى جهود كثيفة لتفسير معاني القرآن في التركيّة أو الألمانيّة أو في أيّ لغة أخرى . وطبعة ترجمة القرآن لا تجوز إلاّ إذا وُضِع النصّ العربيّ إلى جانب النصّ " المترجَم " . في هذه النظرة من المستغرَب أنّ الأمين العامّ للمؤتمر الإسلاميّ العالميّ كتب المقدّمة لترجمة القرآن الألمانيّة التي وضعها عادل تيودور خوري ، مع أنّه لم يُطبَع في هذه الترجمة النصّ العربيّ مقابل الترجمة [٤] .

كروجر : ألا يعني ذلك في النتيجة أنّه لا يستطيع أحد أن يكونَ مسلمًا حقيقيًّا إن لم يتمكّن من العربيّة ؟

---

[٤] راجع أيضًا هذا الموضوع في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ١٣ ، المكتبة البولسيّة ، ٢٠٠٠ ، ص ٣٢٩-٣٣٠ .

تسيركِر : ينبغي أن لا نصيغَ المسألةَ على هذا النحو ، ولكن من الأكيد أنّ الإنسان المسلمَ لا بدّ له من أن يتعلّمَ العربيّة .

ولكن ثَمَّة انقسامٌ في الرأي في الإسلام ينطلق من القرآن . ففيه نقرأ بصراحة أنّه كُتِب باللغة العربيّة حتى لا يتهرّبَ منه العرب معترضين عليه : ماذا يعنينا نحن الناطقين باللغة العربيّة كتابٌ كُتِب بلغة أجنبيّة (عبريّة أو يونانيّة) ؟ (راجع سورة ٤١:٤٤) . بعد ذلك انتشر هذا الكتاب في بلاد فارس ثمّ في تركيّا إلى ما سوى ذلك من البلدان . فما هي ردّة الفعل اليوم على هذا التناقض الفاضح بين الوضع الجديد والبرهان القديم ، بين الدعوة الشاملة الموجَّهة لجميع الشعوب وحدود اللغة والثقافة ؟

غريسهاكه : ألا ينتج من ذلك ، بالنسبة إلى نظرة إسلاميّة للاهوت الكلمة ، أنّ تلاوةَ القرآن باللغة العربيّة هي ذاتُها – حتى حيث لا تُفهَم – تفعل فعلَها ؟ ولكنّ هذا من ناحية أخرى يشكّل توتّرًا شديدًا مع الاعتقاد بأنّ القرآن هو هدي الله ، هو كلمة توضِح للإنسان كيف يجب عليه أن يعيش . فكيف يمكن ذلك ، إذا لم يفهمها الإنسان ؟

تسيركِر : في هذا الموضع قد يشير المسلم إلى أنّ تلاوة القرآن لا تكفي وتبقى ناقصة ، إذ يجب أن يُضافَ إليها الخطبةُ والتعليم .

كالِرت : ومع ذلك يمكننا في الواقع أن نصادفَ في المساجد العربيّة شعورًا كبيرًا بالتفوّق على المساجد التركيّة .

[حلقة العمل الثانية]

تصوّر السكنى الإلهيّة أيضًا في المجال الإسلاميّ

إلزاس : تحدّثت المحاضرة عن التصوّر اليهوديّ للسكنى الإلهيّة (*Shekina*) . بالنسبة إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ، يهمّنا أن نعرفَ إذا كان

ثَمَّة تصوّرٌ مماثل في التقليد الإسلاميّ وما هي ردّة فعل اللاهوت المسيحيّ تجاهه .

خوري : يمكن أن نرى بعضَ الشَّبه في القول القرآنيّ عن حضور الله بين الذين يمنحهم السكينة . ولكنّ الموضوع لا يتعلّق بسكنى كلمة الله بقدر ما يتعلّق بالحريّ " بالحضور الذي يمنح السكينة " (كما ورد في ترجمة القرآن بالارتباط مع مفهوم " السكينة " – وهي لفظة مستقاة من العبريّة) ، التي يُنزلها الله على رسوله وعلى المؤمنين (راجع القرآن ٢٦:٩، ٤٠؛ ٤٨:٢٦) ، أو التي " أنزلها في قلوب المؤمنين " (٤٨:٤) .

هل يبقى الله حرًّا بإزاء كلمة الوحي حتّى بعد صدورها ؟

سؤال للسيّد شفلر ينتج من قوله إنّ الله لا يبقى حرًّا قبل كلمة الوحي فحسب ، بل أيضًا بعد أن يُعطيَ كلمتَه . كيف يجب أن نفهمَ هذا الاستمرارَ لحريّة الله بعد صدور كلمته في الوحي ؟ فالله عندما يوحي بذاته يلتزم في ناحية محدَّدة . إن لم يكن الأمر على هذا النحو ، يبقى الإنسان أيضًا حرًّا بأن يقبلَ هذا الوحيَ أو يرفضَه ، ممّا يمسّ بالتالي بوجه مباشر طاعةَ الإيمان التي يتوجّب على الإنسان تأديتُها . إنّ التزامَ الله يعني على الأقلّ أنّه لا يسمح من بعد أن يحدثَ ما يناقض ما أوحى به ، حتّى في ما يختصّ بحرّيّته . في رأي الأشاعرة على سبيل المثال أنّ كلّ شيء هو وحي إيجابيّ وحسب ، كلّ شيء على الإطلاق ، وهذا يعني أيضًا الخيرَ والشرّ . ومن ثَمَّ فإنّ أمرَ الله في الكتاب المقدَّس أو في القرآن القائل : " لا تَقتُلْ " يمكن ، من الناحية النظريّة ، أن يقضيَ غدًا بخلاف ذلك ، وحينئذ علينا أن نقتل .

شفلر : إذا تساءلنا أوّلاً عن مفاعيل الكلمة الإلهيّة ، فالله ، بعد أن

يتكلّم ، يبقى أيضًا حرًّا في تحديد مفاعيل كلمته . فالكلمة التي أُرسِلت لتقديس الناس وتحديدهم ، يمكن أيضًا أن تصدمَ الناس وتدفعَ بهم إلى الظلمة ، إذا أراد الله ذلك . إنّ مستمعَ الكلمة ، حتّى بعد صدور الكلمة ، يبقى بحاجة دائمة إلى نعمة الله الحرّة ، إذا أراد أن لا تؤدّيَ به كلمةُ الخلاص إلى الدينونة والهلاك .

وإذا تساءلنا ثانيًا عن مضمون كلمة الله ، لا بدّ لنا على الدوام من أن نفكّرَ بما نقرأه في بدء سِفر صموئيل الأوّل : فالله يقول ، بالنسبة إلى ما فعله أبناء عالي : حسنًا قلتُ إنّ الكهنوتَ سوف يبقى في بيتك إلى الأبد . ولكنّي الآن أقول : فليبعد عنّي بيتُكَ وبيتُ أبيك ! وحتّى لو استشهدتم أمامي بوعودي وبأنّه لا يمكن من بعد أن يحدثَ أمرٌ سيّء ، أقول : حاشا لي ! (راجع ١ صموئيل ٢: ٣٠) . هنا يعبّر الكتاب المقدّس عن حرّيّة الله حتى ضدّ ما وعد به هو نفسه . يمكن عن حقّ أن ينتابَنا الشعور بأنّ هذه الأمور لم توضَع عن طريق الصدفة في بدء سِفر صموئيل هذا ، إذا فكّرنا بمصير شاول وبدعوته وبنبذه .

ثَمَّة موضعٌ آخر تتعلّق فيه القضيّة على هذا النحو من الإثارة بحرّيّة الله إزاء الكلمة التي صدرت منه ، نجده في سِفر يونان ، حيث نقرأ أنّ يونان أتى إلى نينوى يقول : بعد أربعين يومًا ستهلك نينوى . فنحن نعتقد أنّ الإنسان المؤمن لا يمكن ، بإزاء هذه الكلمة الصادرة عن الله ، إلاّ أن يقول : لا بدّ من الإذعان إلى أنّ كلّ شيء سوف يحدث كما أعلن النبيّ . أمّا ملك نينوى فكان جوابه مختلفًا تمام الاختلاف؛ وهذا الجواب قد نرى فيه بشكل طبيعيّ جواب كفر ، إذ قال : من يعلم – لعلّ الله يرجع ويندم ويرجع عن اضطرام غضبه فلا نهلك (يونان ٣:٩) . فغضب يونان ، كما نعلم ، وراح يطلب الموت لنفسه (يونان ٤:٢-٣). ففي الحالة الأولى (١ صموئيل ٢:٣٠) ، تمّ الرجوع عن وعد بالخلاص ،

مع أنّه أُعطي بصراحة "إلى الأبد". وفي الحالة الثانية (يونان ٣:٩)، تمّ الرجوع عن توعّد بالهلاك، مع أنّه أُعلِن بتحديد دقيق ("بعد أربعين يومًا ستهلك نينوى"). ومن ثَمَّ يبقى الله، في الخير كما في الشرّ، حرًّا بإزاء ما قاله في كلمته. والتوتّر بين حرّيّة الله وأمانة كلمته لا تمكن إزالتُه لصالح أيّ من الجهتين.

خوري: إنّ الاعتقادَ بأنّ الله يبقى حرًّا حتّى بإزاء الكلمة التي نطق بها يطابقه في التقليد الإسلاميّ التعليمُ القرآنيّ حول الناسخ والمنسوخ. وبموجب هذا التعليم يبقى الله حرًّا في وحيه، إلى حدّ أنّه يستطيع أن يرجعَ عن أمر التزم به يومًا ويستبدلَه في ما بعد بأمر آخر، ولكن ليس بما يناقضه، بل بمثله أو بخير منه. وهكذا فعل مع يونان: فإنقاذُ الناس خيرٌ من إهلاكهم.

استمرار حرّيّة الله في إطار حدث حواريّ

شفلر: جليّ أنّ روايةَ يونان تركّز على الطابع الحواريّ الذي تتّسم به. فثمّة تطابقٌ بين توبة الله عن غضبه وتوبة الناس عن خطيئتهم. ممّا جعل النبيّ الذي، بعد طريق طويل ومُضنٍ، توصّل أخيرًا إلى أن يقولَ شيئًا باسم الله، يشعر بأنّ مهمّته انتهت بإخفاق ذريع بالنسبة إليه.

فانوني: يجدر التنبّه إلى بعض التحايل لدى الراوي في قصّة يونان كلّها. فمن جهة يُثبت أنّ دعوةَ يونان متعلّقة حقًّا بالشرّ والفساد (راجع: يونان ١:١-٢ و ٣:١-٣)، ويونان في حلّه وترحاله يقوم بما عُهِد فيه إليه. ومع ذلك يبقى من غير المؤكّد إن كان مضمون ندائه يطابق في الواقع مهمّته: فكلمة يهوه هي عند يونان شعارٌ قريب جدًّا من تصوّر السكنى الإلهيّة (*Shekina*)، بقدر ما تستقلّ كلمة الله في فعّاليّتها، فيما تعمل على كلّ حال ما يريده الله. فقبل أن يتّخذَ الملك قرارَه، كانت

المدينة كلّها قد ارتدّت: "فآمن أهل نينوى بالله [...]" (يونان ٣:٥). وأخيرًا يأمر الملك الناسَ بأن يفعلوا ما فعلوه من قبل. إنّ مشكلة يونان هي سؤالٌ مهمّ يوجَّه للاهوت كلمة الله. فمع أنّ كلمةَ الله يبشِّر بها الناسُ بطريقة واهية وغير متقنة، يرتكز سفر يونان على النظريّة القائلة إنّ المسألةَ هي دومًا ورغم كلّ شيء مسألة كلمة الله بمجملها، وإنّ كلمة الله، من ذاتها، تفعل ما يريده الله.

شفلر: في رواية يونان يجدر على كلّ حال الانتباه إلى كيفيّة سماع الملك توعّدًا قاطعًا بالهلاك - سواء أبلغه يونان على الوجه الصحيح أم لا - وإلى جوابه الغريب المتعلّق بإمكانيّة توبة الله. في هذا ينعكس جانبٌ من حرّيّة الله بإزاء ما قاله سابقًا. ومع ذلك يبدو لأوّل وهلة مثيرًا للشكّ أن نقولَ عن الله شيئًا نريده من الإنسان - التوبة. ومن ثَمَّ تكمن هنا إشارةٌ لا يمكن تجاهلُها إلى سيادة الله التي تبقى بإزاء كلّ شيء على وجه الإطلاق، حتى في اختيار مؤكَّد على مدى الزمن لبيت كهنوتيّ، كما تبيّن في الفصل الذي ذُكِر آنفًا من سِفر صموئيل الأوّل.

نويمان: هل يدخل في منظور رسالة سِفر يونان أنّ الدعوةَ إلى التوبة تتوجّه أيضًا إلى الوثنيّين؟

فانوني: كما أنّ المشكلة، في مثل الابنين (راجع لوقا ١٥:١١-٣٢)، هي الابن الأكبر الذي بقي في البيت، هكذا مشكلةُ يونان هي أنّه يجب عليه أن يتعلّم أنّ الله، في عمله، يتجاوز حتّى تصوّرات اللاهوتيّين، وأنّ الذين يدعون وثنيّين - وهذا المفهوم ليس أصلاً مفهومًا كتابيًّا - يُعتبَرون أكثر تقوى وتديّنًا من الإسرائيليّين أنفسهم. وباستثناء الإسرائيليّين في البحر الأحمر (خر ١٤:٣١)، لم يُقَل عن أحد في العهد القديم كلّه إلاّ عن أهل نينوى إنّهم آمنوا بالله (يونان ٣:٥). وهذا يعني أوّلاً نقدًا ذاتيًّا لإسرائيل ليعيَ من جديد أنّه يتوجّب عليه بالتحديد أن ينفتحَ: فالاختيار

هو دومًا اختيار **من أجل الآخرين** .

*

في قدرة الإنسان على تسمية المخلوقات

خوري : إنّ كلمة التسمية التي تحدّثت عنها المحاضرة نجدها أيضًا في القرآن بالعلاقة مع خلق آدم (راجع سورة ٢ : ٣٠-٣١) . هنا يقع ، كما في التقليد اليهوديّ ، حوارٌ بين الملائكة والله ، يسأل فيه الملائكةُ الله ماذا يريد من الإنسان - فهم موجودون ، وهم يسبّحون بحمد الله ويقدّسون له ، فيما الإنسان سوف يُفسِد في الأرض ويسفك الدماء . فيقول الله للملائكة إنّه يعلم ما لا يعلمون - وعلّم آدمَ أسماءَ كلّ الأشياء . وفي الختام يقول الله للملائكة أن يسمّوا الأشياء ، فلا يقدرون ، أمّا آدم فيقدر . ومن ثمّ فإنّ آدم ، بفضل كلمة التسمية هذه التي ينالها من الله (" وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها" ، الآية ٣١) ، يمتلك أيضًا بحسب القرآن مفتاحَ المعرفة .

هل يستطيع الإنسان أن يفهمَ كلمةَ الله ؟

في المحاضرة قيل أيضًا إنّه من الممكن أن لا يفهمَ الإنسان كلمةَ الله ، بحيث ينتج من ذلك محض تلاوة للنصّ . في الواقع ، فقد اعتقد المعتزلة أنّ الناسَ لا يمكنهم أن يفهموا كلامَ الله ، إذ ليس لهم أيّ وصول إلى تساميه . فإذا كان القرآن كلمةَ الله الأزليّة ، فالإنسان لا يستطيع أن يفهمَه (حتّى في صورة تعبير اللغة البشريّة) ؛ صحيحٌ أنّ فيه تسلسلاً من أقوال منطقيّة يندرج بعضها إلى جانب بعض ؛ أمّا علاقتُها بالله فلا سبيل للناس إليها . أمّا الحنابلة فقد سعوا إلى التعديل في هذا الرأي ، فقالوا إنّ الإنسانَ لا يستطيع الوصولَ إلى فهم كلمة الله من ذاته ،

وبالتالي بشكل مباشر ، ولكنّه يستطيع ذلك من خلال تفسير النبيّ . ولهذا التفسير يعود الفضل في فهم الناس لمفهوم القرآن .

هناك طريقةٌ أخرى للوصول إلى فهم لغة القرآن توسّع فيها الغزّالي (توفّي سنة ١١١١) ، فرأى أنّ الله يتعذّر الوصول إليه في تساميه ، ولكنّ كلمتَه في لغة القرآن البشريّة تساعدنا على تكوين تقوانا . فإذا أراد الإنسان أن يتوجّهَ إلى الله في الصلاة ، يستطيع أن يستعملَ لغة القرآن فيجدَ فيها وسيلة لصلاته .

أهمّيّة محدودة لنظريّة " العقل الفعّال " في الحوار

في ما يتعلّق بالعقل الفعّال ، كان هذا التصوّر قد تبنّاه في الفلسفة الإسلاميّة أوّلاً الفارابي (توفّي سنة ٩٥٠) ، ثمّ ابن سينا (توفّي سنة ١٠٣٧) ، وبعد ذلك ابن رشد (توفّي سنة ١١٩٨) . ففي الأزمنة الأولى للإسلام جاء هذا التصوّر في نظريّة لنشأة العالم مبنيّة على الانبثاق .

ولكنّ الاعتقاد بأنّ هذه النظريّة تعود إلى أرسطو كان نتيجة سوء فهم في علم الكلام الإسلاميّ . إنّ نظريّة العقل الفعّال قد تمّ اقتباسُها في الحقيقة عن اللاهوت الأفلوطينيّ ، وبالتحديد عن تعليم فرفوريوس . فمع الاعتقاد بأنّ هذه النظريّة صادرة عن أرسطو ، بُذِل جهدٌ كبير لمعرفة كيفيّة التوفيق بين نظريّة أرسطو هذه في الانبثاق والإيمان بوجه مطلَق . وفي القرن الثاني عشر فقط بيّن ابن رشد وأثبت بالبرهان أنّه من الخطإ أن يُرفَض معًا تقليدان مختلفان ، وأنّ ما قاله أرسطو هو في الواقع شيء آخر . ومن ثَمّ يُطرَح السؤال هل وإلى أيّ حدّ يفيد الحوارَ مع الإسلام الرجوعُ إلى نظريّة العقل الفعّال ، إذ إنّ من يفعل ذلك يقع حالاً في شبهة القول بالانبثاق .

شفلر : الجدل حول العقل الفعّال ، كما جرى في القرن الثالث عشر بين

المسيحيّين والمسلمين (راجع : توما الأكوينيّ ، الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الأوّل ، المسألة ٧٩ ، الفقرة ٣-٥) احتدم بشأن موضع من كتابات أرسطو حول النفس [٥] . ففيه يميّز أرسطو بين قوّتين للنفس ، يدعو كليهما " العقل " (νοῦς) : " الأوّل عقلٌ من خلال أنّه يصير كلَّ شيء ، والآخر عقلٌ من خلال أنّه يفعل كلّ شيء " . ذلك بأنّ هذا العقل يفعل كلّ شيء من خلال أنّه يجعل مواضيعَ المعرفة الممكنة مواضيع معرفة حقيقيّة ، على مثال النور الذي يجعل من الألوان الممكنة ألوانًا حقيقيّة . دار نقاش المفسّرين حول السؤال هل إنّ " نورَ " الروح هذا هو قوّة تمتلكها النفس الفرديّة (الموضع في كتاب " حول النفس " يوصي بهذا التفسير) ، أم إنّه يشعّ في النفس الفرديّة كنور يأتي " من الخارج " ، ولذلك يجعل تبليغَ مضمون المعرفة أمرًا ممكنًا . (لصالح هذا التفسير تمكن الإحالة إلى موضع لأرسطو من كتابه " حول نشأة الكيان الحيّ " ، حيث يقول : " لا يبقى إلاّ القبول بأنّ العقلَ وحده يأتي من الخارج وبأنّه هو وحده إلهيّ " [٦] . ومن هنا نشأ السؤال هل العقل الفعّال هو " شيء من النفس " (*aliquid animae*)، أم إنّه " واحد في الجميع " (*unus in omnibus*) (الخلاصة اللاهوتيّة ، الجزء الأوّل ، المسألة ٧٩ ، الفقرة ٤-٥) . ومن ثمّ فالمسألة هي مسألة جدل بين مفسّري أرسطو . وإذا كان من الممكن الربط ربطًا ثانويًّا بين الأطروحة القائلة إنّ العقل الفعّال هو " واحد في كلّ إنسان " وبين تعليم أفلاطونيّ حديث حول الانبثاق ، فقد بيّن ابن رشد وتوما معًا أنّ هذا المزج بين الأمرين مناقض للواقع . وهذا ما أشار إليه السيّد خوري بحقّ . إنّ السؤالَ الذي يتعيّن على نظريّة العقل الفعّال الجواب عنه لا يمكن أن

---

٥ راجع : Περὶ ψυχῆς Γ 430 a 10-11 .

٦ راجع : Περὶ ζῴων γενέσεως 736 b 27-28 .

ينشأ ضمن نظريّة أفلاطونيّة للمعرفة ، بل فقط ضمن نظريّة أرسطوطاليّة ، وهو السؤال عن الطريقة التي نستطيع بها نحن الذين لا قدرة لهم ، بحسب المفهوم الأرسطوطاليّ ، على النظر إلى المثل ، أن ندركَ تلك الظواهرَ المعقولة (*species intelligibiles*) التي تشكّل موضوعَ المعرفة العقليّة . في هذا رأى أرسطو والأرسطوطاليّون وظيفة العقل الفعّال الخاصّة .

ملاحظتي كانت التالية : المواضع التي يتكلّم فيها أرسطو على العقل الفعّال هي نادرة وتحتلّ في عمله مركزًا ثانويًّا . ومع ذلك فقد اكتسبت أهمّيّة مدهشة في نقاشات الأرسطوطاليّين ، سواء أكانوا مسلمين أم أيضًا مسيحيّين . وكانت أطروحتي هي التالية : هذا الاهتمام كان له دواعٍ لاهوتيّة ؛ ففي السؤال عن " النور " الذي يجعل من الظواهر المعقولة مواضيعَ المعرفة العقليّة ، يُطرَح على النقاش السؤالُ عن العلاقة بين تسامي الحقيقة وحلولها . وهذه المشكلة الفلسفيّة مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بالسؤال اللاهوتيّ عن العلاقة بين تسامي الكلمة الإلهيّة وحلولها . ومن ثَمَّ يبدو لي النقاش حول العقل الفعّال مثلاً يبيّن كيف أنّ اهتمامًا لاهوتيًّا من قبل مسلمين ومسيحيّين قد نبّه هؤلاء إلى مدى أهمّيّة مشكلة فلسفيّة . وفي هذا المعنى أودّ أن يُفهَمَ من أطروحتي أنّها كانت ساعة سعيدة في تاريخ الفلسفة واللاهوت عندما اكتشف مفكّرون مسلمون ومسيحيّون في التحاور بينهم العلاقةَ بين سؤالين : السؤال العامّ المتعلّق بنظريّة المعرفة : كيف يجب أن ننظرَ إلى العقل البشريّ ، إذا أردنا أن نصفَ وصفًا صحيحًا العلاقةَ بين تسامي الحقيقة وحلولها ، والسؤال اللاهوتيّ عن العلاقة بين الكلمة الإلهيّة والقدرة الإنسانيّة على تقبّلها في الإيمان .

تسامي الكلمة وحلولها

نويمان : مع مفهومَي التسامي والحلول تطرّقنا أيضًا إلى المشكلة التالية :

كيف يمكن على وجه الإطلاق لكلمة الله أن تصلَ إلى فكر الإنسان ، بحيث يتاح له أن يقولَها من جديد . السؤال ربّما يكون له أيضًا وجه مرتبط بعلم الطبيعة بشكل أطروحة تنطلق من وجود خلايا في الدماغ الإنسانيّ تتجاوب مع دوافع تأتي من الخارج . ومن ثَمَّ كيف يحدث بكلمة حلول التسامي في الإنسان ؟

شفلر : أوّلاً أوافق معك تمام الموافقة على أنّ الكلام على " تسامي الكلمة وحلولها " يتعلّق بالسؤال كيف يمكن أن تصلَ كلمة الله إلى فكر الإنسان ، بحيث يستطيع الإنسان أن يسمعَ تلك الكلمة ويردّدها في كلامه الخاصّ. وبصراحة أعتقد أنّ هذا السؤالَ لا يتعلّق أوّلاً بآليّة الإعلام والتلقّي النفسيّة أو حتّى الطبيعيّة ، بل بالحريّ بمسألة علم دلالة الألفاظ : كيف تبقى كلمة الله ، تلك التي يسمعها الإنسان ويردّدها ، مختلفة عن الكلمة التي يستطيع الإنسان أن يقولَها لنفسه ، ومن ثمّ مختلفة عن كلام النفس البشريّة التي فيه تحاور ذاتَها .

حرّيّة الله والإنسان

لقد أصبح هذا السؤال في أيّامنا سؤالَ الساعة بشكل فائق ، بسبب المحاولات التي يقوم بها علم تفسير مرتبط بسيكولوجيّة اللاشعور . فهذا التفسير يؤدّي إلى إعلام المستمع بأنّه في الكلمة التي تُعلَن له يتعرّف من جديد على كلّ ما يجري في طبقات نفسه العميقة ، بحيث إنّه من خلال الكلمة لا يخرج إلى وعي الإنسان الصريح إلاّ ما كان موجودًا فيه بشكل خفيّ .

مقابل ذلك يبدو لي من الضروريّ تأكيد حرّيّة مزدوجة : حرّيّة الله بإزاء المستمع الذي يستطيع الله أن يقولَ له شيئًا لا يحمله من قبل في ذاته حتّى ولا بطريقة خفيّة ، وحرّيّة المستمع الذي يستطيع أن يقبلَ

الكلمة أو حتّى أن يرفضَ قبولَها ؛ وذلك لأنّها كلمة جديدة مختلفة تمامًا عمّا يستطيع هو نفسه أن يقولَه . الاهتمام اللاهوتيّ بتسامي الكلمة والحقيقة هو في جوهره اهتمامٌ بهذه الحرّيّة : حرّيّة الله وحرّيّة الإنسان . والاهتمام اللاهوتيّ بحلول الكلمة والحقيقة هو في جوهره اهتمام بأنّ الكلمة التي يقولها الله بحرّيّة للإنسان يمكن أن يقبلَها الإنسان بحيث تصير كلمتَه الخاصّة .

وليُسمَحْ لي في هذه المناسبة بملاحظة حول استعمال مفهومين : في محاضرتي استعملتُ مفهومَي " التسامي " و" الحلول " الفلسفيَّين لأنّه درج استعمالهما . ولكنّي حاولت أن أؤكّدَ أنّ هذين المفهومَين لا يمكن أن يكونا مهمَّين لفهم الرسالة الكتابيّة إلاّ بقدر ما يعبّر " التسامي " عن حرّيّة الله بإزاء خليقته ، و" الحلول " عن تلك " السكنى الإلهيّة " التي يتحدّث عنها يسوع بقوله : " إليه نأتي وعنده نجعل مقامَنا " (يوحنّا ١٤ : ٢٣) .

الكلمة المسموعة في الإيمان والجواب عنها في الكلام

دوبريه : في السؤال عن الموضع المنطقيّ للتسامي ، ينطلق أنسيلموس الكنتربريّ من فكرة الله ، من " ذاك الذي لا يمكن التفكيرُ بما هو أعظم منه " (*id quo maius cogitari nequit*) . هل يمكن ، في هذه النظرة ، فهم التسامي على أنّه إشارةٌ للتوجّه إلى من هو الأعظم ، والذي لا يمكن التفكير بما هو أعظم منه ؟ وفي الوقت عينه يتمّ تصحيح هذا التوجّه بالفكرة القائلة إنّ التسامي الحقيقيّ لا يمكن أن يفكّر فيه إلاّ إذا تمّ التفكير بالحلول الحقيقيّ . وإلاّ استحال إعطاء التسامي ملءَ حقّه . ومن جهة أخرى لا يمكن التفكير بالحلول الحقيقيّ إلاّ إذا تمّ التفكير بالتسامي الكامل – وحينئذ يتمّ هذا التفكير في إطار هذا " الذي يتجاوز الكلّ " ، بحيث يكون التسامي والحلول على نحو ما توجيهًا في تحقيق فكرة الله .

لقد قيل آنفًا إنّ الله كان في ترقّب شديد لمعرفة أيّ من الأسماء

سوف يعطيها آدم للأشياء ، وأُشير إلى طابع التصوّر الإنسانيّ الذي يرتديه هذا الكلام على الله . والآن أتساءل : هل كلامنا على التسامي والحلول يرتدي طابعَ التصوّر الإنسانيّ أقلّ من هذا التعبير الكتابيّ عن ترقّب الله لعمل آدم ؟

شفلر : أوّلاً أوافق تمامًا على أنّ مفهومَ الله عند القديس أنسيلموس ، أعني " ذاك الذي لا يمكن التفكيرُ بما هو أعظم منه " (*id quo maius cogitari nequit*) ليس القصد منه إعطاء وصف لما يتضمّنه الكيان الإلهيّ بقدر ما هو توجيه إلى طريقة تصوّر فكرة الله . وهذا يتّضح أكثر عندما نُدرك أنّ أنسيلموس يستطيع أن يصوغَ مفهومَه عن الله على الشكل التالي : " أعظم ممّا يمكن التفكير به " (*maius quam cogitari possit*) [٧] . ولا يمكن أن يكونَ هناك أيّ شكّ في أنّ هذا يؤكّد تساميَ الله بأقصى ما يمكن ، من دون أن ننكرَ أنّ الله هو الدافع إلى التوجّه نحو التسامي ، وأنّه في الوقت عينه يُقيم في داخل العقل البشريّ .

ومع ذلك في محاضرتي لم أتجنّب بدون سبب استعمالَ تعبير " فكرة الله " . لم يكن في قصدي ، انطلاقًا من فكرة محدَّدة لله – مثلاً كفكرة " ما لا يمكن التفكيرُ بما هو أعظم منه " (*quo maius cogitari nequit*) – أن أصلَ إلى واقع الله ، إنّما أن أصفَ حدثَ الكلمة الذي له ناحيتان : الكلمة تصل إلى الإنسان بحيث لا يستطيع الإنسان بأيّ طريقة كانت أن يقولَها هو لنفسه (هنا يكمن تساميها) . ولكنّه لا يستطيع أن يسمعَها إلاّ في الإجابة عنها ، وفي جوابه هذا يجعلها كلمتَه الخاصّة (هنا يكمن حلولها) . في صدد ذلك يبدو لي **مفهوم** الله لا غنى عنه ، ولكنّه ثانويّ . إنّه يأتي بشكل ثانويّ في حدث الكلمة عندما يريد الإنسان أن يفسّرَ من هو ذاك

---

[٧] راجع : *Proslogion*, cap. 15 .

الذي يقف مصغيًا لكلمته . وكذلك الإحالة إلى نظريّة العقل الفعّال كانت مقصودة كمحاولة تفسير ثانويّة : إنّها تستطيع أن تساعدَنا على أن نوضحَ ماذا يعني أن توضَعَ " الكلمة الخارجيّة " (*verbum externum*) على شفاه الإنسان ، بحيث يستطيع أن يجيبَ عنها بكلامه الخاصّ ويردّدها .

الصور الإنسانيّة للكلام على الله

في ما يتعلّق بالصور الإنسانيّة للكلام على الله ، ينبغي التمييز بين أمرين : كلّ المفاهيم التي نمتلكها هي مفاهيم بشريّة ، ولكن ليست كلّ المفاهيم التي نمتلكها هي وصف للإنسان . المفاهيم التي على صورة الإنسان ، كمفهوم التوبة ، والتي تُطبَّق أيضًا على الله ، متّخَذة من معرفة الإنسان لذاته . يجب التمييز بين هذا القول العامّ بأنّ كلّ المفاهيم التي نستعملها – حتّى المفاهيم الأكثر تجرّدًا من الوجهة الفلسفيّة – هي مفاهيم إنسانيّة تعكس طبعًا ، متى حلّلناها ، خصوصيّة الإنسان ، وبين الصور الإنسانيّة بالمعنى الحصريّ للّفظة ، التي تتكلّم على الله وهي تصف الإنسان .

كيف يمكن أن نُحييَ من جديد زمن اللقاء هذا ؟

أ. **بشْتِه** : كيف يمكن أن نُحييَ من جديد ما دار الحديث حوله من إمكانيّة حوار مثمر بين المسيحيّين والمسلمين ، هذا الحوار الذي قطع شوطًا بعيدًا ومهمًّا في ما مضى من التاريخ .

شفلر : لا بدّ من سؤال المسلم في هذا السياق ماذا تعني العقلانيّة وماذا يعني العقل بالنسبة إليه . ففي ما يقوله في صدد ذلك ، يكمن بعض الشيء من الأنثروبولوجيا ومن نظريّة المعرفة العامّة . ومن ثَمَّ فإذا قال ماذا يعنيه بعقلانيّة الإيمان ، فهو يقول شيئًا ما عن العقل الإنسانيّ ، ويمكن أن نقولَ له كيف يسعى المسيحيّ إلى فهم عطيّة الكلمة . من هنا

يمكن أن يصدرَ شيء مهمّ بالنسبة إلى ما يتضمّنه الحوار المسيحيّ الإسلاميّ من بُعد لاهوتيّ .

السعي مجدّدًا إلى حوار في ميدان الآراء الأصليّة

خوري : المشكلة تكمن أوّلاً في وضع علم الكلام الإسلاميّ نفسه ، وثانيًا في الحالة الموجود فيها علم الكلام اليوم . ففي وضع علم الكلام الإسلاميّ ثَمَّة عنصران يشكّلان عائقًا أمام تطوّر مثمر للحوار . فهناك من جهة النزعة إلى الإراديّة ، أعني إلى أوّليّة إرادة الله بإزاء ما يمكن فهمه من مضمون رسالته الداخليّ . وهناك من جهة أخرى الوضعيّة في ميدان الأخلاق، التي ترى في ما يريده الله تثبيتًا إيجابيًّا من قبل الله ، لا يمكن دومًا إدراكُه من خلال نقاش عقلانيّ .

ومن هنا تنتج صعوبة الحالة التي يوجد فيها علم الكلام الإسلاميّ منذ القرن الثالث عشر ، والتي تحمل معها السؤالَ هل تطوّرَ علم الكلام تطوّرًا حقيقيًّا منذ ذلك الزمن . ثَمَّة الآن في القرن العشرين نوعٌ من نهضة للمعتزلة ، المدرسة العقلانيّة في الإسلام . لقد تمّ اكتشافها الآن من جديد ، وهناك مجموعة من المنشورات حولها . وقد قدّم جوزيف فان إيسّ مساهمة هامّة في هذه المسألة في كتاب له يقع في عدّة أجزاء[٨] . من هذا الاكتشاف الجديد لعلم الكلام الإسلاميّ يمكن أن ننتظرَ آراء جديدة ، إذا لم يبقَ منحصرًا في دائرة صغيرة من رجال الفكر ، وإذا طرح المسائلَ على الصعيد اللاهوتيّ الحقيقيّ ، وليس فقط على صعيد علم الفقه .

---

٨ راجع :
Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin 1991 ss.).

ومن ثَمَّ يجب الوصول على صعيد الحوار إلى تبادل أفكار جديد وحيّ في ميدان الآراء اللاهوتيّة الأصليّة المسيحيّة والإسلاميّة . وفي هذا يكتسي دون شكّ أهميّة كبرى التفكيرُ الفلسفيّ الجديد في الجهد اللاهوتيّ لفهم الإيمان . إنّ هذه الرغبة يُستجاب لها استجابة واسعة في الطريقة التي يتمّ فيها التفكير في إطار هذه الأكاديميا من قبل فلاسفتنا ، ولا سيّما فلسفة الدين الحاليّة والحيّة ، وكذلك علم الكتاب المقدّس والميدان الواسع لتقليد الإيمان المسيحيّ .

والآن كيف يجب أن نرى العلاقة المتبادلة بين العقل الإنسانيّ وكلمة الله ، وكيف ينبغي أن نفهمَ أنّ كلمةَ الله يجب أن تُلهِمَ استعمالَ العقل من الداخل وتُغنيَه ؟

الإحالة المتبادلة بين اللاهوت والفلسفة

شفلر : لا يمكن الوصول إلى فهم مناسب لما هو العقل بدون هذه الديالكتيّة لما تتضمّنه الحقيقة من بعد خارجيّ وبعد داخليّ – تلك الحقيقة التي لا أمتلكها ، بل التي يمكنني فقط أن أعرفَها ، لأنّها تكشف ذاتَها لي ، والتي في الوقت عينه تصير معرفتي لها معرفة خلاّقة على أنّها كلمة العقل (*verbum mentis*) .

المشكلة الفلسفيّة لهذه الديالكتيّة التي يجب توضيحها هنا لا تمكن معالجتها ، إذا لم يستمع الفيلسوف إلى ما يقوله اللاهوتيّ عن الكلمة وسماع الكلمة ، ومن جهة أخرى لا يمكن أن تكونَ هناك نظريّة لاهوتيّة مناسبة للكلمة وللإجابة عن الكلمة ، إذا لم يعرف اللاهوتيّ في الوقت عينه ما الذي يجب قوله فلسفيًّا حول العلاقة بين ما هو خارجيّ وما هو داخليّ في الحقيقة . وكلاهما يرتكبان ، إن جاز التعبير ، إساءة ، إذا اجتنبا التحاور بينهما .

... بالغة الأهمّيّة لكلّ دين وحي

خوري : هذه الديالكتيّة ، مهما تبدو شكليّة في نظريّتها ، هي بالغة الأهمّيّة لكلّ دين وحي . فإذا اقتصر الأمر على ما هو وضعيّ في الوحي ، بحيث تنتفي استقلاليّة الفكر ومسؤوليّته ، تمسي هذه الإراديّة الوضعيّة خطرًا مميتًا على كلّ دين وحي ، ولا سيّما الدين المسيحيّ والإسلاميّ واليهوديّ . إنّ رؤية مختلفة لهذه المسألة هي مهمّة جدًّا لهذه الأديان لفهم ذاتها ولقدرتها على الحوار .

*

ا لله نفسه يعظّم ذاتَه في الإنسان

شفلر : من الجدير بالاهتمام في هذا السياق أن نعرفَ إن كان الفكر الإسلاميّ يحتوي أيضًا ، على سبيل المثال ، على شروط تسبيح ا لله وتعظيمه . عندما نقرأ في الكتاب المقدّس " تعظيمة " أمّ يسوع ، يفقد التعبير حدّته في الترجمة التي تقول : " تشيد نفسي لعظمة الربّ " ، فيما النصّ يقول بالتحديد : " تعظّم نفسي الرب " μεγαλύνει [...] τὸν Κύριον (لوقا ١:٤٧). فإذا نظرنا إلى هذا النصّ منفردًا يمكن أن نرى فيه تحديفًا . فالشرط الذي يتيح لنا التفكير بهذا الأمر بدون تحديف يكمن في أن نربطَ نشيد مريم هذا بنصّ من حزقيال يقول فيه ا لله : " فأتعظّم وأتقدّس » (حزقيال ٣٨:٢٣ إلخ) . بين هذا القول بأنّ ا لله وحده يمكنه أن يعظّمَ نفسَه ويقدّسَ نفسَه، ونصّ لوقا ، ثَمَّة أناشيد كثيرة متوسّطة – ولكنّ الموضوع في كلّ هذا هو عينه ، وهو أنّ الإنسان يستطيع أن يُسهمَ في تمجيد ا لله ، لأنّ ا لله نفسَه يتعظّم في الإنسان . وهذا مرتبطٌ ارتباطًا حاسمًا بالتسامي والحلول. هل في الإسلام نظريّة ، على سبيل المثال ، لترنيم الأناشيد ، أو يعتقدون أنّ ا لله لا شأن له في تسبيحي له ، لأنّي لا أستطيع أن أعطيَه شيئًا لا يمتلكه ،

ومع ذلك من واجبي أن أسبّحه ؟

خوري : من دون أن نتمكّن من الإشارة إلى عمل محدَّد ، يمكن أن نفترضَ أنّ ثَمَّة شيئًا من هذا ، ويرد عفويًّا على خاطري الغزالي (توفّي سنة ١١١١) ، وكتابه " إحياء علوم الدين " . فهو لاهوتيّ ، وكان من قبل متصوّفًا ، وقد حاول في تعليمه اللاهوتيّ أن يربطَ الاتّجاهين أحدهما بالآخر .

دوبريه : هل يتعلّق القول في " تعظيمة " العذراء " تعظّم نفسي الرب " با لله ، أم يتعلّق ، كما يمكن أن نفترضَ ، باسم ا لله ؟

شفلر : كنشيد وسط بين قول حزقيال الذي ورد ذكره : " فأتعظّم وأتقدّس " (حزقيال ٣٨:٢٣ إلخ) من جهة ، و" تعظيمة " العذراء ، هناك صلاة المساء التي كانت تُتلى ربّما في زمن يسوع ، والتي هي في الوقت عينه صلاة مساء حياته ، وصلاة الموت على قبره المفتوح ، والتي تقول : " ليتعظّم ويتقدّس اسم الربّ " (بالعبريّة : *yitgaddal wᵉyitqaddaš šmeh rabba*) . ولذلك من الممكن أن يعظّمَ الإنسانُ ا لله في كلامه – لأنّ ا لله نفسَه يتعظّم فيه .

نويمان : ألا يتعلّق الموضوع أيضًا بالمطلب التالي : عظّموا اسمي بين الأمم ، وبين الناس ؟ بحيث يصير اسمُ ا لله في تعظيمه معروفًا بين الناس ؟

شفلر : ما يجعلنا هنا نفكّر أوّلاً في صلاة الموت عند اليهود هو أنّ لها أهمّيّة فائقة ودائمة بالنسبة إلى اليهوديّة : فهي الصلاة الأولى التي يتعلّمها الفتى اليهوديّ ، عندما يتعلّم العبريّة ، لكي يستطيع أن يتلوَها يومًا عند قبر أبيه . في صدد ذلك لا يفكّر بالشعوب الوثنيّة ليستمعوا إليها ، بل هي بمثابة موجز للحياة اليهوديّة : أن نتمكّنَ من أن نقول للمائت في القبر إنّ ا لله قد تعظّم في حياته ، وإنّه لهذا سيشترك في حياة الدهر الآتي ، مع الإضافة الرائعة التالية : ستحيا ذلك ، وإسرائيل كلّه سيحيا ذلك ، وعن

هذا نجيب : آمين .

إنّ وجهة النظر هذه التي ترى أنّ تعظيمَ الله لنفسه هو شرطٌ لنستطيعَ نحن أن نعظّمَ الله هي فكرة كثيرًا ما نصادفها في اللاهوت اليهوديّ للغة الصلاة ، ويمكن بالتأكيد إدراجها في تفكير مسيحيّ حول الكلام على الله . وبما أنّ الإسلامَ أيضًا يحتوي على صلوات تسبيح وتمجيد لله ، يهمّنا أن نعرفَ كيف يفهم المسلمون أنّ الإنسان يستطيع القيامَ بذلك .

خوري : في العربيّة (كما في سائر اللغات الساميّة) ، نقول في ترجمة " التعظيمة " أيضًا : " تعظّم نفسي الربّ " ، من دون أن يعنيَ هذا أنّ الإنسان يزيد الله عظمة ، إنّما يعلن عظمتَه .

دوبريه : ألا يتداخل هنا أمران أحدهما في الآخر : من جهة القصد المرتبط بلفظة الله والذي يبقى في خلفيّة كلامنا كلّه ، ومن جهة أخرى ما يمكن أن تنعتَه " استعمالاً للّغة " والذي يبدو حاضرًا في إدراك أنّ اسمَ الله عظيم على الأرض . ففيما نُعلي اسمَ الله هذا - ممّا لا يعني أنّ الله هو عظيم على الأرض بل اسمُه - يحتجب هذا الاسم على نحوٍ ما أمام عجزنا عن وصف الله . ولكنّ المهمّ في الأمر ليس أن تكونَ هذه الصورة موافقة أم غير موافقة ، بل مغزى قصدنا . وهذا ما نعبّر عنه في السؤال التالي : هل مسألة الحلول والتسامي ، الباطن والخارج ، هي نفسها مسألة القصد ، أم هذه مسألة أخرى ؟

شفلر : هناك فرقٌ عندما نقول مثلاً : الله يجلس على العرش في السماء ، واسمه يقيم في الهيكل . ولكنّ المعنيّ باسم الله إنّما هو الله نفسه من حيث يمكن استدعاؤه . وفي هذا لا يجوز القيام بأيّ تحويل . لذلك يبدو خطِرًا أن نميّز بين اسم الله والله نفسه على هذا النحو من الشدّة .

دوبريه : ينبغي أن لا نتكلّم على الفرق ، بل على أنّه يمكن أن توضعَ هنا علامة تسامٍ ، تُرغِمنا على التفكير بأنّنا لا نستطيع أن نتكلّم على الله

بالطريقة التي نتكلّم بها على سائر الأشياء .

شفلر : أن يكون هناك تسامٍ وأنّنا من أجل ذلك لا نستطيع أن نتكلّم على الله كما نتكلّم على سائر الأشخاص أو الأشياء هو أمرٌ لا جدل فيه ، ولا ينبغي أن يكون له علاقة بلفظة " الاسم " . السؤال الأساسيّ هو بالحريّ هل يتغيّر شيء في موضوع قصدنا - إذا لم نرد أن نتخلّى تمامًا مع لافيناس (Levinas) عن لفظة القصد . في مجال التوتّر بين التسامي والحلول لا يتغيّر شيء في موضوع القصد وحسب ، بل يُحدَّد أساس إمكانيّته . أن نستطيعَ التوجّهَ إلى الله في قصدنا ينتج عن علاقة الوحدة المتبادلة بين التسامي والحلول . فإذا بقي الله فقط خارجًا عنّا ، لا نستطيع أن نتوجّهَ إليه . وإذا كان فقط في باطننا ، فهذا يعني أنّنا ندور حول ذاتنا ، ويكون حينئذٍ القصد لا ضرورة له . إنّ إمكانيّة تحريرنا من وضعنا الساقط ، والإفساح في المجال لهذا النوع من القصد مرتبطان بهذه الجدليّة .

حوارٌ مع الذات منفتحٌ على سماع الكلمة

ومن ثَمَّ يمكن أيضًا طرحُ السؤال مجدّدًا حول معنى ولامعنى الحوار مع الذات . في الواقع هناك حوارٌ مع الذات منفتح على سماع الكلمة : فالإنسان يسأل نفسَه ، أو يناقش نفسَه إلخ . فما يجب رفضه في ميدان العلاقات بين الناس كما في الميدان الدينيّ هو أن يستمعَ المرء فقط إلى ما يقوله لنفسه في أيّ حال . فالمسألة هنا هي مسألة أناس لا يمكن إصلاحهم ، نستطيع أن نقولَ لهم ما شئنا ، ويكون دومًا جوابُهم : أنا من رأيك تمامًا ، وهذا ما قلته على الدوام . لا يسعهم أن يقولوا غير ذلك ، لأنّهم لا يستمعون إلاّ إلى ما قالوه دومًا ، فلا يناقضون أبدًا ولا يجدون أبدًا أيّة مناقضة .

هذا الخطر تتعرّض له أيضًا نفوس تقيّة تجد تثبيتًا لتديّنها في ما يُعلَن لها من كلام خارجيّ (*verbum externum*) . هنا ينشأ خطرٌ في العلاقات

بين الناس وفي العلاقة بالدين ، من المهمّ جدًّا التخلّص منه . أن لا تعود الذاتيّة الدينيّة و/أو الدنيويّة هي التي تحدّد نفسَها أمرٌ لن يكون له سوى تأثير محرّر على الناس المعنيّين .

اختبار التسامي موضوعٌ مهمّ للحوار بين الثقافات

فانوني : إن موضوعَ العلاقة بين التسامي والحلول كما عالجه السيّد شفلر في محاضرته هو، بالنسبة إلى حوار مع أناس يعيشون في نظام مختلف ، نقطة انطلاق هامّة ، لأنّه يتعلّق بأحد الثوابت الأنثروبولوجيّة . لا شكّ أنّه يدخل ضمن اللغة البشريّة أن يستطيعَ الإنسان أن يكونَ له ما يمكن بواسطته أن يفكّرَ ويتحدّثَ عن كلامه . من هنا ثَمّة أيضًا عبورٌ إلى اللاهوت ، عندما أختبر على الصعيد البشريّ أنّ هناك نظرات أعترف فيها لدى التفكير أنّ هذا الأمر أو ذاك لا أمتلكهما من ذاتي ، وأنّنا في الألمانيّة نتكلّم بطيبة خاطر على " استلهامات " . ومن ثمّ لسنا هنا بإزاء مجرّد حوار للنفس مع ذاتها ، إذ بهذا يتعلّق الموضوع ، الذي تحدّثت عنه المحاضرة بالارتباط مع الفصل الأوّل والثاني من سفر التكوين . فالإنسان الذي يفكّر في الله لا بدّ له أن يقولَ أيضًا : مهما حاولت أن أعبّر عن ذلك بلغة بشريّة ، لا يسعني إلاّ أن أقولَ إنّ هذا كلّه لا يمكنه أن يُحيطَ بالله ويعبّر عنه بالكلام . ما دام الناس في سائر الديانات ينطلقون من كائن إلهيّ ، يجب أن نتمكّن من التحاور معهم في هذه الاختبارات الدينيّة الأساسيّة ، انطلاقًا من أنثروبولوجيا وعلم لغة منفتحَين .

البعد الخارجيّ يصير بعدًا داخليًّا في اللقاء الشخصيّ

أتّ : في موضوع اليوم " البعد الخارجيّ والبعد الداخليّ " ، " التسامي والحلول " ، يمكن أيضًا طرح السؤال إلى أيّ حدّ ينعكس هذا الموضوع

في خبرة اللقاء الشخصي . ثمّ ماذا يعني " أن يُقال للإنسان ما لا يستطيع أن يقولَه لنفسه " – عبارة أساسيّة كثيرًا ما تعود في كتابات كارل بارت (Karl Barth) . كان من المنير أن يُفهمَ هذا القول كصورة فكريّة للتسامي الذي نحن بصدده : هنا يأتي من أقول له " أنت " ، شخصٌ آخر ، يقول لي شيئًا جديدًا لا أمتلكه من ذاتي – ولكنّني حينئذٍ أمتلكه ، فيحيا فيّ كشيء من الآخر ، وفيه بالتحديد يصير التسامي ، أو البعد الخارجيّ ، بعدًا داخليًّا ، وعنصرًا (ربّما باطنًا) من مكوّنات ذاتي . هذا التداخل المتبادَل ، الذي يبدو في الظاهر فقط تناقضًا ، ولكنّه في الحقيقة تداخلٌ في العمق ، يحدث في عالم خبرتنا على أنّه اختبارنا اليوميّ للّقاء الشخصيّ ، للحوار والعيش معًا ، أو لأيّ تسمية أخرى اعتدنا عليها .

من هنا تنتج أيضًا ملاحظة حول مفهوم التحاور مع الذات : يمكن بالطبع اتّخاذه كمصطلح ننعت به الانغلاقَ على الذات . ومع ذلك يمكن في التحاور مع الذات أن يحدثَ **انفتاح** حاسم ، بعض الشفافيّة ، إذ إنّ ثَمّة أيضًا حوارات مع الذات يتعلّق فيها الموضوع فجأة بإلهام ، بانفتاح أساسيّ على الآخر ، كما يظهر ذلك في " اعترافات " أوغسطينُس ، التي تتجاوز التحاورَ مع العقل الشخصيّ لتصيرَ تحاورًا مع الذات " شفّافًا " .

شفلر : من المعقول أن نرى في هذا الأمر أوّلاً أحدَ الثوابت الأنثروبولوجيّة ، ويمكن في هذا الصدد التذكير بقول يُعطى كمثل آتٍ (بحقّ أو بغير حقّ) من الحبشة : " الكلمة التي أنت بحاجة إليها ، لا تستطيع أنت أن تقولَها لنفسك " . في المعنى عينه ، لا أحد يستطيع أن يقول لنفسه ، كما يقول لامرأته : " أحبّكِ " ، أو : " أسامحكِ " . ربّما تكون الكلمات الأكثر ضرورة للإنسان هي التي لا يستطيع أن يقولَها لنفسه . ومن جهة أخرى لن تصيرَ أمرًا خاصًّا به إلاّ إذا مكّنته من أن يُجيب عنها هو نفسه . لا شكّ أن هذا يمكن أن يصفَه وصفًا حسنًا علم نفس اللغة

وعلم ظواهر اللغة ، وهو يقابل ما نتحدّث عنه هنا .

في مسألة البعد الخارجيّ والبعد الداخليّ للكلمة الإلهيّة ، لا بدّ من الإضافة بأن لا مساواة بين المتكلّم والمستمع . أحي الإنسان الذي يقول لي شيئًا ما هو كائنٌ شبيه بي ، وبالتالي فهو يثير فيّ صدى أسهل ممّا إذا كان ثَمَّة فرقٌ لامتناهٍ بين المتكلّم والمستمع . وهذا يجعل ضروريًّا التفسيرَ الآخر الذي يمكن مع غريسهاكه أن نربطَه بإلهام الروح : بأنّي لا أستطيع أن أصلّي إلاّ إذا صلّى فيّ الروح . وهذا ما تتضمّنه أيضًا صورة الوحدة بين نسمة الحياة والكلمة : حياتي هي على هذا القدر خارجيّة عنّي بحيث يجب أن أتقبّلها حرفيًّا مع كلّ نفَس – ومع ذلك فهي تصير حياتي . هذه هي حال الكلمة التي يجب أن أتقبّلها ، ولكنّها تصير كلمتي **الخاصّة** عندما ينبغي لي أن أجيبَ عنها .

الصلاة كسبيل إلى الإيمان في التقليد الآخر

يمكن تصوّر طريقين لمواصلة الحوار المسيحيّ الإسلاميّ : الأوّل أن نحاولَ أن نجدَ في تقليد الفكر المستوحى من الدين الإسلاميّ أقوالاً نظريّة مشابهة حول الإصغاء إلى الكلمة ، والثاني أن نحاولَ أن يتحدّث كلّ منّا عن صلاته ، وأن يحثّ بعضنا بعضًا على أن نقول ما يعنيه لنا هذا العمل . يمكن أن نعتقدَ أنّ اللاهوتَ هو كلامٌ على الكلام الديني ، وبالتالي أنّ ما يتكلّم عليه اللاهوت نحياه من قَبْل في لغة الاعتراف وترتيل الأناشيد وسائر طرق الصلاة . فاللاهوت لا يخترع هو نفسه موضوعَه ، إنّما يكتشفه كموضوع قد عالجته من قَبْل لغة الصلاة ، وهو كلامٌ على هذه اللغة . وهكذا تفتح الصلاة أيضًا سبيلاً مميّزًا للدخول إلى مضمون الإيمان وإلى موضوع اللاهوت في كلّ من تقاليد الإيمان الأخرى . فهل في الإسلام نظريّة في الروحانيّة ، كما هي موجودة في اليهوديّة والمسيحيّة ؟ – أي

تفكيرٌ في ما يقوم به الإنسان عندما يقوم للصلاة ؟ هذا ما فعله في هذا القرن ، على سبيل المثال ، هرمَن كوهين في تحليله للِيتُرجيّا يوم الغفران [٩] .

*

فرقٌ لامتناهٍ يعمّق العلاقةَ بشكل لامتناهٍ

أ. بشْتِه : حيث لا وجود للمساواة بين المتكلّمين والمستمعين ، بل فرقٌ لامتناهٍ يميّز العلاقةَ بين الله ومخلوقاته ، يجب أن يعمّقَ هذا الفرقُ العلاقةَ تعميقًا لامتناهيًا ولا يعلو بها إذا جاز التعبير إلى ما فوق السحب . حيث المتكلّمُ لا يخاطب المستمعَ فحسب ، بل يكوّنه كمستمع ، ألسنا هنا أمام علاقة داخليّة ثابتة تتّسم بكثافة لا يمكن أن نفكّر فيها في أيّ مكان آخر ؟ وهذا هو السؤال المحدَّد الذي كان موضوع اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ في معهد القديس جبرائيل ، وكان بعنوان " الإصغاء إلى كلام الله " ، وتطرّق إلى الإنسان المدعوّ إلى الإصغاء إلى كلام الله ، والذي كان من قَبْل قد تقبّل ذاتَه في الإصغاء إلى كلام الله .

شفلر : لا ريب في أنّ الفرقَ اللامتناهيَ بين الله والإنسان ليس عائقًا يجعل العلاقة بينهما مستحيلة ، بل هو سبب إمكانيّة تلك العلاقة ، التي تختلف عن كلّ العلاقات بين الخلائق . فإذا كان كلّ إصغاء بين البشر إجابةً تُثيرها كلمةُ الآخر ، فالإصغاء إلى كلام الله هو إجابةٌ من نوع خاصّ ، بحيث يُدعى الشخص المخاطَب إلى أن يُجيبَ عن هذه الكلمة

---

٩ راجع الطبعة الجديدة لكتابه :

Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden ²1988 [Nachdruck] : Kap. XII, Der Versöhnungstag).

الإلهيّة مع كلّ ما هو عليه . الكلمة تكوّن الإنسانَ الذي يُصغي ويتكلّم ، وعلى سبيل المثال المصلّي ، ليس فقط لأنّه في الصلاة يُستجاب له ، بل لأنّ الإنسان ، من خلال هذا الجواب الذي تثيره الكلمة الإلهيّة ، يصير ما يجب أن يصير عليه في الخضوع لكلمة الله . ولكن ما يقال هنا عن الكلمة التي تُثير المصغيَ إليها في كيانه الخاصّ ، هذا ما يجب إبرازه . هنا يُطرَح سؤالٌ لغويّ لاهوتيّ ، يشكّل جزءًا من لاهوت الروحانيّة لا غنى عنه ، ويمكن أن يتجاوز الإطارَ اللاهوتيّ ليقدّمَ أفكارًا مفيدة للفلسفة أيضًا .

هل يجب في صدد ذلك تطوير شيء جديد ، أم يكفي تعديل أفكار فلسفة اللغة القائمة ، هذه مسألة لا مجال للبحث فيها هنا . ومن ثَمّ فقد صاغ هرمان كوهين لأوّل مرّة تعبير " ممارسة اللغة " الذي أصبح شائعًا ومستحسنًا ، لوصف لغة الصلاة . ففي صدد ذلك يتمّ الانطلاق من أنّ الإنسانَ في الصلاة لا يحتاج إلى أن يُعلِمَ الله ، فالله يعلم كلّ شيء ، وينبغي له أيضًا أن لا يتقدّمَ منه بأسباب تحفزه على الاستجابة ، فالله في أيّ حال يفعل الخير ، بل بالحريّ يقوم الإنسان بممارسة لغة ، أعني « بدخول في علاقة تبادل » ، كما يدعوها كوهين . يبيّن هذا المثل إلى أيّ حد يستطيع رأيٌ لاهوتيّ أن يفيدَ الفلسفة ، ويصحّ العكس أيضًا بالطبع .

[جلسة عامّة]

أفكارٌ بالنسبة إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

شفلر : بالنسبة إلى مثل تقبّل اللاهوتيّين المسيحيّين الفكرَ العربيّ عن أرسطو وعملهم النقديّ عليه ، تجدر الإشارة إلى ناحيتين يمكن إن يفيدا الحوار المسيحيّ الإسلاميّ :

التفكير اللاهوتيّ حول " الكلمة " و" الإصغاء إلى الكلمة "

(١) يمكن أوّلاً أن نرى هنا أنّه عن تفكير لاهوتيّ يقوم به مسلمون ومسيحيّون حول " الكلمة " و" الإصغاء إلى الكلمة " ، يمكن أن تصدرَ دوافع أساسيّة – حتّى بالنسبة إلى السؤال الفلسفيّ عن العلاقة بين الحقيقة والمعرفة الباطنة . إنّ نظريّة " كلمة العقل " (*verbum mentis*) ونظريّة " العقل الفعّال " (*intellectus agens*) هما مثال على ذلك . إنّ تقبّلاً لفكر أرسطو (كما يجب أيضًا تقديره دومًا لغويًّا) ، يتمّ في وجهة نظر لاهوت الكلمة ، يمكن أن ننتظرَ منه أكثر ممّا ننتظره في وجهة نظر لا علاقة للاّهوت فيها . ومن جهة أخرى يمكن في هذا المجال لفلسفة محدّدة أن تؤثّرَ على لاهوت يُعنى بالكلمة وبالمصغي إليها .

من هذا المثل يمكن أن يتبيّن أنّ ثَمّة مشكلات مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين بالنسبة إلى الكلمة الإلهيّة من جهة ، وبالنسبة إلى الإصغاء إلى هذه الكلمة من جهة أخرى . من هذا يتّضح كيف أنّ هذه المشكلات المشتركة في بعض الظروف يمكن أن تتجاوزَ اللاهوتَ لتأتيَ بدوافع مفيدة أيضًا من الوجهة الفلسفيّة ، وكيف يمكن من جهة أخرى أن تصدرَ عن الفلسفة دوافعُ مفيدةٌ بالنسبة إلى لاهوت الكلمة . من البديهيّ أنّ الحوارَ بين الفلسفة واللاهوت في ظروف اليوم يجب القيام به مع التركيز على أسئلة أخرى وعلى مضمون آخر لما يُطرَح من مشكلات .

لقد أُشير بحقّ إلى أنّ محاولات تطوير الفلسفة انطلاقًا من الإسلام (كتطوير الفكر الأرسطوطاليّ على سبيل المثال) وكذلك محاولات التصوّف الإسلاميّ (الذي على غرار كلّ تصوّف يرتدي أهمّيّة بالغة للسؤال عن الحقيقة وعن إدراك الحقيقة) قد اتُّهمت بالهرطقة : على مثال النقاش الحادّ الذي جرى في العصر الوسيط بين معتنقي الجدليّة ومناهضيها –

وذلك لا لسبب إلاّ لأنّ اللاهوتيّين رأوا بالطبع خطرًا في أن يتحوّلَ فجأة لاهوت تلك الكلمة التي تأتي إلى الإنسان ويُعهَد بها إليه ، إلى نظريّة عامّة للفكر الإنسانيّ .

ثَمَّة سؤالٌ آخر يتبادر إلى خاطر المسيحيّين والمسلمين معًا ، وهو كيف يمكن التحقّق تحقّقًا فعليًّا من ادّعاء كلا الطرفين بأنّ إيمانَهم عقليّ وينسجم مع العقل ، بأنّه معقولٌ ويمكن تطبيقه بوجه معقول . فلا يكفي أن يُقال : نقرأ في القرآن إنّ القرآن هو نفسه عقليّ . بل يجب بالحريّ أن نقولَ ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى من يريد أن يفهم الكلمةَ الواردةَ في القرآن ، وماذا يُقال بهذا عن الإنسان ، ذلك الكائن المؤهّل لإدراك الأمور بعقلانيّة . ويبقى السؤال مطروحًا ، حتى إذا كنّا لا نريد ولا نستطيع اليوم أن نناقشَه من بعد في إطار نظريّة أرسطوطاليّة للمعرفة .

التفكير في تكليف الإنسان بتمجيد الله

(٢) الناحية الثانية التي تجب الإشارة إليها هنا والتي يمكن أن تفيد الحوارَ بين المسيحيّة والإسلام نستطيع التطرّقَ إليها في السؤال التالي : ماذا يعني للإنسان أن يكونَ مكلَّفًا من قِبَل الله بذكره وتمجيده : ماذا يقول هذا عن الإنسان وماذا يقول عن الله . المسألة في صدد ذلك هي مسألة التفكير في القدرة الإنسانيّة على تسبيح الله بالنظر إلى المهمّة التي عهد الله بها إلى الإنسان – بصرف النظر عمّا إذا كنّا نريد وإلى أيّ حدّ نريد أن نناقشَ هذا الأمرَ اليوم بوسائل فلسفيّة أخرى مختلفة وفي داخل أطر فلسفيّة أخرى مختلفة ، أو أن نُدخِلَ في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ مصادرَ من القرون السابقة اكتُشِفتْ جزئيًّا من جديد وحُقّقت حديثًا .

في صدد ذلك ثَمَّة أيضًا بالطبع دورٌ للسؤال عن العلاقة بين النهائيّة واللانهائيّة ، وعمّا إذا كان يكفي الاقتصار على القول : " المتناهي القادر

على إدراك اللامتناهي " (*finitum capax infiniti*) . كيف يمكن التعبير تعبيرًا وافيًا بكلمات أخرى عن الفرق اللامتناهي بين "كلمة الله الأزليّة" (*aeternum verbum Dei*) والطريقة التي يمكن أن نسمعَها أو أن نجيب عنها بها ، من دون أن نصلَ إلى قطع العلاقة بين المتناهي واللامتناهي ، بحيث لا يبقى للإنسان إلاّ أن يُقِرَّ بأنّه لا يفهم ما يقوله له الله ؟ في العصر الوسيط كان لفكرة المشاركة (*participatio*) ، والتي يجب بالتأكيد تعديلها اليوم ، أهمّيّة بالغة : بأنّ الاستماعَ النشيط ، بأنّ التعاونَ بين العقل الفعّال (*intellectus agens*) والممكن (*possibilis*) ، أي عملَ الإدراكَ الذي يقوم به العقل عندما يتصوّر الأشياء وفي الوقت عينه يتقبّلها ، لا يمكن فهمُه في أدائه هذا إلاّ كمشاركة (*participatio*) في قدرة الكلام الخلاّقة – وفي مفهوم المشاركة تندرج النهائيّة **وكذلك** العلاقة مع ما يشترك فيه العقل البشريّ . وحتّى إذا كنّا بحاجة إلى مفاهيمَ جديدة لنقولَ هذا القول ، مع ذلك يبقى ثابتًا أنّه لا وجود لإصغاء لا يكون أيضًا إجابة . فعندما قال أصحاب نظريّة المعرفة في العصر الوسيط إنّنا لا نعرف شيئًا إلاّ من خلال كلام العقل (*nihil cognoscimus nisi verbo mentis*) – فهذه النظرة قد تمّ تأكيدُها أيضًا وبقوّة أكثر في الفلسفة المعاصرة . كلّ ما قيل عن مسألة تكوين الموضوع والتفكير المتسامي هو تفسيرٌ واحدٌ لهذه النظرة ، التي مفادها أنّنا لا نستطيع أن نُصغيَ إلاّ ونحن نجيب ، وأيضًا بالطبع أنّنا لا نستطيع أن نُجيبَ إلاّ ونحن نُصغي .

إذا بقي هذا السؤالُ مطروحًا ، وتنبّه المسلم ، من خلال لقائه مع الفكر المعاصر ، إلى موضوع الذاتيّة (اللقاء يمكن أيضًا ألاّ يكونَ شديد الإغراء ، إذا رفض النظريّة المعاصرة للذاتيّة) ، حينئذ يُطرَح عليه السؤال : كيف يمكن أن يكونَ ثَمَّة جوابٌ من قِبَل الإنسان يتمّ فيه التعبير في الوقت عينه عن كلمة الله : فكلمة الله لا يُعبَّر عنها إلاّ في الجواب الإنسانيّ ،

وإن كان ذلك في جواب الأنبياء . هنا يجب أن نرى مشكلة مشتركة ونطرحَ سؤالاً مشتركًا : ما هي المفاهيم التي يجب اختيارُها في الظروف الراهنة لحلّ هذه المشكلة حلاً مناسبًا . هذه تبدو مهمّة مليئة بالوعود ، مهمّة يمكن الوصول إلى معالجتها وصولاً مباشرًا ، إذا ركّزنا التفكير على كلمات الإيمان الأساسيّة : على تمجيد الله ، والاعتراف بسيادته إلخ . فهنا يتّضح مرّة أخرى أنّ كلّ كلام على الله وكلّ كلام إلى الله هو جوابٌ عن كلام الله ، هو خطابٌ يصير ممكنًا بفضل كلام الله ، بحيث إنّ السؤالَ عن التسامي والحلول يجب أن يجدَ التعبيرَ الواقعيّ عنه في لاهوت للكلمة الإلهيّة والإنسانيّة – في لاهوت ، كما يبيّن ذلك مثل العصر الوسيط ، يمكن أن يفيدَ إفادة كبيرة أيضًا للإجابة عن السؤال الفلسفيّ عمّا يعنيه بالتحديد تمتّعُ الإنسان بالعقل وقدرتُه على العمل بعقلانيّة .

من هو الشخص الذي يعتنق الحقيقة لأنّ الحقيقة تستهويه ؟

دوبريه : هنا أودّ أن أتحدّثَ عن نقطة أخرى . أفكّر بالسؤال عن الحقيقة التي بها نصل إلى المعرفة (*veritas qua*) ، عن القدرة التي يمتلكها على المعرفة الشخصُ الذي يعتنق الحقيقةَ لأنّ الحقيقةَ تستهويه . إذا نظرنا إلى التاريخ ، تبدو إشكاليّة العلاقة بين الحقيقة التي بها نصل إلى المعرفة (*veritas qua*) ومحتوى الحقيقة (*veritas quae*) في إطار تقليد محدّد مرتبطة في كثير من الأحيان بنقاش مع الداخل ودفاع ضدّ الخارج . وهكذا فقد كتب توما الأكويني أيضًا كتابًا ضخمًا " ضدّ الأمم " (*Contra Gentiles*) ، يقاوم فيه ما يأتي من الخارج ليكتسبَ وضوحًا أكبر في الداخل .

من هو إذن الشخص الذي يعتنق الحقيقةَ لأنّ الحقيقةَ تستهويه ؟ إنّه من جهة المؤمن الفرد ، الذي لا يقول : " ثَمَّة شيء فيّ يؤمن " ، بل :

" أنا أومن " . ولكنّه أيضًا ، وبمعنى قاطع ، الجماعة التي تقول بصيغة الجمع : " نؤمن " . ألا يوَجَّه اليوم التحدّي للفلسفة وربّما من قبل الفلسفة أيضًا إلى اللاهوت ليتجاوزا الشخص الفرد ويسألا ما هي بالتحديد **الجماعة** التي تفكّر هنا وتؤمن ، وما هي الجماعة التي في شكل تقليد آخر تفكّر وتؤمن ؟ ألا يجب أن تُفسَّرَ الحقيقةُ التي بها نصل إلى المعرفة (*veritas qua*) من خلال هذه النظرة المزدوجة ؟ كيف يمكن للفرد أن يُدرِكَ تقليدًا آخر وهذه لا ؟ وكيف يندرج الإطار الأكبر في مسيرة التفكير وما عواقب هذا بالنسبة إلى إمكانيّة إدراكنا ؟ لقد أشار إميل دوركهايم (Émile Durkheim) إلى أنّ التفكيرَ مرتبط بالجماعة برباط أقوى ممّا اعتقدنا إلى الآن .

ليس فقط تاريخ إقامة حدود ، بل أيضًا تاريخ حوار وتقبّل

شفلر : لأسباب كثيرة أصبحنا اليوم متنبّهين إلى أنّ قدرتَنا على التفكير وعلى الكلام وعلى الصلاة مندمجةٌ في جماعات وفي تاريخها مع كلّ خصوصيّاته وتقلّباته . وهذا ما تمّ التعبير عنه مرارًا في تأمّلات هذه الأيّام – غالبًا أيضًا تحت شعار " قاعدة الإيمان " (*analogia fidei*) . ولأنّه يجب التفكير دومًا بهذا الأمر ، يحسن في صدد ذلك الانطلاق من الكلمة ، من الكلمة التي نصغي إليها ومن الكلمة التي نتكلّم بها ، والمرتبطة دومًا بجماعة المستمعين والمتكلّمين وبتاريخهم . بقدر ما نتعرّف بوضوح أكثر على ارتباط تفكيرنا باللغة ، بهذا القدر عينه يتّضح لنا أيضًا ارتباطه بالمجتمع . هذا يمكن التحقّق منه في كلام الكتاب المقدّس وبالطريقة عينها في القرآن وفي جماعة المؤمنين المنطلقة منه ، أعني الأمّة .

بالنسبة إلى اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ ، فقد جرى دومًا ، بخلاف

كثير من اللقاءات الأخرى بين الأديان ، في إطار من الإحالة المتبادلة . وهذا يعود ، كما هو معروف ، إلى نشأة الإسلام . فالنبيّ لا يستطيع أن يتكلّم بدون الرجوع إلى اليهوديّة والمسيحيّة . فهو يرجع إليهما بصراحة على أنّهما التاريخ السابق لرسالته النبويّة . ومع ذلك وجب على جماعة المؤمنين الجديدة ، على الأمّة ، التي تدّعي إزالةَ ما سبقها ، أن تأخذَ علمًا باستمرار جماعة اليهود وجماعة المسيحيّين ، ممّا أدّى في ما بعد إلى تاريخ مؤلم ، ولكن أيضًا ، وفي أكثر من مرحلة ، إلى تاريخ مثمر من التلاقي المسيحيّ الإسلاميّ . عندما يتكلّم المسيحيّون والمسلمون بعضهم مع بعض ، لا ينطلقون كلٌّ من تاريخه الخاصّ فحسب – وهذا أصعب بكثير بين الأديان التي تأتي من دوائر ثقافيّة غريبة بعضها عن بعض في محتوى تعاليمها ، حتّى في لغتها .

من المرجَّح أنّنا نستطيع أن نوضحَ أكثر ممّا فعلنا حتى الآن تاريخَ هذه الإحالة المتبادَلة ، الذي يمكن إثباتُه في كثير من مراحل فرديّة وقطاعات خاصّة من تقليد إيماننا . أن تكونَ العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين ، في عرف كلا الطرفين ، فقط تاريخَ إقامة حدود في الوعي ، فيما جرت في الواقع أكثر بكثير في نطاق تاريخ حوار إيجابيّ وتاريخ تقبّل إيجابيّ ، هذه مسألة أخرى . إنّ التذكيرَ بما هو مشترَك في تاريخنا وإدراكَه – بدون أن نستطيع ، من أجل ذلك ، أن نتكلّمَ على تاريخ مشترَك – هو جزء من فرص الحوار الممكنة ، بصرف النظر عمّا دار الحديث حوله عدّة مرّات في هذا المؤتمر .

كلمة الله في إصغاء الإنسان وجوابه

ثَمَّة سؤالٌ آخر ينتج من الخوف الذي يسود جماعةَ المؤمنين المسلمين ، من أن تفقدَ كلمةُ الله ما تحمله من مطلقيّة ، إذا حوّلها النقدُ التاريخيّ إلى

جزء من التاريخ البشريّ . إنّ ردّة فعل الدفاع ضدّ البحث التاريخيّ النقديّ في القرآن يتعلّق في أساسه بالمسيحيّين أيضًا . ومع ذلك لا يمكن أن نتصوّرَ أنّ مفكّرًا مسلمًا تعوّد في سائر أنواع الأدب – في الشعر الدنيويّ وفي كتابة التاريخ إلخ – أن يقرأ النصوصَ قراءة تاريخيّة ، يرفض النقاشَ في هذه المسألة عندما يعود إلى قرآنه . والظاهر أنّ ثَمَّة أيضًا توتّرات داخليّة في فهم الإسلام لذاته ، ينبغي على الإطلاق أن لا نستغلّها لنرميَ بها الآخرين ونحن نشعر بنشوة الظفر ، بل أن نأتيَ بها إلى الحوار كصورة تعكس صعوباتنا الخاصّة .

ويندرج في هذا الأمر أيضًا السؤال عمّا إذا كان تحوُّلُ قدرتنا على المعرفة بواسطة الكلمة التي لا نستطيع نحن أن نقولَها لأنفسنا ، يمكن أن نفكّرَ فيه بطريقة تُبعد عنه تهمةَ الحلوليّة . ثَمَّة في المسيحيّة كما في الإسلام ، ولا سيّما في التصوّف ، محاولةٌ للتفكير بحلول الله في نفس المؤمن كما لو أنّ فعلَ الإيمان لا يقوم به الإنسان ، بل الله الذي يؤكّد ذاتَه في الإنسان. عن السؤال كيف يجب الوصول إلى مفهوم لله يقاوم هذه المحاولة ، يمكن أن يكونَ الجواب على النحو التالي : الله هو الذي يخاطبني بحيث تدعوني كلمته إلى إعطاء جوابٍ يكون جوابي الخاصّ ، الذي لا يستطيع أحد أن ينوبَ عنّي فيه . لذلك يجب أن تجعلَني هذه الكلمة مخلوقًا جديدًا يكون قادرًا على الإصغاء إلى هذه الكلمة وهو يجيبها ، وعلى إجابتها وهو يُصغي إليها .

السؤال المتبادَل : " ماذا تعني بعقلانيّة إيمانكَ ؟ " ، والسؤال الآخر : " ماذا تعني بالاعتراف بأنّه لا قدرة لك على الكلام مع الله وعلى الله إلاّ بواسطة كلمة الله وبالخضوع لكلمة الله ؟ " ، يبدوان من المواضيع التي تخصّ المسلمين والمسيحيّين على السواء ، وتُزعِجهم على السواء ، ولذلك أيضًا يمكن أن يتمَّ التحاورُ في مضمونها .

كلمة الله وسائر الأديان

دوبريه : هل يمكن أن نذهبَ إلى حدّ القول إنّ تقليدَ المسلمين هو كلمةُ الله ، على غرار تقليد اليهود والمسيحيّين وكلّ الذين يتبيّن فيهم التقوى ؟

شفلر : لن أقولَ إنّ التقليدَ هو كلمة الله ، إنّما هو مجموعةٌ من الأجوبة التي يتمّ فيها التعبير عن كلمة الله . التقليد ، كما ذكّرتنا به حركةُ الإصلاح ، هو دومًا خاضعٌ لكلمة الله ، بل لدينونته . فإذا كانت كلمة الله أيضًا لا يمكن إدراكها إلاّ في جواب الإنسان ، فإنّ هذا الجوابَ يبقى مع ذلك دون مطلب الكلمة ، ويصير عبادةً للذات إذا تماهى معها.

في قول سابق وُضِع تقليد اليهود والمسيحيّين على درجة واحدة مع تقليد " كلّ الذين يتبيّن فيهم التقوى " . لا أعتقد أنّ هذا ممكن . يجب أولاً الانطلاق من أنّ ثَمَّة ، في فهم كلٍّ من الدين اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ لذاته ، ارتباطًا أو مجموعة علاقات لا وجود لها على هذا النحو في فهم البوذيّين أو أتباع أحد الأديان الطبيعيّة لذاتهم . فهنا يكمن رجوع من الواحد إلى الآخر ، وهنا أيضًا – في ما يتعلّق بالكلام على الله – الوعي بأنّ يسوع لم يأتِ بإله جديد بإزاء إله العهد القديم ، وكذلك في فهم المسلم لذاته بأنّ محمّدًا لم يأتِ بإله جديد .

تعلّم الكلام أيضًا من سائر الديانات

يبدو أنّنا كثيرًا ما ننسى هذا الأمر ، بحيث يشكّ المسيحيّون بأن يكونَ إله محمّد هو نفسه إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ، في حين أنّ محمّدًا لم يشكّ بذلك على الإطلاق . بنوع الإجمال يظهر أنّ هويّةَ الإله المعبود تتضمّن علاقة بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام لا يمكن ببساطة مساواتها بالعلاقة بين الأديان عامّة . هذا لا يُقصي أنّ الإيمانَ اليهوديّ والمسيحيّ

والإسلاميّ يفقد لغته الخاصّة إذا أراد أن يُزيلَ كلّ ما لا يمتّ بصلة إلى الإيمان الإبراهيميّ . فسفر المزامير بمجمله وكذلك أقوال الأنبياء وُضِعت كلّها في لغة كانت تحكيها أيضًا أديان الشعوب المجاورة . والأمر عينه يصحّ بالنسبة إلينا اليوم : إنّنا نفقد لغتَنا الدينيّة وبذلك نصير عاجزين عن الإصغاء إلى كلمة الله ونحن نحبه ، إذا أردنا أن نرى في " الدين " ظاهرة إنسانيّة عامّة ، وليس ظاهرة كتابيّة وحسب . يمكننا – ربّما ينبغي أن أقول يجب علينا – أن نتعلّمَ دومًا الكلامَ الدينيّ بشكل جديد ، حتّى من أتباع سائر الأديان . وهذا لا يُقصي أبدًا أن نعارضَ معارضةً قاطعة ، في تلك اللغة التي نتعلّمها على هذا النحو ، ما يقوله أتباع سائر الأديان . يمكن في لغة مشتَرَكة أن نقولَ شيئًا فرديًّا لا مجال على الإطلاق لأيّ تبديل فيه .

فالرفض القاطع للآلهة الغريبة هو إحدى النقاط المشتَرَكة بين الأديان الإبراهيميّة . " فالاجتماع الكبير في شكيم " ، مع مطلبه : " اختاروا لكم اليوم أيّ آلهة تريدون أن تعبدوا " (راجع يشوع ٢٤:١٥) ، لم يكن ممكنًا أن يُعقَدَ في كلّ الديانات . ومن ثَمَّ من العجب أن تكونَ الأديان الإبراهيميّة الثلاثة متّفقة على رفض الآلهة الغريبة – في الوقت الذي يتّهم بعضها بعضًا بعبادة الأصنام [١٠] .

التقوى لا تصون من عبادة الأصنام

ماذا يعني أن يكونَ ثَمَّة أديانٌ من عناصر كرازتها أنّ التقوى لا تصون من عبادة الأصنام ؟ يمكن أن يكونَ أحدٌ تقيًّا جدًّا ويكونَ عابدَ

---

[١٠] راجع خصوصًا ص ٢٢ وما يتبع من مقال :

R. Schaeffler, " Wahrheit, Dialog und Entscheidung ", in : A. Bsteh (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 13-42.

أصنام في ديانة أخرى ، وأحيانًا أيضًا في ديانته . هذه المشكلة ينبغي أن لا نضعَها جانبًا . ولكن ماذا يعني أن تكونَ تجربة " اصطناع الإنسان لنفسه آلهة " ، بحسب شهادة اليهود والمسيحيّين والمسلمين ، تجربةَ الناس المتديّنين بالذات . هنا تظهر خصوصيّة لا تسمح مطلقًا بأن نعالجَ الأمورَ المشتَرَكة بين كلّ الأديان والأمور المشتَرَكة بين المجموعة المكوّنة من اليهود والمسيحيّين والمسلمين بشكل متساوٍ . هذا لا يحطّ من قيمة الآخر ، ولكنّه يبيّن أنّ ثَمَّة أمرًا ما خاصًّا له شأنٌ في هذه المسألة . إنّ الحساسيّة بالنسبة إلى الانحراف الممكن للدين ليست متطوّرة في كلّ الأديان على القدر عينه من الشدّة .

الخليقة الجديدة
اليوم الآخِر في التاريخ ؟

مارتن كرّر (Martin Karrer)

" ماذا تفعل للعالم ؟ ها قد تمّ فعلُه ، / سيّد الخليقة قد فكّر بكلّ شيء" . هكذا يبدأ غوته (Goethe) إحدى حكم ديوانه الغربيّ- الشرقيّ [١] . إنّ حكمةَ الخلق جزءٌ من المجموعة الشعريّة التي صمّم لها بتأثير من الشاعر الفارسيّ الإسلاميّ حافظ (الذي تعلّم القرآن عن ظهر القلب ، وتوفّي سنة ١٣٨٩/٩٠) . فالغرب والشرق ، الثقافة الإسلاميّة [٢] والثقافة المسيحيّة ، يُجمِعان على الاعتقاد بأنّ الله قد خلق العالَم مع الإنسان وفكّر مسبَّقًا بما سيحدث له .

ولكنّ هذا الاعتقادَ لا يرد في الديانتين في الطريقة عينها [٣] . فمصطلح " الخليقة الجديدة " لا وجود له في القرآن ، إن صحّ قولي . موضوع اليوم يُحيل إلى أمر خاصّ بالمسيحيّة الأولى . ويبدو أنّه وُضِع في مؤتمرنا بالهدف المحدّد التالي : إنّ لاهوتَ الدين ينبغي أن لا يسترَ الاختلاف ، بل عليه أن يبعثَ على إدراك ما هو خاصّ بكلّ دين .

---

[١] مذكورة بحسب :

Goethes Werke (Sophienausgabe), Weimar, Bd. 6, 1888, 120 (*Buch der Sprüche*).

[٢] من أهمّ المواضع في القرآن التي تُذكّر : ٥:٢٢ و ١٢:٢٣-١٣ .

[٣] بحيث لا يذكر غوته إلا ناحية واحدة ممكنة من تلاقي الأديان (في ما يلي المقولة من كتاب الأقوال المذكور) : " سقطت قرعتك ، اتّبع الطريقة ، / الطريق بدأ ، أكمل السفر [...] " .

دين .

فما هو الخاصّ في كلام المسيحيّة الأولى على الخليقة الجديدة ؟ لاكتشاف ذلك ، علينا أن نبدأ ببولس الرسول وبالكتابات التي صدرت في العهد الجديد بتأثير منه . فبولس هو الذي أدخل تعبيرَنا في اللاهوت المسيحيّ .

١ – الخليقة الجديدة عند بولس وفي الرسالة إلى الأفسسيّين

أبدأ بمقدّمة مقتضبة ، ولكن مهمّة ، تدخل في نطاق تاريخ الدين . حتّى فترة قصيرة ، كان الاعتقاد سائدًا بأنّ تصوّرَ " الخليقة الجديدة " كان موجودًا في إسرائيل قبل بولس بزمن طويل . ولكن كلّما دقّقنا في المصادر ، تضاءلت الأدلّة في ما يتعلّق بتعبيرنا [٤] . لا شكّ أنّ القولَ إنّ الله يخلق شيئًا جديدًا في أساسه ، يعود إلى أشعيا الثاني (أش ٤٣:١٦-٢١) [٥] ، وأنّ هذا الجديد في صورة سماء جديدة وأرض جديدة يعود إلى أشعيا الثالث (أش ٦٥:١٧-١٨أ) [٦] . أمّا عبارة " الخليقة الجديدة " ، فأوّل ما نجدها في إحدى

[٤] يمكن أن نرى تطوّر البحث إذا نظرنا إلى المراجع التالية :

W. Foerster, Art. κτίζω κτλ., in : G. Kittel - G. Friedrich (Hrsg), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, Stuttgart 1938, 999-1034 (1020 Anm. 144) ; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der* καινὴ κτίσις *bei Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in echten Paulusbriefen*, Neukirchen-Vluyn 1975, 164 ff. ; U. Mell, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, Berlin 1989, 9-257 (235-257).

[٥] يقابل لفظة " خلق " بالعبريّة (*br'*) ، في السبعينيّة : ποιέω .

[٦] في هذا يتجاوز أشعيا الثالث أشعيا ٥١:٦ (راجع أيضًا : مزمور ١٠٢:٢٧) . راجع ص ٤٨-٦٧ من كتاب مِلّ المذكور في الحاشية ٤ .

تنتشر كثيرًا في الكتابات التي سبقت العهد الجديد [٨] ، بل بالحريّ في ما سُمّي بالأدب الرؤيويّ [٩] . إنّ كتابات قمران الرئيسيّة تتقرّب من هذه العبارة بالمعنى الحصريّ مرّتين فقط ، وهذا انطلاقًا من فعلين مختلفين يُستعملان في العبريّة لفعل " خَلَقَ " " *'sh* " في : *1QS* [قانون الجماعة ٤:٢٥] و " *br'* " في : *1QH* [نشيد التسبيح ١٣:١١-١٢] [١٠] . إنّ إطلاقَ

المتجدّد تجاه الخليقة في التاريخ يمكن أن يندرج فيها : راجع الملاحظات عن ذلك في :

K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh 1981, 320 (Anm. I zu 1,29).

في المقاطع اليونانيّة لسفر اليوبيل لا نجد هذه العبارة . بما يختصّ بعبارتنا ، هناك ثغرة في الأدب اليونانيّ لليهوديّة ما قبل العهد الجديد (يمكن التأكّد من ذلك ، بالنسبة إلى الكتابات المنحولة ، في :

Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament, par M. Denis, Louvain 1987, 491.

لا بدّ من النظر إلى *JosAs* [*Joseph und Aseneth*] 8,9 بتحفّظ أكبر ممّا في الأدب الأقدم ، كما بيّن ذلك J. Baumgarten (المرجع المذكور ، حاشية ٤) ص ١٦٦ .

[٨] يضيف U. Mell (المرجع المذكور ، حاشية ٤) ص ١٠٤ وما يتبع ، ٢٥٤ ، كنصّ ثانٍ أساسيّ : *11QTemp* [*Tempelrolle*] 29,9 . إلاّ أنّ القراءة هناك مختلف عليها ؛ وكذلك فإنّ قراءة النصّ الغامض القريب من تعبيرنا " يوم الخليقة الآتي " (*ywm hbryh*) يحتوي فقط ضمنيًّا تصور الخليقة " الجديدة " . هناك من يطبّق هذا التعبير على الخلق المجيد للهيكل (راجع :

Ph. Callaway, " Exegetische Erwägungen zur Tempelrolle XXIX,7-10 ", in : *Revue de Qumran* 45 [12] (1985) 95-104, (97-99).

[٩] في الزمن الذي يسبق العهد الجديد ، يعود بنوع خاصّ سفر أخنوخ الحبشيّ ١:٧٢ (موجزًا بكثافة أشعيا ٦٥:١٧ ؛ ٦٦:٢٢) . ولكنّ دائرة التصوّر الرؤيويّ تتّسع في أواخر القرن الأوّل . راجع في ذلك مؤخّرًا ص ٢٥٥ من كتاب مِلّ المذكور في الحاشية ٤ .

[١٠] في كلّ مرّة نجد جملاً فعليّة : المرّة الأولى بالرجوع إلى أشعيا ٤٥:١٩ ، والثانية بالرجوع إلى أشعيا ٦٥:١٧ . راجع : Mell (المرجع المذكور ، حاشية ٤) ص ٩٧ وما يتبع ، ١٠٠ وما يتبع ، ٢٥٤ . الرأي الذي كان شائعًا حتّى رولوف :

J. Roloff, " Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes ", in : *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5 (1990) 119-138, (120),

صفة " الخليقة الجديدة " على الإنسان الذي اختبر مغفرة الخطايا لم ينشأ إلاّ في زمن الرابّيين في ما بعد العهد الجديد [١١] .

وكذلك بحسب هذا البحث النقديّ في المصادر ، يثبت ما يلي : في زمن بولس ، كان إسرائيل مهتمًّا ، منذ قرون ، بما هو أصلاً جديدٌ في الخليقة ، وبالجديد الذي يُزيل الخليقة السابقة . ولكن في بداية الزمن الميلاديّ ، أُوجزت هذه التصوّرات في تعبير " الخليقة الجديدة " . وشارك بولس في هذا العمل . وقد أُفسح له المجال واسعًا لتكوين هذا التعبير . فإنّ مفهومًا حديثًا كان قد أُدخِل في اليونانيّة قبله بفترة قصيرة [١٢] ، أعطاه الإمكانيّة

والقائل إنّ جماعة البدعة تصف " ارتداد إنسان عن طريقه وقبوله " فيها " على أنّه خلق جديد " ، هذا الرأي لا ينطبق على مفهومنا للخليقة الجديدة (راجع : Mell ، المرجع المذكور ، [حاشية ٤] ص ١١٠ وغيرها) .

[١١] يرى Mell (المرجع المذكور ، [حاشية ٤] ١٢٨ ، ٢٥٦) كلّ الأدلّة أوّلاً في الزمن الذي يلي التنائيّين (في القرن الرابع) . وحتّى إذا رأينا إعدادًا لذلك في زمن التنائيّين ، فالرجوع المباشر إلى تفسير ٢ كورنثس ٥:١٧ غير ممكن بعد (وهذا يحتاج إلى تنبّه أكثر ممّا عند :

Ch. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin 1989, 127, 128.

[١٢] في اللغة اليونانيّة الدنيويّة ، لا دليل على وجود هذه العبارة قبل بولس ، بحسب الوضع الحاضر للبحث العلميّ في الألفاظ . κτίσις تدلّ في معناها الرئيسيّ على الخلق بمعنى تأسيس (مدينة إلخ .) راجع :

H. G. Liddell - R. Scott - H. S. Jones , *A Greek -English Lexicon*. New ed. with a Supplement 1968, Oxford 1983, s. v. 1003).

ومن هنا تعني عبارة καινὴ κτίσις أولاً " التأسيس الجديد " ، وفي هذا المعنى عينه تظهر هذه العبارة (بصيغة الجمع) جيلاً بعد بولس عند يوسيفوس (*Antiquitatae Judaicae* 18, 373 ؛ راجع في هذا الموضوع : Mell ، المرجع المذكور ، [حاشية ٤]ص ٢٢١ وما يتبع.) . ولكنّ يوسيفوس لا يستعمل καινὴ κτίσις في المعنى اللاهوتيّ (بصيغة المفرد) . وهكذا تتأكّد أهمّيّة بولس الخاصّة بالنسبة إلى التكثيف اليونانيّ للمفهوم .

لوضع لمسات خاصّة .

وفي الوقت عينه ، بالنسبة إلى التفسير ، يكوّن هذا بالطبع أيضًا مشكلة : فإنّ عبارة مستعملة بشكل واسع ومنذ زمن طويل هي أوضح للتفسير من عبارة حديثة ، ولا سيّما أنّنا لا نجدها إلاّ مرّتين عند بولس (٢ كورنثس ٥:١٧ ؛ غلاطية ٦:١٥) . إنّ المناحي التفسيريّة التي سأعرضها عليكم الآن يجب الإصغاء إليها في هذا الإطار . وإنّي أضع لكلّ منها عنوانًا . وبعد الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين والرسالة إلى الغلاطيّين ، سأضع عنوانًا ثالثًا بحسب الرسالة إلى الأفسسيّين .

١– الخليقة الجديدة – انقلاب في المعرفة (٢ كورنثس ٥)

« منذ الآن لا نعرف أحدًا بحسب الجسد . وإن كنّا قد عرفنا المسيح بحسب الجسد ، فالآن لا نعرفه كذلك . إذن ، إن كان أحد في المسيح ، فهو مخلوق جديد . فالقديم قد اضمحلّ ، وكلّ شيء قد تجدّد " . هكذا ترجم مارتين لوتر المقطعَ الأوّل الأساسيّ من موضوعنا ، ٢ كورنثس ٥:١٦–٦ [١٣] . هناك ملاحظة هامشيّة في طبعة سنة ١٥٤٥ تلفت الانتباه إلى البداية : أن لا نعرفَ المسيح من بعد بحسب الجسد يعني " أن لا نبحثَ عن شيء أو لا ننتظرَ شيئًا ، كما كان التلاميذ يخافون من الألم ، بل نكتفي بكلمته " [١٤] . أن نكونَ خليقة جديدة يعني أن نوضعَ في معرفة جديدة ، في معرفة لا نعرف فيها المسيح بحسب الجسد – يمكن أن نقولَ اليوم :

---

[١٣] راجع :

D. Martin Luther, *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft. Deudsch auffs new zugericht*. Wittenberg 1545 (hrsg. von H. Volz), Bd. 3, München 1974, 2332-2333.

[١٤] المرجع المذكور [حاشية ١٣] ٢٣٣٢ .

ذاك المسيح الأرضيّ – ، بل مسيح الكلمة الحيّة . وهناك تفسير لتقليد بروتستانتيّ كبير يتوسّع في هذه الفكرة ، فيقول إنّه يجب التخلّي عن كلّ توجّه إلى الأمور الدنيويّة التي سبقت المسيح [١٥] .

في السنوات الأخيرة سادت قراءة مختلفة من الناحية اللغويّة لترابط الجمل في الآية ١٦ [١٦] . فعبارة " بحسب الجسد " تعقب الآية ١٦أ " نعرف " . في هذه الحالة أيضًا لا نعرف المسيح من بعد بطريقة جسديّة (بحيث لا يصل الفرق مع لوتر إلى حدّ التناقض) . ولكن في هذه القراءة ، يتحوّل التوجّه من مسألة علاقتنا بالمسيح الإرضيّ إلى تحديد معرفتنا بوجه مطلق : هذه المعرفة هي جديدة ، في أساسها وفي كلّ علاقاتها [١٧] . وقد نحت الترجمة الموحّدة المصحّحة هذا المنحى : " ومن ثَمَّ لا ننظر الآن من بعد إلى أحد **بحسب المعايير البشريّة** ؛ وإن كنّا قد نظرنا من قبل إلى المسيح بحسب المعايير البشريّة ، فالآن لا ننظر إليه من بعد كذلك . ومن ثَمَّ فإن كان أحد في

---

[١٥] راجع مثلاً في القرن العشرين :

R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (hrsg. von E. Dinken), Göttingen 1976, 156 ss.

إنّ الربط اللغويّ بين " المسيح " و" بحسب الجسد " (ومن هنا التعبير : " المسيح بحسب الجسد " Χριστὸς κατὰ σάρκα) هو السائد في قسم كبير من التفسير الألمانيّ حتّى اليوم (راجع مثلاً : Mell ، المرجع المذكور ، [حاشية ٤] ص ٣٨٠ وغيرها) .

[١٦] الآية ١٦ب " بحسب الجسد " تقع بين " قد عرفنا " و " المسيح " ؛ وبما أنّه لا وجود لـ" أل " التعريف قبل " المسيح " ، يجب أيضًا الانطلاق هنا من أنّ كلمتي " بحسب الجسد " ترتبطان بكلمة " عرفنا " .

[١٧] راجع الانتقاد الذي يوجّهه J. Murphy-O'Connor إلى Mell في :

J. Murphy-O'Connor, " Pauline Studies ", in : *Revue Biblique* 98 (1991), 145-151, [149] (Lit.) : (" The new creation is not objective or ontological [...], but subjective and epistemological ")

(" الخليقة الجديدة ليست موضوعيّة أو كيانيّة [...] ، بل ذاتيّة ومعرفيّة ") .

المسيح ، فهو خليقة جديدة . فالقديم قد اضمحلّ ، والجديد قد أتى " [١٨] .

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى المدخل لمفهوم الخليقة الجديدة . يجدر الانتباه إلى التسلسل في الآية ١٧ : إن كان **أحد** في المسيح ، فهو خليقة جديدة (καινὴ κτίσις) . يبدأ القول عن الشخص الذي هو في المسيح [١٩] . ولكن بما أنّ هذا الشخص هو جديد – بحسب ما سيرد في النصّ ، إنّه جديد بالتحديد من خلال حدث المصالحة في المسيح [٢٠] – فهو ينظر إلى كلّ شيء نظرة جديدة من الوجهة المَعاديّة (النهائيّة – لآخر الأزمنة) . إنّ تجديدَ المعرفة ينال بعدًا كونيًّا . من " ينظر " في المسيح [٢١] ، " القديم قد اضمحلّ " بالنسبة إليه ، " والجديد قد أتى " [٢٢] .

---

[١٨] أبرز المقطع المعدَّل كرّر (Karrer) . الطبعة الأولى للنصّ الموحّد الذي يعود إلى سنة ١٩٧٢ تترك الترجمة في تردّد .

[١٩] راجع : J. Baumgarten ، المرجع المذكور ، [حاشية ٤] ص ١٦٦ . هذا ما اكتشفه لوتر ، إذ شخّص " الخلق الجديد " بـ" المخلوق الجديد " (راجع آنفًا) .

[٢٠] هناك نقاش في كيفيّة فهم هذا الأمر . راجع من جهة :

C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Anthropologie*, Neukirchen-Vluyn 1989 (خصوصًا ص ١٠٧ وما يتبع) .

ومن جهة أخرى :

P. Stuhlmacher, " Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung ", in : *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991) 339-354 (خصوصًا ص ٣٤٥ وما يتبع) .

لا بدّ من العودة لمعالجة المسألة هنا بشكل أدقّ .

[٢١] بعد التركيز على المعرفة ، يُضيف بولس في الآية ١٧ب : ἰδού " انظر " (وهذا ما تُهمله الترجمة الموحّدة بدون سبب) .

[٢٢] راجع : أشعيا ٤٣:١٨–١٩ ؛ ٦٥:١٧ . تقليد النصّ كشّف البعد الكونيّ : عدد من المخطوطات يكمّل : " فكلّ شيء / الكلّ (τὰ πάντα) صار جديدًا " . – P. Stuhlmacher يرى أنّ هذا الإكمال (الذي تبعه لوتر) له أساس موضوعيّ (*Erwägungen*, 22) : راجع آنفًا

٢ – الخليقة الجديدة – انقلاب في الكيان (في الرسالة إلى الغلاطيّين)

في الجماعات البولسيّة تكوّنت طريقة في الكلام مكثّفة لوصف خصوصيّة أبناء الله بإزاء محيطهم : ليس بعد في ما بينهم يهوديّ ولا يونانيّ ، ليس عبدٌ ولا حرّ [٢٣] . فإذا قرأنا هذا النصّ انطلاقًا من تسلسل في الانقلاب في المعرفة ، تغدو المسألةُ مسألةَ تحرير المعرفة المسيحيّة من كلّ المعايير التي يمكن أن تقلّل من قيمة أيّ إنسان . فلا يجوز ، في النظرة المسيحيّة ، أن يُعامَل أحدٌ كعبد بتمييز في الحقوق ، ولا أن يُزدرى أحدٌ كدخيل [٢٤] من الوجهة الدينيّة أو كغريب من بين الأمم [٢٥] .

فالخليقة الجديدة تعني إذن إعطاء شكل جديد للحياة انطلاقًا من معرفة

حاشية ٤) . – J. Baumgarten (المرجع المذكور [حاشية ٤] ، ص ١٦٦–١٦٧) يسعى إلى التخلّي عنه لصالح تفسير في اتّجاه وجوديّ .

٢٣ هناك بعض الاختلاف في القراءات : ١ كورنثس ١٣:١٢؛ غلاطية ٢٨:٣؛ كولسّي ١:٣؛ راجع أيضًا : ١ كورنثس ١٩:٧؛ غلاطية ٦:٥؛ ١٥:٦؛ كولسّي ١١:٣–١٢ . الاختلافات لا تسمح بالكلام على صيغة ثابتة بالمعنى الحصريّ . ولكن بحسب عدد من النصوص ، هناك في كلّ مرّة ارتباطٌ بموضوع قد انتشر انتشارًا واسعًا قبل التدوين . راجع بشأن إعادة تكوين النصّ :

H. Paulsen, " Einheit und Freiheit der Söhne Gottes Gal 3,16-29 ", in : *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 71 (1980) 74-95, [77-85] ; G. Dautzenberg, " Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden ", in : G. Dautzenberg *et al.* (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg ³1988, 182-224, [215-216] (بحسب المؤلّف نفسه) : « " Da ist nicht männlich und weiblich ". Zur Interpretation von Gal 3,28 », in : *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 24 [1982] 181-206).

٢٤ هذا ما يمكن أن يوحيه تسلسل " اليونانيّ " بإزاء " اليهوديّ " (الذي هو عضو في شعب الله) .

٢٥ راجع التوسّع في هذا التعبير عن العضو " الأعجميّ " في كولسّي ١١،١:٣ .

جديدة . هذا ما يجب اعتباره في الجماعات البولسيّة [٢٦] . ويكتسب هذا الأمر اليوم أهمّيّة كبرى كدافع في المجتمع ضدّ كلّ تمييز .

يتقدّم بولس ، في تبنّيه الأكثر شهرة لهذا التعبير ، خطوة أخرى في غلاطية ٢٨:٣ . فيضيف إلى الجملة : " ليس بعد يهوديّ ولا يونانيّ ، ليس عبدٌ ولا حرّ " ، القولَ التالي : "ليس ذكر وأنثى " . لا تعجبنا الترجمة التي تقول : " ليس رجل وامرأة " [٢٧] . ففي اليونانيّة تقوم في هذا الموضع صيغة متّصلة ، من المهمّ جدًّا أن لا يكون بولس مستعدًّا للتخفيف منها بسبب غزارة الكلام [٢٨] . والصيغة في تكوين ٢٧:١ (بحسب السبعينيّة) هي التالية : " وخلق الله الإنسان [...] ، **ذكرًا وأنثى** (ἄρσεν καὶ θῆλυ) خلقهم " . يطبّق سفر التكوين ١٩:٦ و٣:٧ هذه الصيغة على كلّ المخلوقات : فعلى سفينة النجاة أن تحويَ من كلّ الكائنات الحيّة ، الطاهرة وغير الطاهرة ، قبل الطوفان الكبير ، اثنين ، " ذكرًا وأنثى (ἄρσεν καὶ θῆλυ) " [٢٩] . في هذه العلاقة فقط تنسجم العبارة التي نحن بصددها مع الكتاب المقدّس .

---

٢٦ يظهر ذلك بوضوح أكثر في كولسّي ١١–١٠:٣ : فالمسيحيّون ، بحسب الاية ١٠ ، قد لبسوا الإنسانَ الجديد " الذي يتجدّد بالمعرفة " ؛ ومن أجل ذلك " ليس بعد يونانيّ ... " (آية ١١) .

٢٧ كما وردت في الترجمة الموحّدة ؛ راجع أيضًا ترجمة لوتر في *Biblia* (الحاشية ١٣) ٢٣٥٠ .

٢٨ هذا ما يظهر بوضوح في النصّ اليونانيّ : فلكي يترك بولس الصيغة من دون تغيير ، يعدّل أيضًا في حرف العطف ؛ ففي المقطعين الأوّلين يقول : " οὐδέ " (وليس) ، أمّا هنا فيقول : καί (و) .

٢٩ إنّ ترجمة السبعينيّة تقترب من الصياغة اليونانيّة لتكوين المجتمع : راجع بنوع خاصّ أفلاطون Νόμοι (*Leges*) 665c ؛ هناك أمثلة أخرى في : G. Dautzenberg, " Stellung der Frauen " (المرجع المذكور ، حاشية ٢٣) ص ٢١٧ .

لا نكتفي بهذا ، فعلينا أيضًا أن نترجمَ ترجمة أدقّ مقدّمة المقاطع الثلاثة في غلاطية ٣:٢٨ . ففي اليونانيّة نقرأ οὐκ ἔνι ، وهذ أقوى تعبير عن النفي ، أي " ليس على الإطلاق " ؛ الترجمة الشائعة " ليس بعد " تخفّف من شدّة التعبير . فأين تكمن ذروته ، إذا تخلّينا عن كلّ تخفيف ؟ إنّها تكمن في ما يلي : في الطريقة التي بها خلق الله الإنسان ، أعني ذكرًا وأنثى ، لا تصلح هنا ؛ وصورة الإثنين ، التي بها أنقذ الله الكائنات الحيّة من الطوفان ، " ليست " بين الذين هم ، من خلال الإيمان بيسوع المسيح [٣٠] ، أبناء الله. فهم " واحد " في المسيح يسوع [٣١] .

وبالتالي فالرسالة إلى الغلاطيّين تتجاوز ٢ كورنثس ٥:١٦-١٧ . فالخليقة الجديدة لا تعني فقط انقطاعًا عن توجّه المعرفة القديم الذي كان قائمًا حتى الآن . الخليقة الجديدة تعني ايضًا انقلابًا في الكيان القديم . الكون ، كما كان قبل المسيح ، يُقطع كما لو أن صليبًا يمرّ به ، وذلك بشكل حرفيّ ، إذا تابعنا القراءة حتى غلاطية ٦:١٤-١٥ . فهنا نقرأ أنّ انقلابَ الخليقة يرتكز على صليب المسيح . فبفضل الصليب ، " الختان

[٣٠] راجع الآية ٢٦ . الآية ٢٧ تصوّر واقعيًّا هذا الارتكاز على المعموديّة من خلال الصورة الجريئة ، بأنّ المسيحيّين قد لبسوا فيها المسيح .

[٣١] من المستغرب أن يُستعمل هنا المذكّر εἷς (وقد استغربت ذلك عدة مخطوطات ، فصحّحته باستعمال ἕν) . فإذا اخترنا هذه القراءة ، للإيحاء للقرّاء بتناسق مع ٣:٢٠ (" أمّا الله فواحد ")، نال الانقلاب في الخليقة التي نتحدّث عنه البعدَ الذي يدعو المسيحيّين إلى التفكير انطلاقًا من أنّ الله واحد . وأكثر من فكّر في هذا الاتّجاه (مع الرجوع إلى المسيح الواحد الذي تذكّر به الآية ٣:١٦) :

N. Baumert, *Antifeminismus bei Paulus ?*, Würzburg 1992, 13-22 (cf. N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg 1992, 264-276).

ليس بشيء ، ولا القَلَف ، بل الخليقة الجديدة " (٦:١٥) [٣٢] .

لا يدع بولس أيّ شكّ بأنّه لا يريد أن يُفهَم هذا كأنّه مقولة لاهوتيّة مجرّدة . كلاّ ، فبموجب هذا المبدإ يجب العيش ، أو ، بحسب تعبير غلاطية ٦:١٦ ، يجب " السلوك " . من هذه الناحية كلّ تطبيق على الزمن الحاضر مُبَرَّر بل مفروض ، من الصواب تطبيق نصّ بولس هذا ضدّ كلّ تمييز يقع على النساء [٣٣] والغرباء والمواطنين والمواطنات الذين يقومون بمختلف أعمال الخدام في المجتمع المعاصر . ومع ذلك يبقى هذا الأمر دون ما يطلبه بولس في غلاطية ٣:٢٨ و٦:١٥ ؛ نتيجة لهذين المقطعين يجب وضع تصميم لمجتمع في المسيح يكون جديدًا من أساسه .

كيف نتصوّر سلوكًا في مثل هذه الجذريّة ؟ أترك بولس لأعرضَ عليكم أوسع تصميم وضعه تلاميذ بولس .

٣– الخليقة في المسيح – خليقة للعمل الصالح (في أفسس ٢:١٠)

إذا سمعتم جيّدًا هذا العنوان ، فتيقّنوا من أنّي اجتنبت عبارة " الخليقة الجديدة " . وقد فعلت ذلك لسبب وجيه . ذلك بأنّ الرسالة إلى الأفسسيّين لا

[٣٢] " هي الخليقة الجديدة " ، بحسب تفسير :

W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen 1982, 98.

" للنظر إلى ذلك من الناحية الإسختولوجيّة ، لا توضّع الجماعة هنا كعرق ثالث إلى جانب اليهود والوثنيّين ، بل يعيَّن هنا الأساس الإسختولوجيّ للبشريّة الجديدة " . – شروح أخرى في التفاسير في موضع هذه الآية وعند U. Mell ، المرجع المذكور (في الحاشية ٤) ص ٢٦١-٣٢٥ (مع مواقف مختلف فيها جزئيًّا) .

[٣٣] في هذا المجال تُعرَض أهمّ الأفكار ؛ راجع على سبيل المثال :

E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A feminist theological reconstruction of Christian origins*, New York 1983, 205-241.

تحتوي عليه . عبارة καινὴ κτίσις هي في العهد الجديد عبارة خاصّة ببولس . والرسالة إلى الأفسسيّين أيضًا لا تتضمّنها ، وهي تجتنبها ليس لأنّها تبقى دونها ، بل لأنّها تتوسّع في أفكار بولس خطوة إلى الأمام .

والخطوة يمكن إدراكها بسهولة: فبحسب بولس، المسيحيّون والمسيحيّات هم خليقة جديدة في المسيح ، معدّون لمعرفة جديدة وكيان جديد . فهم مخلوقون من جديد في المسيح . فهل نحن بحاجة في هذا القول إلى عبارة " من جديد " ؟ فمن هو مخلوق على هذا النحو من جديد في المسيح ، هو مخلوق في المسيح على الإطلاق . الخليقة الجديدة تصير بالنسبة إليه من الأساس خلقًا حاسمًا . كلّ خلق يجب أن نتصوّره في المسيح [٣٤] ، فنربط بين حدث الخلق وحدث الخلاص (لاهوت الخلق ولاهوت الفداء) . مع هذه الخطوة نحن في الرسالة إلى الأفسسيّين .

وآياتها الأكثر أهمّيّة بالنسبة إلينا تبدأ أيضًا بقول عن الخلاص . فتتعمّق به كأنّه خلق ، وتقوده إلى الأخلاق . أتلو من المقطع ٢:٨-١٠ : " فأنتم إذن بالنعمة مُخلَّصون بواسطة الإيمان ؛ وهذا الخلاص ليس هو منكم بل عطيّة من الله ... أجل ، نحن صنعُه ، إذ قد خُلِقنا في المسيح يسوع للأعمال الصالحة ، التي أعدّها الله ، من قَبْل ، لنسلكَ فيها " [٣٥] .

النعمة ، عطيّة الله ، الخلاص ، هذه كلّها عنوانٌ للخليقة . ميزة الله هي أنّه يُنعم ويعطي ويخلّص . هذه قدرته ، وليس أنّه يخلق . كلّ شيء

٣٤ الرسالة إلى الأفسسيّين تفترض على ما يرجَّح الرسالة إلى الكولسّيّين ، التي تحدّثتُ عن تصوّرها للخلق في المسيح في محاضرتي آنفًا : " ملء الله وملء الأزمنة . لاهوت المسيح في العهد الجديد " . راجع خصوصًا ١:٤ .

٣٥ بحسب الترجمة الموحَّدة .

هو من الله ، ولا شيء من عمل الإنسان [٣٦] . والمسيحيّ ، أو المسيحيّة ، نفسه لا يتميّز ، في ذلك ، بأنّه ، أو بأنّها ، مخلوق وحسب [٣٧] ، بل بأنّه مخلوق ليقوم بالأعمال الصالحة [٣٨] . هذه الأعمال الصالحة – ولا شكّ في أنّها من عطايا الله – قد أعدّها الله من قبل [٣٩] . من وجهة نظر تاريخ الدين ، نحن هنا أمام تصوّر جذريّ ، مفاده أنّ الإنسانَ لا يستطيع من نفسه بأن يقومَ بأيّ عمل صالح ، وأكثر من ذلك ، فالعمل الصالح هو بكامل المعنى عملُ الله ، أي عمل من صفات الله [٤٠] . ينتج من هذا من الناحية الخلقيّة أنّ المسيحيّ ، أو المسيحيّة ، لا يتوجّب عليه أن يقوم بالأعمال الصالحة ، بل يجد ذاته فيها وقد سبقته . ومن ثَمّ ينتهي مقطع أفسس ٢:١٠ منطقيًّا

٣٦ تعبّر عن ذلك بصراحة آية من هذا الفصل لم نوردها (الآية ٩) . ومن ثَمَّ لا تعرض الرسالة إلى الأفسسيّين من بعد المفهومَ البولسيّ للتبرير . فالفكر الخلاصيّ يتكشّف فيها ويمتدّ بتأثير ممّا يتضمّنه من قدرة على النقد (راجع بنوع خاصّ :

R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Zürich 1982, 97-98 (100).

٣٧ الرسالة إلى الأفسسيّين تصوغ هذا من المقطعين (ποί(ημα و κτίζω وتعكس هكذا الفعلين العبرانيّين *'sh* و *br'* اللذين أشرنا إليهما آنفًا .

٣٨ صيغة الجمع " الأعمال الصالحة " لا نشهدها عند بولس ، بل دومًا صيغة المفرد ٢ كورنثس ٩:٨ . هنا أيضًا تعبّر الرسالة إلى الأفسسيّين عن فكرة بولسيّة بطريقتها الخاصّة .

٣٩ في اليونانيّة تُستعمَل بشكل أقوى صيغة المعلوم : فالموضوع يتعلّق بما يعمله الله بالفعل ، وبالأعمال الصالحة . للمناقشة راجع بنوع خاصّ :

A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, Gütersloh 1975, 138-139 (Lit.).

٤٠ راجع بنوع خاصّ : 16,5 ; 4,31 ; 1,26 ff. *1QH* [*Loblieder*] (راجع : Schnackenburg ، المرجع المذكور [حاشية ٣٦] ص ٩٩-١٠٠ ، الحاشية ٢٤٢) . من هنا يأتي التصوّر بأنّ الأمور الأساسيّة قد أعدّها الله مسبقًا قبل تحقيقها (استشهادات في : Lindemann (المرجع المذكور [حاشية ٣٩] ص ١٣٩) .

بالإرشاد ليس إلى عمل أخلاقيّ " يجب " على الإنسان القيام به ، بل إلى " السلوك " (περιπατεῖν) ، كما لو كان الرجل ، أو المرأة ، يسلك ، أي يسير ، في مكان محميّ . أفسس ٤:٢٤ تعبّر عن هذا بصورة أخرى حول موضوع الخلق الجديد الذي نحن بصدده : الأمر الحاسم هو ارتداء (ἐνδύσασθαι) الإنسان الجديد المخلوق من قبل الله ، كما يرتدي الرجل ، أو المرأة ، ثوبًا جيّدًا يلتحفان به . حينئذ يجد الرجل نفسه وتجد المرأة نفسها في البرّ والقداسة الحقيقيّين [٤١] .

من ينظر إلى الصيغة الدلاليّة – التي تدلّ على عمل الله الذي به يخلق ويخلّص في المسيح – بتلك الجذريّة التي تنظر بها الرسالة إلى الأفسسيّين ، فكلّ ما يقوم به في حياته يصدر في النهاية ، بالنسبة إليه ، من تلك الصيغة . الأخلاق ليست أمرًا غريبًا ؛ إنّها ، بالنسبة إلى المسيحيّات والمسيحيّين ، جزءٌ من كونهم مخلوقين في المسيح ، حيث يُفسَح لهم في المجال . هذه الفكرة الأخلاقيّة يتّضح أنّه لا يمكن التفكير بها إلاّ في نطاق المسيحيّة . ومن ثَمّ فالجسر الأخلاقيّ إلى الإسلام يتعسّر .

٢– اليوم الآخِر في التاريخ ؟

إذا اقتصرنا على تسلسل المقاطع الثلاثة التي تحدّثنا عنها من ٢ كورنثس ، والرسالة إلى الغلاطيّين والرسالة إلى الأفسسيّين ، تأكّد لنا أنّ حدثَ المسيح يُظهر عملَ الله النهائيّ في التاريخ . فاليوم الآخِر ، أو الزمن الإسخَتولوجيّ ، يصير ، ليس في نتيجته الأخيرة ، زمنًا حاضرًا بالنسبة إلى كلّ مسيحيّ ،

[٤١] للتفسير من بين الشروحات : Lindemann (المرجع المذكور [حاشية ٣٩] ص ٧٢–٧٣) ، الموضوع يبدأ التعبير عنه منذ ٤:١ .

أو مسيحيّة ، يلبس المسيح ويسلك في حيّز الخليقة الجديدة . الحياة المسيحيّة والتاريخ الذي يستمرّ لا يمكنهما أن يبلغا إلاّ إلى ما هو موجود من قَبْل [٤٢] .

هذه محاولة رائعة للتفكير في الخلق والتاريخ ، نذهب بها إلى نتيجتها الأخلاقيّة ، أن نحيا كخليقة جديدة . ولكن إلى أيّ درجة من الشدّة يجب التمسّك بهذه الفكرة ؟ أليس من الجسارة أن ندخلَ في التاريخ ونخرج من التاريخ إن جاز التعبير إلى النهاية ؟ على المسيحيّين والمسيحيّات أن يدركوا أيضًا أن التحوّل لم يُصِب التاريخَ كلّه . بخلاف ذلك ، يبدو التاريخ حيّزًا يضيّق علينا أكثر ممّا يبدو حيّزًا حرًّا ، ويُظهر ازديادًا في الضيق والعداوة أكثر ممّا يُظهر نهايتهما . على الأخلاق ، إذا كان ينبغي ألاّ تكونَ مجرّدَ مسلّمة ، أن تجعلَ الاكتمالَ الحرّ يناقض التضييق على التصرّف حتّى الصراعات التي لا حلّ لها . على لاهوت الخلق أن يتساءلَ هل يمكنه أن يفكّر معًا بالبداية وبالنهاية بهذا القدر من القرب على غرار الرسالة إلى الأفسسيّين ، أم إنّه من الأنسب للعالم و لله أن يمدّ بين خليقة البداية وخليقة النهاية قوسًا كبيرًا مشدودًا لم يُرسَم بعد [٤٣] .

هذه الأسئلة ليست من اليوم . إنّ لاهوتًا للخليقة الجديدة على نحو ما عرضته من المنطق ، هو أيضًا في العهد الجديد جزءٌ من التفكير حول كيان المسيحيّين في العالم والتاريخ . ولذلك من الضروريّ التوسّع فيه .

[٤٢] بشكل حصريّ (وربّما أكثر ممّا يلزم) يرى تصميم ذلك في الرسالة إلى الأفسسيّين Lindemann ، المرجع المذكور [حاشية ٣٩] في مواضع مختلفة : " الخلق الجديد " يصير ، بالنسبة إليه ، في النهاية " متماهيًا " مع الوجود السماويّ ، " مع الصعود إلى السماء " (ص ١٣٧) ؛ بدل الكلام على الزمن المستمرّ ، يرى أنّه يجب الكلام في الرسالة إلى الأفسسيّين على " إزالة الزمن " (عنوان كتابه) .

[٤٣] سؤال كبير لتصاميم حول لاهوت الخلق حتّى الآن . راجع :

C. Link, *Schöpfung*, Bd. 2 : *Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1991, 494-599 ; 351 ss.

ولكن بصراحة ليس واردًا أن أعالجَه الآن بشكل مستفيض . لذلك سأختار نقطتين يُلقيان الضوءَ عليه .

١ – في مجال الأخلاق :

" الضمير " في الخليقة التي تسبق وجود المسيحيّة

ليس من باب الصدف أن أبدأ بمقطع صغير عن مفهوم الضمير . " فالضمير " له أهمّيّته في العهد الجديد بالعلاقة مع الوجود الإنسانيّ في الخليقة . وفي الوقت عينه يفتقد القرآن ، إذا صحّ ظنّي ، إلى لفظة تعادل بدقّة لفظة " الضمير " .ومن ثَمَّ فإنّي أختار من جديد ، بحسب توزيع المهامّ اليوم ، مفهومًا له دلالة كبيرة بالنسبة إلى الفكر المسيحيّ ، لأوضحَ به مسألة الأخلاقيّة المسيحيّة في الخليقة التي تسبق وجود المسيحيّ .

إنّ خصوصيّة مفهوم الضمير ينبغي على كلّ حالّ أن لا نحمّلها أكثر ممّا يجب . فالقرآن ، بافتقاده لما يعادل بدقّة الضمير ، يتبع تقليدًا لغويًّا ساميًّا ؛ ففي لغة العهد القديم العبريّة عينها ، تصادفنا صعوبات مماثلة ، لنجدَ معادلاً للضمير [٤٤] . مفهومنا ينتمي إلى نطاق اللغة الهنديّ الجرمانيّ . ولذلك لم تبتكره المسيحيّة ، مع أنّه دافعٌ لا ينبغي أن يُستهانَ به لانتشارها الفلسفيّ والقانونيّ في ثقافات الغرب ، حتّى حيث انقطعت عن ارتباطها الوثيق بالكنيسة [٤٥] .

---

[٤٤] إنّ لفظة συνείδησις تجدها مرّة واحدة لا غير في السبعينيّة ، وهي توازي مفهومًا عبريًّا للنصّ الماسّوريتيّ في سفر الجامعة ١٠:٢٠ ؛ ومعنى اللفظة العبريّة المستعملة هناك (*md'*) يشوبه الغموض (راجع التفاسير ، وعلى سبيل المثال :

A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 1978, 196).

إنّ المترجمين ، باختيارهم المفاهيم ، يُبرزون النصّ بشكل مبتكر .

[٤٥] نظرة عامّة على هذا التطوّر الحديث في :

في اليونانيّة يجمع المفهوم في اللغة القديمة بين أداة التصدير συν ("مع") و οἶδα ("عرف") ؛ وعلى النحو عينه وضعت اللغة اللاتينيّة الحديثة لفظة " *con-scientia* " (وهي أكثر استعمالاً منذ القرن الأوّل قبل المسيح) ، المكوّنة من " *scientia* " (" المعرفة ") وأداة التصدير " *cum* " (" مع ") . وبالتالي فالضمير يعني ، في القديم ، معرفةً مع ، أو مشاركة في المعرفة [٤٦] . وقبل الزمن الميلاديّ حدث تحديدٌ فلسفيّ بشكل جزئيّ فقط ، ولا يمكن أن يُفترَض لتقبّل المسيحيّة الأولى له بالقدر الذي اعتُقِد سابقًا [٤٧] . الأدلّة في

H. Reiner, Art. " Gewissen ", in : J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 574-592, hier 584-592.

[٤٦] الكلمة الألمانيّة *Gewissen* هي من وضع Notker von St. Gallen (حوالى سنة ١٠٠٠ ؛ راجع : H. Reiner ، المرجع المذكور [حاشية ٤٥] ، هنا ص ٥٧٤) . اللفظة (كمجرّد فعلي) مشتقّة من الفعل *wissen* (عرف) ؛ من هنا عبارة *Ich habe gewußt* . فمن له ضمير (*Gewissen*) هو الذي ، بحسب التكوين الألمانيّ للّفظة ، وصل إلى المعرفة وحسب . هنا يكمن بإزاء اللاتينيّة واليونانيّة ، عمل تجريد واضح . نوتكر (Notker) لم يتوسّع في هذا الخطّ . ولكنّه في العصر الوسيط اكتسب أهمّيّة متزايدة : فكان مركز الثقل في الضمير مزدوجًا فقبل " المعرفة مع " ، هناك في الواقع ، من الوجهة الأخلاقيّة ، المعرفة التي وهبها الله للإنسان مع الخلق ، قبل أيّ عمل يقوم به ، وهو الضمير " كملكة " (*habitus*) بها " يمتلك " (*habere*) المبادىء الأخلاقيّة العليا . المفهوم الكتابيّ συνείδησις (في الفولغاتا *conscientia*) لم يعد كافيًا لهذا الأمر . من خلال قراءة لمقطع من إيرونيمُس ، نشأت في العصر الوسيط للبعد الأساسيّ لفظة جديدة ، ألا وهي *synderesis* (συντήρησις) . واستطاعت لفظة *conscientia* أن تحتفظَ بما هو أساسيّ في معنى الضمير (المعرفة-مع) الذي يرافق العملَ ويتبعه (أدلّة وتمييزات ضروريّة في : H. Reiner ، المرجع المذكور [حاشية ٤٥] ، ص ٥٨٢ وما يتبع) .

[٤٧] أدلّة خصوصًا عند :

H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum " Gewissensbegriff "*, Tübingen

اليهوديّة الهلّينيّة منذ السبعينيّة تبيّن إمكانيّة تبنّي المفهوم في شعب الله ، من دون أن يتحوّل إلى تصوّر إسرائيليّ رئيسيّ في الأخلاق [٤٨] . نقع هنا على ظاهرة معهودة لدينا : مفهوم موجود يُفسِح في المجال ليندرجَ فيه تكوين مفهوم جديد . وفي هذا يدخل اللاهوت .

١-١- عند بولس

في المسألة التي نحن بصددها ، نرى بولس ، في موضع مميّز ، يجمع في تفكيره بين الخلق الإلهيّ والضمير الإنسانيّ . فيفعل ذلك في تأمّله عن الإنسان الذي لا عذرَ له أمام الله ، في روما ١:١٨-٣:٢٠ . فالخالق ، بحسب ما يُثبِت في ١:٢٠،٢٥ ، يمكن أن تدركَه خليقتُه ؛ كلّ عمل في الخليقة يحدث بالنظر إلى الخالق . وهذا يتحقّق واقعيًّا في الضمير . فالضمير

1983, 35-104.

إنّ التعريف الشهير عند سينيكا (Seneca, in ep 41, 2) :

" conscientia sacer intra nos spiritus malorum bonorumque nostrorum observator et custos "

(" الضمير هو روح مقدّس فينا وهو المراقب والحارس لأعمالنا الرديئة والصالحة " : حتّى في هذا التحديد يبقى مصدر " المعرفة-مع " واضحًا في موضوع المراقبة) . إنّ هذا التعريف يجب على نحوٍ ما أن يُعتبَر تعريفًا فلسفيًّا خاصًّا في زمن بولس . وفي تاريخ الفلسفة لم تندمج تقاليد المفهوم إلاّ ابتداء من الفترة المتأخّرة من العصور القديمة .

[٤٨] أدلّة في السبعينيّة ، إلى جانب سفر الجامعة ١٠:٢٠ ، مع تفاصيل مختلفة : سفر الحكمة ١٧:١١؛ ابن سيراخ ٤٢:١٨ . - بالإضافة إلى ذلك يعود لفيلون دورٌ مهمّ : في ثلاث مرّات يستعمل συνείδησις عن الظلم أو الخطايا :

(*De Specialibus Legibus* II 49 ; *Quod Deterius Potiori insidiari soleat* 146 ; *De Virtutibus* 124) ;

ومع ذلك يفضّل فيلون ، للتعبير عن فكره ، استعمال لفظة συνειδός الغير الواردة في العهد الجديد (راجع : Eckstein ، المرجع المذكور [حاشية ٤٧] ، ص ١٢١ وما يتبع) .

يعرف ما الذي يفعله الإنسان ويفكّر به . إنّه " شريك " لنا في قضايانا التي " يعرفها معنا " ، وشريكنا حتّى في الدينونة . فحينئذٍ سيكون هذا " الشريك " شاهدًا . الضمير يشهد ، بقوة القانون [٤٩] ، بأنّ الإنسان مرتبطٌ في تصرّفه ، عن وعي أو عن غير وعي ، بقاعدة أخلاقيّة ، " بشريعة " . وهو يُرافق الإنسان حتّى أمام دينونة الله : " أنت ، أيّها الإنسان ، تعرف الحقّ " ، بما في ذلك الناس الذين من بين الأمم لا يلتجئون إلى الله الواحد (أي " الوثنيّون ") .

الضمير يرافق في هذا السياق عملَ الإنسان في الخليقة ويتبعه [٥٠] . وهو يحصل على أهمّيّته القصوى أمام دينونة الله التي ستطال كلّ خليقة ، وليس فقط الخليقةَ الجديدة [٥١] . وبالتالي فالضمير ، في اللاهوت البولسيّ ، يندرج في توجّه مشدود نحو نهاية لم تتحقّقْ بعد أكثر ممّا هو قائمٌ في إسخَتولوجيا قد تمّت في الخليقة الجديدة [٥٢] . وهو يتحقّق فعليًّا باعتباره معرفةً مع الآخرين ، لا تتجاوز التوتّرَ بين العالم القديم وقوّة الإيمان ، بل تعكسه [٥٣] . وهو يتيح دخولاً حتّى في نظام مدنيّ ، مع ما فيه من ممارسة

---

[٤٩] في اليونانيّة اختير فعل قانونيّ συμμαρτυρεῖν (أيضًا مع أداة التصدير συν " مع ") .

[٥٠] الضمير السابق (*conscientia antecedens*) بالمعنى الحصريّ لا نشهده عند بولس . في كلّ المقاطع التي يتكلّم فيها بولس على الضمير ، يظهر الضمير على أنّه " معرفة " (بوجه واضح خصوصًا في ٢ كو ١:١٢؛ ٤:٢) .

[٥١] من أجل تفسير أدقّ للمقاطع الصعبة ، راجع الشروحات و H.-J. Eckstein ، المرجع المذكور (حاشية ٤٧) ص ١٣٧-١٧٩ .

[٥٢] قد لا يكون من باب الصدف أن لا نلاقيَ συνείδησις / σύνοιδα في أوسع تفكير لبولس حول الخليقة الجديدة . وكذلك أيضًا عدم وجود الفعل والاسم في الرسالة إلى الأفسسيّين .

[٥٣] هذا ما نشهده في المقاطع التي يعرض فيها بولس في أكثر الأحيان لمفهوم الضمير الذي نحن بصدده ، في ١ كو ٨ و ١٠ (وأهمّ موضع هو ١٠:٢٨- ٢٩أ) . التفسير الأدقّ مختلف عليه ؛

للقضاء ، وهي مجالٌ مؤسّساتيّ من الخليقة القديمة حافلٌ بشتّى الصراعات (روما ١٣:٥) [٥٤] .

دلائل عند : H.-J. Eckstein ، المرجع المذكور (حاشية ٤٧) ص ٢٣٢-٢٧٦ ؛ وكذلك (مع موقف محدّد ، ولكن دون وضع حدّ للنقاش : الضمير ، في هذا المقطع ، يتحقّق فعليًّا في " الضمير السيّء ") :

P. W. Gooch, « " Conscience " in 1 Corinthians 8 and 10 », in : *New Testament Studies* 33 (1987) 244-254.

[٥٤] συνείδησις – الضمير ، وبنوع أدقّ المعرفة – يقع هنا بوجه مطلق ، بحيث تكون ثَمَّة ثلاثة حلول ممكنة : أوّلاً نحن بصدد معرفة ما هو حسن وما هو سيّء وحسب ؛ وهذا يعني أنّ المعرفة الأخلاقيّة العامّة للحقّ وللظلم (راجع رو ١٥:٢) هي التي تستند إليها المرجعيّة الحقوقيّة للدولة (فإذا سمعنا ، بعد الغضب (ὀργή) السابق ، كلامًا على الإطار الجزائيّ ، فهذا يتحقّق فعليًّا في التفكير في عواقب سلوك الإنسان ؛ راجع :

A. Wolter, Art. " Gewissen II ", in : *Theologische Realenzyklopädie* 13, Berlin 1984, 213-218, (216).

ثانيًا تنطابق ، بحسب الآيات ١-٤ ، معرفة المسيحيّ مع صورة الدولة ، التي يسمّيها بولس هناك ، أعني معرفةَ الدولة كخادمة الله ، حتّى حيث يكون فيها الحكم غيرَ مسيحيّ (بالنسبة إلى هذين الحلّين ، راجع :

U. Wilkens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 3, Zürich 1982, 36-37.

ثالثًا يمكن أيضًا ، (وهذا يكاد لا يُعتبَر في الأبحاث بسبب الشبه اللفظيّ ، والغير الملزم من جهة مضمونه بين διὰ τὴν συνείδησιν و ١ كو ١٠:٢٥،٢٧) يمكن التفكير في معرفة الله ، كمقابل للغضب المذكور سابقًا ؛ ومن ثَمَّ فإنّ الانفتاحَ في النصّ بالنسبة إلى صيغة ὀργή كما هي الحال في συνείδησις يتمّ ضمنيًّا إرجاعه إلى الله . حينئذ تنشأ موافقة مع الآيتين ٣ و٤ . فالغضب فيهما مرتبطٌ بعمل الشرّ (آية ٤ب-د) . إذا قرأنا النصّ على هذا النحو ، تحصل معرفة الله ، بفعل كونها مقابلاً ، على قوّة اندفاع نحو الخير ، الذي على الدولة أن توجّه المواطنَ إليه (آية ٣ج-٤أ) . والدولة مرتبطة ، إلى جانب ما تسنّه من قوانين ، بفاعل الشر ، في أنّ الله يرافقها بمعرفته في خدمتها للخير التي عهد بها إليها .

١-٢- في الرسائل الراعويّة ورسالة بطرس الأولى

إنّ تصوّرَ الخليقة الجديدة لا تعبّر عنه بوجه صريح كلّ أسفار العهد . هذا كان موضوع بحثنا . ولكن كيف يتطوّر مفهوم الضمير في هذه الحالة ، التي تتيح مجالاً أوسع للحوار مع الإسلام في موضوع لاهوت الخلق ؟

من يأتي من بولس يسأل أوّلاً الرسائل الراعويّة . هنا يصادف خطًّا مختلفًا تمامَ الاختلاف عن الرسالة إلى الأفسسيّين (التي تتجنّب مفهومَ الضمير) . فالرسائل الراعوية لا تحيل فقط بنوع عام إلى الخليقة القديمة . بل تحكم باستمرار عمّا خلقه الله بأنّه حسن (καλός ؛ ١ تيموثاوس ٤:٣-٤) . وبذلك لا تتخلّى عن التوتّر الإسخَتولوجيّ [٥٥] ، ومع ذلك تُفسِح مجالاً أوسع للوجود الذي يعرف العالَمَ المحيط به ، ويعلم وصايا الله . مفهوم الضمير ينحجب ، ويظهر " الضمير الصالح " أو " الطاهر " (١ تيموثاوس ١:٥، ١٩؛ ٢ تيموثاوس ١:٣) ، الذي لا يعالجه بولس . وهو " صالح " من حيث إنّه يعرف أنّ المسيحيّ ، أو المسيحيّة ، يمكنه أن يسلك بحسب وصايا الله في موقع حياته الفعليّ ؛ وأخلاقيّة المحبّة عن ضمير صالح تعطي المسيحيّين اتّجاهًا ضدّ كلّ المخاطر [٥٦] .

رسالة بطرس الأولى تتقدّم خطوة جديرة بالاهتمام . فاليقين بأنّ الله هو الخالق تعرضه على اختبار للعالم حادت عنه الرسائل الراعويّة :

---

[٥٥] انظر فقط في الإطار المباشر للموضع المذكور ١ تيموثاوس ٤:١؛ راجع ما يليه ١ تيموثاوس ٦:١٤-١٥ .

[٥٦] بالتحديد ضدّ معلّمي الأخلاق الكذبة : ١ تيموثاوس ١:٥-٦ . راجع في صدد ذلك بنوع خاصّ :

J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, Zürich 1988, 64 ss., 68 ss.

إنّ ضميرًا يُصوّر على هذا النحو يمكن أيضًا جرحه بطريقة جديدة ، كما يبيّنه M. Wolter ، المرجع المذكور (حاشية ٥٤) ص ٢١٧ (راجع خصوصًا ١ تيموثاوس ١:١٩ج) .

فالمجتمع الذي يعيش فيه المسيحيّون هو غريب عنهم ، هم شعب الله الخاصّ (٢:٩) . إنّ وضعَهم القانونيّ هو وضع أناس يُقيمون في المجتمع كغرباء و نزلاء [٥٧] . فالمهمّ ليس أنّ الله خلق كلّ شيء حسنًا ، بل أنّ الله هو أمين [٥٨] . الخليقة القديمة تسير – وهذا أمر فريد في العهد الجديد – في هيكليّة مخلوقة تتأرجح بين الإلهيّ والإنسانيّ (٢:١٣) [٥٩] . على " الضمير الصالح " أن يؤكّد ذاته (٣:٦؛ راجع ٣:٢١) في محيط غريب ، يلاقي فيه المسيحيّون الشرّ أكثر ممّا يلاقون الخير .

---

[٥٧] هذا الموضوع قد بحثه أخيرًا ، على أنّه الموضوع الأهمّ في رسالة بطرس الأولى :

R. Feldmeier, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen 1992 (*passim*, besonders 153 ss.).

[٥٨] هذا ما تحدّثت عنه أخيرًا رسالة بطرس الأولى ، على أنّه قول عن الخالق : ٤:١٩ .

[٥٩] κτίσις هي في اليونانيّة اسم عمل *nomen actionis* (الخليقة من زاوية الخلق) ؛ في هذه النظرة ينبغي أن نترجم ἀνθρωπίνη κτίσις في ١ بطرس ٢:١٣ بلفظة " بشريّة " ، بمعنى " الخليقة التي يصنعها الإنسان " . البحوث الأقدم كانت تتردّد في الوصول إلى هذه الخطوة ، مع أنّ البرهان اللغويّ يرجّح هذه الترجمة . فإذا دمجنا التصوّر اليونانيّ العامّ (الخلق كعمل [إنسانيّ]) مع التصوّر الخاصّ باللاهوت (الله كخالق) ، وبالتالي بأنّ الإنسان المخلوق يعمل من جهته عمل الخلق ، ينشأ تطوّر خطير : المؤسّسات البشريّة التي يُظهر فيه الإنسان سيادته (التي هي موضوع ٢:١٣-١٤) يجب (وهذا يتجاوز بشكل واضح روما ١٣) ، إرجاعُها أوّلاً إلى الإبداع الإنسانيّ ، وفقط بشكل غير مباشر إلى الله (لقد توسّع في هذا الموضوع :

M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen*, Frankfurt/M. 1990, 396-400.

يبدو لي هذا مهمًّا بالنسبة إلى النقاش الذي هو في جزء منه شديد النقد للخلقيّة الاجتماعيّة والسياسيّة لرسالة بطرس الأولى ، (مثلاً :

D. L. Balch, " Hellenization / Acculturation in 1 Petr ", in : *Perspectives on First Peter*, National Association of Baptist Professors of Religion. Special Studies, Macon, GA 1986, 79-101.

طريقةُ الكلام على " الضمير الصالح " تذكّر بالرسائل الراعويّة . ومع ذلك ترد في العلاقة مع المحيط ، المضطربة والمليئة بالمجابهة وبالألم في رسالة بطرس الأولى ، ناحيةٌ إضافيّة نكاد لا ننتظرها في تصوّر الضمير . أودّ أن أعودَ بكم مرّة أخرى إلى الاستعمال القديم لمفهوم الضمير " كمعرفة مع " : الإنسان يعرف مع الآخرين . ولكنّ الله يعرف أكثر ، فهو الأسمى . إنّه يملك الحكمة اليهوديّة السابقة للعهد الجديد ، أي المعرفة المطلقة وكتبَها (سيراخ ٤٢:١٨ عبرانيّ) . من هذه الفكرة تبقى خطوة صغيرة لنقولَ إنّ الله عنده كلّ " المعرفة " ، ومن ثَمَّ لا نستطيع أن نستبعدَ أن يكونَ أحد المواضع الثلاثة التي نجد فيها لفظة συνείδησις في السبعينيّة ، من الأفضل أن نترجمَه " معرفة " الله من أن نترجمه " الضمير " الإنسانيّ [٦٠] .

إذا تبعنا هذا الخطّ ، لا ينعكس الضمير في الزمن الميلاديّ على مفهوم الإنسان فحسب ، بل أيضًا على مفهوم الله . ثَمَّة اعتبارات كثيرة تدلّ على أنّ رسالةَ بطرس الأولى تسعى إلى مثل هذا التعمّق في التصوّر . ففي الموضع الأساسيّ ٢:١٩ ، تتكلّم بالتحديد على συνείδησις (ضمير / معرفة) الله . منذ لوتر ترى الترجمات في هذه اللفظة صيغة المضاف إليه

---

[٦٠] إنّه يتعلّق بالتقليد اليونانيّ للجملة الواردة في سيراخ ٤٢:١٨ . وهذا ينقسم إلى خطّين . بحسب الواحد (المخطوطان A,B) ، الله " يعرف " ، بمعنى أنّه " يمتلك " المعرفة عمومًا (راجع بالعبريّة : *yd' d't*) ؛ بحسب الآخر (المخطوط S) ، الله يعرف " كلّ معرفة " (πᾶσαν συνείδησιν) . القراءتان يمكن ، في إطار سفر ابن سيراخ ، أن ترتبطا إحداهما بالأخرى : فالله هو العارف ، وبصفته هذه فهو يعرف كلّ شيء ، وليس من شيء ولا من كلمة يخفيان عليه – من الناحية اللغويّة ، وبحسب النصّ العبرانيّ هذا أقلّ ترجيحًا ، إذا لم نستبعد أيضًا ، كتطوّر يونانيّ ، الإمكانيّة الأخرى بأنّ الله يعرف كلّ المعرفة (الإنسانيّة) وكلّ الضمير (الإنسانيّ) . (وهذا ما يرتئيه البحث العلميّ في الموضوع حتّى H.-J. Eckstein ، المرجع المذكور [حاشية ٤٧] ص ١١٤-١١٥) .

التي تعبّر عن الهدف : " إنّها لنعمة أن يكابدَ المرءُ المشقّات ويحتملَ الظلمَ **بسبب الضمير لأجل الله** " [٦١] . أن يتألّم المرء من أجل الضمير لا تعتبره رسالة بطرس الأولى ضيقًا لا بدّ منه ، بل موضعًا للنعمة ، لعطف الله ، فيه يفرح المتألّم بالله (بحسب علاقة الاشتقاق بين χαίρειν " فرح " و χάρις " النعمة ") .

هذا المعنى الدقيق لصيغة المضاف إليه كتعبير عن هدف ينبغي ، في رأيي ، عدم التخلّي عنه ، ولكن يجب إكماله . ففي اليونانيّة من الأقرب بكثير إعراب ذكر شخص في صيغة المضاف إليه على أنّه اسم عمل *nomen actionis* يدلّ على عمل الشخص (كما هي الحال في συνείδησις) ، ممّا كمضاف إليه يدلّ على كيان الشخص [٦٢] . وهكذا تمسي الترجمة : " إنّها

---

[٦١] مذكورة بحسب لوتر : *Biblia* (راجع : الحاشية ١٣) ٢٤١٢ ؛ إبراز المقطع من قبل كرّر . تبيّن الترجمة إلى أيّ حدّ من الشدّة والانتظام ، من وجهة النظر التاريخيّة الفلسفيّة واللاهوتيّة ، فرض ذاته حتّى لوتر ربطُ الضمير بالإنسان (راجع الأدلّة عند : H. Reiner ، المرجع المذكور [حاشية ٤٥] ص ٥٨٠-٥٨٣) خطّ الترجمة التي بدأه لوتر تتبعه أيضًا مع بعض التعديل الترجمة الموحّدة .

[٦٢] نّ المضاف إليه الذي يعبّر عن الشيء عند فيلون (راجع آنفًا الحاشية ٤٨) وفي العهد الجديد (بالتأكيد في غير البولسيّين ١٠ :٢ فقط) هو دومًا مركّب مع أشياء غير شخصيّة (مثل ضمير أو معرفة " الخطايا " إلخ) . الموضع الوحيد في الأدب اليهوديّ الذي ما قبل المسيحيّة مع ضمير شخصيّ في مكان مضاف إليه للفظة συνείδησις هو : *Test XII Rub* [*Testament Rubens* 4,3] ، من الواضح أنّه يجب إعرابه كمضاف إليه يعبّر عن الشخص (" ضميري " ! التعبير عن الشيء يتبع هناك مع لفظة περί) . – ممّا يلفت الانتباه ما توضحه مخطوطات حديثة كثيرة عن ١ بطرس ١٩ :٢ [المخطوط C] ، ولكن أيضًا مخطوطات بحروف صغيرة وترجمات من الكنيسة الأولى مهمّة) . فالموضوع يتعلّق بعبارة : συνείδησις παρὰ τῷ Θεῷ : " عند (!) الله " .

لنعمة أن يكابدَ المرءُ المشقّات ويحتملَ الظلمَ بمعرفة الله وبمرافقته " [٦٣] . الفكرة تتعمّق : النعمة في الألم تنتج من أنّ الله يعرف هذا الألم ويرافقه. أن يكونَ الله فيه – وذلك ، بحسب ١ بطرس ١٢:٤-١٣ ، بفضل آلام المسيح – يمكّن من الفرح المسيحيّ عينه في الألم ، كما تحدّثنا عنه [٦٤] .

١–٣– النتائج

لنعدْ من هذه الأبحاث إلى سؤالنا الأساسيّ : اليوم الآخِر في التاريخ ؟ لا يمكن على الإطلاق ، من وجهة نظر المسيحيّة الأولى ، الاقتصار في تفكيرنا على خطّ الرسالة إلى الأفسسيّين ، أعني على حياة كائن قد خُلِق من جديد ، اختبرها المسيحيّون على أنّها انقلابٌ تامّ . يمكن أيضًا التفكير في الموضوع – إذا تبعنا أفكار بولس في مفهوم الضمير – فنرى فيه دخولاً في حياة مشدودة بين ما هو موجود وما لم يوجَد بعد . وأخيرًا يمكن التفكير فيه بحسب رسالة بطرس الأولى ، فنعدّه وجودًا في غربة العالم بدون شكّ ، ولكن في مرافقة الله الذي ، بعد آلام المسيح ، يعرف كلّ آلام الغربة ، وعليه يرتكز كلّ سلوك في العالم بهذه الطريقة [٦٥] .

---

[٦٣] παρὰ مع صيغة النصب تعرّب بالمعنى السببيّ والزمنيّ .

[٦٤] النقاش في البحث العلميّ يقتصر عادة في الإعراب على المضاف إليه الذي يعني الهدف أو الأشياء ، ولكنّه يقع بذلك في مشكلات تفسيريّة جسيمة : راجع إلى جانب التفاسير ، بنوع خاصّ : H.-J. Eckstein ، المرجع المذكور [حاشية ٤٧] ص ٣٠٨ وما يتبع (الذي ، في النهاية ، يرى نفسه مضطرًّا إلى أن يفسّرَ هنا συνείδησις تفسيرًا غير أكيد " وغير حقيقيّ " ، على أنّه " الضمير " .

[٦٥] بهذا لا يُستنفَد مفهوم الضمير بحسب العهد الجديد . بل يجب بالتحديد أن تدرَج أيضًا الرسالة إلى العبرانيّين . أدلّة أولى ومراجع أدبيّة عن هذا الموضوع في : M. Wolter ، المرجع المذكور (حاشية ٥٤) ص ٢١٨ .

هذا القوس المشدود يبدو لي جوهريًّا بالنسبة إلى الحوار بين الأديان في المسائل الأخلاقيّة . لملاقاة المسائل الشائكة في الدهر الحاضر بمرافقة مختلف الأديان [٦٦] ، من الأيسر القيام بمحاولة مع الوعي بأنّ التاريخ غير مكتمل ، مهما يكن أيضًا الاتّجاه الأخلاقيّ الذي ترتكز عليه الأديان مختلفًا (أذكّر بعدم وجود لفظة تعادل مفهومَ الضمير في القرآن ، ومن ثَمَّ يجب أن نتصوّرَ المعادلة هنا أيضًا انطلاقًا من أُسس مختلفة) . وفي الوقت عينه تبقى جذريّةُ الصياغات حول " الخليقة الجديدة " حتّى الرسالة إلى الأفسسيّين تحدّيًا كبيرًا : إلى أيّ مدى يتوجّه الجهد المسلكيّ المسيحيّ دومًا نحو السلام والعدالة والحفاظ على الخليقة القديمة ، من دون أن يتخلّى عن نظرة الانطلاق بوجه أساسيّ من المسيح - بل ، في المسيح ، في تفكيره عن الخليقة وفي حياته .

٢- في مجال لاهوت الخلاص : الجماعة والأرض غير المسيحيّة

ثَمّة سؤالٌ ثانٍ صعب ، بالنسبة إلى الحوار بين الأديان ، لا أريد أن أتجنّبه ، وإن كنت لا أستطيع الآن إلاّ المباشرة به : ما هو محلّ البشريّة غير المسيحيّة في الاختبار المسيحيّ للخلاص بين ما حدث وما لم يحدث بعد . ماذا تنتظر أو ترجو لها المسيحيّة الأولى باعتبارها خليقةَ الله ؟

من الدوافع المسيحيّة الأولى سأختار مقطعين يتضمّنان مفهوم الخليقة أو تصوّر الخلق الجديد (روما ٨:١٨-٢٢، ورؤيا ٢١-٢٢) .

---

[٦٦] هذه الرغبة ليست جديدة على الإطلاق : في مسألة السلام المهمّة جدًّا اليوم ، فليسمَح لي بأن أذكّر بمدرسة لاهوتيّة كاثوليكيّة عالية ، أعني :

Reinhold Schneider, *Gesammelte Werke* (hrsg. von E. M. Landau im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft), Bd. 8 (*Der Friede der Welt* [1956]), Frankfurt/M. 1977, 379-406, [399].

٢-١- في رومة ٨:١٨-٢٢

" في وسط الخليقة المجدَّدة " ، يمكن " لجماعة الخلاص المكوّنة من يهود ويونانيّين أن تمجّدَ الخالق " . هكذا يصف Peter Stuhlmacher طلب بولس في روما ٨:١٨-٢٢ [٦٧] . مع أنّ المقطع (كالرسالة إلى الرومانيّين بنوع الإجمال) لا يتكلّم إلاّ على الخليقة عمومًا ، وليس على " الخليقة الجديدة " بنوع خاصّ ، فهذا يتعلّق مباشرة بموضوعنا [٦٨] .

ماذا تعني صراحة العبارة : " في وسط الخليقة المجدَّدة " ؟ السؤال الأساسيّ بالنسبة إلينا تتبعه صعوبات في التفسير [٦٩] . أتلو في هذا الصدد الآيات ٢١-٢٢ (بحسب الترجمة الموحَّدة) : " ٢١ إنّ الخليقة ستُعتَق هي أيضًا من العبوديّة والفساد إلى حرّيّة ومجد أبناء الله . ٢٢ فنحن نعلم أنّ الخليقةَ كلَّها تئنّ حتى الآن وتتمخّض " . ثَمَّة تمييزٌ في هذا الاتّجاه بين الخليقة وأبناء الله [٧٠] . فالخليقة تعني هنا ما هو مخلوق إلى جانب الجماعة المسيحيّة . قسمٌ مهمّ من المفسّرين يفكّر بالواقع المخلوق عمومًا [٧١] ، وأقلّيّة

---

[٦٧] راجع :

P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1 (*Grundlegung : von Jesus zu Paulus*), Göttingen 1992, 271.

[٦٨] راجع : المرجع السابق ، *Erwägungen* (الحاشية ٤) ص ٩ .

[٦٩] وذلك منذ الكنيسة الأولى ، وبحسب J. Ernst, *Schöpfung* ، المرجع المذكور (حاشية ٧٢) ص ١٩٦، منذ القديس أوغسطينُس (*De octog. trib.* quaest. 67:1) ، الذي يقول : " هذا الفصل غامض ، لأنّه لا يُظهر بوضوح كافٍ ما يعنيه هنا الرسول بلفظة خليقة " :

" Hoc capitulum obscurum est, quia non satis apparet, quam nunc Apostolus vocat creaturam ".

[٧٠] وبشكل أوضح في الآيات ١٩ وما يليها .

[٧١] أدلّة في :

N. Walter, « Zorn Gottes und das " Harren der Kreatur ". Zur Korrespondenz zwischen Römer 1,18-32 und 8,19-22 », in : *Christus bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling zum 65. Geburtstag* (hrsg. von

ترى هنا " البشريّة غير المسيحيّة التي لم تصلها بشارة الإنجيل ، والتي بالتالي لا تؤمن بالمسيح " [٧٢] . وحتّى إذا اعتبرنا أنّ الرأيَ الأخير ينطوي على تخصيص مبالغ فيه [٧٣] ، ينبغي أن لا نقصيَ البشريّة غير المسيحيّة من مفهوم الخليقة في هذا النصّ [٧٤] . وإذا انطلقنا من موقف " وسط " ، ينتج ما يلي : " الخليقة أيضًا (الطبيعة والخليقة مع البشريّة غير المسيحيّة) يجب أن تُحرَّر من العبوديّة والفساد إلى حرّيّة ومجد أبناء الله ... " .

التبنّي الإلهيّ في الحرّيّة والمجد وتبنّي الجماعة يعتبرهما بولس ، بحسب الكلمات الختاميّة المذكورة في الآية ٢١ ، هدفًا للخليقة المجدّدة [٧٥] . ثمّ تلي الآية ٢٢ . الترجمة الموحّدة تختزل بغير موجب من الأفعال الموجودة الأحرف التي تتصدّرها في اليونانيّة . فبحسب هذه الأحرف يجب أن يترجَم النصّ بدقّة أكثر على النحو التالي : " فنحن نعلم أنّ الخليقةَ كلّها حتى الآن تئنّ **معًا** وتتمخّض **معًا** " [٧٦] . وهذا يعني أنّ الآية ٢٢ أيضًا

K. Kertelege u. a.), Leipzig 1989, 218-226, hier 220 Anm. 9, und in den Kommentaren.

[٧٢] مع أهمّ البراهين (إشارة أيضًا إلى *Pirqe Abot* 1,12 حيث نشهد استعمالاً لغويًّا مماثلاً) في : N. Walter ، المرجع السابق ، ص ٢٢٠ وما يتبع . ثمّة ممثّلون آخرون يذكرهم :

J. Ernst, *Das Heil der Schöpfung*, Münster 1992, 189-206, hier 196.

[٧٣] ثمّة نقدٌ موجّه إلى Walter ، وبنوع خاصّ من قبل : P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* ، المرجع المذكور (حاشية ٦٧) ص ٢٧١ (وهو ، بحسب رأيي ، غير مقنع) .

[٧٤] إذ ينقصنا في هذه الآيات دليل أكيد مقنع في هذا الاتّجاه . هذا الموقف عينه منتشر لدى المفسّرين الحديثين (حتّى J. Ernst ، المرجع المذكور [حاشية ٧٢] ص ١٩٦ وما يتبع ؛ هناك ممثّلون أقدم أيضًا في : N. Walter ، المرجع المذكور [حاشية ٧١] ص ٢٢٠ ، الحاشية ١٠ .

[٧٥] راجع ، من بين سواه : J. Baumgarten ، المرجع المذكور (حاشية ٤) ص ١٧٥ .

[٧٦] في كلا الفعلين ، يظهر استعمال حرف العطف συν حيًّا . يمكن إيجاد أدلّة على هذا في :

H. G. Liddel - R. Scott - H. S. Jones (راجع الحاشية ١٢) s. v. (1730, 1735) ; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des*

تتضمّن ناحية علاقة ، موضوعًا لما يحدث " معًا " (باليونانيّة συν) . فإذا أعربنا هذا الموضوعَ بصيغة اللازم ، فالخلائق تئنّ بعضُها مع بعض ، وتعاني بعضُها مع بعض الآلامَ التي تشير إلى الولادة الجديدة – وهي ، بحسب الصورة الرؤيويّة للآلام ، ولادة الاكتمال المَعاديّ [٧٧] – ، وتدلّ عليها [٧٨] . ومن الممكن أيضًا أن تكونَ ثَمَّة إشارةٌ إلى أبناء الله ، الذين ورد ذكرهم في الآية ٢١ . فالخليقة تئنّ معهم وتتألّم معهم [٧٩] . وفي خلفيّة ذلك تبرز الآية ١٨ (التي لم نترجمها) . يستطيع بولس ويريد أن لا يُخفيَ عن الجماعة آلامَ الدهر الحاضر [٨٠] ويراها مسبّقًا على ضوء المجد الآتي .

بالنسبة إلى الحوار بين الأديان ، يعني هذا النظرةَ التالية (أفكّر فيها متجاوزًا موضوعَنا) . مهما يكن المسيحيّون والمسيحيّات على يقين في اختبارهم الخليقةَ الجديدة (راجع آنفًا ٢ كورنثس وغلاطية) ، فهم لا يزالون يصادفون آلامَ هذا الدهر . وفي هذه الآلام يتّجهون بنظرهم نحو التجلّي النهائيّ لتبنّيهم الإلهيّ الممنوح لهم – ويمكنهم أن يؤمنوا بأنّ الخليقةَ كلّها مندرجةٌ في اتّجاههم هذا نحو مستقبل الله . بين الخليقة المسيحيّة

Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. von K. u. B. Aland, Berlin [6]1988, s.v. (1583, 1586).

[٧٧] راجع : J. Baumgarten ، المرجع المذكور (حاشية ٤) ص ١٧٥-١٧٦ . (بالإشارة إلى ٦ عزرا ٢ = ٤ عزرا ١٦:٣٨-٤٠) . استشهادات أخرى في :

W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Göttingen 1973, 62-72.

[٧٨] هذا خطّ الأبحاث العلميّة حتى J. Ernst ، المرجع المذكور (حاشية ٧١) ص ١٩٧ .

[٧٩] لقد أبرز لوتر في ترجمته هذه الناحية (" كلّ خليقة تئنّ معنا ") : *Biblia* (راجع الحاشية ١٣) ٢٢٨٢ .

[٨٠] يستعمل هنا παθ كما ورد في الآية ٢٢ .

وغير المسيحيّة ينبغي عدم إقامة انقطاع بل يجب إقامة علاقة تربط بينهما في الآلام وتربط بينهما في الرجاء [٨١] . إنّ التبنّيَ الإلهيّ ، الذي تسعى إليه كلّ خليقة ، يتحقّق انطلاقًا من الجماعة المسيحيّة ؛ ومن هذه الناحية تبقى هي البارزة . ومع ذلك فالخلائق كلّها تشترك في الولادة . إنّ تحقيقَ التبنّي لا يُقصي أحدًا ، بل تجب صياغتُه مع نواحي مفتوحة على كلّ خليقة . من الممكن ، في لاهوت الدين ، إيجاد مدخل إلى الأفكار التي تستوعب الآخرين .

٢-٢- في سفر الرؤيا ٢١-٢٢

المدخل انطلاقًا من سفر الرؤيا أصعب بكثير . فهذا السفر يتضمّن في فصوله الأخيرة أوسعَ رؤية في المسيحيّة الأولى للسماء الجديدة والأرض الجديدة (٢١:١-٢٢:٥) [٨٢] . ومع ذلك فهو يتمحور بشدة حول الكنيسة [٨٣] .

---

[٨١] راجع ἐλπίς في الآية ٢٠ .

[٨٢] هناك ارتباط بين رؤيا ٢١:١ وأشعيا الثالث (أشعيا ٦٥:١٧؛ ٦٦:٢٢) . في كلّ هذا راجع خصوصًا :

W. W. Reader, *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*. Diss., Göttingen 1971.

راجع أيضًا (مع سعي إلى تفسير السماء الجديدة والأرض الجديدة ضدّ إزالة العالم) :

A. Vögtle, « " Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde... " (Apk 21,1). Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie », in : *Glaube und Eschatologie. Festschrift für W. G. Kümmel zum 80. Geburtstag*, hrsg. von E. Grässer - O. Merk, Tübingen 1985, 303-333.

[٨٣] راجع التسلسل إلى ٢٢:٣-٤ والمواضيع الفرديّة المتعدّدة ؛ راجع في هذا الشأن : J. Roloff ، المرجع المذكور (حاشية ١٠) ص ١٢٢-١٣٨ . الخطّ يجد ذروته في ٢٢:١٧ : موضوع العروس هناك مرتبطٌ بالآية ٢١:٢ ، ومن ثمّ يجب التفكير فيه من ناحية العروس السماويّة . ولكنّ هذه العروس السماويّة لا تبقى من دون خلق جديد في الدهر الآتي . بل بالحريّ تستطيع الجماعة الأرضيّة

ثَمَّة توتّرٌ لا يمكن حلّه ينشأ بإزاء الأرض غير المسيحيّة . فمن جهة يشاهد الرائي أبوابَ أورشليم السماويّة - التي هي صورة مكثّفة للخليقة الجديدة - مفتوحة النهارَ كلّه . ففي النهار والليل ، يبقى المدخل إليها ، بحسب ٢١:٢٥ ، غيرَ مغلَق ، " لأنّه لن يكونَ ليلٌ هناك " . وستسير " الأمم " بدون شروط في نور المدينة (٢١:٢٤ ، قبل صورة الأبواب المفتوحة) [٨٤] . ومن جهة أخرى يبقى المقدّس أيضًا محدودًا في كماله ، فلا مكان فيه لأيّ شيء مبتذَل (٢١:٢٧أ) . ومن ثَمَّ يُقصى كلّ الأشخاص المتوانين عن مطالب القداسة بالنظر إلى الاكتمال . ونجد في الآية ٢١:٨ وغيرها ، لائحة قاسية تذكرهم ، في نطاق الردّ على كلّ الأديان الغريبة في ذلك الزمن . فالذين ، بحسب ما يراه الرائي ، ينكرون حقيقةَ الله ، يُقصَون عن التجديد الذي يُتمّه الله ، ويُنبَذون في الموت الثاني والنهائيّ [٨٥] . الخليقة الجديدة تتضمّن ، من وجهة نظر لاهوت الدين ، أقسى ملامح النقد الممكنة .

لا يعرف سفر الرؤيا ما يشبه التوتّرَ من وجهة نظر لاهوت التاريخ أو لاهوت الخلق . من الصعب اتّباعه [٨٦] . ومع ذلك تتضمّن نهايتُه إشارة إلى

(ولاسيّما في العبادة) أن تسمعها تنادي مع روح الله والحمل : " تعالَ " . إنّ اكتمالَ السماء الجديدة والأرض الجديدة يمتدّ في حدث الكلمة وفي ملاقاة المسيح (راجع: الآية ٢٠) في الجماعة الأرضيّة .

[٨٤] وحتّى ملوك الأرض الذين كان يُنظر إليهم نظرة سلبيّة (راجع خصوصًا : ١٧:١٨؛ ١٩:١٩) سيأتون بمجدهم إلى المدينة (راجع في هذا الموضوع : W. W. Reader ، المرجع المذكور (حاشية ٨٢) ص ١٢٩-١٣٠) .

[٨٥] تظهر في لائحة الرذائل كعبادة أصنام وككذبة لاهوتيّة ؛ الدفاع لا يعرف أيّ تمييز . لشرح ٢١:٨، ٢٧أ ، إلى جانب التفاسير ، راجع : Reader ، المرجع المذكور (حاشية ٨٢) ص ١٣٤-١٣٥ ، ١٨٨-١٩٤ .

[٨٦] هناك نقد شديد جدًّا مرتكز على علم نفس اللاوعي في :

أنّ الرائي لا يريد أن يبقى ، عند الزمن الأخير في التاريخ ، في مسألة معلّقة ، بالنسبة إلى العالم غير المسيحيّ . فضدّ كلّ النفي الذي يُقصي ، يختار كجملة أخيرة في سفر الرؤيا الوعدَ التالي : " نعمة ربّنا يسوع مع الجميع " (رؤيا ٢٢:٢٢) [٨٧] . يستند هذا الوعد إلى تمنّيات النعمة التي تتميّز بها رسائل المسيحيّة الأولى منذ بولس ، ليتجاوزها في نقطة حاسمة . ففيما يتناول تمنّي النعمة ، في النهاية المعتادة للرسائل ، أولئك الذين تتوجّه إليهم الرسائل (" معكم " ، أو ما شابه ذلك) ، يتمنّى الرائي يوحنّا النعمةَ " للجميع " [٨٨] . في اليونانيّة تُضاف نقطة لا يمكن إلاّ التلميح إليها في الألمانيّة . ففي تمنّي النعمة لا وجود - كما هي الحال في كلّ التمنّيات المسيحيّة الأولى تقريبًا - لأيّ فعل يونانيّ . ومن هنا أيضًا فإنّ فعلَ التمنّي المعتاد للمستقبل " لتكن " يتضمّن معنى الحاضر " هي " ، ومن خلال هذه الأمنية ، يرنّ اليقين بأنّ الله رؤوف . ورؤيا ٢١:٢٢ ترتكز على حدث المسيح . فينتج المعنى التالي : " عمل النعمة الذي يأتي به يسوع ليكن - وها هو - مع الجميع ! " .

بإزاء الدوافع المعروضة في رومة ١٩:٨-٢٢ ، نجد أنفسنا في رؤيا ٢١-٢٢ على صعيد آخر من التفكير . فإذا تبعناه ، لا تؤدّي المشكلة من ناحية لاهوت الدين ، في التفكير البشريّ ، إلى المساواة . وحيث لا

H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1993, 182-209 u.ö.

٨٧ وهذا ما يتّفق مع الترجمة الموحّدة وترجمة لوتر المراجعة .

٨٨ لقد استغربت الكنيسة الأولى هذا الأمر إلى حدّ أنّ مخطوطات عديدة قد أصلحت : النعمة تكون مع " القدّيسين " (راجع كلّ ذلك في طبعات النصّ النقديّة) . لوتر ، الذي كان لديه نصّ يونانيّ عاطل جدًّا ، قرأ : " معكم جميعًا " (*Biblia* [راجع الحاشية ١٣] ٢٥١٣) . وقد صحّحت هذا بحقّ الترجمات الحديثة .

يجد الإنسان أيّ حلّ ، فمع ذلك يمكن أيضًا أن نثقَ با لله في المسيح . إنّ موقفَ العهد الجديد الأكثرَ نقدًا في موضوع الخليقة الجديدة يمنع مفهومًا للمسيحيّة لا يُظهِر سوى الإقصاء للآخرين .

أسئلة ومداخلات

[حلقة العمل الأولى]

معنى التباين الجنسيّ

لويتسه : بالاستناد إلى غلاطية ٣:٢٨ - "ليس ذكر ولا أنثى" - ، جاء في المحاضرة أنّه بين الذين هم أبناء الله بالإيمان بيسوع المسيح ، لا مكان بعد للتباين الجنسيّ ، وهذا يصحّ أيضًا في النظرة المسيحيّة إلى ما نترجّاه في الفردوس (راجع : متّى ٢٢:٢٣-٢٤) . فيتبادر إلى خاطرنا السؤال إلى أيّ مدى ، مقابل ذلك ، يبقى هذا التباين الجنسيّ قائمًا في القرآن .

الأعمال الصالحة – مخلوقة من قَبْل ؟

ثَمّة سؤالٌ آخر يرتبط بالمقطع المذكور من أفسس ٢:١٠ ، القائل "إنّنا قد خُلِقنا ، في المسيح يسوع ، للأعمال الصالحة ، التي أعدّها الله ، من قَبْل ، لنسلكَ فيها" . ومع ذلك يُقال عمومًا من قِبَل الجانب المسيحيّ إنّ الأعمالَ يجب أن نصنَعها نحن أنفسنا ، وهي ليست مخلوقةً من قَبْل . ألا يتضمّن بالحريّ التقليدُ الإسلاميّ أقوالاً مماثلة تتحدّث عن أعمال مخلوقة من قَبْل كما هي ؟

الأخلاقيّة الإسلاميّة أخلاقيّة طاعة –
الأخلاقيّة المسيحيّة أخلاقيّة كيان

هاغمان : إذا انطلقنا من أنّ الأخلاقيّة الإسلاميّة هي أخلاقيّة طاعة ، ترتكز على أنّ الله من خلال وصاياه يقود الإنسان إلى الصراط المستقيم ، كيف يمكننا أن نصف بالمقابل الأخلاق داخل المسيحيّة ؟ فإذا كنّا بالمسيح قد حصلنا على معرفة جديدة ، كما جاء في المحاضرة بالاستناد إلى ٢ كورنثس

٥ ، هل ينبغي أن نسمّي الأخلاقيّة المسيحيّة بالحريّ أخلاقيّة كيان ؟

الخليقة والخلاص

غريسهاكه : لقد كان من المفاجىء والممتع في الوقت عينه أن يفسّرَ المقطع روما ٨:١٨-٢٢ على النحو الذي تمّ تفسيره في المحاضرة . هل هذا الشرح مقبول عمومًا من قِبَل المفسّرين ، بأنّ الخليقة تعني المجالَ غيرَ المسيحيّ في مقابل مجال أبناء الله ؟

فوغليستر : هل هذا يعني في الواقع أنّ كلّ شيء يئنّ وينتظر تجلّيَ أبناء الله ، وأنّ الخلاص النهائيّ (الشامل) لن يحصلَ في الختام إلاّ بواسطة أبناء الله ، بواسطة الكنيسة ؟ في هذه الحالة تكون الخليقة بأجمعها هي ما سيتمّ تجديده في النهاية ، وغير المسيحيّين يندرجون فيها . ألا يشكّل هذا تناقضًا مع الانقسام الحادّ الذي نصادفه أيضًا عند بولس بين الهلاك والخلاص : والذي ينتج عنه أنّ المؤمنين ، أنّ المعمَّدين ، يحصلون على الخلاص ، فيما الآخرون يسقطون في الهلاك (ἀπώλεια - σωτηρία : فيليبّي ١:٢٨؛ راجع : روما ٩:٢٢-٢٣ وسواه) . صحيح أنّ بولس لا يتوسّع في وصف هذا الهلاك ، ولا يتكلّم على جهنّم . ومع ذلك فلا نصيب للآخرين في الخليقة الجديدة . ثمّ ألا تقول رؤيا يوحنّا (فصل ٢٠ و٢١) إنّ جميع غير المسيحيّين سيُرمى بهم في بحيرة النار الكبيرة ؟

" أخلاقيّة الكيان والضمير "

غريسهاكه : تحدّثت المحاضرة بحقّ عن خطّين : خطّ " الخليقة الجديدة " ، و" خطّ الضمير " ، إذا جاز لنا أن نسمّيه هكذا . فكيف يمكن التوفيق بين هذين الخطّين ، ليس فقط من الناحية النظريّة ، بل أيضًا من الناحية العمليّة ، في واقع الحياة ؟ فمن جهة نتحدّث عن أخلاقيّة الكيان ، بمعنى

أنّه لا يتوجّب علينا بالتحديد إلاّ أن نصنعَ الخلاصَ الذي سبقنا ، وأنّنا - بتعبير آخر - ، متى حصلنا على الخلاص ، نصنع بالتالي حتمًا أعمالاً صالحة ؛ ومن جهة أخرى لا يزال قائمًا الفرق بين الكيان والسلوك . كيف يمكن التوفيق بين هذين الخطّين ؟

فُلبِرت : يجب التمييز بين مفهومين للأخلاق : مفهوم يسبق فيه الكيانُ الأعمال ، بمعنى أنّ الإنسان يجب أن يكونَ أوّلاً إنسانًا صالحًا ليعملَ الصلاح ؛ ومفهوم يبدأ بالعمل ، بحيث يجب على الإنسان أنْ يعملَ الصلاح ، ليصيرَ إنسانًا صالحًا . يجدر الانتباه إلى أنّ هذه الإشكاليّة نجدها عند أرسطو في " الأخلاق إلى نيقوماخوس " ، مع أنّ الأخلاقيّة الفلسفيّة تشدّد على المفهوم الذي يبدأ بالعمل . أمّا المفهوم الذي ترمز إليه الصورة التقليديّة ، صورة الشجرة الصالحة وثمارها ، فقد تعمّق في المسيحيّة من خلال القول إنّ الإنسان ، بواسطة عمل الله وليس بقدرته الذاتيّة ، يصير شجرة صالحة ، بحيث تُطرَح في النهاية مسألة النعمة والتبرير . وعلى كلّ حال يجب عدم الدمج بين هذين المفهومين للأخلاق .

في مسألة الوضعيّة الأخلاقيّة

ويجب أيضًا التمييز ، في الإجابة عن الوضعيّة الأخلاقيّة ، بين ما هو خطاب دينيّ ، وما هو مقصود حرفيًّا . فعندما يقول أوكّام (Ockham) مثلاً إنّه يجب علينا أن نطيعَ الله حتى إذا أمرنا بأن نبغضَه ، فنحن هنا بإزاء تناقض ، يصير فيه بغض الله على هذا النحو شكلاً من محبّته . ومع ذلك نقرأ : إن أحبّ أحد الله ، فليحفظ وصاياه . فإذا افترضنا ربّما بحقّ بأنّ أوكّام كفيلسوف يتبنّى نظريّة مختلفة عمّا يتبنّاه كلاهوتيّ ، يمكن على النحو عينه أن نتساءلَ إن كان المسلم لا يعبّر تعبيرًا مختلفًا عن المسألة التي يطرحها أفلاطون بهذا الشكل في " إفتيفرون " .

هاغمان : حتّى إذا كان مفهوم الوضعيّة الأخلاقيّة قد نشأ في نطاق ثقافيّ لا ينتمي إلى نطاق الثقافة الإسلاميّة ، مع ذلك يمكن نقلُه إليها . فقد عرف الإسلام في العصر الوسيط مذهبًا قال إنّ الله يستطيع أن يحوّل ما هو اليوم حقيقة فيصيّرَه غدًا كذبًا . لقد ناقشت مختلف المذاهب بشكل مستفيض هذا الأمر ، و لم تنتهِ من مناقشتها . إنّ هذه المسألة ، إذا عالجناها من خلال مفهومنا ، تتوافق بالأفضل مع مفهوم الوضعيّة الأخلاقيّة ، بالرغم من كلّ ما يمكن أن يُثار من تحفّظات حول هذا المفهوم .

تسيركِر : ومع ذلك يبقى أنّ الله هو الذي ، بصفة كونه الخالق ، يضع للخليقة نظامَها ، وهو أمين ، بحيث يستطيع الإنسان في كلّ شيء أن يستسلمَ له بثقة تامّة .

كيف يجب أن نفهم الأخلاقيّة من وجهة نظر العهد الجديد ؟

كرّر : النقطة التي تدور حولها الأسئلة المثارة هنا هي التالية : هل إنّ أخلاقيّة المسيحيّة الأولى هي أخلاقيّة عامّة لا تقتصر على ما فيها من منطق ذاتيّ ، بل تنطوي على خطوط متنوّعة ، أم إنّ " أخلاقيّة الكيان " هي السائدة فيها ؟ يمكن في الواقع الانطلاق من خطّين مختلفين . الأوّل ينظر إلى عمل الله الأمين منذ الأزل ، بحيث تكتسب دوافع التوراة أهمّيّة سامية ، والثاني يقتصر في تفكيره على ما يمثّله بالنسبة إلينا شخص المسيح .

وحتّى إذا انتابنا الشعور بأنّ الخطّين في العهد الجديد لا يسيران سيرًا منسجمًا ، مع ذلك ثَمّة إمكانيّة عند اللزوم بأن نجمعَ في تفكيرنا بين الموقفين المتباينين . وفي هذا ينبغي أن نتابعَ التفكير استنادًا إلى شخص المسيح : فإذا انطلقنا ، كما في الرسالة إلى الأفسسيّين ، من أنّ حدث المسيح يمنح المعمَّد كيانًا جديدًا ، وأتينا هكذا إلى موضوع " أخلاقيّة الكيان " ، فالمعمَّد

يقف في حيّز يوهَب له ، وفيه يستطيع أن يتحرّك ، ولكن يمكن في الوقت عينه أن يوصف عن قرب بفضل تصرّف الله الذي حصل من قَبْل . فالمسيحيّ ، والمسيحيّة ، في مكان " المستمع " ، يستطيع في هذه الحالة ليس فقط أن يسمعَ شيئًا جديدًا وغريبًا ومن وضع الساعة ، بل يستطيع أيضًا أن يسمعَ كيف أعطى الله منذ القديم كلمته المرشدة والعاملة . ومن ثَمّ يمكن بحسب وضع الحوار اكتشاف كثير من النواحي المتنوّعة .

... وإدراجها في الحوار مع الإسلام

إذا حاولنا أن نطبّق ما قيل على الحوار مع الإسلام ، لا يسعنا إلاّ أن نُدخِل بعضًا من تفسير بولس الذي يجمع في تفكيره بين الأمرين المتباينين . وهذا يعني بالنسبة إلى نطاق الأخلاق عدم التفكير " بالكيان الجديد " كأنّ المسيح في ذلك يُزيل كلّ ما سبقه . فالكيان الجديد في المسيح ينطلق من الإله الواحد ، الذي هو الإله الأوحد وهو نفسه منذ الأزل ، بحيث إنّ النهاية في الجديد هي هدف كلّ ما كان إلى الآن . ولذلك ينبغي أيضًا أن نفسّرَ لماذا نجد عند بولس في مضمون الأخلاق عناصر كثيرة من التوراة.

في نطاق معنى κτίσις

السؤال الآخر يتعلّق بتفسير روما ٨:١٨-٢٢ . لقد اخترت هذا المقطع لأنّه يبدو لي الأكثر ملاءمة في صدد ذلك . وقد نبّهني إلى أهمّيّته لاهوتيّ ، ليس من الصدف أن يكون قد أتى من جمهوريّة ألمانية الديمُقراطيّة السابقة ، وهو نيقولاوس فالتر (Nikolaus Walter) ، بحيث يبدو من الأسهل أن نثبتَ إلى أيّ مدى يستطيع أن يؤثّر على تفسير الكتاب المقدّس الوضعُ الاجتماعيّ الذي كان سائدًا آنذاك . ففي مجتمع مسيحيّ من الطبيعيّ أن تُفسَّرَ الخليقة κτίσις ، *creatura* ، التي يرد الحديث

عنها في روما ١٨:١٨-١٩ ، على أنّها الخليقة عامّة . أمّا في مجتمع تشكّل فيه المسيحيّة أقلّيّة (كما كانت الحالة في مناطق ألمانيا الشرقيّة) ، يتبادر إلى الذهن السؤال عمّا إذا لم يكن الكلام بالحريّ يدور على المواطنين غير المسيحيّين الذين يحيطون بالمسيحيّين . فالتر يختار هذا التفسير – البشريّة غير المسيحيّة – ويستند إلى أنّ اليونانيّ يفكّر دومًا بالخليقة انطلاقًا من البشريّة وليس بالعكس . ربّما لا نريد أن نذهب بعيدًا إلى هذا الحدّ كما فعل نيقولاوس فالتر. ومع ذلك فإذا اعتبرنا ذلك المحيط اليونانيّ الذي كان بولس عائشًا فيه ، يبدو من المؤكّد أنّ اليونانيّين لا يفكّرون أبدًا بالخليقة من دون أن يُدرجوا الناس فيها .

فوغليستر : كم نتمنّى أن يكونَ الأمر كلّه في الواقع على هذا النحو . من البديهيّ أن تتضمّن الخليقة κτίσις البشريّة . ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين ما سمعناه وأقوال أخرى واضحة نجدها أيضًا في روما ٨ : " فالذين سبق فحدَّدهم ، إيّاهم دعا أيضًا ، والذين دعاهم ، إيّاهم برّر أيضًا ، والذين برَّرهم ، إيّاهم مجّد أيضًا » (آية ٣٠) . فالخطاب يتوجّه إلى المسيحيّين إلى حدّ أنّه لا يمكن في أيّ حال أن نقول بوجه قاطع إنّ جميع الناس والأديان متضمّنة مع الخليقة الجديدة التي تثنّ وتتمخّض ، وأنّهم سيخلصون معها .

وحتّى إذا كان الفصل ٢١ من سفر الرؤيا يشكّل فنًّا أدبيًّا مختلفًا ، فهناك أيضًا تحدث السماء الجديدة والأرض الجديدة – ومستنقع النار الذي يُرمى فيه جميع الجبناء والكفرة ، الذين لهم علاقة بالرجاسة (الكفر) وما سوى ذلك .

إدراك الإيمان أمام سرّ الله

كرّر : ثمّة نقطةٌ لم يتمّ التعبير عنها بما يكفي من الوضوح إلى الآن :

روما ٨ يُفسَّر تفسيرًا خاطئًا ، إذا انطلقنا ، في فهمنا لما يقال فيه ، من أنّ البشريّة غير المسيحيّة تندرج في الخليقة الجديدة . المسألة بالحريّ هي التالية : المسيحيّون هم أبناء الله ، والخليقة / أو البشريّة غير المسيحيّة تئنّ ، أي إنّه يجب اعتبارها خليقة تسير نحو المصالحة ، أو يجب النظر إليها انطلاقًا من المصالحة . ولكن هناك فرقٌ بين أن نقولَ إنّها تسير نحو المصالحة ، وإنّه يجب النظر إليها انطلاقًا من المصالحة ، وبين أن نقولَ إنّها قد حصلت على المصالحة . وهذا لاهوتٌ للدين يمكن أن نجدَ له أساسًا في أيّ مكان من العهد الجديد .

وأخيرًا يبقى خلاص الخليقة ، بالنسبة إلى بولس ، سرًّا ، على مثال سرّ خلاص إسرائيل . في روما ٨ و ١١ يفكّر بولس في هذا السرّ ويعلم أنّ تصرّف الله لا يمكن إدراكه مسبَّقًا . فلو سُئِل بولس عمّا يرجوه شخصيًّا ، لأجاب : إنّ الله قد صالحنا مصالحة جذريّة في المسيح ، ولكن كيف تصير هبة المصالحة هذه بالمسيح فاعلة للجميع ، فإنّما هذا سرّ الله . لا يمكن التفكير بمصالحة بمنأى عن المسيح . ولكن يجب أن نرجو المصالحة بالمسيح للجميع ونفكّرَ فيها من دون أن نُخضِعَ سلوكَ الله في المسيح لإدراكنا .

فوغليستر : تبقى ثمّة مشكلةٌ حاسمة ، وهي ذاك التصوّر الذي اعتنقه العهد الجديد وجعله موضوعًا للأزمنة الأخيرة : ألا وهو الإنسان الذي كان منذ البدء صورة الله ، والبشريّة التي بعد ذلك أبيدت ولم يبق منها مع نوح سوى بقيّة ، وهذه البقيّة هي زرعٌ لخليقة جديدة .

" الخلق الجديد " في القرآن

تسركير : بالنسبة إلى موضوع " الخليقة الجديدة " ، ينبغي أن نقول إنّه من المؤكّد أنّ هذا المفهومَ لا وجودَ له في القرآن بالمعنى الذي ورد فيه

في العهد الجديد . " الخلق الجديد " يعني هنا : " الخلق مرّة أخرى " (راجع القرآن ١٧:٥١؛ ٣٠:٢٧) . ضدّ الذين ينكرون القيامة ، يتكلّم القرآن بأسلوب دفاعيّ على " إعادة الخلق " هذه ، التي تمكن رؤيتها جليّة في إعادة نموّ الطبيعة : فإذا كان الله يستطيع أن يخلق بعد الشتاء شيئًا جديدًا ، وأن يُنبِتَ العشبَ من جديد ، ومرّة أخرى في الربيع المقبل ، هكذا يستطيع أن يخلقَ الإنسانَ مرّة أخرى (راجع مثلاً القرآن ٤١:٣٩) . ولكن ليس هذا هو مفهوم " الخليقة الجديدة " في الكتاب المقدّس .

" الضمير " كمعرفة مشيئة الله

في ما يتعلّق بلفظة " الضمير " ، فقد نبّه السيّد كرّر إلى أنّه يجب أن نكون متحفّظين لدى السؤال عن طريقة الكلام على هذا الموضوع في التقليد القرآنيّ . فالمسألة هنا هي مسألة معرفة مشيئة الله ليس فقط بسماع ما يمكن أن يأتيَ من الخارج بواسطة رسالة الأنبياء ، ولكن أيضًا من خلال المعرفة انطلاقًا من الخليقة ، والمتأصّلة في الإنسان بوجه دائم . وهنا يصعب إيجاد فرق مع وجهة نظر الكتاب المقدّس . فهذه المعرفة هي معرفة مسؤولة أمام الجماعة وأمام الله .

الخليقة هي في مجملها حسنة

أن تئنّ الخليقةُ معًا ، هذه فكرةٌ غريبة ، بالنسبة إلى القرآن . فالخليقة لا تئنّ ، بل هي حسنة : " ما ترى في خَلْقِ الرحمان من تفاوت ، فارجعِ البصرَ هل ترى من فطور ، ثمّ ارجعِ البصرَ كرّتين ، ينقلبْ إليكَ البصرُ خاسئًا وهو حسير " (راجع القرآن ٦٧:٣-٤) . كذلك البشريّة بمجملها لا داعي لها لأن تئنّ ، بل الإنسان بمفرده هو الذي يسيء إلى نفسه ، والجماعات بمفردها هي التي تسيء إلى نفسها . لا وجود في العالم لسوء جوهريّ إلى

هذا الحدّ يحمل الخليقةَ على أن تئنّ معًا . بخلاف ذلك هناك التسبيح معًا والإجلال معًا : " و لله يسجد من في السماوات والأرض طوعًا وكرهًا ، وظلالُهم بالغُدُوّ والآصال " (١٣:١٥) . - " يتفيّأوا ظلالَه عن اليمين والشمائل سُجَّدًا لله وهم داخرون " (١٦:٤٨) . الطبيعة تتّخذ موقفَ المصلّين .

الرجل والمرأة في الفردوس

بالنسبة إلى إعادة خلق الإنسان في اليوم الآخِر ، لا بدّ من القول إنّ الإنسان ، بحسب القرآن ، يُخلَق ثانية رجلاً وامرأة ، من دون أن تُطرَح في موضوع العلاقات في الفردوس أسئلة حول ما يترتّب على ذلك من نظام قانونيّ وأنظمة للسيادة والخضوع ، وما سوى ذلك من تدابير عائليّة .

الخليقة كلّها هي التي تتهلّل وتئنّ في آنٍ واحد

كروجر : بالنسبة إلى مفهوم κτίσις ، يجد يواكيم يريمياس (Joachim Jeremias) صعوبة في التصوّر بأنّه ينبغي " للملفوف أن يئنّ " ، ومن ثَمَّ في أنين الخليقة غير الحيّة مع الخليقة الحيّة .

كرّر : الكلام على " أنين الخليقة " في هذا المقطع من الرسالة إلى الرومانيّين يقدّم كبرهان بأنّ " الخليقة " هنا يجب أن يكونَ المقصود بها أكثر من الناس . ولكن يمكن أيضًا أن تكون مجرّد صورة . فإذا كان بولس يتكلّم هنا في كلّ حال بأسلوب الصورة ، حينئذٍ لا يمكن أيضًا أن نقولَ إنّ البشريّة كلّها تئنّ في ما حولنا .

فوغليستر : في لغة المزامير ، الخليقة كلُّها هي التي تتهلّل ، المخلوقات كلُّها من حيوان ونبات . وقد سبق الكلام على الفصل الثالث من سفر التكوين : ففيه ، بسبب خطيئة الإنسان ، الخليقة كلُّها - بدءًا بالرجل

والمرأة ، ثمّ بالإنسان والحيوان والنبات – تتألّم معًا . فما يُراد قوله هنا أيضًا هو كيف أنّ الخليقة كلّها والطبيعة هي معنيّة بالخطيئة وتئنّ . وعلى النحو عينه كلّ شيء من جهة أخرى سوف يخلص من جديد بالمسيح . هذا الكلّ هو بدون شكّ متضمّن هنا ، الناس وكذلك الحيوانات والنباتات .

*

" ليس ذكرٌ ولا أنثى "

كروجر : هناك سؤالٌ آخر يوجّه أيضًا إلى السيّد كرّر ، ويتعلّق بإشارته التي تبدو مبرّرة تمامًا إلى أنّه ، بحسب غلاطية ٣:٢٨ ، لن يعودَ هناك " لا ذكرٌ ولا أنثى " . هل هذا يعني إزالةَ كلّ تمييز بشريّ خاصّ ؟ هل يجب أن نفهمَ أنّه في اليوم الآخِر لن تكون هناك حاجة لكلّ هذه الفروقات ؟ هل يجب أن نصلَ في تفكيرنا إلى هذه الدرجة من الشدّة والمنطق بأنّ المسيحَ يُبطِل هذا كلّه ؟

غريسهاكه : نقرأ هنا : " لأنّكم جميعًا واحد في المسيح يسوع " ، εἷς ἐστε ، وليس ἕν : شيء واحد . " شيء واحد " قد يعني أنّنا بإزاء " تطابق " . أمّا " واحد " ، فيعني أنّ الواقع قد وجد وحدتَه في المسيح ، والمقصود هو بالتحديد عدم إنكار الفرق : فالكيان الإنسانيّ قد وجد وحدتَه الشخصيّة في المسيح . وهذا يرتكز على صورة جسد المسيح مع أعضائه الكثيرة . إنّه جسد واحد ، إنّه واحد . ومن ثَمّ عندما نقرأ في غلاطية ٣:٢٨ أن " ليس هناك ذكرٌ ولا أنثى " ، فهذا لا يعني على الإطلاق أنّ الذكر هو نفسه الأنثى .

كرّر : يمكن الانطلاق من أنّ بولس يفكّر على هذا النحو من الوجهة اللاهوتيّة . ثَمّة واحد ، أعني المسيح ، فيه يجد الكثيرون وحدتَهم . ولأنّ

اللفظة المستعملة هنا هي εἷς ، فيجب أن نفكّر ملِيًّا إن لم يكن المقصود هو الله الواحد ، الذي يظهر في المسيح ، بحيث ندخل في حدث الله والمسيح هذا . هناك عملٌ يستخلص هذه الخطوط بمهارة (راجع : الحاشية ٣١ في المحاضرة) . ومع ذلك نرى عند بولس تسلسلاً في الأفكار أكثر تحفّظًا . وعلى كلّ حال فمن الثابت أنّ الوجود المسيحيّ ، بالنسبة إليه ، يجب أن ننظرَ إليه انطلاقًا من المسيح . ولكنّ السؤال الذي طرحه السيّد كروجر عن كيفيّة تحقيق هذا بالتفصيل ، يبقى دون جواب .

بالنظر إلى عبارة " ليس ذكرٌ ولا أنثى " ، ثَمّة اعتبارت كثيرة تدلّ على أنّ بولس قد استخلص النتائج ، بالنسبة إليه ، على النحو التالي : إنّي ، كشخص ، أجد تحديدي انطلاقًا من المسيح – أمّا أن أكون رجلاً ، فهذا لا شأن له في نظري . أخلاقيّته وحدها تبيّن أنّ هذا يؤدّي في الواقع إلى صراعات . ففي الأخلاق الجنسيّة ، العيش بدون جنس قد يوضح أنّ نظام الخليقة القديم لم يعد قائمًا . ومع ذلك يتبيّن في الوقت عينه أنّ مجال السلوك يمكن ويجب أن يُحدَّدَ من الوجهة اللاهوتيّة بشكل مختلف ، أعني أن يعيشَ الإنسان بعدَه الجنسيّ انطلاقًا من كون الله هو الخالق .

الأساس يكمن في البدء

فوغليستر : معنى القول : " ليس ذكر ولا أنثى " – لأنّ كليهما واحد في المسيح εἷς ἐν Χριστῷ – ، يكمن ، على ما يبدو ، في أنّ كليهما مسيحيّان على وجه تامّ . وفي النهاية لا يعتمد هذا القول على ما سيحدث في الدهر الآتي ، بل على ما حدث منذ البدء . ففي البدء خلق الله الإنسانَ على صورته – رجلاً وامرأة خلقه – بصرف النظر عن الجنس والمكانة والعرق والدين . مع الأسف لم يحافظ بولس حفاظًا تامًّا على هذه الفكرة ، عندما قال في ١ كورنثس ١١:٧ : " الرجل هو [...] صورة الله ومجده؛

أمّا المرأة فهي مجد الرجل " . ومع ذلك فمن خلال الانطلاق من المسيح على أنّه المحور – المسيح صورة الله – فإنّ هذه المقولة العامّة التي يجب النظر إليها من وجهة نظر ما كان في البدء ، هي تعبير عمّا كان حقًّا في البدء وهي بالغة الأهمّيّة : بأنّ جميع الناس هم في المبدإ متساوون أمام الله .

من اللافت في صدد ذلك أنّ الإنسانَ في الإسلام لا يُعَدّ صورة الله ، بل خليفته وممثّله [1] .

*

" الضمير " في العهد الجديد

فُلبِرت : يبدو أنّ " الضمير συνείδησις " ، في الرسائل التي ثبت أنّ بولس قد كتبها ، له أهمّيّة مختلفة عمّا في الرسائل الراعويّة ورسائل بطرس والرسالة إلى العبرانيّين . من حيث الموضوع ، يمكن طبعًا أن يُعَبَّرَ المقصود بهذه اللفظة من خلال مفاهيم مترادفة ، كمفهوم " القلب " مثلاً ، كما ذُكِر آنفًا . ومن جهة أخرى يمكن أيضًا استعمال لفظة " الضمير " للدلالة على أمور مختلفة جدًّا ، كما نشهد ذلك في العهد الجديد ، عندما يدور الكلام على " المدّعي الباطنيّ " ، أو " القاضي " ، أو " المعزّي " بالنسبة إلى الضمير الصالح بنوع خاصّ ، كما نجد ذلك في قراءة لقصّة الزانية ، حيث يقال : " فانسلّوا الواحدُ تلو الآخر وقد وبّخهم ضميرهم " (راجع

[1] راجع في هذا الموضوع : روتراوت فيلانت (R. Wielandt) ، " الإنسان ومكانته في الخليقة . محاولة لفهم نظرة الإسلام الأساسيّة إلى الإنسان " ، في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ١٣ ، المكتبة البولسيّة ، ٢٠٠٠ ، ص ١٠٧-١١٥ ، خصوصًا : ص ١١١-١١٣ ، والنقاش اللاحق ، خصوصًا ص ١١٩-١٢٧ .

يوحنّا ٨:٩) .

أمّا في الرسائل الراعويّة ورسائل بطرس والرسالة إلى العبرانيّين ، فلا تعني لفظة συνείδησις بعد المدّعي الباطنيّ ، أو القاضي ، بل من يتوجّه إليه هذا الكلام ، أعني الشخص الأخلاقيّ ، وهذا يمكن أيضًا أن يُتَرجَمَ بلفظة " القلب " أو " الفكر " . وهكذا نقرأ في عبرانيّين ٩:٩ : " تُقدَّم قرابين لا قِبَلَ لها بأن تصيِّرَ خادمَها كاملاً ، حتّى في ضميره " . ويمكن أيضًا ، كما في ١ يوحنّا ٣:١٩-٢٢ مثلاً ، أن يتطابقَ معنى " القلب " أو " القاضي " في حالة معيَّنة ، عندما يُقال : " إذا ما بكّتنا قلبنا ، فالله أعظم من قلبنا " . وفي اللقاء مع الإسلام أيضًا ، لا بدّ من أن نُدرِكَ كيف يجري الكلام على " الضمير " في العهد الجديد في تعابير متنوّعة وطرق مترادفة [2] .

*

" الخلق الجديد " – أمرٌ حقيقيّ أم يقتصر على الإيمان به

هاغمان : إذا تكلّمنا من وجهة نظر مسيحيّة على " الخلق الجديد " – وهو مفهومٌ لا وجود له في التقليد الإسلاميّ (وإن وُجِد ، فما ذلك إلاّ في " الخلق الجديد " عند قيامة الأموات في اليوم الآخِر) – ، يتبادر إلى ذهننا السؤالُ الملحّ التالي : أين نجد في الواقع هذا الخلق الجديد الذي نؤمن به؟ لقد طرح يومًا يوحنّا ميتس (Johann B. Metz) السؤالَ التالي : ماذا نعني

[2] راجع في هذا الموضوع : أنماري شيمّل في : أندراوس بشته وعادل تيودور خوري ، الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " ، رقم ١٣ ، المكتبة البولسيّة ، ٢٠٠٠ ، ص ١٢٨-١٢٩ .

بالتوبة ؟ هل إنّنا نتوب حقيقة أم إنّنا " نؤمن " بالتوبة ؟ وقد عبّر عن هذا السؤال في أمثلة عديدة . على النحو عينه يجب هنا أيضًا أن نطرحَ السؤالَ عمّا إذا كان " الخلق الجديد " الذي يتكلّم عليه العهد الجديد يقتصر على " خلق جديد " نؤمن به ، ولا ينطبق على أيّ شيء في الواقع .

وإذا أشرنا بحقّ إلى أنّ الجماعة المسيحيّة هي خليّة تنبعث منها علاقات أخلاقيّة ، فهذا له ما يقابله في الإسلام ، وهي الأمّة الإسلاميّة التي يقول فيها القرآن : " كنتم خير أمّة أُخرِجت للناس " (القرآن ٣:١١٠) ، وعليها أن تتنافس في الخيرات مع سائر الجماعات (راجع القرآن ٥:٤٨) .

كرّر : السؤال يُوجَّه لكلّ اللاهوتيّين ، ويكمن وراءه جدلٌ قديم ، يرافق تاريخ الكنيسة . ولكن مهما اعتبرنا الخلق الجديد كأمر يقتصر على الإيمان به ، ففي النهاية إنّ " خلقًا جديدًا " لا ينطبق على الواقع ، ليس خلقًا جديدًا على الإطلاق . ومن المؤكّد أنّ بولس لم يفكّر على هذا النحو .

من هذا تنتج ، كما أُشير إلى ذلك آنفًا ، مشكلة الأخلاقيّة البولسيّة : فما دعي بأخلاقيّة بولس في موضوع الجنس ينطلق أوّلاً من أنّ هذه التصوّرات الأخلاقيّة تنطبق على الواقع . فحيث يحاول بولس أن يتجاوزَ نطاق الجنس ، تنشأ مع ذلك الصراعات . وما يهدف إليه من خلال تصوّراته لا يمكن تطبيقه في الجماعات . ولكن أليس من الصحيح أنّ هذه الصراعات لا يمكن تفسيرُها إلاّ إذا انطلقنا من أنّ ما يدور حوله الكلام ليس خلقًا جديدًا يقتصر على الإيمان به ، بل هو خلقٌ جديدٌ واقعيّ ؟

في التنافس في الخيرات – كموضوع للحوار

الموضوع الآخر الذي طرحه السيّد هاغمن ، وهو موضوع تنافس الجماعات في صنع مشيئة الله وإشعاع عملها ، له أهمّيّة بالغة . إنّه تحدّ

ممتعٌ للتصرّف في ما بين الأديان .

كالرت : ألا نجد أيضًا في رومة ١١:١٤ ، حيث يرجو بولس أن يُغيرَ الله اليهود ، هذه الناحية من التنافس ، الذي يمكن أن يأتيَ بثمار وافرة ليس فقط في نطاق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ ؟

فوغليستر : إذا نظرنا إلى الأمر عن قرب ، **فالمسيحيّون** هم الذين في رومة ١١ يجب أن يُغيروا اليهود .

تسيركير : عند المسلمين الذين يتكلّمون كلامَ الدفاع عن دينهم ، كثيرًا ما نسمع تفسيرًا لهذا المقطع من السورة ٥ في موضوع التنافس بين الفرق المختلفة ، كأنّ القرآن يمثّل التسامحَ الذي يتحدّث عنه ليسنغ (Lessing) في مَثَل الحلقات . ولكنّنا هنا بإزاء تفسير خاطئ . إذ إنّ ليسنغ ينطلق من أنّنا في الحاضر لا نستطيع أن نثمّنَ أيّ موقف ؛ ومن أنّنا قائمون في تنافس على قدم مساواة ، ولن يتبيّنَ إلاّ في ما بعد من يمتلك الحقيقةَ الغنيّة الجزيلة الفائدة .

خلافًا لذلك ، يهدف التنافس الوارد في القرآن إلى أن يبيّنَ أنّ الأمّة الإسلاميّة هي في الواقع خيرُ أمّة . فالمسألةَ بحسب القرآن ليست مسألةَ تنافس تُعلَن فيه مكانة الأديان وما تنطوي عليه من حقيقة . بل هي مسألةُ تنافُس ستكتشف فيه الجماعات الدينيّة الأخرى في نهاية الأمر أنّها لا تعادل الجماعةَ الإسلاميّة .

وإن لم تصحّ ، في هذه النظرة ، المقارنة مع ليسنغ ، يبقى مع ذلك أمرٌ إيجابيّ ، وهو أنّ الناسَ في القرآن مدعوّون إلى القيام باختبار ، وليس إلى إصدار حكم نهائيّ لتصفية الأمر .

لويتسه : من الناحية الإيجابيّة يتبيّن أيضًا في هذا القول القرآنيّ النظر إلى سائر الأديان كإلى أمر واقع ، وبهذه الطريقة يتمّ أيضًا اعترافٌ بهذا الواقع . كما تنتج أيضًا من هذا المقطع من السورة ٥ إمكانيّات اعتبار

لسائر الأديان ، يبدو أنّه يستمرّ كالعهد الجديد .

هاغمان : بالنسبة إلى الإسلام ، كما هو معروف ، نقطة الانطلاق في هذه المسألة هي أبسط ، بسبب مفهومه للاهوت الوحي الذي يضع حدًّا لليهود والمسيحيّين ، فيما الإسلام ، بالنسبة إلى المسيحيّة ، هو ديانة لاحقة للوحي الكتابيّ . لقد بذل المجمع الفاتيكانيّ الثاني جهدًا كبيرًا لإدراج هذه الديانة اللاحقة للوحي الكتابيّ في مثل هذا المفهوم اللاهوتيّ ، وفعل هذا بالعودة إلى تقليد الآباء في شكل برهان يعتمد أكثر على تاريخ الخلاص (فيما الإسلام يعتمد في براهينه على تاريخ الزمن) .

" أخلاق عالميّة "
أو / و أخلاق متأثّرة بالثقافة

ثَمَّة سؤالٌ آخر مرتبطٌ "بمشروع الأخلاق العالميّة" الذي عرضه هانس كونغ (Hans Küng) . أليست الأخلاق أمرًا يتأثّر بالثقافة ، وبالتالي لا يمكن التفكير "بأخلاق عالميّة" ، على الأقلّ في الطريقة التي يتصوّرها كونغ ؟ كيف يظهر مثل هذا المشروع في ضوء العهد الجديد – هل مفهومُ الأخلاق العالميّة من وجهة نظر العهد الجديد ممكنٌ أم إنّه مفهومٌ تلفيقيّ؟

" أخلاق مؤسّسة على الخلق "

كرّر : إذا حاولنا التفكير بأخلاقيّة عالميّة انطلاقًا من الخليقة الجديدة ، يمكن تكوين رأي في هذا الموضوع انطلاقًا من حدث المسيح الذي يشمل العالمَ كلّه . ومع ذلك فإنّه من الصعب أن يشكّلَ مشروع أخلاقيّة عالميّة يرتكز على المسيح إمكانيّةَ تفاهم مناسبة للحوار بين الأديان .

فإذا سعينا إلى تفاهم بين الأديان ، ربّما كان من الأسهل الانطلاق من نوع "أخلاقيّة تعتمد على المساواة في الخلق" :

فإسرائيل نفسه رأى أنّ الله قد وهبه مع التوراة توجيهًا حسنًا . فإذا كانت التوراة توجيه الله الحسن ، فهي توجيه صالح للعالم كلّه ، وهي أمرٌ يشمل كلّ الشعوب ، وهو موجود في كلّ مكان ، وإن بوجه محجوب . وقد بنت اليهوديّة الدفاعَ عن نظرتها على أنّ موسى هو أقدم من واضعي الشرائع اليونانيّين ، بحيث إنّ ما هو حسنٌ في الشرائع اليونانيّة يتغذّى من شريعة الله .

مجالٌ حياتيّ صالحٌ للعالم كلّه

في موضوع المجال الحياتيّ الذي يسلك فيه الناس ، لا يعني الخلق الجديد أيضًا في مفهوم بولس انقطاعًا عن العالم ، بل يتحقّق في مجال موجود في هذا العالم . في كثير من المواضع يفترض بولس في هذا المعنى أنّ ما هو في العالم جميلٌ وحسنٌ هو أيضًا جميلٌ وحسنٌ أمام الله (خصوصًا : فيليبّي ٤ :٨) . من هنا أيضًا يمكن أن نصل إلى تكوين رأي ، ولكنّه ، كما يبدو ، لن يكونَ على غرار رأي كونغ .

في ما يتعلّق بتعبير "الشريعة العالميّة" ، فهو بدون شكّ يُستعمَل باستمرار . ولكنّه تعبير محرج . الأدب القديم يفكّر هنا في نطاق المجال الحياتيّ : الشرائع ، حتّى في المدينة πόλις اليونانيّة ، كانت بالتحديد وسيلة لتكوين مجال حياتيّ . هناك كان المواطن مواطنًا حرًّا إذا توفّرت له شريعة وحيث كانت تتوفّر له . في تلك الحالة كان ينعم بمجال حياتيّ يمنحه الإمكانيّة لأن يعيش حرًّا . ومن ليس له شريعة ، فهو غير حرّ . هذا تصوّرٌ للشريعة مختلفٌ عن التصوّر الشائع عندنا .

إنّ مجالَ التفكير في مثل هذا الميدان قد يكون مشتركًا مع الإسلام . ولكن ، إذا نظرنا إلى الموضوع بمجمله ، ينتج منه حوارٌ دينيّ معقّد جدًّا . إذ يجب علينا حينئذٍ أن نبحثَ في كلّ دين عمّا إذا كانت هناك

نقاط تلاق مناسبة . علاوة على ذلك يجب علينا أن نتنبّهَ إلى أنّ هذه النقاط ، بالنسبة إلينا نحن المسيحيّين ، لا تصلح إلاّ في نظرة مرتكزة على شخص المسيح . ومع ذلك لا يمكننا ، من أجل أخلاقيّة تحاول التوفيقَ بين الأديان ، أن نتخلّى عن قولنا إنّ الأخلاقيّة المسيحيّة يجب أن نفكّر فيها في نظرة ترتكز على شخص المسيح .

ألا يمكن إبلاغ محور الرسالة المسيحيّة ؟

تسِركِر : هنا يتبادر إلى ذهننا من جديد السؤال إلى أيّ مدى ينبغي أن لا يوقعَنا في نوع من الإرباك التمسّكُ بيسوع الناصريّ ، هذا الشخص التاريخيّ ، عندما ندرك في الوقت عينه أنّ المسألة هي من جهة مسألة محور الرسالة المسيحيّة ، ومن جهة أخرى جوهر ما لا يمكن إبلاغه للعالم غير المسيحيّ .

غريساكه : إنّ إلهًا يخلّق فوق كلّ شيء " كأخ أكبر " إنْ جاز التعبير ، ليس إلهًا يمكن أن يتجسّد . التجسّد ينطوي على عثرة الوجود في مكان محدَّد وزمن معيّن ، وليس في أيّ مكان وزمان . ما أعنيه يتحو منحى كارل رانر (Karl Rahner) في محاولته التفكير بالمخلّص المطلق عن طريق الاستنتاج الاقتضائيّ : فإذا انطلقنا من التزام الله الجذريّ في خليقته ، هذا الالتزام الذي يذهب بعيدًا إلى حدّ أنّه يصير جزءًا من العالم والتاريخ ، يجب حينئذٍ أن يجريَ هذا الحدث في مكان محدَّد وزمن معيَّن . وفي هذه الحالة أن يكونَ يسوع هو الذي قد تمّ فيه هذا الحدث ، وليس محمّد على سبيل المثال ، لا بدّ لنا من الإقرار بأنّ هذا يجب أن يبقى في الاستنتاج الاقتضائيّ سؤالاً بدون جواب . أمّا أن يكونَ هذا الأمرُ الواقع جزءًا من تجسّد الكلمة الذي يكوّن عثرة ، فهذا ناتجٌ من المحبّة الجذريّة . وهذا لا يكوّن في نظري أيَّ إرباك .

تسِركِر : قد يُجيب هندوسيّ بأنّ التجسّدَ لا يكوّن أيّ صعوبة بالنسبة إليه ، أمّا أن يحدثَ هذا مرّة واحدة في تاريخ البشريّة الواسع المدى ، فهذا أمرٌ خطير . إنّ تفكيرًا يجري في نطاق فهمنا لذاتنا والتوافق مع من يتعاطف معنا ، كما عرض له السيّد غريساكه في محاولته ، يمكن أن يكون جميلاً ومقبولاً . ولكن إذا فكّرنا بأنّ مجالات واسعة من ثقافات البشريّة، بأنّ أناسًا عاقلين ، لا يمكنهم أن يستوعبوا ما نحن مقتنعون به ، وبأنّهم يهزّون رؤوسَهم أو يقولون بوضوح بأنّ هذا يوقعهم في تناقض ، في هذه الحالة لا بدّ من أن يكوّن هذا إرباكًا بالنسبة إلينا . نستطيع طبعًا أن نقول إنّ الآخرين سوف يدركون ذلك في يوم من الأيّام ؛ وإنّ اليومَ الآخرَ سوف يأتيهم بالاستنارة . ولكنّنا حينئذ سنبقى دومًا أولئك الذين يريدون أن تكونَ علاقتهم بالآخرين جليّة منذ الآن ، في حين يكون الآخرون في هذا الموضع بالذات ، الذي هو جوهر ديانتنا ، لا يفقهون . هذا هو الإرباك .

فوغليستر : المشكلة عينها موجودةٌ أيضًا في الإسلام . التجسّد هو حتمًا أمر طارئ ، ومحدَّد في الزمان والمكان . وهذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الله الذي صار كلمة .

هاغمان : الإسلام يعتقد أيضًا بالوجود السابق للقرآن .

فوغليستر : اليهود أيضًا يعتقدون بالوجود السابق للتوراة . أمّا في ما يتعلّق بالإسلام ، فكلمة الله هذه ، على وجه التشبيه ، قد تجسّدت في القرآن . والقرآن محدَّدٌ في التاريخ ، ومحمّد أيضًا . لا بدّ من القول إنّ التقليدَ الإسلاميّ قد حاول أن يتجاوزَ هذا الأمر . ولكن هل يمكن حقًّا للمسلمين أن يتهرّبوا دومًا من الاعتراف بأنّ محمّدًا والقرآن هما محدّدان في التاريخ وفي أوضاعه ؟

المسيحيّة – الأوفق " للتفكير با لله "

كرّر : مشكلة " الإرباك " بإزاء " الآخرين " التي تطرّقنا إليها ليست محصورة في المسيحيّة ، بل هي موجودة أيضًا بالنسبة إلى كثير من الديانات الأخرى . هذا طبعًا لا يساعدنا للوصول إلى حلّ .

ثَمَّة حلّ تقليديّ يكمن في أن نقولَ إنّ المسيحيّة هي من الناحية الفكريّة الديانة " الأكثر منطقًا " . مهما كانت مؤثّرة الأفكار المتعلّقة بهذا الموضوع في محاضرة غريسهاكه ، يتبادر مع ذلك إلى ذهننا السؤال عمّا إذا كانت سائر الأديان لا تتضمّن من الناحية الفكريّة مثل هذه التأمّلات الرفيعة . لقد بدا أنّ المحاضرة أرادت أساسًا أن تنظرَ إلى مثل هذا التنافس بين الأديان ، ولكنّها في الوقت عينه استخلصت ، وبنوع خاصّ بإزاء الإسلام ، أنّ المسيحيّة هي الديانة الأفضل " للتفكير في ا لله " . إنّ هذه النظرة هي بدون شكّ نظرة ممتعة . ولكنّ القرار النهائيّ يبدو على كلّ حال أنّه يكمن على الصعيد الوجوديّ في الجواب الذي به يقول الإنسان شخصيًّا " نعم " لحدث المسيح .

هناك تيّار عند الباحثين في العهد الجديد يقوم في عدم وضع حدث المسيح ، في الحوار بين الأديان ، حتمًا في محور العهد الجديد ، بل إبراز نواحي أخرى من العهد الجديد . هذه النظرة تبدو لي ، من وجهة نظر التفسير الكتابيّ ، متأثّرة جدًّا بالوضع الراهن . فإذا اعتقدنا أنّ الإيمان بشخص المسيح يبقى هو المحور ، فالجواب الوجوديّ يتعلّق بي إن كنتُ أختبر في حدث المسيح – ولا سيّما في قمّته القصوى في موت يسوع على الصليب وقيامته – أمرًا حاسمًا بالنسبة إليّ . لقد رأى لوتر في الإيمان بأنّ حياته تكمن في هذا هبة من ا لله . أمّا إذا تركنا هذا الجواب الوجوديّ للإنسان ، فقد يؤدّي ذلك في النهاية إلى اعتبار الإنسان المرجع الأخير للقرار .

لا ريب في أنّنا بهذا لم نصلْ بعد إلى حلّ مُرضٍ للمشكلة التي نعالجها

هنا . ولكن في النهاية لا يمكن الوصول إلى جواب لاهوتيّ ، إذا لم نرد أن نقيمَ الحجّة عن مطلقيّة المسيحيّة ببراهين عامّة تنطلق من وجهة نظر فلسفة الأديان .

الفرادة أساس الشموليّة

أُتّ : النقاش حول " الإرباك " هو النقاش الأهمّ الذي دار في هذه الحلقة . أودّ هنا فقط أن أدلي بملاحظة صغيرة ، وهي أنّ التجسّدَ هو جزءٌ من جذريّة الخلاص . فإذا نظرنا إلى تطوّر عقيدة التجسّد المسيحيّة ، لا يمكن أن نُغفِلَ أنّ الشموليّةَ مندرجةٌ بصراحة في فرادة التجسّد هذه . لقد عبّر رانر عن هذا بقوله إنّ ا لله في تجسّد كلمته لم " يلبسْ " هيئةَ أيّ إنسان ، بل اتّخذ في الحقيقة الطبيعة البشريّة (*naturam humanam assumpsit*) . والطبيعة البشريّة هي طبيعة كلّ إنسان . ربّما لا نعبّر عن ذلك اليوم بلفظة طبيعة (*natura*) ؛ ولكن يبقى أنّ حدثَ المسيح يشمل البشريّة كلّها ، بما في ذلك التجسّد .

كالرت : في هذا النقاش يتبادر إلى الذهن أيضًا السؤال التالي : ما هو الهدف الذي يرمي إليه التعمّق النظريّ في الإيمان : هل المقصود أن نكون على حقّ ، أم أن نكتسبَ طمأنينة باطنة بإزاء الآخر ؟ من الوجهة الإنسانيّة قد نصل بذاتنا وبالمسألة التي نعالجها إلى ما يناقض العقل (*ad absurdum*) . ولكن هل هناك ، في العلاقات بين الناس ، أسوأ من أن يكون المرء على حقّ بشكل هائل بحيث لا يمكن لأيّ إنسان أن يناقضَه ؟ فقد يؤدّي ذلك إلى خلاف ما نقصده . وبدلاً من أن نحملَ الآخر على الموافقة على ما قيل ، فذلك يثير رفضه ويدفعه إلى العناد . أمّا إذا جعلني التعمّقُ النظريّ في وضع مناقضة الآخر بارتياح ، يتحقّق بهذا هدف إيجابيّ ، وإمكانيّة أكبر للحوار .

غريسهاكه : المسألة بالتأكيد ليست أن أكونَ على حقّ بإزاء الآخر ، بل أنّ هذه ليست " حقيقتي " بل حقيقة الله . كما بيّنت ذلك محاضرة السيّد كرّر ، ثَمَّة خليقةٌ جديدة أيضًا في المعرفة . فهناك إذا حقيقةٌ تحرّر ، وهذه الحقيقة عليّ أنا المحرَّر أن أقولَها أيضًا للآخرين . كثيرًا ما ينتابنا الشعور اليوم بأنّه يكاد يكون عيبًا على الإنسان أن يمتلكَ الحقيقة (يمتلك بمعنى أنّه يتقبّل الحقيقة ، وليس بمعنى أنّها " صارت في جيبه ") . إنّه لأسهل ، في منطق العصر الحاضر ، مع ليسنغ أو غيره ، أن نقول : الحقيقة لا أمتلكها ، ولا تمتلكها أنت أيضًا ، إنّما نبحث عنها جميعًا .

لا نتخلّى عن المسيح بل نربح كلّ شيء

في موضوع عجز الإنسان بأن ينقلَ للآخرين ما يشعر به ، ثَمَّة الكثير يمكن قولُه . ولكن ألا يجب أن يكونَ على كلّ حال هدفنا أن نستطيع صياغة الحقيقة المسيحيّة صياغةً تمكّن الآخرين من أن يصيروا مسيحيّين ، من دون أن نتخلّى عن أيّ شيء يخصّنا ، بل أن نربحَ كلّ شيء . ما دامت المسيحيّة شيئًا غريبًا ، يتخلّى فيه الإنسان ببساطة عن جزء من الحقيقة التي كانت صالحة حتّى الآن ، ليصيرَ إنسانًا آخر ، فالشموليّة التي تجد أساسها في حدث المسيح لا يمكن أن نبلّغها للآخرين . من الواضح أنّ الإيمان في النهاية هو نعمة . ومع ذلك ، فإنْ لم يأتِ الآخر إلى الإيمان ، يجب عليّ أن أسألَ نفسي : هل نجحتُ في التبشير بالمسيح على أنّه الحقيقة الشاملة ؟

[حلقة العمل الثانية]

الخليقة وقيامة الأموات

خوري : في المسيح صارت الخليقة جديدة ، فيما مفهوم " الخليقة الجديدة " هذا لا يرد في الإسلام ، بل " خلق مرّة ثانية " ، ومن ثَمَّ إعادة عمل الخلق . فيقال في موضع ، لجعل قيامة الأموات في اليوم الآخِر أمرًا يسهل تصديقه : " قُلْ : يُحييها الذي أنشأها أوّلَ مرّة " (القرآن ٣٦:٧٩) .

آدم القديم وآدم " الجديد "

إلزاس : كيف يمكن أن نوضحَ للمسلمين بأنّ كلمة الخلق في بدء الخليقة : " كُن » (القرآن ٣٦:٨٢؛ ٢:١١٧؛ ٣:٤٧ إلخ) ، هي عينُها الكلمة التي خُلِق بها يسوع من العذراء مريم (راجع القرآن ١٩:٣٥) . ألسنا هنا بإزاء مقارنة على الأقلّ صوريّة – بين آدم القديم وآدم " الجديد " ؟

خوري : مفهوم " آدم الجديد " الذي كثيرًا ما يلجأ إليه المسيحيّون ، هو غير مقبول بالنسبة إلى المسلم . فيسوع هو مثل آدم ، ومثل كلّ إنسان : فالله قد دعاه إلى الوجود بكلمته الخلّاقة . إنّ كلمة الله هي التي تبعث الخليقة ، وهذا الخلق يمتدّ من البداية حتّى النهاية ، وهو عمل خلق دائم. فلا مجال للكلام على خلق " جديد " .

" الضمير " و" الخلق " في اللغات الساميّة

فانوني : في الحوار مع الإسلام يمكن أن يفيدنا الانطلاق من اللغة العبرانيّة ، إذ إنّ لغةَ القرآن هي أيضًا لغة ساميّة . جزءٌ كبيرٌ ممّا قاله السيّد خوري يصحّ أيضًا بالنسبة إلى لغة الكتاب المقدّس العبرانيّة . واللفظة الأهمّ التي تقابل " الضمير " ، هي " القلب " (*lebab*) . يتعيّن علينا في مسألة الضمير ألاّ

نتسرّعَ ونبرهنَ أنّه إن صحّ أنّ اللفظةَ لا وجودَ لها ، إلاّ أنّ المضمونَ موجود . أعني أنّ اللغات الساميّة تتضمّن أيضًا لفظة ، ولكن لفظة أخرى . ثَمَّة مواضع كثيرة في الكتاب المقدّس ترد فيها لفظة " القلب " مع " المعرفة " . قد يكون هذا جسرًا ممكنًا .

موضوع " الخليقة الجديدة " هو موضوع صعب . لا أعرف الوضعَ في اللغة العربيّة عينها ، ولكن يمكن القول إنّه لا وجود في لغة الكتاب المقدّس العبريّة لتصوّر مجرّد "للخليقة" . (المصدر الوحيد المستعمَل في عدد ١٦:٣٠ *bri'a* يعني " تدخّلاً استثنائيًّا " من قبل الله ؛ أمّا معنى الخليقة فالأدلّة عليه تعود إلى ما بعد الزمن الكتابيّ) . الكتاب المقدّس يتكلّم بوجه واقعيّ على " السماء والأرض " (راجع : تكوين ١:١) ، أو على " الكلّ *hakkol* " . بخلاف ذلك تتضمّن اليونانيّة لفظة " الخليقة " κτίσις . ومن ثَمَّ يسهل الكلام على " الخليقة الجديدة " . هل هذا يشكّل جسرًا يسهل العبور به إلى الإسلام ؟ بالنسبة إلى اللفظة العبريّة " *ḥadaš* – جديد " ، يجب الانتباه إلى أنّه يمكن أن تعنيَ أيضًا " من جديد " . " فالخلق الجديد " يعني أنّ الله يمكن أن يستمرّ في مساعدة الناس ، حيث يضيق الأمر بالناس . ومع ذلك فالمسألة هي دومًا مسألة قرائن واقعيّة ، ترتبط في أشعيا الثاني بنهاية السبي (أشعيا ٤٣:١٩) ، وفي المزمور ٥١:١٢ بمغفرة الخطايا .

نويمان : في الفصل ٤٣ من نبوءة أشعيا ، هل تُستعمَل لفظة " صنع " ، أم لفظة " خلق " في القول التالي : " هاءَنذا آتي بالجديد " (٤٣:١٩) .

فانوني : هنا تستعمَل لفظة " صنع " *'asā* . ومع ذلك فأشعيا الثاني يستعمل أيضًا في مواضع أخرى أيضًا لفظة " خلق " *barā(')* ؛ وأحيانًا يستعمل الفعلين الواحد إلى جانب الآخر ؛ ويستعمل كذلك فعل *barā(')* مع المفعول به " كارثة " – وهذا يشكّل عثرة للأتقياء .

خوري : في اللغة العربيّة تُستعمَل لفظة " خلق " ؛ فالله " يخلق " ،

وما يخلقه الله يُدعى " خليقة " ، وهذه اللفظة تستعمَل في القرآن وفي اللغة العربيّة عمومًا .

هل تعني " الخليقة الجديدة " مواطني الدهر الآتي ؟

شفلر : السؤال عمّا إذا كانت اللغات الساميّة ، سواء أكانت عبريّة الكتاب المقدّس أم عربيّة القرآن ، تتضمّن مفاهيم وأقوالاً مماثلة هو ، من وجهة نظر التفسير الكتابيّ ، غير مهمّ . ولكن يصحّ أن ننظرَ إلى ما يُقال في تقليد لغة العهد الجديد اليونانيّة ، في خلفيّة اللغة العبريّة الساميّة . هنا يمكن أن يتبادرَ إلى الذهن السؤال هل إنّ المقصودَ بعبارتي " الخليقة القديمة أو الأولى " و" الخليقة الجديدة " مرتبط بعبارتي " هذا الدهر " *ha'ōlam hazzā* و" الدهر الآتي " *ha'ōlam habbā(')* . هل المسألة مسألة تمييز نجده في اليهوديّة ، ويجب أن نعتبرَه تصوّرًا مشتركًا قائمًا في خلفيّة كثير من أسفار العهد الجديد ، بين أمرين : " فالدهر " *'ōlam* ، كما يرد أيضًا في الكتاب المقدّس ، يُعتبَر في زمن الهيكل الثاني تعاقب زمنين : " هذا الدهر " ، الذي تدنو نهايته ، و" الدهر الآتي " ، الذي سيحلّ محلّ الدهر القديم . في هذه الحالة يُطرَح السؤال التالي : هل تعني " الخليقة الجديدة " منذ الآن " مواطني الدهر الآتي " ؟ وهل يجب اعتبار القول " أنتم خليقة جديدة " بمعنى أنّ الذي " هو في المسيح " هو منذ الآن مواطن " الدهر الآتي " *ha'ōlam habbā(')* . في هذه الحالة نحن بإزاء صفة خاصّة تعطي الكلام على الذي صار خليقة κτίσις جديدة بعدًا مكانيًّا معيّنًا . والكلام على " الخليقة الجديدة " يصير محدَّدًا في سياق الديالكتيّة التي ينطوي عليها الدهر الجديد بين ما يظهر أنّه " لم يكتمل بعد " ، وبين ما حدث " إلى الآن " . وبالتالي نتساءل هل مواطنيّة الدهر الآتي تفهمها اليهوديّة بين العهدين في بعدها المستقبليّ وحسب ، أم إنّ هذا التصوّر يتضمّن أيضًا

عنصر الحاضر ، وهل يمكننا في الإسلام القول إنّنا نستطيع أن نشترك منذ الآن في ما نرجوه في الدهر الآتي – إذ إنّ هذا يبدو متضمّنًا في القول : " أنتم الآن خليقة جديدة " .

خوري : التساؤل في هذه الصيغة لا وجود له في القرآن . ومع هذا يمكن التفكير هنا بأنّ القرآن ، على سبيل المثال ، عندما يتكلّم على امتحان في الحياة ، يقول : من ينجح في امتحان الحياة ، أعني من يتمّم مشيئة الله بالرغم من كلّ صعوبات الحياة ، سوف يعطيه الله أجرَه في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى (راجع القرآن ١٦:٩٧؛ ٣٠:٤٤ت إلخ) . هذا الإنسان ينال إذن بركة الله ، ممّا يضمن له أجرَه في الفردوس – ولكن أيضًا أجرَه منذ هذه الحياة . فإذا وضعنا بركةَ هذه الحياة بموازاة بركة الحياة الأخرى ، هل يمكن في هذه النظرة أن نقولَ إنّ الإنسانَ منذ الآن يستطيع أن يشتركَ في ما هو موضوع رجائه ؟ إذا كان الفردوس أيضًا لا يمثّل حتمًا بالنسبة إلى المسلم حياة " جديدة " ، وإذا لم يكن ما يرجوه هو سماءً جديدة وأرضٌ جديدة ، مع ذلك فهو يرجو حياة مليئة ولا خطر فيها ، وتتضمّن صفة جديدة بإزاء الحياة الحاضرة ، وهذه الصفة يمكن أيضًا اختبارها في هذا العالم .

شفلر : إنّ المقطع الذي أوردته المحاضرة من رسالة بطرس الأولى ، يستخلص النتيجة التالية : إنّنا غرباء في هذا العالم ، لأنّنا مواطنو العالم الآتي . هذه الديالكتيّة أيضًا التي تقوم على أنّه يتعيّن علينا أن نحيا في هذا العالم ، مع أنّه ليس لنا ههنا مدينةٌ باقية ، إذ نحن منذ الآن مع المسيح مواطنو العالم الآتي ، مرتبطةٌ بالصفة الموعودة " للخليقة الجديدة " .

حدث المسيح " في قلب الأرض "

أ. بشته : يشير إنجيل متّى ، في صورة مرتبطة بقصّة يونان ، إلى أنّ

حدثَ يسوع – موته وقيامته – يجري " في جوف (قلب) الأرض – ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς " (١٢:٤٠) . ابن الإنسان لا يبقى مع حياته ، التي تنتهي بالموت والقيامة ، محصورًا في حدث هو كالعادة من نوع خاصّ ، بل يقوم بشكل أساسيّ في علاقة باطنة مع الواقع كلّه ، وموقعه هو في حياة الأرض كلّها ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς . في هذه النظرة تصير الخليقة كلّها ، من خلال حدث المسيح ، خليقة أخرى ، خليقة جديدة .

هدف الخليقة هو رغبتها " الأصليّة "

هناك فكرة أخرى مرتبطة بكلام المسيحيّة على " الجديد " الذي حصل مع حدث المسيح . بالنسبة إلى المفهوم المسيحيّ للخليقة ، المسألة ، بالنظر إلى شخص يسوع وما ينطلق منه ، هي من جهة مسألة ما لم يكن دومًا موجودًا ، ما لا يستطيع الإنسان أن يصلَ إليه من جديد بسهولة ، ما تحقّق في الخليقة سواء أكان في البدء أم في أيّ مرحلة من مسيرة تطوّرها . الإيمان المسيحيّ يرى في الخليقة بعدًا تاريخيًّا ، يعترف بمأساة إلهيّة في التاريخ ، تنطلق منها الخليقة لتسيرَ إلى نقطة أخيرة . هذا الهدف الأخير لكلّ خليقة هو في الوقت عينه هدفها الأصليّ ، الأوّل في القصد (*primum in intentione*) . هذا يشبه أيضًا ما يقال عن أمثال يسوع ، التي تُعلَن فيها " الأشياء المكنونة منذ خلق العالم – ἀπὸ καταβολῆς κόσμου " (راجع متّى ١٣:٣٤-٣٥؛ ٢٥:٣٤) ، وكذلك تتكلّم الرسالة إلى الأفسسيّين على أنّ التبشير بإنجيل المسيح يهدف إلى «أن يوضحَ للجميع ما تدبير هذا السرّ ، المكتوم منذ الدهور في الله ، خالق الكلّ [...] ، وذلك على حسب قصده الأزليّ ، الذي أجراه في المسيح يسوع ربّنا " (راجع أفسس ٣:٨-١١) . فالجديد في حدث المسيح الذي حصل هو بالتالي أيضًا القديم ، الأصليّ ، الذي قصده الله عند الخلق . الجديد في المسيح،

في مفهومه الصحيح ، لا يظهر فجأة كشيء يحدث للخليقة في أيّ لحظة من التاريخ ، بل حيث يحصل هذا الجديد ، يتحقّق ، في المفهوم المسيحيّ للإيمان ، ما كان في الأصل ، ما فكّر فيه الله عند خلق العالم . هذا ما يجب أيضًا التفكير فيه دومًا في الحوار مع الإسلام ، وبهذه الطريقة يجب أن نأخذَ في الاعتبار التوتّرَ الذي لا تمكن إزالته بين "القديم" و"الجديد" .

هل تعمل الخليقة الجديدة على إقصاء " الآخرين " ؟

خوري : إذا كان المسيحيّون والمسيحيّات هم الخليقة الجديدة ، أين يقع الآخرون ؟ الجواب عن هذا السؤال يمكن ، تعقيبًا على المحاضرة ، البحث عنه انطلاقًا من الرسالة إلى الرومانيّين ، بأنّ الخليقةَ كلّها تنتظر تحقيقَ وعد الله أو حرّيّةَ أبناء الله . فإذا كانت المسألة في الواقع هي سرّ المصالحة الشامل ، كما بيّن ذلك السيّد كرّر في محاضرته الأولى ، وإذا كانت الخليقة كلّها تحمل في ذاتها هذا الشوقَ إلى كمال أبناء الله ، يجب مع ذلك ، استباقًا لتحقيق هذه الرغبة ، أن نعتبرَ جميع الناس مصالَحين ونعاملَهم بهذه الصفة ، وهذا يعني أن نعرضَ عليهم الشركة ، ونسعى إلى أن نبنيَ معهم علاقات في الألم وفي الرجاء . وهكذا يتاح للمعرفة التي حصلنا عليها بأنّنا في المسيح أصبحنا خليقة جديدة ، ليس فقط أن لا تؤدّي إلى إقصاء الآخرين ، بل بالعكس أن تشكّل إمكانيّة لانفتاح أوسع على الآخرين .

البحث عن مقارنات انطلاقًا من الجوهر

دوبريه : المساعي لتقدير ومقارنة مضمون الإيمان في المسيحيّة والإسلام ، كما جرى هنا بصدد السؤال عن مفهوم الخليقة والخليقة الجديدة ، تؤدّي إلى السؤال كيف يجب التصرّف في مثل هذه المقارنة . يجب أوّلاً معالجة السؤال التالي : ما الذي يحدث لمن يؤمن بأنّه يستسلم لله استسلامًا تامًّا

– سواء أكان في إطار المسيحيّة أم الإسلام ؟ ثمّ يجب أن نتساءل ، كيف يمكننا أن نترجمَ هذا الحدث ترجمة مناسبة ، وما هي المقولات التي نمتلكها : هل من الممكن ، من دون أن نلجأ مثلاً إلى مقولة ما هو جديد ، إلى مسائل الضمير ، والأخلاقيّة ، واكتمال المعنى ، والبداية والنهاية في ما يجري هنا وفي هذه اللحظة . على هذا النحو يجب أن تسير المقارنة ، وحينئذ تصير الأسئلة المحدَّدة حول وجود هذا التعبير أو ذاك ، في أحد النصوص الأساسيّة لتقليد دينيّ ، أمرًا غير مهمّ .

إلزاس : على هذا الأساس – وانطلاقًا من السؤال عن مصير من يؤمن بالإسلام – نستطيع الآن إقامة مقارنة مع كلّ نقطة من النقاط الثلاث الأولى التي عالجتها المحاضرة بالنظر إلى مجال الإيمان المسيحيّ :

أوّلاً يمكن ، بالنسبة إلى الأبعاد الجديدة للمعرفة ، التي انفتحت للمسيحيّين في المسيح ، أن نسألَ هل يفتح القرآن أيضًا للمسلم إمكانيّات جديدة للمعرفة وإلى أيّ مدى : فكيف يستطيع الإنسان من جهة أن يعرفَ دومًا الخالق ، ولا يمكن من جهة أخرى أن يُعرَفَ إلاّ على ضوء القرآن ما كان المقصود بالخليقة أو ما كان المقصود بالأنبياء السابقين .

ثمّ ، كما أنّ المسيحيّ يختبر نفسه خليقة جديدة في المسيح ، هكذا يستطيع المسلم أن يختبرَ نفسَه ، وقد قاده القرآن بوجه جديد إلى الله ، أنّه قد وُضع في الحياة أمام الله ، ليسيرَ بموجب هذا الوضع .

وأخيرًا ، بالنظر إلى النقطة الثالثة – أهمّيّة الأخلاق للمسيحيّين كجزء من كونهم مخلوقين في المسيح – ، يمكن السؤال إلى أيّ مدى لا تقتصر الأخلاق ، أيضًا بالنسبة إلى المسلمين ، على كونها توجيهًا يأتي من الخارج ، ويبقى كذلك في الخارج ، بل تُعتبَر على أنّها أخلاق من الداخل ، وربّما أيضًا أنّها جزء من كونهم مخلوقين ، ومن وضعهم الجديد كأعضاء في الأمّة .

في كلّ مثل هذه المقارنات التي تُطرَح من وجهة نظر تاريخ الأديان ،

يوجّه أوّلاً السؤال للمسلمين هل يرون الأمور في الواقع على هذا الارتباط بعضها ببعض ، ليحاولوا أيضًا ، بعد ذلك ، وانطلاقًا من هذا الواقع ، ربطَ المفاهيم بعضها ببعض ربطًا مناسبًا . وعلى كلّ حال يجب أوّلاً أن نعرضَ العنصر الأساسيّ الأنثروبولوجيّ كنقطة للمقارنة .

الخليقة الجديدة – لأنّ واحدًا مات عن الجميع

شفلر : إذا بقينا على الأفكار التي عرضها السيّد كرّر ، ينبغي لدى سماعنا المحاضرة الثانية ، نظرًا أيضًا إلى سياق النصّ ، أن لا ننسى المحاضرة الأولى :

فالمقطع من الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين الذي يقول : " إن كان أحدٌ في المسيح ، فهو خليقة جديدة " (٢ كورنثس ٥:١٧) ، هو تفسير للجملة السابقة : " ... إذا كان واحدٌ قد مات عن الجميع – فالجميع أيضًا قد ماتوا " (الآية ١٤) . فإذا كنّا نحن خليقة جديدة ، فما ذلك إلاّ لأنّ الخليقة القديمة قد أُزيلت مع موت المسيح . من هذه الناحية فالسؤال عن مصير المؤمنين مرتبط ارتباطًا أساسيًّا بالسؤال التالي : كيف حدث أنّه ، بموت المسيح ، انتهى العالم القديم ونشأ العالم الجديد .

كثيرًا ما نسمع في المواعظ أنّ من كان في المسيح ، فهو خليقة جديدة ، لأنّه يسير في ما هو جديد – وحينئذٍ يُفهَم هذا من الوجهة الأخلاقيّة ويُطبَّق على المواقف والتصرّفات الجديدة ؛ فيما في سياق رسائل بولس أو في العهد الجديد عمومًا ، كلّ هذا يُرى من وجهة نظر الموت مع المسيح . وهذا بمعنى أنّ الذي مات ليس فردًا واحدًا ، بل الجميع قد ماتوا . لا شكّ أنّ المقارنة بين الدهر القديم والدهر الجديد كانت قائمة قبل المسيحيّة ، ولكنّها الآن تتجسّد في الواقع ، ليس في الولادة قبل المسيح ، بل بالحريّ في التألّم قبل المسيح والتألّم بعد المسيح . إنّ ضرورة استعمال مثل

هذه المقولات في نصوص العهد الجديد ، وكذلك الأهمّيّة الجديدة التي تكتسبها في هذا السياق ، يمكن فهمها انطلاقًا من الموضوع كما يمكن أيضًا فهمها انطلاقًا من سياق النصّ .

الكيان الإنسانيّ في لقاء الله
هو أساس التقارب بين الناس

دوبريه : لا شكّ أنّ ثمّة مقولات محدّدة تأتي عند بولس في إطار خاصّ وفي الارتباط بسرّ الفصح . ومع ذلك فما يجب أن نشيرَ إليه هنا هو السؤال عمّا يحصل حيث يؤمن أناس إيمانًا حقيقيًّا بالله ، بالله الواحد الرحمن الشفوق الراحم الكلّ ، لنقتصرَ على بعض صفات الله الواردة في التقليد الإسلاميّ ، ألا يمكن أن يكون لقاء الله – لقاء الناس مع الله ولقاء الله مع الناس – من النوع الذي تعود فيه المقولات الأساسيّة ، التي ربّما ظهرت في حدث يسوع بطريقة خاصّة تمامًا ؟ وفي محاولة الوصول إلى وصف مناسب لهذا الحدث ، ألا يمكن أن يكونَ ثَمّة تقاربٌ في الموضوع ، ليس انطلاقًا من مفاهيمنا ، ولا من تعابيرنا العقائديّة ، بل انطلاقًا من التقوى (*pietas formata*) ؟

خوري : هذا يذكّر بالطلب الذي عُرِض في هذا المؤتمر في ما يختصّ بتفكير عن الصلاة أو الروحانيّة ، وبالتالي عمّا قد تتضمّنه من أمنية مشتركة ...

شفلر : ... على الأقلّ كشرط لتفهمَ المسيحيّة ذاتَها وتفهمَ سائر الأديان . لا بدّ لنا هنا من الكلام على شرط ، لأنّه ينبغي لنا أن نُدرِكَ دومًا أنّ خصوصيّة شكليّة مشتركة لا تصيّر التباينَ في الاعتراف مساواة في القيمة . وهكذا يمكن أن يكونَ بين نشيد للبعل وأحد المزامير شبهٌ ليس فقط في صورتهما الأدبيّة ، بل إنّ كثيرًا من المزامير يتبيّن فيها تأثيرٌ

وتكشف عن شبه في الروحانيّة – من دون أن تنقص بذلك قيمة احتجاج المزامير على عبادة الأصنام . ولكن هذا يأتي ، من وجهة نظر المنطق ، كخطوة ثانية لفهم ما يُدعى صلاة .

الخلق الجديد في نطاق ما حصل وما لم يحصل بعد

فانوني : مع النقاط التي عالجها المحاضر ، تمّ التطرّق إلى ما هو الأمر الأهمّ الذي لا يمكن التخلّي عنه في المسيحيّة . فإذا دخلنا كمسيحيّين في حوار مع الآخرين ، فما قيل هو جزء ممّا يجب على الآخرين أن يناقشوا فيه ، إذا أرادوا أن يفهمونا . وحينئذٍ في اللقاء يتبيّن أنّنا في هذه النقطة أو تلك على اتّفاق أم لا .

في عنوان المحاضرة الفرعيّ نفسه – اليوم الآخِر في التاريخ ؟ – ثَمَّة إشارةٌ إلى مضمون جوهريّ في أسفار العهد الجديد : بأنّ الزمنَ الأخيرَ يبدأ منذ الآن ، بأنّ ثَمَّة انقلابٌ بإطلالة الزمن الجديد ، السماء ، مع موت المسيح وقيامته . ولكن ما معنى الزمن " السابق " ؟ الكلام على الخلق الجديد وعلى ما هو جديد بنوع الإجمال يظهر في العهد القديم منذ السبي . الانقطاع التامّ ، الذي يحمله السبي معه لإسرائيل ، يُثير السؤالَ هل إنّ ما حصل هو نهاية إسرائيل . في هذا الوضع تبرز في مختلف النهايات لفظة " الجديد " . فنسمع الحديث عن " سماء جديدة " و" أرض جديدة " (راجع أشعيا ٦٥:١٧؛ ٦٦:٢٢) ، وعن " خلق جديد " (راجع مزمور ٥١:١٢) ، وهناك " النشيد الجديد " (أشعيا ٤٢:١٠؛ مزمور ٤٠:٤). هذا كلّه كان أصلاً يُعتبَر أيضًا كأنّه حضور الزمن الأخير في الزمن الحاضر : فإنّ يهوه سينهي السبي ، وقورش سيأتي عن قريب . وتدلّ طريقة الكلام على أنّ هذا كلّه كأنّه سيتمّ غدًا (راجع أشعيا ٤٣:٣٩) .

بعد السبي تبدأ مشكلة تأخّر المجيء الثاني . لقد انتظروا بالضبط شيئًا

جديدًا ، ولكنّه لم يتحقّق . لمعالجة هذه المشكلة بين ما حصل وما لم يحصل بعد ، تمّ اللجوء إلى نماذج مختلفة : فقال البعض إذا كان العالم كلّه لم يُدركْ بعد أنّ الله هو مَلِك ، فعلى الأقلّ يجب أن نحتفلَ به في ترنيم المزامير وأن نحتفيَ بحضوره كملك (راجع مزمور ٩٦) . وقال غيرهم إنّه يمكن على الأكثر الإنشاد بأنّ كلّ شيء سيصير حسنًا في آخر الأزمنة (راجع مزمور ١٤٩) . ومن المعروف أنّ مثل هذا التوتّر نشهده أيضًا في العهد الجديد .

بالارتباط مع الشيء الجديد : خدمة المصالحة

بالنسبة إلى المسيحيّين يبقى حضور الزمن الآخر في الزمن الراهن أمرًا لا يمكن التخلّي عنه ، وهذا يعني الإيمانَ بأنّ خليقة جديدة قد بدأت مع حدث المسيح . في صدد ذلك يبقى السؤال التالي : لماذا في تفسير السيّد كرّر لمقطع ٢ كورنثس ٥ ، دار الكلام فقط على انقلاب في المعرفة ، وليس على ذاك الانقلاب الآخر الذي أُعطي في هبة المصالحة ؟ في هبة المصالحة يبدو أنّه يكمن أحد الثوابت في كلّ نصوص العهد القديم التي وضعت نصب عينيها مثل هذا الانقلاب ، والتي تتكلّم على مغفرة الخطايا (راجع مزمور ٥١) ، وعلى الميثاق الجديد المكتوب في القلب (إرميا ٣١:٣١-٣٤؛ راجع حزقيال ٣٦:٢٥-٢٧) . هنا تكمن أيضًا بشكل لا يمكن التغافل عنه مهمّة خدمة المصالحة التي ترتبط بإطلالة ما هو جديد (راجع ٢ كورنثس ٥:١٧-٢١) . فإن كان الانطلاق ، كما تبدو وصيّة بولس ، من أنّه مع الخلق الجديد قد عُهِد إلى المسيحيّين بخدمة المصالحة ، يمكن ، إذا نظرنا إلى الحاضر ، أن نصطدمَ بخوف كبير من أن يكونَ المسيحيّون هم الأقلّ صدقيّة في هذا الموضوع بالذات . أن يكونَ المسيحيّون مؤهّلين للمصالحة هو أيضًا بالنسبة إليهم سببٌ أساسيّ للتلاقي مع أناس

من جماعات دينيّة أخرى .

*

الضمير – في موضوعه ومفهومه

خوري : إذا كانت لفظة " الضمير " لا وجود لها في اللغة العربيّة ، على مثال سائر اللغات الساميّة ، فمع ذلك يتضمّن الإسلام شيئًا مماثلاً . فثَمَّة في الحديث نصّ يسعى فيه محمّد إلى تحديد ما هو خير وما هو شرّ : فالشرّ هو ما لا تطمئنّ له نفسك أو يطمئنّ له قلبك ؛ وما يجلب الراحة لك ولنفسك فهذا خير (عند مسلم ، والترميذي ، وابن حنبل [٣] . في هذا المقطع يمكن أن توازي " النفس " مفهوم " الضمير " .

ومع ذلك فالضمير ، كما قال السيّد كرّر ، مرتبطٌ على نحو ما " بالمعرفة " . فالقرآن يتكلّم مثلاً على " سنّ الرّشد – الحُلُم " (٢٤:٥٨–٥٩؛ ٥٢:٣٢) ، وهو السنّ الذي يتعلّم فيه الإنسان أن يميّز بين الخير والشرّ ؛ أو عن " اللبّ ، جمع ألباب " (٢:١٧٩، ١٩٧، ٢٦٩؛ ٣:٧، ١٩٠ إلخ) ، عن تلك القدرة التي تُعطي الإنسان أن ينظرَ النظرة الصحيحة إلى الأمور . هذه المفاهيم تعني شيئًا مماثلاً لما يعنيه الضمير ، كما هي الحال أيضًا مع لفظة " القلب " الذي يوضح للإنسان ما هو خير . ولكنّ لفظةَ " العلم " عينَها لها في القرآن صفة " الضمير المعرفة " . فإذا كانت لفظة " الضمير " لا وجود لها في بعض اللغات ، فيمكن مع ذلك أن يوجدَ فيها ما هو مقصودٌ بهذه اللفظة .

---

٣ راجع :

A. Th. Khoury, *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*, Gütersloh 1988, 621-622 (Nr. 629 ss.).

الضمير ومشيئة الله

دوبريه : كيف ينظر الإسلام إلى ذلك الرجوع إلى الضمير ، الذي في كلّ النقاش حول الضمير له دومًا في الخلفيّة بعض الدور ، ويمكن أن يبرّرَ سلوكَ الإنسان في طريق خاصّ ؟

خوري : الرجوع إلى الضمير الذي يمكن أن يقودَ الإنسان إلى أن لا يتقيّدَ بالوصايا ، هذا لا يسمح به الإسلام . لا يجوز للضمير أن يتجاوزَ دوره ليفسحَ في المجال لما يناقض مشيئة الله ، بل مفروضٌ عليه أن يتصرّفَ بحسب وصيّة الله . باستثناء الحالة التي لا يستطيع الإنسان على الإطلاق أن يكتشفَ فيها ما هي مشيئة الله ، في هذه الحالة يستطيع الضمير أن يشكّلَ عذرًا ، إذ إنّه في هذه الحالة ينقص الشرط ، وهو أن يستعملَ الإنسان حرّيّته في نطاق مشيئة الله .

فانوني : لأنّ لغة القرآن هي أيضًا لغة ساميّة ، ينطبق جزء كبير ممّا قيل الآن على اللغة العبريّة الكتابيّة أيضًا . فيجب مثلاً أن نرى في مفهوم " القلب – *lebab* " لفظة مهمّة جدًّا في صدد ذلك . ومن ثَمَّ يمكن القول ، خصوصًا عند الجمع بين القلب والمعرفة ، أنّ مفهومَ الضمير في اللغة الساميّة موجود ، ولكن هناك لفظة أخرى للتعبير عنه .

روحانيّة الصراط مشتَرَكة بين المسيحيّين والمسلمين

أ. بشتِه : ألا يمكن لما هو مقصود بالضمير أن يربطَ من الداخل بين المسيحيّين والمسلمين في روحانيّة للصراط شاملة ؟ في هذا يستطيع الدافع إلى التصرّف بحسب معرفة الله ، أن يؤدّيَ دورًا هامًّا . هذا الدافع الذي يأتي مرارًا في القرآن – الله يعلم كلّ شيء وهو رحيم – ، يعطي الإنسانَ اليقينَ بأنّه يستطيع أن يحيا في علم معرفة الله . أن يكونَ هناك علم الله ، الذي يقترن برحمة الله ، يوضح بجلاء كلّيّ أنّ المسألة هنا ليست على

نحو مسألة علم يستخلص بيانًا – بل هي دومًا مسألة علم يفتح بيانًا دومًا جديدًا .

إذا لم تربط بين المسيحيّين والمسلمين روحانيّة مشتَرَكة للصراط ، مع ذلك فإنّه جميلٌ جدًّا أن نعرفَ أنّ الله يعلم كلّ شيء ، وأنّنا – لأنّه هو رحيم – نستطيع أن نمتلئ رجاء بأنّنا كلينا سنبلغ حقًّا هدفَ حياتنا . هذا يتجسّد في الواقع بالنسبة إلى المسلم في الإيمان بهدي الله ، الذي يعني في نظره كلّ شيء : إنّه يؤمن بإله لا يُقيم في أيّ مكان ما ، بل هو في كلّ ما يقول عنه الإيمان ، وهو يأخذ بيده ويعنى بأن يصلَ في الحقيقة إلى هدف طريقه .

المسلمون – مخلوقون من جديد لعمل ما يرضي الله ؟

نويمان : لقد اعتدنا ، منذ اللاهوت السكولاستيكيّ ، أن نعيّرَ المسلمين وغيرهم بأنّ فكرَهم يقتصر على ما هو خارج الإنسان وأنّهم لا يؤمنون بتجديد داخليّ فيه . ألا يحدث عند المسلمين أيضًا تغييرٌ في الوعي ، بمعنى ما قيل آنفًا : ألا يشعرون بأنّهم أناسٌ جدد ، لكون الرحمن يخاطبهم ويهديهم ، ولكونهم يتصرّفون أيضًا بموجب هذا ؟ ألا يؤدّي الانقلاب في المعرفة عندهم أيضًا إلى انقلاب في الكيان ؟ ألا يمكن بهذا المعنى ، لدى تصوّر خليقة جديدة في المسيح ، بدلاً من القول إنّ أحدًا هو " في المسيح " ، التفكير ، بحسب تفسير الإسلام ، في " خليقة لمسلك جديد " ؟ في صدد ذلك ، ثَمّة موازاةٌ على صعيد واسع في التفكير في ما يحدث للمؤمنين ، بحيث يمكن الكلام بمعنى عميق أيضًا على " روحانيّة الصراط " ، التي يمكن أن يحصلَ فيها كثيرٌ من التبادل بين المسلمين والمسيحيّين – وبحيث أيضًا إنّ الله يعرف معنا ويسير معنا ويتألّم معنا . هذا كلّه قد لا يظهر على نطاق واسع في القرآن نفسه ، بقدر ما يظهر في الإيمان الذي

يحياه المسلمون ، ويمكن أن يحملَ معه على هذا الطريق أفكارًا مثمرة للحوار المسيحيّ الإسلاميّ .

عروضٌ جديدة للعلاقة بالآخرين

خوري : على أيّ حال يبدو مهمًّا ، في الحوار مع الإسلام ، انطلاقًا من هذه الأفكار ، أن نوضحَ ما هو العرضُ الذي يمكن أن نقترحَه على المسلمين استنادًا إلى فهمنا المسيحيّ لذاتنا . ومن ثَمَّ ماذا يمكن أن يعنيَ الانقلاب الذي ناقشناه هنا ، أي الجديد في المعرفة ، بالنسبة إلى الموقف المسيحيّ بإزاء الآخرين ؟ عندما نقرأ مثلاً أنّه ، بالنسبة إلى المسيحيّين ، ليس يونانيّ ولا يهوديّ ، ليس رجلٌ ولا امرأة ، وأنّهم أحرارٌ من كلّ المعايير التي تعمل على التقليل من قيمة الآخرين ، في هذه الحالة يكمن هنا عرضٌ لعلاقتهم بالآخرين . وبالتالي فإذا كان المسيحيّون يستطيعون أن يفهموا حياتَهم من جديد بالمعنى الذي تحدّثنا عنه في ضوء المسيح ، فهذا يعني ، بالنسبة إلى علاقتهم بسائر الناس جميعًا ، أنّنا كلّنا مصالَحون في يسوع المسيح . على هذا النحو ينبغي أن يؤدّيَ تعمّق كلّ إنسان بإيمانه الخاصّ ، في لقائه مع الآخرين ، إلى عروض جديدة للعلاقة بهم .

الصراع بين المثال والواقع

دوبريه : بقدر ما يظهر المثال واضحًا ، وهو رفع حواجز الانقسام بين اليهود واليونانيّين ، بين الرجل والمرأة ، وبقدر ما يبدو جليًّا بالتالي عرض المصالحة الشاملة مع الآخرين التي يُعهَد بها إلى المسيحيّين بالنسبة إلى غيرهم ، بالقدر عينه يختبر الإنسان بقساوة الواقعَ الذي يبقى فيه المسيحيّون بعيدين عمّا تهدف إليه هذه التصوّرات ، وذلك في داخل جماعتهم المؤمنة عينها كما في الحوار مع المؤمنين من سائر الأديان .

الاستعداد لتوبة دومًا جديدة

فيسّه : في وسط هذا التوتّر الباقي ، فإنّ الاستعداد للتوبة في المسيحيّة المعاشة ، هذا الاستعداد المستمرّ لتحقيق المصالحة بعد الصراعات ، يبقى أيضًا علامة . في هذا السعي يتبيّن أنّ الإيمانَ المسيحيّ يعرف أنّنا إنّما نحن سائرون نحو الواقع المثاليّ ، ويصير المثال على الأقلّ حاضرًا كعلامة وشهادة .

دوبريه : هذا يمكن أن نصادفه ونختبرَه أيضًا في حياة المسيحيّ الشخصيّة . ولكنّ مشكلة البنى تبقى قائمة .

توجيه الواقع نحو المثال

فانوني : يمكن بالضبط للحوار مع المؤمنين من سائر الأديان أن يحملَنا على أن نكونَ مسالمين : عندما نجدُ معًا طريقًا ليس لنقيسَ المثالَ على الواقع ، بل الواقعَ على المثال ، ويشجّعُ بعضُنا بعضًا للحفاظ على المثال حيًّا . هذا الطريق قد سرنا فيه في المؤتمر الإسلاميّ المسيحيّ السابق [٤] ، حيث سعينا إلى أن لا نقيسَ الآخر ولا نفسّنا بشكل دائم بالنسبة إلى ممارسة الحياة الخاصّة ، ولا نحكمَ بالتالي على الآخر ، ولا نعملَ على تهشيم الذات ، بل سعينا ، بالتأمّل في المثال ، إلى أن نتشجّع لنوجّهَ إليه الواقعَ باستمرار . ومن ثَمَّ فالمسيحيّون معرَّضون دومًا لخطر أن يغربَ عن بالهم هذا الانقلاب في المعرفة ، الذي انطبع فيهم في البدء انطباعًا عميقًا ، وإنّهم مدعوّون إلى الإصغاء إلى الآخرين ، إلى الذين أعطاهم إيّاهم الروح القدس بمثابة معلّمين ، لتوجيههم توجيهًا دومًا جديدًا نحو

---

[٤] راجع : أندراوس بشتيه وعادل تيودور خوري ، سلامٌ للبشر . المسيحيّة والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومتناكله وأبعاده المقبلة ، إعداد مشير عون ، سلسلة " المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون " رقم ٣ ، المكتبة البولسيّة ، ١٩٩٧ ، طبعة ثانية ١٩٩٨) .

التعليم الحقيقيّ والمثال الأصليّ .

الألَم كطريق نحو الرجاء المعاش

أ. بشتيه : الألَم في حياة الإنسان الخاصّة ، وفي تاريخ البشريّة ، لا يمكن أن يقودَ المسيحيّ إلى خصوصيّة إيمانه إلاّ بقدر ما يتكلّم بالرغم من ذلك بصراحة على أنّ الخليقةَ لم تحصلْ بعد على شكلها النهائيّ والكامل ، بل إنّها " حتّى هذه الساعة تئنّ وتتمخّض " ، على رجاء أنّها ستُعتَق من " عبوديّة الفساد " التي تخضع لها . أن تُتاحَ له هذه الرؤية بأنّ الخليقةَ كلّها تعاني ألَمَ المخاض ، ويدرك أنّ الألَمَ الذي يشترك فيه له معنى في ذاته ، بحيث يستطيع أن يفرحَ أيضًا في ما يعانيه (راجع أيضًا : يوحنّا ١٦:٢١-٢٢) . ومن ثَمَّ يتبادر عفويًّا إلى ذهننا السؤال هل يتضمّن التيّار الرئيسيّ للتقليد الإسلاميّ هذا العنصرَ من الاختبار وبأيّ طريقة .

نواحي معنى الألَم في الإسلام

خوري : الألَم في أفق ما ينتظره العهد الجديد ، كما تمّ التطرّق إليه في الرسالة إلى الرومانيّين بالنسبة إلى " الخليقة كلّها " ، يمكن فهمه أوّلاً بنوع عامّ بالنظر إلى الخلاص الذي لم يحصلْ بعد ، إلى ما يرجوه المسيحيّ ويمكن أن يعيشَ في انتظاره . أمّا إذا كان الأمر يتعلّق بالألَم بالمعنى الحصريّ ، بالعذاب والمرض وما سوى ذلك ، فثَمَّة بصورة رئيسيّة ثلاث وجهات نظر نجدها في التقليد الإسلاميّ ، وهي من نوع مختلف عن المشكلة التي نحن بصددها : فهناك من جهة الفكرة بأنّ ألَمَ الإنسان يصدر عن فخاخ الشيطان الذي طُرِد من الفردوس لكونه عصى أمرَ الله ورفض السجودَ لآدم . ممّا أدّى إلى عداوة بين الإنسان والشيطان وإلى فخاخ الشيطان . من جهة أخرى يمكن أن يكونَ الألَم الذي يعانيه الإنسان نتيجة

الخطايا التي ارتكبها . يقول القرآن إنّ البرّ والبحرَ ممتلئان من الفساد الذي يقترفه الإنسان نفسه (٣٠:٤١) .

وأخيرًا يمكن أن يكونَ الألَم أيضًا امتحانًا من الله ليختبرَ من هو حقًّا أمين ومؤمن ، لكي يعطيَه في هذه الحالة أجرَه (٢١:٣٥؛ ٢٧:٤٠ إلخ) .

الباطل أيضًا " استعبادٌ للفساد "

شفلر : في هذا المقطع الذي تطرّقنا إليه من الرسالة إلى الرومانيّين ، يُستعمَل في الواقع تعبيران : الخليقة كلّها خاضعة "للباطل" و"الفساد" . جليّ أنّ " الباطل – ματαιότης " لا يعني فقط الافتقادَ للخلاص بالمعنى الروحيّ الحصريّ ، إذ إنّ الحديث يدور في ما يلي عن الاستعباد للهلاك أو "للفساد" δουλεία τῆς φθορᾶς . ومن ثَمَّ لا يُقال هنا فقط إنّ الخليقةَ مائتة ومعرَّضة للهلاك ، بل إنّها خاضعة لعبوديّة تُرغِمها على أن تعملَ هي نفسها ما يؤدّي بها إلى الفساد . هذا القول يمكن اليوم أن نجدَ تطبيقًا له في اختبارات حاليّة كثيرة ؛ وربّما أدّى في زمن بولس أيضًا إلى كثير من الاختبارات المؤلمة . من المرجَّح أنّ كلّ جيل يختبر على طريقته أنّ كلّ ما نصنعه يمكن أن يصيرَ استعبادًا للهلاك والفساد ، وكثيرًا ما يكون ذلك بالتحديد عندما نريد الأفضل ، وأنّ الجهد الذي نقوم به يتبيّن لنا أنّه في هذا المعنى الجذريّ جهدٌ باطل . هذا يصحّ بالنسبة إلى الخليقة خارج الجماعة المسيحيّة ، إلى الأرض غير المسيحيّة ، كما بيّنتْ ذلك المحاضرة ، ولكنّه يصحّ أيضًا بالنسبة إلى المسيحيّين الذين هم أيضًا يصنعون كثيرًا من الباطل ματαιότης ، ويعملون كثيرًا من الفساد φθορά – وفي ذلك يتألّمون مع العالم أجمع . المسألة ، في موضوع هذا الباطل ، ليست مسألةَ افتقاد للخلاص بالمعنى الحصريّ وحسب ، بل بما نقوم به نحن أنفسنا وما

هو استعبادٌ للهلاك . وهذا يمكن أن يُشاهَدَ داخل الكنيسة وخارجها .

[الجلسة العامّة]

الخليقة الجديدة في المسيح منفتحة على الآخرين

كرّر : إذا كان المسيحيّون والمسيحيّات " خليقة جديدة " ، فهذا لا يمكن أن يكونَ ، انطلاقًا من بولس ، إلاّ بمعنى الخليقة الجديدة " في المسيح " . ولكنّ خليقة المسيحيّين الجديدة أيضًا تعيش في العالم مع ألَمه ، وهكذا ينشأ ارتباط العالم والبشريّة معًا في الأنين وأوجاع المخاض . هذا يمكن أن يشكّلَ رأيًا للجواب عن السؤال عن مصير " الآخرين " ، عندما قيل عن المسيحيّين إنّهم صاروا خليقة جديدة .

قد يؤدّي هذا، في النقاش الراهن حول لاهوت الأديان ، إلى نظرة لاهوتيّة تعتبر سائر الأديان " جزءًا من " المسيحيّة . ولكنّي ، استنادًا إلى العهد الجديد ، أفضّل ، بدلاً من ذلك ، الكلامَ على مسيحيّة " منفتحة على " سائر الأديان . فتعبير " جزء من " يمكن أن يُعطي الشعورَ بأنّ الخليقة كلّها متضمَّنة في حدث الخليقة الجديدة . أمّا عند بولس فالبنية تختلف :

المسيحيّون صاروا خليقة جديدة . وقد كانوا قبلاً – وفي هذا ينظر بولس إلى المسيحيّين من الوثنيّين – ما لا تزال عليه سائر الخليقة . لم يكونوا بعدُ خليقة جديدة ، بل كانوا بحاجة إليها . وهذا لا يمكن بصراحة اختباره ومعرفته إلاّ من خلال حدث المسيح . فإذا كان الإسلام يعتبر العالمَ عالمًا حسنًا ، فبولس ينظر إليه بشكل مختلف ، وبالتحديد أيضًا حتّى في وجوده المسيحيّ ، فيرى فيه خليقة تئنّ . وفي كلّ الأحوال لا يمكن طبعًا أن نفسّر ٢ كورنثس ٥:١٤-١٥ من دون أن نقولَ إنّنا خليقة جديدة لأنّنا **مصالَحون** في المسيح .

ضمير الله و" معرفة " الله

في ما يتعلّق بمسألة الضمير ، يبدو عنصر " معرفة " الله عنصرًا مهمًّا . في الوقت عينه قد نتردّد في النظر إلى الإسلام فقط في نطاق أخلاقيّة طاعة . ألا يمكن أن نفكّرَ مليًّا في العهد الجديد ونقول : المجال المعطى لنا ، بالرغم من أنّه معطى لنا ، ليس مجالاً آخر ، وذلك منذ البدء ، لأنّ الله يبقى هو هو ؛ بل بالحريّ يتضمّن هذا المجال جدرانًا وكراسي ، وطاولات وأشياء أخرى كما يتضمّن اختيارات مسلكيّة ، قد أعطانا إيّاها الله ؟ من خلال أنّ الله يعرف معنا وأنّنا نحن نعرف هذه الأشياء والاختيارات معرفة اليقين ، يمكن والحالة هذه الوصول إلى آراء في المسلك المشترَك .

لتوضيح السؤال المطروح هنا بجلاء أكبر ، قد يكون من المفيد أن نتقدّمَ في الإسلام والمسيحيّة خطوة في مسألة " الأخلاق العالميّة " أيضًا ، كما أدرجها هانس كونغ في الحوار .

أسئلة أخرى للكلام على " الخليقة الجديدة "

دوبريه : لدى قراءة النصوص المقدّسة ، نصطدم بأقوال هي ، من جهة ، واردة في سياق تاريخيّ معيَّن ، ولكنّها في الوقت عينه صالحة لكلّ زمان ومكان . فكيف يمكن إعلان الاختبارات التي نقوم بها الآن وفي هذا المكان بحيث إنّ أقوالَ الكتاب المقدّس لا تظهر بمثابة مجرّد مطالب لا يمكن لأحد أن يقولَ عنها إنّها صحيحة أو غير صحيحة . فإذا قيل إنّنا خليقة جديدة وإنّنا نحيا في المجال نفسه ، في هذه الحالة نودّ أيضًا أن نعرفَ ماذا يعني هذا بالتحديد ، وهل يمكن للحوار انطلاقًا من هذا أن يُتابَعَ ويتعمّق .

لنتعلّمْ أن نعيش في التنوّع

من الصعب إدراك الفكرة القائلة إنّ الإيمان بالمسيح يتبيّن أنّه أكثر

من عثرة في الحوار مع الإسلام ، وعمومًا مع سائر الأديان – ففي هذه الحالة تغدو كلّ ديانة عثرة . لماذا ينبغي أن يكونَ المسيح عثرة ، إذا كنّا نحن المسيحيّين – أو إذا كان وجودنا تحديدًا عثرة ؟ إذّاك بالطبع يصير أيضًا وجود المسلم تحديدًا عثرة ، إذ ليس جليًّا من وجهة النظر المسيحيّة ، لماذا هو موجود . على كلّ حال فالمسألة ، في ما يتعلّق بالإيمان بالمسيح ، هي مسألة هويّة المسيحيّ ومسألة كيف يمكننا أن نعيشَ نحن مع هذا التنوّع ، الذي هو أمرٌ واقع .

" الخليقة الجديدة " و" الدهر القديم "

شفلر : الثقة بأنّنا خليقةٌ جديدة ، أو بأنّنا نعيش في الخليقة الجديدة – هناك قراءتان – ، تستند إلى أنّ الدهرَ القديم قد اضمحلّ بموت المسيح . فإن كان واحدٌ قد مات ، فالجميع أيضًا ماتوا (راجع ٢ كورنثس ٥:١٤–١٥) : في هذا يكمن طبعًا ، حتّى بالنسبة إلى المسيحيّين أنفسهم مطلبٌ يشكّل أيضًا عثرة ، وهو أنّ الدهرَ القديم لا يزال في الوجود في أوجه كثيرة . على النحو عينه تكمن عثرة لمفهوم المسلم أو أيّ من أتباع ديانة أخرى بأنّ ثَمَّة أناس يؤكّدون أنّ العالم الغارق في الإثم قد اضمحلّ .

فإذا كانت هذه هي الحال بأنّ بولس ، في ضوء اختباره للمسيح ، يقول ما هو وضع هذا العالم ، يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي : هل ثَمَّة أمور متّصلة بهذين الاختبارين اللذين يكوّنان في رومة ٨ شرطًا لكلّ ما يليهما : اختبار الباطل ، بأنّ كلّ شيء خاضع للباطل ματαιότης – واختبار أنّنا في هذا أيضًا محكومٌ علينا بأن نخدمَ كعبيد هذا الباطل ؟

قد يرتكز اختبار بولس على خلفيّات محدّدة خاصّة به . ولكن أليس ثَمَّة من كلام من وجهة نظر أنثروبولوجيّة يمكن إيصالُه للجميع بشأن هذا الاختبار بأنّ العالم كلّه خاضعٌ ليس فقط للباطل ، بل أيضًا للاستعباد لما

يقود إلى الفساد ، وهو لهذا السبب بحاجة إلى نوع محدَّد من التجديد ؟

هذا لا يوحي حتمًا لكلّ واحد بأن يعترفَ بأنّ هذا التجديدَ قد حصل في موت يسوع وقيامته . ولكنّ القصدَ منه هو بالحريّ سؤالٌ يتعيّن على كلّ واحد أن يجيبَ عنه : ما هو موقفك من اختبارك للباطل ومن اختبارك بأنّك أنت أيضًا متوتّرٌ أمام عربة الفساد ؟

ما المقصود من مفهوم " الخليقة الجديدة " ؟

كرّر : فيما السؤال الأخير ، كسؤال يتوجّه إلينا جميعًا ، لا يحتاج إلى أيّ شيء يُضاف إليه ، يجب في ما يلي معالجة السؤال الآخر : كيف يمكن أن نفسّر ما نعنيه بالخليقة الجديدة ؟

يمكن ، في هذا ، الانطلاق من مفهوم الأرثوذكسيّة ، التي تتضمّن لفظة " δόξα – المجد " . ففيها تكمن إشارة ، في العلاقة مع " الخليقة الجديدة " ، إلى أن لا نوجّهَ نظرَنا أوّلاً إلى موضوع التعليم الصحيح ، بل إلى أن نفتحَ عيونَنا ونعترفَ بأنّ المسألةَ هي مسألةُ مجد الله . ويصير أمرًا أساسيًّا التوتّرُ الذي نشهده بين إدراكنا أنّ الخليقة – ونحن معها – تئنّ وتتمخّض ، وبين ما نقوم به من اختبارات للسعادة و لله ، تكون على أساسها ترنيمةُ المجد في الوقت عينه جزءًا أساسيًّا من المسيحيّة .

أخلاقيّة المصالحة

بالطبع يصعب علينا جدًّا أن نفسّرَ في مسلكنا ما هي الخليقة الجديدة . وهذا ما شعرت به من قَبْل أخلاقيّة العهد الجديد – ممّا أدّى ربّما إلى أنّ تعبير " الخليقة الجديدة " لم ينتشر إلاّ بشكل ضئيل بالمقارنة مع غيره من التعابير . إنّما المطلوب على الأقلّ هو أمر واحد : الانقلاب في المعرفة .

هذا يجب تجسيده في نقطة واحدة : حتّى إذا لم يُتح للمسيحيّ أن

يسلكَ في المجال المخلوق من جديد كما يجب أن يسلك ، مع ذلك عليه أن يعترفَ بأنّ المصالحةَ قد حصلت للجميع ، وأنّه يجب أن تُنشرَ في كلمة المصالحة . ومن ثمَّ يتوجّب على المسيحيّ أن يذهبَ إلى العالم في ضوء الاعتراف بأنّ حدثَ المصالحة في المسيح قائم . وعليه فمن المهمّ جدًّا في الحوار بين الأديان ، أن يزيلَ الانطلاق من الأخلاقيّة الجديدة كلّ أساس يمكن أن ترتكزَ عليه أيّ ناحية من نواحي العداوة .

طريق في التلاقي

أُتّ : هل يمكن لهذا الموضوع الذي تتميّز به المسيحيّة أن يكون مقولة لاهوتيّة أو ربّما بشكل عامّ مقولة دينيّة ، لإيجاد مدخل لتفسير ظاهرات الإيمان ، وربّما المعتقدات الدينيّة التي تنطوي عليها سائر الأديان التي نلتقي معها ؟ إن كانت هذه هي الحال ، فهذا يساعدنا في التلاقي ، في الحوار مع الأديان . لتوضيح هذه المسألة ، نحيل هنا إلى ١ كورنثس ١٥ حيث يجيب بولس عن كيفيّة القيامة ، فيقول : يا جاهل ، إنّ حبّةَ الحنطة يجب أن تموتَ أوّلاً ، لتصيرَ في ما بعد شيئًا مختلفًا تمامًا ، شيئًا جديدًا بجملته (راجع : الآيات ٣٥-٣٦) . هنا لا يتعلّق الأمر بعد بمجرّد تماهٍ ، بل إنّ الخلاصَ الإسخَتولوجيّ هو **تحوّلٌ** إسخَتولوجي – ويعبَّر عنه بمفهوم الخليقة الجديدة καινὴ κτίσις .

مغفرة الخطايا و" الخليقة الجديدة "

ألا يحدث أيضًا في مغفرة الخطايا شيءٌ مماثلٌ لما يمكن أن يعنيه موضوع **الخليقة الجديدة** المستعمَل كمقولة ؟ علاوة على ذلك نحن بإزاء إشكاليّة مرتبطة بالهويّة : فالذات تبقى ، مع ما هو إسخَتولوجيّ ومخلوق من جديد ، هي عينُها ، ولكن ليست كما كانت عليه : إنّها خليقة جديدة

– καινὴ κτίσις . إنّ هذا يصعب بل يستحيل إدراكه ، بالنسبة إلى المنطق الغربيّ وأنطولوجيا الجوهر . ربّما يستطيع المنطق البوذيّ أن يقدّمَ لنا بعضَ العون لنفهمَ بوجهٍ أفضل مضمونَ إيماننا المسيحيّ . هل يمكن التفكير بتوسيع ما تتميّز به المسيحيّة بهذه الطريقة على شكل مقولة شاملة ؟

كرّر : مثل هذا التوسيع على شكل مقولة شاملة – بالانتقال إلى المنهجيّة المسيحيّة – هو شرعيّ من وجهة نظر علم التفسير . ومع ذلك يبقى في هذه الحالة على الدوام السؤال عن وضع النقطة التي نصل إليها : إلى أيّ مدى يفيد هذا التوسيع في الانتقال إلى الحوار الفعليّ بين الأديان ؟ الدافع هنا يجب إحالته على الأخصّائيّين في الإسلام .

فإذا أتينا في هذا السياق إلى الموضوع المتعلّق بمغفرة الخطايا ، فهذا صعب جدًّا . فمغفرة الخطايا بالنسبة إلى المسلم تحصل من خلال رحمة الله ، وليست بحاجة إلى مقولة الخليقة الجديدة . ومن ثَمّ يجب هنا تكوين منطق يطوّر النَعم واللا حتّى خطر الاختلاف المنهجيّ . أودّ أوّلاً أن أطرحَ السؤالَ التمهيديّ التالي : هل هناك بالنسبة إلى المسلم شيءٌ مشابهٌ لمعرفة الله ، التي ترافق العملَ الإنسانيّ ويمكن أن تخفّفَ من حدّة أخلاقيّة الطاعة المحض ؟

جهالة الصليب لخلاص الإنسان

بالنسبة إلى السؤال عن عثرة الصليب وعن الموقف الحرج الذي يقودُ إليه اللقاءُ مع الأديان غير المسيحيّة الإيمانَ المسيحيّ ، وبالتحديد من هذه الناحية : إنّ إدراكَ عثرة الصليب هذه ليس أمرًا جديدًا ، بل نجده عند بولس الرسول ، كما هو معروف . فهي من جهة تكشف لنا نحن المسيحيّين جهالتَنا ، وتكشف جدلاً جهالةَ الآخرين ، ممّا يكوّن في الحوار بين الأديان بلا ريب نقطة صعبة جدًّا . مع ذلك لا يقف بولس عند هذا الحدّ . صحيح

أنّ جهالة الصليب أيضًا بالنسبة إليه هدفًا دفاعيًّا ، إلاّ أنّ هدفَه الخاصّ هو التأكيد أنّ الصليب ، وبالضبط بصفة كونه جهالة ، يحقّق الخلاص . فإذا كانت الجهالة بالنسبة إلى المسيحيّين تُكشَف بواسطة الصليب ، فيجب من ثَمّ متابعة هذه الفكرة بمعنى أنّ الله يستخدم هذه الجهالة ليخلّصَ الناسَ ويصالحَهم .

هل تُغفَر الخطايا أم تُنسى ؟

أُتّ : هنا تظهر دلائل بعض الموازاة : فعندما يغفر الله لإنسان خطاياه ، فإنّه يمحي عنه ماضيَه الخاطىء . ولكنّ الماضي من جهة أخرى يبقى ، كأنّ الله " يغفر " الخطايا ، بيد أنّه لا " ينساها " . هذه النَعم واللا تدلّ على توتّر ، يمكن أن يظهرَ بأجلى بيان مع هذه الفكرة الخاصّة في سياق الخليقة الجديدة καινὴ κτίσις .

الله يصالح بالحقيقة

فانوني : نشهد في العهد القديم تصوّرًا للخطيئة يعود إلى العصور السالفة . فثمّة ترابطٌ في الخطيئة ، هناك محيطٌ يفعل فعلَه . في المزمور نقرأ لَ التالي : إن كنتَ ترصد ما نحن عليه من تشابك الخطايا ، لا أحد طيع أن يثبت . هنا يكمن منطقٌ جديد يتجاوز منطقَ البشر . نحن نقيس الناسَ دومًا بحسب عملهم وندين الآخرين بحسب ما يفعلونه وما يقولونه وليس بحسب ما يريدونه ، وما يؤمنون به بالتحديد انطلاقًا من تقليدهم الخاصّ . ومن ثَمّ لا نقيس ممارستَهم على إيمانهم القويم ، على مثاليّتهم . أمّا الله فيتصرّف بخلاف ذلك . فهو لا يديننا ، وهذه هي تمامًا الخليقة الجديدة في ٢ كورنثس ٥ ، لأنّه يصالح بالحقيقة ، ويضع حدًّا لهذه المحاسبة وهذا التسجيل وهذا الاستمرار في ربط الإنسان في تشابك الخطايا .

المصالحة " قبل " المسيح وإلى " جانبه "

إلزاس : إذا انطلقنا من أنّ الإيمانَ المسيحيّ لا يمكنه الاعترافَ بالخليقة الجديدة إلاّ في المسيح ، حينئذٍ نحاول أن نتطرّقَ إلى ما نقرأه في ١ كورنثس ١٠ – كيف يعتبر بولس الصخرةَ في الصحراء التي انفجرت منها المياه لإنقاذ حياة الشعب علامة سابقة للمسيح ، فنستطيع أن نسأل : ألا يمكننا ، انطلاقًا من هذه الرموز البعيدة على نحوٍ ما ، أن نوسّعَ أيضًا حدثَ المسيح إلى معطيات أخرى ونصلَها بموضوع يتمثّل في صورة معيَّنة للثالوث ، حيث يجب أن نرى القولَ التالي : " أنا هو من هو لأجلكم " ، عند التبشير بابن لإبراهيم ، وحيث من الواضح أنّ هذا الإعلان يتضمّن وعدًا لاستقلال إبراهيم وسارة . ومن ثَمَّ فا لله يدخل في مشروع الناس ، بالرغم من كونهم مستقلّين . إنّه يدخل في مشروع هاجر مع أنّها تهرب في استقلالها . هل إنّ تصرّفًا للمصالحة من قبل الله الثالوث ، من منظورنا المسيحيّ ، يمكن التفكير به في طروحات أخرى قبل المسيحيّة وإلى جانب المسيحيّة ، وكذلك من وجهة نظر بولس ؟

الشركة كحدث يندرج في العالم

كرّر : هذا صعب جدًّا من وجهة نظر بولس ، وعلى كلّ حال فهو خارج نطاق إسرائيل . ولكن إذا تابعنا التفكيرَ في المنهجيّة المسيحيّة ووصلنا إلى تصوّر ثالوثيّ كما عند السيّد غريسهاكه ، يمكن أن يكونَ ثَمّة انتقال : إذ نعتبر الثالوث حدثًا قد دخل العالَمَ في الشركة . هذا التصوّر يمكن التوسّع فيه بحسب بولس بحيث إنّ خروج الله الثالوث هذا عن ذاته إلى الخليقة يمكن أيضًا إدراكه في الخارج وأيضًا في العالم خارج المسيحيّة . ومع ذلك فهذه محاولة حلّ منهجيّة ، ولكنّها ليست بولسيّة .

التجسّد – التجسّد في كتاب وحلول الروح القدس

أ. بشتِه : كلّ ما تطرّقنا إليه من وجهة نظر مسيحيّة مع مفهوم " الخليقة الجديدة " يرتكز على المسيح وعلى روحه القدّوس . جليّ أيضًا أنّ حدثَ العنصرة ، أعني حلولَ الروح القدس ، هو الحدث الذي يجمع في وحدة لا تنفصل بين صيرورة كلمة الله **إنسانًا** وصيرورته **كتابًا** : حدث العنصرة ، من حيث هو ساعة ولادة الكنيسة ، والكتاب المقدّس الذي فيه ينعكس حتمًا ، بوحي من هذا الروح ، إيمانُ الكنيسة في ساعة ولادتها .

ليصيرَ الله في النهاية كلاًّ في الكلّ

ومن الصحيح أيضًا أنّ التاريخَ كلّه ، تاريخَ الخليقة الجديدة ، في مفهوم المسيحيّة ، مع التجسّد الذي تمّ بالروح القدس ، قد اندرج نهائيًّا في مستقبل الله . لذلك فإنّ نهائيّة المسيحيّة أساسًا لا تُقصي أحدًا ولا تستثني أحدًا ، بل تقصد انفتاحَ الخليقة الانفتاحَ النهائيّ على الله . والكنيسة التي يشهد لها الروح القدوس هي ، في المسيح ، علامة مشيئة الله هذه ، بأنّ هدفَ تاريخ البشريّة وتاريخ الخليقة هو الله نفسُه ، وليس أمرٌ آخر سواه .

تفكير ختاميّ على نتائج المؤتمر

[مقدّمات]

دوبريه : التدرّب على فنّ الحوار مع أناس من تقاليد دينيّة أخرى ، هذا التدرّب الذي يحمل معه أحيانًا الفرح ، ولكن أيضًا بعض العبء ، يدفع إلى التفكير بالخطوط التي يمكن أن تقودَنا إلى حالة أخرى . في إطار يتعلّق فيه الموضوع بحقوق الناس ومطالبهم وانتظاراتهم الأساسيّة ، من المهمّ أن نأخذَ بالاعتبار أنّه لا يمكن التأكّد ، في نطاق علاقات واقعيّة ، من الشموليّة التي نعيها كمسيحيّين انطلاقًا من هويّتنا الخاصّة ، إلاّ إذا أفسحنا في المجال في الوقت عينه لتاريخ الأديان . ولكنّ المشكلة الخاصّة تقوم في أنّه يمكن أن يكونَ في هذه الحالة تعابير متنوّعة للإيمان الدينيّ ، يسعى كلّ منها بمفرده إلى الكلّ - ومع ذلك تبقى منغلقة على خصوصيّتها وفيها أيضًا يجب أن تكونَ سعيدة . فكيف يمكن أن نصالِحَ بعضها مع بعض التوتّرات التي تظهر فيها .

الأوّليّة للتقاليد التي لا تحتوي على كتب دينيّة

إلى جانب الإشارة إلى تاريخ الأديان ، يجب أيضًا أن نأخذَ بالاعتبار المشكلةَ التالية : إلى أيّ مدى نحن البشر لا نأتي من مصدر واحد ، هو حاضرٌ في كلّ حالة ومع ذلك لا يمكن لأحد أن يستنفدَه . ومن ثَمَّ لا بدّ لنا في كلّ الحوارات من أن نعودَ باستمرار إلى هذا المصدر ، ونفكّرَ في إمكانيّة الإفساح في المجال للتقاليد التي لا تحتوي على كتب دينيّة . هذا الأمر الأخير يبدو على جانب كبير من الأهمّيّة، لأنّ التقاليد التي تتضمّن كتبًا تقوم دومًا ضدّ التقاليد التي لا تحتوي على كتب ، وكثيرًا ما تنعتها

بالكفر ، في حين أنّها هي نفسُها آتيةٌ منها ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لأنّ أهمّيّةَ البداية المشتَرَكة ، أهمّيّة الآنيّة الواقعيّة للكائن التقيّ والأقلّ تقوى ، يمكن البلوغ إليها بالتحديد في صدد ذلك : فهنا لا وجود بعد لتلك الضغوط التي يمكن أن يمارسها الكتاب ، واختراع الكتاب عمومًا ، والتي تنعكس في إطار التقاليد التي تتضمّن كتبًا ، في إطار الكتب المقدّسة . في مثل هذه الظروف يتضمّن البحث عن المصدر المشترَك فرصة مناسبة .

التدرّب على التعدّديّة الباقية

تسيركر : أودّ الإشارةَ إلى أربع نقاط ليست مجرّد أمنيات ، وقد تمّ الاهتمام بها اهتمامًا جدّيًا عدّة مرات في هذا المؤتمر ، بيد أنّها تستحقّ أن تُعالَجَ معالجة أوفى :

يبدو من المهمّ أوّلاً أن نرى في الحوار بين الأديان تدرّبًا على تعدّديّة لا سبيل إلى إزالتها على مساحات واسعة . فالهدف يكون هنا تكثيف معرفة الواحد للآخر وارتباط الواحد بالآخر – في الاختبار المنفتح بأنّه يمكن أيضًا وجود عمليّات إقناع عند الطرفين . ولكن يجب أوّلاً الوصول إلى إدراك المآزق المتبادلة وتحمّلها ، وعدم استعجال الاتّفاق .

أين الموقع الذي لا حاجة إلى شركة فيه ؟

ثانيًا يجب أن نُدرِكَ ونفكّرَ لاهوتيًّا في أيّ موقع من الاعتراف المسيحيّ لا حاجة للأديان الأخرى إلى أن تكونَ في شركة معنا – حتّى إذا كانت منفتحة أوسعَ الانفتاح على فهم الإيمان المسيحيّ .

أهمّيّة التصوّف

الناحية الثالثة هي الاهتمام بالتصوّف ، حتّى إذا لَمْ يُعترَف له –

بالقياس إلى لغة الاعتراف الجوهريّة في الإسلام ، وإلى لغة التفكير المتباينة لعلماء الكلام المسلمين – إلاّ بدور غريب . لكنّ هذا يمكن أن يكونَ صدمة وإزعاجًا وإثراء .

المجتمع العلمانيّ

وثمّة أخيرًا نقطةٌ رابعةٌ جديرةٌ بالاهتمام ، ولا تُعار في هذه الأيّام الانتباهَ الذي تستحقّه : فعندما يتحدّث المسيحيّون والمسلمون بعضهم مع بعض في عالمنا اليوم ، وبالتحديد في عالمنا الغربيّ ، حينئذٍ تجلس دومًا معهم هيئةٌ ثالثة ، وإن كان فقط في رؤوسنا : وهو المجتمع العلمانيّ التعدّديّ ، الذي يعي أنّه ليس من ديانة مؤهّلة ، بالعودة إلى تقاليدها ، لأن ترينا ملامحَ مجتمع سلميّ وأخلاق عالميّة ، ولا أن تضمنَ مثل هذا المجتمع وهذه الأخلاق . وإنّ دولنا لعائشةٌ بموجب دساتير هي بعيدةٌ عن أن تكونَ ثمرةً حديثةً للدين .

هل اللاهوت عائقٌ أمام الحوار ؟

هاغمان : منذ بضع سنوات كتب بيتر أنتيس (Peter Antes) مقالاً بعنوان : " هل اللاهوت عائق أمام الحوار ؟ " [1] . ما يريد أن يُبعده هو النبذ المسبَّق للاّهوت المسيحيّ من قِبَل مذاهب لاهوتيّة أخرى لأديان غير مسيحيّة . وهذا يعني ، بما يتعلّق بموضوع هذا المؤتمر " الإيمان المسيحيّ في اللقاء مع الإسلام " ، السؤال التالي : كيف يمكن التعبير عن الإيمان المسيحيّ بحيث يستطيع الآخرون فهمَه وقبولَه وعلى الأقلّ التحقّق منه ؟ ما يرغبه

---

[1] في :

L. Hagemann - E. Pulsfort (Hrsg.), " *Ihr alle aber seid Brüder* ". *Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag*, Altenberge 1990, 29-39).

المسلم هو أن يتمكّن من التعرّف على ذاته عندما يتحدّث آخر عن الإسلام ، كما يستطيع المسيحيّ أن ينتظرَ أن يرى ذاتَه في ما يقوله مسلمٌ عن المسيحيّة .

اللاهوت المسيحيّ يمكن في الواقع أن يكونَ عقبة أمام الحوار ، عندما نسرع ونُدخِل إلى الحوار كلمات ككلمة الصليب أو السؤالَ مثلاً عن الإيمان بأنّ يسوع المسيح هو ابن الله . المسألة في الحوار ، كما قيل مرارًا في هذا المؤتمر ، هي مسألة " توحيد الأفق " بين المسيحيّين والمسلمين . ومن ثَمَّ يجب أن يفهمَ الواحد الآخر ليستطيعَ كلّ واحد أن يفهمَ نفسَه . ولهذا السبب يجب على المسيحيّين أن يتساءلوا أوّلاً ما المقصود في العهد الجديد بعبارة " ابن الله " . هذا الموضوع ، كما هو معروف ، قد أجابت عنه المدارس اللاهوتيّة بتنوّع كبير . فالسؤال عن ابن الله ، في العالم اليونانيّ، يبدو سؤالاً معقولاً جدًّا ، في حين أنّ مقولةَ " الماسيّا " هي بالنسبة إلى اليهوديّ أكثر ملاءمة لتقريب يسوع المسيح إلى ذهنه . هذا ما يجب توضيحه اليوم في الحوار مع المسلمين ، لنبيّنَ أنّ العهدَ الجديدَ نفسَه ينطوي على أفكار كثيرة التنوّع لفهم يسوع المسيح ولتقريبه إلى أذهان الآخرين . ومن جهة أخرى يعني هذا ، بالنظر إلى القرآن ، أنّه يجب هنا أيضًا الإفساح في المجال لتساؤلات علم النقد التاريخيّ ، للتعرّف على نشأة ما جاء في القرآن .

في ما يسمّى بالحوار أو في الطريق إليه ، المسألة هي مسألة قيام لاهوت أديان ، وذلك مع مراعاة الاعتراضات الممكنة من قِبَل الفرقاء في الحوار ، التي يجب مسبقًا إدراجها فيه . فلا يكفي العمل على نظريّة مسيحيّة أو لاهوت مسيحيّ يكونان من وجهة النظر المسيحيّة متراصَّين ومتماسكَين ، ولكن لا يمكن القبول بهما كما هما من قِبَل المسلمين .

لقد اعتقد نيقولاوس القوزيّ (Nicolaus Cusanus) منذ سنة ١٤٦٠/٦١ في كتابه *Cribratio Alcorani* أنّه يجب أن نُمسِكَ المسلمين بيدهم لنقودَهم إلى فهم الإيمان المسيحيّ . وفي صدد ذلك يتحدّث حرفيًّا

عن " الأخذ بيدهم لإيصالهم إلى الثالوث " . هذه إمكانيّة يجب اعتبارها في مؤتمر من هذا النوع يحاول تكوينَ لاهوت مسيحيّ في اللقاء مع الإسلام .

ثَمَّة سؤالان يبقيان بدون جواب : أوّلاً هل محمّد ، في المنظور المسيحيّ ، وبصرف النظر عن رؤية علم الأديان الصرف ، هو نبيّ أم لا ، أم إنّنا لا نستطيع ولا نريد أن نقرّرَ في هذا الموضوع ؟ وثانيًا : هل الإسلام يقود إلى الخلاص ، هل يقود إلى الخلاص فقط بالنسبة إلى المسلمين ، أم أيضًا بمعنى شامل ؟

قاعدة الإيمان (*analogia fidei*) كمعيار

فوغليستر : أولاً ، بالنسبة إلى السؤال الأخير المتعلّق بالصفة النبويّة لرسالة محمّد : هذا السؤال كان موضوع محاضرتي ، ويمكن الانطلاق من أنّ محمّدًا كان نبيًّا شرعيًّا أوّلاً بالنسبة إلى أمّته ؛ ولكن عنده أيضًا شيءٌ يقوله لنا ، وما ذلك إلاّ لأنّ الله ، الذي يسمو على الكلّ ، يعمل من خلال كلّ شيء وفي كلّ شيء . واتّضح أيضًا أنّ المعيارَ الوحيد للنبوّة الحقيقيّة هو ما يسمّى بقاعدة الإيمان (*analogia fidei*) ، وأنّه من هذا المنظور لا يمكن ، بالنسبة إلى المسيحيّ ، أن يُقبَل محمّد كما يقول هو عن نفسه ، بأنّه النبيّ الأخير وبأنّ أقوالَه هي الأقوال الحاسمة والتي لا يمكن أن يُزاد عليها شيء . بالنسبة إلى المسيحيّ ، المقياس هو بالتأكيد الاعتراف الخريستولوجيّ الثابت بأنّ يسوع هو الربّ Κύριος Ἰησοῦς . هنا تقوم الحدود التي لا يمكن تجاوزها في العقيدة المتعلّقة بشخص المسيح وبالتالي في عقيدة الثالوث .

إنّ ما قاله السيّد غريسهاكه عن الثالوث في محاضرته هو مقبول ، قدر المستطاع ، فقط بالنسبة إلى من هو مؤمنٌ من قَبْل . وكذلك بالنظر

إلى تفسيراته ، فبصراحة لا يبدو تماسكها معقولاً بهذه البساطة : سواء تعلّق ذلك بالخليقة – في السؤال كيف يمكن أن يكونَ ثَمَّة كائنٌ محدود إلى جانب الغير المحدود – أم بتاريخ الخلاص والإسخَتولوجيا .

ولكنّ الأعظم إنّما هي المحبة

في الممارسة وفي العيش معًا ، يظهر دور المحبّة ، التي هي الأمر الأعظم ، أهمّ من دور " قاعدة الإيمان " (*analogia fidei*) . وهذا ما يتبيّن إذا عدنا إلى رسالة الأنبياء ، بما فيه يسوع . في رسالة الأنبياء هذه ، ثَمَّة أمورٌ مشتَرَكة تظهر عندما نفكّر في قول ميخا : لقد قيل لك أيّها الإنسان ما هو صالح وما يطلبه منك الربّ : أن لا تعملَ سوى الحقّ . وهذا يعني في الواقع : الوقوف إلى جانب حقّ الفقراء والمقهورين والمظلومين ؛ هذا يعني : أن تحبّ الصلاح ، وتسيرَ من تلقاء نفسك بتواضع أمام إلهك في الأمانة والتضامن ومحبّة القريب محبّة فعليّة (ميخا ٦:٨) . وهذا هو في الواقع ما يعنيه الإسلام نفسه : أن يسيرَ الإنسان في طريقه مسلّمًا أمرَه لله .

بالنظر إلى هذا المقياس الخاصّ – المحبّة التي هي الأمر الأعظم – ، يمكن بحقّ أن يشعرَ الواحد منّا بالخجل والتحفّظ بإزاء القول إنّه ينتمي بالفعل إلى هذه الخليقة الجديدة ، وإنّه إنسانٌ جديد ، وفي الواقع واحدٌ من أولئك الذين يقول عنهم حزقيال إنّ الله قد أخذ منهم قلب الحجر ، القلبَ القاسي الذي لا يقدر أن يحبّ ، وأعطاهم قلبًا جديدًا وروحًا جديدة (حزقيال ٣٦:٢٦-٣٧) . هنا لم تعد المسألة بالتحديد مسألة استقامة في الرأي بل استقامة في الممارسة ، في ممارسة يجب علينا جميعًا ، يهودًا ومسيحيّين ومسلمين ، أن نعودَ إليها من جديد .

توسيع الحوار المسيحيّ الإسلاميّ على اليهوديّة

وختامًا ظهرت مجدّدًا في نقاشات هذه الأيّام نظرةٌ تَبيَّنَ أنّ لها أهمّيّة أساسيّة : بأنّ العهد الجديد ، العهد الثاني ، يجب حتمًا تفسيره في ضوء العهد الأوّل ؛ وينتج من ذلك : أنّه انطلاقًا من الحوار بين طرفين ، المسيحيّين والمسلمين ، يقوم حوارٌ بين ثلاثة أطراف ، لا بدّ من أن يندرجَ فيه اليهود : ليس فقط لأنّ الطروحات متشابهة ، بل لأنّ العهدَ القديم واليهوديّة يمكن أن يأتيا بمساهمتهما المميّزة من خلال اختباراتهما الخاصّة في كلّ الجدل القائم حول المفهوم الصحيح للتعدّديّة في العالم والتاريخ ، وخصوصًا في ما يتعلّق بالاختيار ، الذي يجب اعتباره أداة ووظيفة . فالفرد داخل الجماعة يتمّ اختياره دومًا لخدمة الجماعة ، وعلى هذا النحو تمّ اختيار إسرائيل كلّه ، شعب الله بأجمعه للقيام بنوع من وظيفة أسراريّة بالنسبة إلى البشريّة كلّها ؛ وهذا يعني ، بالعلاقة مع مفهوم التوراة ، بأنّها تصلح لهذه الجماعة الخاصّة ، لكي تصيرَ بركة **لكلّ** الناس ولجميع الشعوب .

أفكار للتعاون أيضًا على الصعيد الفلسفيّ واللاهوتيّ

خوري : فكرة أولى تتعلّق بمسألة إمكانيّة التعاون بين المسيحيّة والإسلام على الصعيد الفلسفيّ واللاهوتيّ . في هذا الموضوع من المهمّ أن ندركَ أنّ الإسلام منشغلٌ اليوم بشكل رئيسيّ بمشكلات سياسيّة واجتماعيّة ، بحيث لا يبقى له إلاّ وقتٌ ضئيل نسبيًّا للتفكير النظريّ في الشؤون الفلسفيّة أو اللاهوتيّة . ومع ذلك فثَمَّة أفكارٌ يمكن أن تكونَ مثمرة إذا تبنّيناها هنا في الغرب أو ضمن العمل الذي يقوم به معهد القديس جبرائيل في لاهوت الأديان ، وحاولنا أن نكوّن منها نقاطَ اتّصال مع العالم الإسلاميّ .

إشارة ثانية : يجب ألاّ نسعى إلى أن نكتشفَ في الإسلام كلّ المضامين

والنواحي التي تكوّنت عندنا في المسيحيّة . فكلّ ديانة لها نظامها الخاصّ وتماسكها المنطقيّ الخاصّ داخل هذا النظام . ومن المفيد ، في ما يتعلّق بحالة الحوار مع الإسلام ، من جهة ، أن نكتشفَ ونكوّنَ ما يكون عرضًا نقدّمه للمسلمين ، انطلاقًا من مفهومنا لذاتنا . مثل هذا التفكير في التأكّد من إيماننا – في مضمونه ومن حيث هو موقف – هو مهمّة اللاهوت ، وقد كان أيضًا هدفًا لهذا المؤتمر . ولكن ، إلى جانب ذلك ، ثَمَّة أيضًا تفكيرٌ بالنسبة إلى الآخرين ، يندرج فيه الآخرون – وثَمَّة أخيرًا تفكيرٌ في الحوار نفسه .

عروضٌ انطلاقًا من مفهوم المسيحيّة لذاتها

على كلّ حال فالأمر الأهمّ في إطار مثل هذه الأكاديمية إنّما هو السؤال ما هو العرض الذي يقدّمه لغير المسيحيّين ، وهنا بالضبط للمسلمين ، مفهوم المسيحيّة لذاتها ، وماذا يمكن أن ينتجَ من هذا في الحوار معهم ؟

في الواقع يمكن على سبيل المثال الإشارة إلى موضوعين دار الحديث عنهما في هذه الأكاديمية : الموضوع الأوّل هو تصوّر المصالحة العامّة في المسيح واندراج الخليقة كلّها في رجاء الفداء . ألا يمكن وألا يجب أن نُدخِلَ بطريقة جديدة في الحوار مع المسلمين هذا الوعيَ لعمل مصالحة شامل مع الله ، وبأنّهم بالتالي ، في هذه النظرة المسيحيّة للخليقة ولتاريخها ، لا يقفون " في الخارج " ، بل هم في الداخل ؟

ثانيًا يمكن للإيمان المسيحيّ ، استباقًا لتحقيق شوق الخليقة إلى المصالحة الشاملة ، أن يعتبرَ منذ الآن جميعَ الناس أبناءَ الله المصالَحين ، ويتصرّفَ تجاههم بحسب هذه النظرة . فإنّهم لم يعودوا ، كما كانوا ، بعيدين ، بل صاروا أيضًا قريبين ، لم يعودوا غرباء ، بل صاروا هم أيضًا أهل بيت الله ، بحيث يمكننا أن ندخلَ معهم في شركة ، كما عبّر عن ذلك السيّد

كرّر ، من خلال اتّصالنا بهم في الألم وفي الرجاء . يستطيع المسيحيّون أن يُدرِكوا أنّهم ، في محبّة الثالوث وفي مصالحة المسيح ، منفتحون على الآخرين ، وأن يعرّفوا الآخرين إلى أيّ مدى لا يعتبرونهم مبعدين ، بل مشاركين في هذا .

الغربة والصداقة

أُتّ : هذه الأفكار التي تلخّص الموضوع يجب وضعها في نطاق شعارين: الغربة والصداقة . فمنذ المؤتمر الأوّل من هذه الأكاديمية ، امتلكنا شعور، وقد تقوّى الآن ، من التعاطف مع الدين الإسلاميّ ومن القرب ، وممّا يحويه من غنى ، ومن عرض واسع يوجّه إلينا ، نحن الذين كمسيحيّين أيضًا لا نزال نسعى إلى الله ، ومن ثَمَّ نختبر هذا العالم الدينيّ على أنّه مكان التقاء ، تُحفَظ لنا فيه كنوز ، ويتّسم بالعمق ، ويعد بأنّ مغامرة اللقاء الروحيّ جديرة بأن نخوضَها : فيمكننا أن نرجو أن نتقرّبَ أكثر من الله ، وبأنّ أفكارًا منيرة تنتظرنا هنا في هذا التقليد أيضًا ، ويمكن أن ندخلَ بعمق أكثر في عمق الكيان ، في السرّ الذي يحيط بنا .

ومع ذلك ففي هذا الاتّفاق المليء بالرجاء الذي يسم اللقاء في بدايته ، يبرز أيضًا عنصر غربة . فهنا ليس من عطاء ذاتيّ لله ، الذي هو بالنسبة إلينا نحن المسيحيّين ، كما تعبّر عنه عقيدتا الثالوث والتجسّد ، المعتقد الإيمانيّ الأساسيّ . ولا وجود **للمشاركة** في حياة الله ولا **لتبنّي** الإنسان من قبل الله . الله بعيد جدًّا ، متسامٍ جدًّا ، نصيبنا منه هو فقط مشيئته ، شريعته ، والمطلوب والمنتظَر منّا هو أن نُقدّمَ له الطاعة والخضوعَ والاستسلام، وهذا ما يعنيه الإسلام . ولكنّ هل هذا الاستسلام في هذه الحالة هو في الوقت عينه أعمق اتّحاد مع الله نفسه ، مع الله كشخص (بقدر ما يمكن استعمال هذا المفهوم) ؟ هل الله هو السرّ المطلق الذي يحيط بنا ويحدّنا

وينفذ إلينا ، كما يصف ذلك المزمور ١٣٩ ؟ هل هو حلولٌ كافٍ ليكونَ حقًّا تساميًا جذريًّا في أعمق ما فيّ من عمق *interior intimo meo* ؟ هل ثَمَّة فيه هذا الاطمئنان الذي هو أقصى الملء وأقصى الاكتمال ؟

هذه ليست أسئلة خطابيّة ، بل أسئلة مفتوحة . الشعور بالقرب كما نُقِل إلينا أوّلاً السنة الماضية وخصوصًا بواسطة السيّد خوري ، هو على هذا القدر من العظمة بحيث نودّ لو يكون كلّ شيء على غير ذلك ، وأنّه يمكن تعديلُ النظرة التي كانت سائدة إلى الآن . وبما أنّ هذه هي الحال في الوضع الراهن ، تبدو في النهاية الهندوسيّة والبوذيّة – بالرغم من التوحيد الإلهيّ الذي هو عنصر تقارب بين المسيحيّة والإسلام – وطبعًا الودّ الإلهيّ الخاصّ باليهوديّة ، أقرب إلى الإيمان المسيحيّ ممّا هو الإسلام . ربّما ينبغي أن لا نصل إلى هذا الحدّ في التمييز بين الديانات التوحيديّة النبويّة والديانات الشرقيّة الصوفيّة ، كما يفعل هانس كونغ (Hans Küng) وهورست بوركله (Horst Bürkle) وغيرهما . هذه الأنماط من الديانات هي قرينة بعضها من بعض ، ذلك بأنّ التساميَ الجذريّ يجب أن يكونَ في الوقت عينه حلولاً ، وبتعبير آخر : لأنّ الكلمة متشابكة حتمًا مع الصمت. التصوّف الإسلاميّ هو أيضًا في صدد ذلك مدعاة خاصّة للرجاء في هذا اللقاء .

الحفاظ على التوتّرات – طرح أسئلة مشتَرَكة

إذا نظرنا إلى الموضوع بمجمله – وهكذا يبدو الوضع الراهن – يجب الحفاظ على هذه التوتّرات ومتابعة اللقاء في نطاق موقف يجب أن يتميّزَ بالشعار الثاني ، بالصداقة . في مساهمة لي في هذه الأكاديميّة ، تكلّمتُ على الصداقة ، أو ، بالارتباط مع هايدغر (Heidegger) ، على المجاورة . فتصوّر الغربة لا يزيل القرب . ثَمَّة أسئلةٌ مشتَرَكة وكذلك

أمور كثيرة يجب اكتشافها معًا . وبالتالي ينبغي عدم النقاش في الاختلافات التقليديّة والتي لا تزال قائمة – كما أنّه في الواقع لم يعد هناك نقاش بين الكاثوليك والبروتستانت حول الزواج هل هو سرّ أم لا، بل نسأل معًا ما هو السرّ؟ – بل يجب معالجة أسئلة مشتَرَكة : ولا نعني بذلك أسئلة تتعلّق فقط بمشكلات العالم العمليّة ، بل أيضًا تلك التي تتعلّق بالبعد الروحيّ اللاهوتيّ ، أسئلة يمكن ويجب أن يسعى فيها كلا الطرفين أن يتعلّمَ الواحدُ من الآخر ومع الآخر شيئًا ، ويمارسه وينجزه في داخله ، وأن يُغنيَ كلّ واحد الآخرَ روحيًّا .

واجب الكنيسة الإرساليّ

ثَمَّة سؤالٌ يتجاوز على نحوٍ ما ما تطرّقنا إليه حتى الآن ، مع أنّه قائمٌ في خلفيّة حديثنا ، وهو واجب الكنيسة الإرساليّ . المقطع الأصعب لهذا الواجب الإرساليّ هو في خاتمة إنجيل متّى ، وهذا المقطع لا مثيل له في العهد الجديد . بعد كلّ ما قيل في هذه الأيّام ، يبدو لي ، من الناحية التفسيريّة ، أنّ هناك بوجهٍ خاصّ نقطتين مهمّتين :

النقطة الأولى هي وقوع التلاميذ في الشكّ والارتياب . فعندما أتى التلاميذ إلى الجبل ، يقول النصّ : " فسقطوا على الأرض ، وكانت تتجاذبهم الأفكار " (راجع متّى ٢٨:١٦-١٧) . يمكن التفسير : إنّ بعض التلاميذ ارتابوا ، أو : إنّ جميعهم ارتابوا . إنّ شكّ التلاميذ يرد في إنجيل متّى . فعندما يروي خبر بطرس وهو يمشي على الماء ، يقول إنّ الشكّ قد داخله ، وبدأ يغرق (١٤:١٣) . ومن المثير في الأمر هو أنّ هذا الشكّ ، هذا الارتياب ، الذي يداخل التلاميذ لا تزيله مهمّة الرسالة . ولا يلحظ الإنجيل أمرًا آخر بالنسبة إلى التلاميذ ، فلا يقول إنّهم بعد أن داخلهم الارتياب أطاعوا ، بل يبقى الأمر على ما كان عليه : ولكنّهم ارتابوا .

إنّ المهمّة التي يعهد بها يسوع إلى التلاميذ ترد في مثل هذا الوضع .

النقطة الثانية هي صورة يسوع كما ترد في متّى ٢٨:١٦-٢٠ : التراجع عن السيادة ضمن المرافقة التامّة . من الشائع تفسير هذا المشهد على أنّه تنصيب : " إنّي قد أُعطيتُ كلّ سلطان " ، ممّا يكوّن خلفيّة محرجة لكلّ رسالة ، إذ يبدو أوّلاً كأنّ الرسالةَ هي أقرب إلى التسلّط الإمبرياليّ . ويزيد الأمر غرابة ما يجب الانتباه إليه في ما يحيط بالنصّ : فالقول " إنّي قد أُعطيتُ كلّ سلطان في السماء وعلى الأرض " لا يفسَّر في متّى على أنّه صعود إلى السماء . عوضًا عن ذلك نجد تراجعًا كاملاً عن السيادة في القول التالي : " وهاءَنذا معكم كلّ الأيّام إلى انقضاء الدّهر " (الآية ٢٠) . ثَمّة أمرٌ ملفتٌ للانتباه في النصّ يدعم هذا الاتّجاه : فهو لا يطلق على يسوع لقبًا من ألقاب السموّ . فلا يُقال إنّ " الربّ " أو " الربّ يسوع " أو " المسيح يسوع " ، قد تكلّم ، بل يستعمل فقط اسم يسوع . وهذا ، بالنسبة إلى متّى ، أمرٌ بالغ الأهمّيّة . فالذي يسير هنا مع التلاميذ هو يسوع الذي جرى الكلام عليه من قبل ، في صورته الأرضيّة ، وطريقُه هو طريق التخلّي عن السيادة .

فإذا جمعنا الناحيتين ، ينتج بالنسبة إلى التأوين ما يلي : إنّ إرسالَ التلاميذ هو ، بحسب متّى ٢٨ ، إرسال أناس يسجدون ويرتابون ؛ الارتياب يندرج هنا في قلب الرسالة . وهو إرسالٌ في التخلّي عن السيادة ؛ فالذي يمتلك السيادة يحدّد الرسالة على أنّها مرافقة .

ما نستنتجه من التفسير لا يمكن أن يحصلَ بدون مخاطرة ، إذ إنّ الناحيتَين يجب تجسيدهما في كلّ حالة كنسيّة بما يلائم هذه الحالة : الإسلام يضعنا أمام حالة خاصّة ، هي حالة دين أتى بعد الكتاب المقدّس ، وهو يعرف الدوافعَ الكتابيّة التي تتوجّه أيضًا إلى المسيحيّين ، ويمكن أن يُحيلَهم إلى أمور أساسيّة . وهكذا يمكن أن يحدثَ أن لا نعالِجَ مسألة الكريستولوجيا

والثالوث كما نعالجها من خلال اصطدامنا بالقرآن . ومن ثَمَّ يبدو هنا من المهمّ جدًّا أن نُدرِكَ أنّنا ندخل اللقاء مع الإسلام في وضع للمسيحيّة يتّسم بالارتياب والمرافقة في آنٍ معًا ، ومهما يكن فينا الارتياب شديدًا ، فإنّنا نستطيع أن ندخلَ اللقاء ، يرافقنا ذاك الذي كان أساسَ مصالحة العالم .

تحدّيات جديدة لفهم الرسالة المسيحيّة

شفلر : أوّلاً ، إنّ قصدَ الدخول في الحوار مع الإسلام أو قصدَ الاستعداد لمثل هذا الحوار من خلال لاهوت الدين ، يبدو أنّه بعث تحدّيات جديدة لفهم الرسالة المسيحيّة لذاتها . لا أحد من الذين فسّروا الرسالة المسيحيّة في هذا المؤتمر كان قد تكلّم كما فعل بالتحديد ، لو لم يكن الإسلامُ نصبَ عينيه . ومن ثَمَّ يبدو أنّه في الإصغاء إلى الإسلام ، يمكن أن نتعلّمَ أيضًا من الناحية المسيحيّة – كما يحدث دومًا ، وإن كان تعلّمًا في المناقضة .

هل من نوايا مماثلة في الحوار ؟

انطلاقًا من هذا ، يتبادر إلى ذهننا سؤالٌ ثانٍ : هل يأتي المسيحيّون والمسلمون إلى الحوار بنوايا مماثلة ؟ هل يريد المسيحيّون الإصغاء إلى شهادة المسلمين ، لأنّ هؤلاء عندهم شيء يقولونه لهم ، ولا يستطيعون أن يقولوه هم لأنفسهم ؟ فإذا كان الله ، بحسب الاعتقاد المسيحيّ ، لم يترك أيّ مكان إلاّ وتضمّن شهادة له ، فيجدر بالمسيحيّين أن يُصغوا إلى شهادة الذين لم يتركهم الله بدون شهادة له . ولكن ما هي الأسباب التي تحمل المسلمين على الإصغاء لشهادة المسيحيّين ؟ ألا نصطدم هنا بصعوبة أنّ المسلمَ يؤمن بأنّه يعرف ما هو في المسيحيّة جدير بالاهتمام ، لأنّه موجودٌ في القرآن ، في حين أنّ ما لا وجود له في القرآن ليس جديرًا بالاهتمام ، بل هو تضليل . إذّاك نكون في وضع مماثل لما ترويه الأسطورة ، التي هي

بالتأكيد سيّئة النيّة ، حول إحراق مكتبة الإسكندريّة : فإذا كان ما في الكتب موجودًا في القرآن ، إذًا لسنا بحاجة إليها ، وإذا كان ما فيها لا وجود له في القرآن ، فهي مُفسدة . فما هي من ثَمَّ المسائل الجديرة بالاهتمام التي يمكن أن تحملَ المسلمين على الإصغاء لشهادة المسيحيّين ؟

ثالثًا ، إنّ اختيارَ مواضيع الحوار يجب ، كما قال السيّد خوري ، أن يردَ بمعنى عرض . ومع ذلك ينبغي في هذا الأمر عدم الأخذ بالاعتبار فقط طلبَ الفريق الذي يقدّم العرضَ (*pars ponens*)، بل أيضًا رغبةَ الفريق الذي يتلقّاه (*pars tollens*) ، وبالتالي ما ينفيه الآخرون . يجب علينا أيضًا أن نفهمَهم في ما يعدّونه عندنا ضلالاً – حيث ينعتوننا ، على سبيل المثال ، بالمشركين . ومن ثمّ لا بدّ من السؤال عن طلب الفريق الذي يتلقّى العرض (*pars tollens*) ، وأن نفسح له في المجال ليقول لنا شيئًا ، كأن يدعونا مثلاً إلى امتحان نقديّ للذات . الأمر نفسه يصحّ طبعًا ، من جهة أخرى ، بالنسبة إلى طلب المسيحيّين عندما يقولون أنْ ليس من اسم آخر أُعطي للناس ، أو أقوالاً مشابهة تتضمّن نفيًا ، بل حكمًا . ما هو صدى مثل هذا النفي في آذان غير المسيحيّين ، من دون أن يُعتبَرَ أنّه محض إبادة ؟

غريسهاكه : ثَمّة مشكلتان مهمّتان تجدر متابعتهما بنوع خاصّ :

التأثير المتبادَل بين ممارسة الحياة وعقيدة الإيمان

ثَمّة ، من جهة ، التأثير المتبادَل بين ممارسة الحياة الإسلاميّة وعقيدة الإيمان الإسلاميّة . في هذا الموضوع يجب ، كما ظهر ذلك باستمرار في هذه الأيّام ، اتّباع نظرة للإنسان مرتكزة على الحاجة إلى الفداء ؛ ومن ثَمّ يتبادر إلى الذهن السؤال كيف يختبر المسلم العاديّ هذه الحاجةَ إلى الفداء ، أيّ دور مثلاً يؤدّيه بشكل واقعيّ الشوق إلى المحبّة . لا يمكن أن

نجعلَ الإيمانَ المسيحيّ مقبولاً لدى الآخرين إلاّ إذا تعلّموا أن يفهموا ممارسات الحياة العمليّة . إذا كان الشوق إلى محبّة لا حدود لها بالنسبة إلى الإنسان ليست واقعًا معاشًا ، أو إذا كان الشوق إلى ما يتجاوز الإنسان ، إلى قرب الله ، لا وجود له ، في هذه الحالة كلّ حديث مسيحيّ عن " النعمة المؤلّهة " وعن " المحبّة كمحور الحياة " ، وعن " الفداء الجذريّ " ، يبدو أمرًا يتعذّر تبليغه للآخرين وفي منزلة الإيديولوجيات . ومن ثَمّ كيف يبدو هذا فعليًّا في حياة المسلم ، كيف يمكن أن نتصوّرَ وصفَ مظاهر الملامح الأساسيّة للحياة الإسلاميّة ؟

المسيح هو الكمال

من جهة أخرى ، يتعلّق الأمر بالمسيح بصفة كونه محورَ الإيمان المسيحيّ . فإذا كان المسيح هو الكمال وهو الوسيط في كلّ شيء *medium tenens in omnibus* ، في هذه الحالة من الممكن أيضًا أن تتّصلَ به كلّ الرغائب الدينيّة التي تحرّك الإيمان الإسلاميّ ، وهذا يعني أن نبيّنَ كيف أنّه في اللقاء مع المسيح لا نتخلّى عن أيّ شيء قيّم في الإيمان كما في حياة الإنسان ، بل هذا كلّه يجد بالحريّ ذاته من جديد وقد اندرج في كمال المسيح . هذا القول الذي يتضمّنه الإيمان المسيحيّ ينبغي على الإطلاق أن لا يبقى مجرّدَ تأكيد ، بل يجب أن نملأَ مضمونه ، وأن نمتحنه إن جاز التعبير . وهذا يجب أن يحصلَ واقعيًّا في الحوار ، في حوار يفتح إمكانيّة سؤال المسلمين ما الذي يُزعجهم في المسيحيّة ، ما الذي يبدو لهم حدودًا ، وما الذي قد يختبرونه دعوة حقيقيّة إلى حياة أعظم . اتّباع هذه المجموعة من الأسئلة يمكن أن يكونَ مهمًّا وجزيل الفائدة للمستقبل .

[حوار المنصّة]

" ضمير " الله ومعرفة الله المرافقة للإنسان

خوري : السؤال إلى أيّ مدى يمكن ، بالعلاقة مع موضوع " الضمير " ، أن نجد ، من ناحية الإسلام ، شيئًا حول معرفة الله المرافقة للإنسان ، هذا السؤال يجب توضيحه بدقّة أكثر . أن يعرفَ الله ، هذا تصوّر مشترَك بين جميع الأديان ، التي تنطلق من أنّ الله يعلم كلّ شيء . فما هو الدور الواقعيّ الذي ينتج من هذا ، والمقصود بهذا القول ؟

كرّر : المسألة في هذا الموضوع هي مسألة معرفة الله لما يفعله الإنسان ، ولكن أيضًا لمعرفة يُعطي بها الله ذاته عطاء كلّيًا في ما يعيشه الإنسان وفي ما يعانيه من ألم ، وهي من ثَمَّ معرفة يرافق بها الله الإنسانَ في حياته وفي ألمه . وقمّة ذلك ، من الوجهة المسيحيّة ، هي ذاك الاعتقاد الحاسم في موضوع مرافقة الله للإنسان في المعرفة ، بأنّه أعطى ذاته في ألم الإنسان في صليب المسيح . ومهما يكن من المستبعَد أن نصل إلى مقارنة بالمعنى الكامل ، فمع ذلك نبادر بالسؤال هل في الإسلام بعض النواحي لمعرفة مشابهة يرافق بها الله الإنسانَ في عمله وفي ألمه ، وهل يمكن أن يكونَ هنا بعض التقارب الأفقيّ ؟

مشكلة المفاهيم

فوغليستر : بالنسبة إلى سؤال السيّد أُتّ في ما يتعلّق بالتبنّي الإلهيّ ، من المؤكّد أنّ القرآنَ والتقليدَ الإسلاميّ أيضًا يجتنّبان عمدًا مثلَ هذه المفاهيم : " ولد " الله ، " ابن " الله ، لكونها تتضمّن تصوّرات محدّدة تنطوي عليها الأديان التي تعتقد بتعدّد الآلهة ، وتلك التصوّرات لم يكن واردًا أن يقبلَ بها محمّد ، لأنّها تناقض تسامي الله . بالإضافة إلى ذلك

يجب الانتباه إلى أنّه يمكن أن يوجدَ شيءٌ ما من دون المفهوم المنتظَر . على كلّ حال فإنّنا نجد في القرآن ، ثَمّ بنوع خاصّ في الحديث ، كلامًا مُذهلاً عن الودّ الإلهيّ . على النحو عينه يجب النظر إلى مفهوم " الضمير " ، وبنوع خاصّ أيضًا إلى ما تعنيه لفظة " المحبّة " .

غريسهاكه : ولهذا السبب بالذات لم يكن الحديث عن **لفظة** " المحبّة " ، بل عمّا إذا كان المقصود بتلك اللفظة يظهر في واقع حياة المسلم .

فوغليستر : على كلّ حال يجب في كلّ شيء أن نقارنَ باستمرار المِثلَ بالمِثل : ممارسةَ مسيحيّ عاديّ مع ممارسة مسلم عاديّ ، وممارسةَ متصوّف مسيحيّ مع ممارسة متصوّف مسلم ، أو أبحاثَ لاهوتيّ مسيحيّ متفوّق مع أبحاث لاهوتيّ مسلم متفوّق .

غريسهاكه : هذا ما نوافق عليه تمامَ الموافقة .

أسئلةٌ تُصاغ في التبادل

دوبريه : بالعودة إلى الكلام على كمال المسيح : من المهمّ أن نتوسّعَ في الحوار دومًا انطلاقًا من الحوار . السؤال إلى أيّ مدى يستطيع المسلم أن يجدَ مكانًا له في إطار الكمال المسيحيّ هو سؤال شرعيّ ، بقدر ما يرد الجواب عنه من خلال السؤال إلى أيّ مدى يمكن أن يكونَ للمسيحيّ مكانٌ في كمال الإسلام . في هذا التبادل يجب أن تُصاغَ الأسئلة عينها مرّة أخرى . ألا يقوم معنى الحوار بالذات في أنّه من حدث الحوار يُبنى عالمٌ جديدٌ مع وقائعه ونظراته وقوانينه ، فيه تأخذ تقاليدنا الدينيّة مكانَها في تعايش سلميّ وإن كان لا يخلو من النزاعات ؟

في معرفة الله التي ترافق الإنسان

خوري : بعض الإشارات إلى بعض ما أُثير من الأسئلة . لا نجد

الشيءَ الكثير عن معرفة الله التي ترافق الإنسان في حياته وألمه في القرآن نفسه ، بل – وأقول ذلك أيضًا بتحفّظ – عند المتصوّفين .

الاهتمام الإسلاميّ بالحوار ؟

أيّ سبب وأيّة مصلحة يمكن أن يحملا المسلمَ على الاهتمام بالمسيحيّة وباللاهوت المسيحيّ ؟ إنّها عادة مصلحة دفاعيّة وإرساليّة : لإظهار أضاليل المسيحيّة وانحرافاتها وحمل المسيحيّين على قبول القرآن . إنّ ما يعوق مرارًا الفضوليّة السليمة أو الاهتمامَ العلميّ هو أنّ كثيرين من غير علماء الكلام ، وحتّى من علماء الكلام في الإسلام ، يعتقدون أنّهم يعرفون ما فيه الكفاية عن المسيحيّة بفضل ما جاء عنها في القرآن . ففيه بعض التقدير وبعض الحكم من الوجهة اللاهوتيّة ، وهذا يبدو لكثيرين كافيًا . من هنا لا يظهر أيّ جهد للاهتمام اهتمامًا أكثر كثافة بفكر المسيحيّة اللاهوتيّ.

في حاجة الإنسان إلى الخلاص

بالنسبة إلى حاجة الإنسان إلى الفداء في نظر الإسلام : يفضّل الإسلام الكلامَ على حاجة الإنسان إلى الخلاص ، عوضًا عن فداء يُعطى للإنسان ، وعن خلاص يهبه إيّاه الله مباشرة . عن حاجة الإنسان إلى الله ثمّة أقوالٌ متنوّعة : فالله هو الغنيّ وأنتم الفقراء (راجع القرآن ٤٧:٣٨) ، أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد (راجع القرآن ٣٥:١٥) . من هنا يمكن تكوين لاهوت عن حاجة الإنسان إلى الخلاص بالنظر إلى الله ، وبناء جسر بين المسيحيّة والإسلام ، على أن نضعَ جانبًا ما يميّز المسيحيّة ، بأنّ هذا قد حصل في المسيح . أمّا العنصر الأنثروبولوجيّ ، أعني عنصر حاجة الإنسان إلى الخلاص ، فيمكن أن نجده في الإسلام وأن يتطوّرَ بالنظر إلى الله نفسه .

نواحي الاهتمام بالحوار

ما هو وضع الاهتمام بالحوار ، في حال أنّه تجاوز الاهتمامَ بإعطاء صورة عن الذات وانفتح على الإصغاء إلى شهادة الآخر ؟ في حوار مع ممثّلين لليهوديّة ، منذ زمن غير بعيد ، قال محاورون يهود للمسيحيّين : صحيحٌ أنّه يتوجّب عليكم أنتم المسيحيّين أن تتعرّفوا على اليهوديّة ، لأنّها جذوركم؛ أمّا نحن اليهود فلسنا ملزَمين بالتعرّف على المسيحيّة ، فاليهوديّة دامت قرونًا قبل أن يكونَ ثَمَّة مسيحيّون ، وحتّى بعد ذلك لا قيمة قانونيّة لأيّ من الكتب المسيحيّة بالنسبة إلى اليهوديّة ، فيما المسيحيّون يعترفون بقيمة قانونيّة للتوراة العبريّة . استنادًا إلى مثل هذه الاعتبارات ، نشأ الاعتقاد بأنّه يمكن حقًّا أن يكونَ إنسانٌ يهوديًّا صالحًا من دون أن يعرفَ أيّ شيء عن المسيحيّ ، ولكن لا يمكن لأحد أن يكونَ مسيحيًّا صالحًا إن لم يعرفْ شيئًا عن اليهوديّة . ومن ثَمَّ تقتصر اليهوديّة على " اهتمام ثقافيّ " بالمسيحيّة استنادًا إلى أنّ الإنسان يجب أن يعرفَ أيضًا المحيطَ الذي يعيش فيه .

السؤال التالي لم يُطرَح على اليهوديّة إلاّ في الزمن الحديث : ماذا يجري للتوراة ، عندما تنتقل إلى الشعوب الوثنيّة ؟ هذا سؤال يهمّ اليهوديّ ، ولا يستطيع أن يجيبَ عنه إلاّ إذا أصغى إلى شهادة المسيحيّين . وبعد ذلك بمدّة طويلة وردت أيضًا أسئلة أخرى متعلّقة باختبارات قام بها المسيحيّون ، ولم يقم بها اليهود بسبب تاريخهم اليهوديّ الخاصّ – وهذه الاختبارات لا بدّ لهم اليوم من مناقشتها . هذا وضعهم مثلاً بالنسبة إلى وجود " أتباع لليهوديّة " ، كانوا طبعًا يعرفونهم أيضًا من قبل نظريًّا ، أما اليوم فيختبرونهم عمليًّا وعليهم أن يتعاملوا معهم . في هذه الحالة يُطلَب من المسيحيّين أن يُدلوا باختباراتهم العمليّة بالنسبة إلى " أتباع للمسيحيّة " . وإن لم تكن هذه الاختبارات مثاليّة ، إلاّ أنّ المسيحيّين قد قاموا بها بطريقة مؤلمة . وتستحقّ أن يُصغيَ إليها اليهود . أو عندما يقول اليهود اليوم :

لقد قمنا باختبارات في ما يتعلّق بانتقاص في الكرامة . أمّا اختبار العظمة في الكرامة فلم نقم به ، ونحن بحاجة ماسّة إليه .

هذا طبعًا لا ينطبق على الحوار المسيحيّ الإسلاميّ . ولكن ثَمّة ناحيتان تستحقّان الانتباه : أوّلاً ما هو مصير تقليد إبراهيميّ مشترَك – فمحمّد ينتسب أيضًا إليه – في أيدي شعوب أخرى وثقافات أخرى ؟ الناحية الثانية تتعلّق بسؤال يوجّهه المسلمون إلينا نحن المسيحيّين ، إذ يقولون : لقد قمتم ، من الناحية الثقافيّة ، باختبارات تحدث لنا أيضًا ، وبشكل واقعيّ أوّلاً باختبارات العلمنة في العالم ، فكيف تتعاملون معها ؟

[حوار عامّ]

تبادل في المآزق والتساؤلات اللاهوتيّة المشترَكة

لويتسه : أوّلاً لا يمكن لأيّ من المشاركين في المؤتمر أن يرغبَ في لاهوت يشكّل عائقًا أمام الحوار . في الحوار مع الإسلام ، من المؤكّد أنّه يمكن اجتناب هذا الخطر . يمكن أيضًا إيجاد تساؤلات تهمّ كلتا الديانتين وتفسح أيضًا في المجال للحوار . ومن جهة أخرى ، ثَمّة مشكلات قائمة في كلتا الديانتين يتعذّر حلّها ، كما في عقيدة القدر أو التحديد السابق لمصير الإنسان . ألا يمكن القيام معًا بتصوّر يهدف إلى إيضاح هذه المآزق المشترَكة التي تنتج عن الإيمان التوحيديّ عينه ؟

فثمّة نوايا إيجابيّة مشترَكة ، كمثل السعي إلى التفكير با لله من وجهة نظر توحيديّة . فإذا كان الهدف هو عينه عند الفريقين ، يسهل التحاور بينهما . من دون أن نتعمّقَ في هذه المسألة كما فعل السيّد غريسهاكه ، يمكن ، في ما يتعلّق بعقيدة الثالوث ، أن نشيرَ إلى أنّه من علم الكلام

الإسلاميّ يتبيّن أنّنا بقولنا إنّ ا لله يوحي بذاته ، يمنحنا وحيًا ما ، نضع حتمًا تمايزًا في ا لله . يمكن ، في صدد ذلك ، أن ينتابَنا الشعور بأنّ علمَ الكلام الإسلاميّ يسوده لهفٌ للوحدة مبالَغٌ فيه ، ولا يمكن أن نؤدّيه حقّه . هذه نقطة يمكن التفكير في التحاور فيها .

يمكن أيضًا في عقيدة الثالوث البحث عن تقاليد مسيحيّة لا تمثّل فيها عقيدة الثالوث دورًا كبيرًا ، بحيث إنّه ينبغي أن لا يكونَ اللاهوت المسيحيّ ، بالنسبة إلى الإسلام ، أمرًا يتطابق مع عقيدة الثالوث . هذا بصراحة أمرٌ صعبٌ عند كبار اللاهوتيّين في القرن العشرين ، حتّى عند اللاهوتيّين البروتستانتيّين ، لأنّهم على درجة كبيرة من الاتّفاق فيه. أمّا إذا فكّرنا باللاهوت البروتستانتيّ في القرن التاسع عشر ، على سبيل المثال باللاهوتيّ شلايرماخر (Schleiermacher) ، نجد أنّه عرض عقيدة الثالوث في ملحق عقيدته الإيمانيّة ، وخلافًا لما حاول أن يبيّنه السيّد غريسهاكه ، فقد رأى أنّ عقيدة الثالوث غير معقولة .

وأخيرًا في السؤال عن الهندوسيّة والبوذيّة ، هل هما أقرب إلى المسيحيّة ممّا هو الإسلام ، يمكن أن يكونَ لنا رأيٌ مختلفٌ عن رأي السيّد أوتّ . فعلى الرغم من كلّ الفروقات ، نلاحظ في كثير من مواضيع الحوار والطروحات المشترَكة التي نعرضها ونتوسّع فيها ، تقليدًا مشترَكًا في المسيحيّة والإسلام . وعلى كلّ حال ففي شكل البوذيّة الأصليّ ، أليس الطريق أطول بكثير للوقوع على نقطة مشترَكة نستطيع الانطلاق منها للحوار ؟

أهميّة المآزق المشترَكة

فوغليستر : إنّ ما تطرّق إليها السيّد لويتسه من مآزق مشترَكة تقع فيها الديانات التوحيديّة ، هو أمرٌ بالغ الأهمّيّة : الكيان المخلوق في الكيان غير المخلوق ، كشف ا لله عن نفسه وبالتالي مشكلة ما يمكن قوله عن وجود

الله وصفاته ، السؤال عن أصل ومصير الشرّ الطبيعيّ (*malum physicum*) والشرّ الأدبيّ (*malum morale*) – هذه مآزق لا يمكن حلّها انطلاقًا من اعتبارات التوحيد الصرف ، ولا بالعودة إلى مفهوم ثالوثيّ لله ، أو إلى التجسّد أو إلى آلام يسوع . تمكن الإشارة طويلاً إلى الصليب ، دون أن يؤولَ ذلك إلى إيجاد حلّ لمشكلة أوشفيتس (Auschwitz) ، أعني مشكلة الألم الذي يقود إلى اليأس – حتّى إذا استطعنا أن نرى في آلام يسوع مثالاً وحافزًا للصبر في الألم . الألم يمكن أن يُفضيَ إلى النضج ، ولكن أيضًا إلى اليأس . من البداهة أنّ محمّدًا لم يحلّ هذه المشكلة عندما اقتصر على القول إنّ الصعوبات هي محنٌ يمتحننا بها الله ، وأشار في ذلك إلى قدرة الله وعجزنا عن إدراك سرّه . ولكن بحصر المعنى ، فالمسيحيّ أيضًا لا يصل إلى أكثر من ذلك .

خوري : أودّ أوّلاً أن أُدليَ فقط بملاحظة صغيرة بشأن السؤال هل الهندوسيّة والبوذيّة هما أقرب إلى المسيحيّة ممّا هو الإسلام : ألا يُدفَع إنكارُ حقيقة العالم وما يسمّيه الإيمان المسيحيّ خليقة ، أو على الأقلّ اعتبارُهما أمرًا نسبيًّا ، ثمنًا لحلّ مشكلة التسامي والحلول ، إذا ما عولجت بالاستناد إلى هذه الديانات ؟ ألا تقع هذه النظريّة بهذا الشكل في المآزق نفسها التي يُفضي إليها أيضًا مفهوم الديانات التوحيديّة ؟

خطوات نحو " لاهوت في اللقاء "

إذا قمنا بتفكير لاهوتيّ ضمن أفق حضور ديانات أخرى ومساءلاتها ، فهذا يتوقّف على قصدنا من ذلك : هل نريد إقصاء الآخرين ، عندما نعرض ما تتميّز به المسيحيّة كإمكانيّة منحصرة فيها ، وقد يُفضي بنا مثل هذا اللاهوت إلى إخفاق الحوار . بيد أنّ ذلك يتعدّى نطاقَ هذا المؤتمر . ومع ذلك يمكن ، من جهة أخرى ، في مثل هذه المؤتمرات أن لا تكونَ

المسألة أوّلاً مسألةَ العمل على لاهوت يكون بمتناول أذهان المسلمين أو الهندوسيّين أو البوذيّين . بل يتعيّن على هذه الأكاديمية أن تقومَ بخطوات أولى توضح كيف يجب التعبير عن المفهوم المسيحيّ للإيمان ليس ضدّ الآخرين ، بل في السعي إلى تفسير العالم وعلاقة الناس بالله تفسيرًا يطابق العقيدة المتعلّقة بمحبّة الله الشاملة وبمصالحة الله . مثل هذا اللاهوت لا يُقصي أحدًا ، بل يدلّ على انفتاح كبير .

في الواقع قد امتلكنا الشعور بأنّ ما عُرِض في المحاضرات والنقاشات يمكن أن يقدّم نظرات جديدة وغنيّة ومساعدة قيّمة لورشة الحوار المباشر ، إذا جاز لنا هذا التعبير . يستحيل الوصول إلى كلّ شيء من المرّة الأولى . ومع ذلك فقد قمنا بالكثير في هذا المجال ، ولكنّنا لا نزال نجد أنفسَنا ، كما قيل السنة الماضية ، في مقدّمة الحوار : إذ تنقصنا الاختبارات الكبيرة ، ويجب أن نعملَ على تكوين مبادىء الحوار وطرقه وأساليبه الصالحة .

النقص في اللاهوت عائق أمام الحوار

شفلر : أودّ في ما يلي أن أدافعَ بعض الشيء عن اللاهوت . إنّ إلقاء الملامة على اللاهوت أصبح اليوم أمرًا مألوفًا ، بحيث يشعر المرء بأنّ ثَمّة ما يحفزه على الدفاع عن اللاهوت . فالأطروحة القائلة " إنّ اللاهوت هو عائقٌ أمام الحوار " ، يجب أن نقابلَها بالأطروحة المعاكسة القائلة إنّ النقصَ في اللاهوت يكوّن عائقًا أمام الحوار . فبقدر ما يتضاءل التفكير اللاهوتيّ ، بالقدر عينه يقتصر ما يبدو حوارًا على تلاوة صيغ معتادة ، سواءٌ أكانت كتابيّة أم قرآنيّة أم غير ذلك .

التفكير النقديّ الذاتيّ يُفسِح في المجال للحوار

بالإضافة إلى ذلك ، كيف ينشأ اللاهوت ؟ يُعتقَد أحيانًا بأنّ ثَمّة

لاهوتٌ لأنّ الكتابَ المقدّسَ نفسَه غير كامل ، وبالتالي فاللاهوت وحده يمكنه أن يكوّن مجموعة شاملة من التعاليم ؛ ولكن لا بدّ من التأكيد أنّ اللاهوت لا ينشأ ولا يستمرّ استنادًا إلى أنّه بإمكاننا أن نعرفَ أكثر من الروح القدس ، الذي أوحى بهذه الكتب . اللاهوت ينشأ بالحريّ من اختبار أنّ الإيمانَ غير مصون من الوقوع في الخطإ ، وأنّ الخيار ليس بين الإيمان وعدم الإيمان ، بل ثَمَّة أيضًا إمكانيّة فساد الإيمان نفسه . يمكن أن نرى مثلاً على ذلك في مفهوم سحريّ للأسرار وفي ما يقابله من ممارسة . في مثل هذه الأحوال يمثّل اللاهوت محاولة صيانة الإيمان من فساده الذاتيّ ، أو تكوين معايير للحكم . من هذه الناحية فإنّ وجود اللاهوت هو علامة تفكير ممكن ، ولكنّه مع الأسف ليس دومًا حقيقيًّا ، تقوم به الجماعة المؤمنة على ذاتها – وهذا ما يُفسح في المجال للحوار ، لأنّه بدون نقد ذاتيّ لا يمكن أن يكونَ ثَمَّة أيّ حوار .

إعادة ترجمة التعابير اللاهوتيّة
انطلاقًا من التفكير النقديّ في حياة الإيمان

ومن ثَمَّ من الضروريّ ، كما قال السيّد غريسهاكه ، إعادةُ ترجمة التعابير أو البنى اللاهوتيّة انطلاقًا من التفكير في حياة الإيمان . فإذا بقيت هذه بارزة ، وقائمة كما كانت عليه ، يمكن أن تكونَ في الواقع عقبة أمام الحوار ، بل يمكن أيضًا أن تفقدَ مغزاها ومعناها . وإذا لم تكن تعبيرًا عن حياة إيمانيّة يتمّ التفكير بها تفكيرًا نقديًّا ، تصبح عبارات فارغة لا تتكلّم على شيء ولا تعني شيئًا . ومن ثَمَّ نحن بحاجة إلى المسيحيّ العاديّ وإلى المسلم العاديّ ، اللذين هما دون اللاهوتيّ في التفكير ولكنّهما ليس دونه في خبرة الإيمان ، ولذلك يستطيعان أن يذكّرا اللاهوتيّ أحيانًا بما يتكلّم عليه بالتحديد عندما يتكلّم على الله . فإذا اعتبرنا اللاهوت تفكيرًا

نقديًّا على حياة الإيمان ، إذّاك يمكن الكلام بعضنا مع بعض من إيمان إلى إيمان ἐκ πίστεως εἰς πίστιν (راجع رو ١:١٧) .

مفهوم الحقيقة والإطار الثقافيّ المناسب للحوار

دوبريه : يمكن أن يظهرَ اللاهوت عائقًا أمام الحوار ، إذا استند في عمله على مفهوم للحقيقة لا يلائم الحقيقة على الإطلاق ، أو إذا كانت الثقافة التي يعمل في أطرها ، والتي فيها نتحرّك ، غير ملائمة لأن يجد فيها الكائن الدينيّ ما يساعده على التفكير اللاهوتيّ . يجب العمل باستمرار على هذين الاتّجاهين لصالح الحوار : بالمعنى النظريّ – بأيّة حقيقة نعيش ونفكّر ؛ وبالمعنى العمليّ – إلى أيّة ثقافة نحتاج للإفساح في المجال للديانة لتنموَ بحريّة ، ليس فقط في إطارها الكنسيّ الخاصّ ، بل أيضًا في إطار العالم كلّه .

النظرة الأنثروبولوجيّة تجعل اللاهوت عائقًا

تسيركِر : لقد أطلق بيتر أنتيس (Peter Antes) شعار اللاهوت كعائق أمام الحوار بالنظر إلى نظرة لاهوتيّة محدّدة . فلم يكن قصده التحذير من اللاهوت بوجهٍ عامّ ، بل من لاهوت يستند إلى نظرة إنسانيّة وينطلق من مفهوم الإنسان ليصلَ إلى فكرة محدّدة عن الله . فهذا في رأيه يصدم المسلمين ، لأنّ فكرة الله في ذاتها تحتوي على إشكال كبير ، وتنضاف إلى هذا النظرة الأنثروبولوجيّة : فيأتي تصوّر اللاهوت انطلاقًا من حاجة الإنسان وجهده . من هذه الناحية لا يتّهم أنتيس اللاهوتَ في ذاته بأنّه أمرٌ مضرّ .

صراع الأوضاع يجعل أيضًا الحوار ضروريًّا

دوبريه : السؤال إلى أيّ مدى تقبَل أهداف الحوار ، هو أيضًا مشكلةٌ

عمليّة تظهر في صراع الأوضاع . ومع ذلك يرى الناس ، في مختلف مناطق هذا العالم ، أنّ المشكلات الكبرى لا يمكن حلّها إلاّ معًا ، وأنّ الكلامَ بعضنا مع بعض هو بالتالي أفضل من عدم الكلام . هنا يمكن أن نرجو بأنّ ثَمَّة ما يُشبه حيلة يلجأ إليها العقل ، تكمن في أنّ الناس ، سواء أكانوا مسيحيّين أم مسلمين أم غير ذلك ، مرغَمون ، بسبب الأوضاع الواقعيّة، على التحاور بعضهم مع بعض .

كثيرًا ما ينتابنا الشعور بأنّ العالم الإسلاميّ مستعدّ للتحاور في مسائل واقعيّة كالتربية ومشكلات العائلة والجوع وما شابه ذلك ، أكثر ممّا في تنظيرات لاهوتيّة . ومع ذلك فإذا كان لا بدّ من أن ننجحَ في العمل على وضع ثقافيّ يتّسم بروح الحوار ، إذّاك نعمل في الواقع عملَ الله .

الاهتمام الدينيّ بالحوار ، حتّى في فروقات باقية

كالرت : لقد حدث اختبارٌ آخر جديرٌ بالاهتمام في الماضي غير البعيد في حيّ من أحياء مدينة بريمن (Bremen) : بفضل حوار مع علماء كلام مسلمين حول السعادة الأبديّة نمت في هذا الحيّ ثقافة صداقة وثقة ، تبيّنت نتائجها في التحدّيات بعد إحراق البيوت . ويلحّ المسجد من جهته على عدم التحاور في مسائل اجتماعيّة ، بل يريد الكلام مع رجل الله على مثل هذه المواضيع ، ويريد أن يعجبَ من هذا . وتبقى الفروقات قائمة .

وضع الحوار في المدرسة وفي ميادين أخرى من الحياة

كروجر : في ميدان تربية معلّمي الدين وفي عملهم في التدريس ، جاء طلب إعداد مناسب للحوار مع الإسلام في وقته بشكل مميَّز . وقد وافق أيضًا وبقدر متزايد معلّمو الدين المسيحيّون في المدارس على هذا الوضع ، وعلى التلاقي بين المسيحيّين والمسلمين في صفوفهم الدراسيّة .

ومن ثمَّ يتبادر إلى الخاطر السؤال الملحّ التالي : كيف يمكن تثقيف معلّمي الدين وإعدادهم بالنظر إلى هذا التحدّي ؟

خوري : هذا الوضع من التلاقي هو قائم اليوم عندما يعيش أناسٌ بعضهم مع بعض في مختلف ميادين الحياة . فالمسيحيّون يُسألون عن إيمانهم ، كما أنّ المسيحيّين يسألون المسلمين عمّا يؤمنون به . في حوار الحياة هذا على كلّ الأصعدة ، لا بدّ من مساعدة الناس على التأقلم مع هذا الوضع الذي هو جديدٌ جدًّا بالنسبة إليهم .

في ما يتعلّق بميدان المدرسة ، فقد حدث الكثير في جمهورية ألمانية المتّحدة . فثمَّة مثلاً فريق عمل خاصّ ، يبحث بشكل نقديّ كيف يُعرَض الإسلام في الكتب المدرسيّة المسيحيّة . والأستاذ لينمان (Lähnemann) في إيرلنغن (Erlangen) يحاول الآن القيامَ ببحث معاكس : فثمَّة فريق عمل مكلَّفٌ بأن يبحثَ كيف تُصوَّر المسيحيّة في الكتب المدرسيّة الإسلاميّة. وفي هذه الناحية الأخرى يمكن أيضًا أن نتبيّنَ مدى الجهل الذي لا يزال سائدًا .

تأكّد كلّ فريق من إيمانه مهمّ للحوار

أُتّ : إنّ الاختبار الذي تحدّث عنه السيّد كالرت مؤثّر جدًّا : بأنّه يمكن أن تنشأ ثقافة صداقة وحوار ، حتّى إذا بقيت الفروقات قائمة ، ولم تتغيَّرْ وجهات النظر ، بل ربّما تختلف فقط اختبارات الحياة . وما يكوّن مرحلة مهمّة في هذا الموضوع ، هو بلا ريب أنّ الحوار يفيد ليتأكّدَ كلّ واحد من إيمانه الخاصّ ويفهمَ ذاته . فإذا كانت هذه هي الحالة في الواقع – بصرف النظر عن كيفيّة ردّة فعل الآخرين – ، فقد توصّل هذا المؤتمر إلى هدف كبير بكثير من النضج . وهذا يتطلّب بالطبع أن يكون أيضًا معنا في وقت معيَّن محاورون من الجماعات الدينيّة الأخرى .

اختبار تقليد معهد القديس جبرائيل في ممارسة الحوار

كالرت : من وجهة نظر ممارسة الحوار ، فاللاهوت الذي قمنا به في مختلف الحلقات الدراسيّة في معهد القديس جبرائل قد حملني على الدخول بطمأنينة في الحوار العمليّ ، من دون تحديد أيّ هدف سابق . في المؤتمرات الأولى سنة ١٩٧٧ ، لم يكن باستطاعتنا أن نرى مسبّقًا ما الذي سينتج من ذلك . خلافًا لما كان من المتوقّع أن نراه وأن نشعرَ به ، فقد صار الإسلام تحدّيًا في مجتمعنا . واليوم ، كما أكّد ذلك السيّد تسيركر بحقّ ، فقد أصبح المجتمع العلمانيّ الفريقَ الثالث في الحوار : وهذا هو الوضع عندما يسألنا الإسلام مثلاً عن حقوق الإنسان أو عن البحث التاريخيّ النقديّ .

العلمانيّة فريق في الحوار

في هذا الموضوع يمكن أن يحدث أنّ مسلمين ، في معالجة الأسئلة التي تُطرَح عليهم انطلاقًا من علمانيّة عصرنا – كالسؤال عن نظريّة التطوّر مثلاً – يظنّون أنّنا نقف إلى جانبهم ، ويقعون في حيرة عندما يرون أنّنا لا نستطيع بكلّ بساطة أن نكون على ما يعتقدون . فعلى المسيحيّين أن يتّفقوا أكثر في ما بينهم كيف يجب أن يتصرفّوا في مثل هذه الأوضاع . وعلى كلّ واحد أن يكونَ هدف سعيه أن يبيّن أنّ الدينَ هو في الواقع قوّة سلام ، وأن يجدَ فرقاء حوار في هذه المساعي . وفي هذه المهمّة لا بدّ من أن نتحرّرَ من القلق من أنّه يمكن كسب حلفاء من الذين يسلكون سبلاً أخرى .

تسيركر : الإشارة التي تمّ الحديث عنها في النقطة الأخيرة ، بأنّه من المهمّ إيجاد فرقاء الحوار المناسبين تنحصر بالطبع إلى حدّ بعيد في الاجتماعات التي يمكن أن يُدعى إليها مشاركون معنيّون – بخلاف الحالات التي نصادفها في الجماعات وفي المدارس وما سوى ذلك ، والتي هي محدّدة سابقًا ، وحيث يصعب السؤال مع من نتكلّم ومع من لا نتكلّم . وبالإضافة إلى

ذلك فثمّة مسلمون يعيشون في البلدان الأوروبّيّة من تلك المكتسبات التي لا تصدر عن تقليدنا المسيحيّ ، بل تدين إلى حدّ بعيد للعلمانيّة . من هذه الناحية من المهمّ أيضًا ، في السعي اللاهوتيّ إلى الحوار ، أن لا نُغفِلَ الأدبَ الخارج عن نطاق اللاهوت والدين ، على غرار كتابات نجيب محفوظ صاحب جائزة نوبل ، التي يصوّر فيها ميدانًا واسعًا من الحياة الإسلاميّة في العالم ، بالعلاقة مع العالم الغربيّ .

ب. بشتِه : بعض التعليقات على مداخلات سابقة ؛ وهي تصدر أيضًا عن انعكاس دائم للحوارات مع مسلمين .

ما الإنسان حتى تذكرَه ؟

أوّلاً: إنّ أفق " كلّ شيء بمفرده " ، في نطاق الإيمان بالخلق ، يجب أن يتجاوزَه " الكلّ بمجمله " . ولا يمكن الوصول الى هذا الكلّ *totum* إلاّ بقفزة نوعيّة . فيجب أن نأخذَ بالاعتبار في تفكيرنا " ما هو مختلف تمامًا *totaliter aliter* : " ما الإنسان حتّى يذكرَه الربّ ؟ " ، الذي يخلق بالتالي إمكانيّة فتح التاريخ معه . وبما أنّ قلبَ الإنسان " لا يزال في اضطراب حتى يستقرَّ في الله " ، فهو يبدأ بتقصّي كلّ شيء ليجدَ ويكوّنَ شراكة بشريّة – على أصعدة مختلفة وفي مجالات متنوّعة .

اسمٌ أُعطي لنا

ثانيًا : في صدد ذلك بالذات تظهر لنا الحقيقة بجلاء بأنّ اسمًا أُعطي لنا ، وهو بالنسبة إلينا نحن المسيحيّين اسم الذي دعاه الله " ابنه الحبيب " الذي سُرَّ به (راجع لو ٣:٢٢) . هنا يؤتي بالكلّ *totum* مرّة أخرى في الحوار إلى تاريخه ، الذي لا يمكن في هذه الحالة أن ينتشرَ إلاّ بواسطة الروح القدس الشخصيّ . هنا يظهر تأسيس وصيّة هذا الاسم ؛ هنا يتّضح ما

هي الذكرى والشركة والمجيء الثاني للمسيح الضابط الكلّ ؛ هنا نجد أيضًا مفتاحَ التفسير الذي يُتيح لنا أن نرى في هذه الأمور أحداثًا خلاصيّة ، وإلاّ تعرّض هذا كلّه لخطر أن يبقى كلامَ تنظير لاهوتيّ عنيف وقاسٍ .

السؤال عن " سر الإثم " *mysterium iniquitatis* وعن فصح المسيح

ثالثًا : يجب السماح بالسؤال المؤلم عن " سرّ الإثم " : إنّ تاريخَ الخلاص يبدأ بالتحديد عندما يتجاوز العهدُ الذي يعرضه الله على البشر كلّ مرّة مواقفَ الرفض من قبل البشر ، بحيث ينتهي به الحال إلى هذا العرض الأخير المتبادَل الذي يجد ذروتَه ونهايتَه التي لا يمكن تجاوزها في صليب يسوع المسيح . هذا الفصح يبقى نهائيًّا محورَ تاريخ الخلاص ، الذي فيه يتبادل الله والإنسان وعدَ الكلمة الأخيرة .

اليوم الآخِر في نطاق تبادل لا ينقطع

من هنا يتبادر إلى ذهننا مرّة أخرى إن كان ينبغي أن لا نرى اليومَ الآخِرَ في نظرة تطرّق إليها أوغسطينُس باستمرار وهي تتّسم بصفة شخصيّة ، ولا تكون بالتالي مسيرة ببعد واحد نحو اللانهاية *processus in infinitum* . بل إنّ رحمةَ الله تجاه الإنسان – باعتباره مدعوًّا ومختارًا من الناس ولأجل الناس ἐκ καὶ ὑπέρ (راجع عبرانيّين ٥:١) – تُفضي إلى تبادل لا ينقطع ، وهذا بالتحديد هو موضوع اليوم الآخِر . كلّ هذا في سرّ اسم يسوع الذي فيه يلتقي الله والإنسان – وأخيرًا في صمت عجيب ، إليه يُفضي كلّ كلام . في هذا تختبئ رحمته التي تمسح الدموع ، وبالتالي حينئذٍ فقط يصير اسمنا على هذا القدر من النقاء والكمال ، بحيث يُبعَث كلّ شيء هناك من جديد .

الإيمان المسيحيّ يمكن أيضًا أن يكونَ بسيطًا

شماتوفيتش : عندما يقال إنّ الإسلام هو دينٌ بسيطٌ جدًّا ، تجب مع ذلك الإشارة إلى أنّ الإيمانَ المسيحيّ يمكن أيضًا أن يكونَ بسيطًا . وهذا يظهر خصوصًا عندما نعود إلى البدايات ، عندما نسأل ، بالنظر مثلاً إلى أعمال الرسل ، عمّا يتبيّن أنّه يميّز المسيحيّة ، وأنّه يشكّل الكرازة المسيحيّة الأصليّة . هذه الكرازة تنطلق من الوعود التي أُعطيت للأنبياء ، وفيها يظهر إحساسٌ كبيرٌ من قبل الكنيسة الأولى بالماضي ، بالعهد القديم وبالإيمان بالله الواحد الذي يحيا فيه . ثمّ تتكلّم على تحقيق هذه الوعود في عمل يسوع وفي موته على الصليب ، ويظهر في ذلك إحساسٌ بالدخول في مسيرة التاريخ ، بالحلول . ثمّ في اعتراف الكنيسة الأولى بتنصيب المسيح وبسيادته التي يمارسها عوضًا عن الله ، يظهر علاوة على ذلك انفتاحُها على التسامي ، وفي إيمانها بروح الله الذي به تستمرّ رسالة يسوع ، يظهر عنصرٌ من حضور اليوم الآخِر في الزمن الحاضر . وأخيرًا في التبشير الرسوليّ يظهر الإيمان بعودة المسيح ، التي فيها يُعيد إلى الله سيادتَه ، وبالتالي الاعتراف بزمن أخير يتحقّق في المستقبل ، وأخيرًا إرسال التلاميذ ليدعوا الناس إلى التوبة وإلى الإيمان بالإنجيل . هذا التأمّل في بدايات الإيمان المسيحيّ يَلفِت الانتباه إلى أنّ الإسلامَ ليس الدين الوحيد الذي هو في جوهره دين بسيط ، بل المسيحيّة أيضًا .

بساطة الإيمان ، لأنّ كلّ شيء يتّجه إلى المسيح

فوغليستر : العلاقة بين الوعد والاكتمال إنّما تشير إلى أنّ الأمرَ قد لا يكون على هذا القدر من البساطة .

يجب أوّلاً التأكيد على أنّ الوعدَ يتضمّن أمورًا كثيرة لم تتحقّق بعد ، نذكر منها مثلاً مُلكَ الله ومجيءَ المسيح وظهورَه كربّ وكمسيح .

فالمسيحيّون لا يزالون ينتظرون عودةَ الماسيّا ، كما ينتظر اليهود أيضًا مجيئَه . بالطبع يؤمن المسيحيّ بأنّ يسوع هو الوسيط المطلق للخلاص (كما يمكن القول ، مع أنّ هذه العبارة خطيرة) . وعلاوة على ذلك فإنّ أساسَ هذا الإيمان لا يكمن في تحقيق وعود فرديّة نقلتها نصوص تسمّى نصوص الوعود . العجيب والمقنع هو بالحريّ أن نجدَ في العهد الجديد أنّ **كلّ شيء** قد تحقّق في يسوع – وذلك باعتباره قد أتى في التاريخ وسوف يأتي من جديد – أنّ كلّ انتظارات وسيط في الخلاص ، مهما كانت متباينة ، تفضي إلى يسوع، الى المسيح : فهو النبيّ بالمعنى الكامل للالتزام الوجوديّ لعبد الله الذي يبذل حياتَه شهادةً هي أيضًا ذبيحة ، هو المَلِك وسيط الخلاص (" الماسيّا ") ، هو ابن الإنسان ، والكلمة ، والحكمة ، وملاك يهوه . أن يتّجهَ كلّ هذا بشكل رائع إلى المسيح ، هذا بالطبع لا وجود له في الإسلام .

أمنية إدراج عناصر الإيمان الأساسيّة في الحوار

غريسهاكه : إنّ سهولةَ قبول الإسلام وقوةَ انتشاره ، من وجهة نظر علم النفس ، مرتبطتان بعض الشيء ببساطة تعليمه . مقابل ذلك كثيرًا ما يمتلك المسيحيَّ العاديَّ الشعورُ بأنّ الإيمان معقّدٌ جدًّا ، وبأنّه من شأن الاختصاصيّين واللاهوتيّين . في الواقع لا بدّ لنا من أن نرى هنا نقصًا كبيرًا في التراث المسيحيّ . فالمسألة هي مسألة التركيز على ما هو أساسيّ في الإيمان المسيحيّ ، على نحو ما نجده في الإسلام . ومثل هذا التركيز على الأمور الأساسيّة يفيد جدًّا في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ . وإلاّ تكلّمنا على كلّ الأمور الممكنة ، وغاب عن أنظارنا ما يتعلّق به الموضوع بالذات .

اللاهوت والممارسة في الإسلام ليسا بسيطين على الإطلاق

خوري : إنّ بساطةَ الإسلام ليست بساطةَ التفكير اللاهوتيّ بل تتأتّى

عن صيغ المعتقدات . فإذا سألنا علماءَ الكلام ماذا يعني في الواقع هذا المعتقد البسيط الوارد في صيغة بسيطة – الإيمان بالله وبالنبيّ – واجهتنا اعتبارات معقّدة كما عند المسيحيّين : فثمّة على سبيل المثال مقالاتٌ مستفيضة وضخمة حول صفات الله في الإسلام ، أثارت ايضًا اهتمامَ اللاهوت المسيحيّ الكلاسيكيّ . وإذا نظرنا بنوع خاصّ إلى ممارسة الإيمان في الإسلام ، فهنا أيضًا ليس الأمر على هذا القدر من البساطة كما يمكن مرارًا أن نعتقدَ لأوّل وهلة . فعن كلّ سؤال ثَمّة في الإسلام آراء مختلفة أو إرشادات عمليّة عن كيفيّة حلّه . البساطة تكمن فقط في أنّ المسلمَ يمكنه أن يختارَ الحلّ الذي يناسب بوجه أفضل وضعَه الحياتيّ .

إدراج اللاهوت من كلا الجانبين في الحوار

في هذا يمكن أن تكمنَ مهمّةٌ للمستقبل : لقد عُرِضت في هذه الأكاديميّة من الجانب المسيحيّ أفكارٌ لاهوتيّة معقّدة ، وعندما سُئِل ما الذي يتضمّنه الإسلام في هذا الشأن ، جيء بنصوص من القرآن ومن الحديث . بيد أنّ علمَ الكلام الإسلاميّ لم يحصلْ في هذا على نصيبه كاملاً ، مع أنّه يليق بأن نستخلصَ ونأخذ بالاعتبار هذا العملَ اللاهوتيّ لمختلف المشكلات والمسائل في علم الكلام الإسلاميّ .

تقاليد أخرى في الإسلام

تسوكر : إنّ بساطة الصيغ التي تعبّر عن المعتقدات في الإسلام مرتبطةٌ بأنّ علماء الكلام في الإسلام ليس لهم المكانة نفسها التي تعود لهم في المسيحيّة . فالتقاليد تختلف . فلا وجود ، على الأقلّ في الإسلام السنّيّ، لأيّ سلطة تعليميّة ، لا وجود لمجامع مُلزِمة ، وكتبُ التعليم الدينيّ لها صفةٌ تختلف عمّا لها عندنا ، سواء في مضمونها أم في قيمتها . ومن هنا يملك

الإسلام نظامًا اجتماعيًّا مختلفًا للحفاظ على الإيمان في الحاضر بشكل مُلزِم .

بساطة مختلفة في الإيمان المسيحيّ

شفلر : لا بدّ لنا هنا من الإشارة إلى فَرْق لم يأتِ عن طريق الصدفة ، ويتعلّق بوضع الإيمان المسيحيّ بالنسبة إلى بساطة مواضيعه أو تعقيدها . وهو يقوم في أنّ المسيحيّين يملكون شهادة المسيح الواحدة في عدد كبير من الشهود . هذا لا يعود الفضل فيه للاّهوتيّين ، إنّما هي بركة التقليد المسيحيّ بأنّه ليس ثَمَّة إنجيلٌ واحد ، بل أربعة أناجيل ، كما أنّ ثَمَّة ، علاوة على ذلك ، مجموعةً من النصوص القانونيّة الأخرى ، وأوّلاً رسائل كثيرة التنوّع ، يتضمّن لاهوتُها اختلافات في نقاط كثيرة . يُضاف إلى ذلك ما تحدّثنا عنه هذه الأيّام أنّ للمسيحيّين نبيًّا لم يترك هو نفسه أيّ كتاب بل بعث هذا العددَ من الشهادات التي صارت في ما بعد كتبًا . فإذا كان المسيحيّون في غير هذه الحالة فخورين بذلك ، ومرتاحين من أنّ هذه الظروف قد جعلت من الصعب أن تكونَ كلّ كتبهم من نمط واحد ولون واحد ، ففي الوقت عينه ينبغي أن لا نتعجّبَ من أن تنتهيَ بهم هذه الحال إلى نزاعات لم تكن لتنشأ لولا ذلك . وبالإضافة إلى هذا فالوضع في اليهوديّة هو شبيهٌ بقدر ما يدرك ممثّلوها أنّ الكتب التي يتّخذونها مرجعًا لهم هي مختلفة .

المشاركون

كريستوف **إلزاس** Prof. Dr. Christoph **Elsas**
جامعة ماربورغ/ل / تاريخ الأديان

هاينرخ **أوتّ** Prof. Dr. Heinrich **Ott**
جامعة بازل (سويسرة) / لاهوت نظريّ

غرد **برك** Prof. Dr. Gerd **Birk**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية / تربية دينيّة

بريغيتّه **بروكش** Mag. Brigitte Prokosch
فيينّا

أندراوس **بشته** Prof. Dr. Andreas **Bsteh**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية
/ الأصول اللاهوتيّة ولاهوت الأديان

بطرس بشته Rector lic. phil. et lic. theol. Petrus Bsteh
فيينّا / علم الإرساليّات

كارل-هاينتس **بشكه** Prof. Dr. Karl-Heinz **Peschke**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية / اللاهوت الأخلاقيّ

هانس **تسركر** Prof. Dr. Hans **Zirker**
جامعة دويسبورغ / الأصول اللاهوتيّة

يوشيفومي م. **توريسو** Prof. Dr. **Torisu**
جامعة ناغويا (اليابان) / لاهوت نظريّ

عادل تيودور **خوري** Prof. Dr. Adel Theodor Khoury
جامعة مونستر / علم الأديان

فيلهلم **دوبريه** Prof. Dr. Wilhelm **Dupré**
جامعة نيمغن (هولندا) / فلسفة الدين وعلوم الدين
يوحنّا **ريدل** Prof. Dr. Johannes **Riedl**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية / علم كتب العهد الجديد
يوسف **زلمن** Prof. Dr. Josef **Salmen**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العليا / فلسفة وتاريخ الفلسفة
لوتار **شراينر** Prof. Dr. Lothar **Schreiner**
المدرسة الكنسيّة العالية بفوبرتال
/ علم الإرساليّات وتاريخ الأديان
رخارد **شفلر** Prof. Dr. Richard **Schaeffler**
جامعة بوخوم الرور / المسائل المتاخمة للفلسفة واللاهوت
مرقص م. **شموكر** Mag. Marcus M. **Schmücker**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية / العلوم الإسلاميّة والهنديّة
جيسبرت **غرسهاكه** Prof. Dr. Gisbert **Greshake**
جامعة فرايبورغ / اللاهوت العقائديّ واللاهوت المسكونيّ
كريستوف جبرائيل **غلادكوفسكي**
Univ.-Ass. Dr. Krysztof Gabriel **Gladkowski**
جامعة لوبلين الكاثوليكيّة / تاريخ الأديان وإتنولوجيا الأديان
فينفريد **غلاده** Prof. Dr. Winfried **Glade**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية / ليتورجيا وعلم الأسرار
غوتّفريد **فانوني** Prof. Dr. Gottfried **Vanoni**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية
/ علم كتب العهد العتيق واللغات البيبليّة

أوغوسته أولريكه **فلتسل** Dr. Auguste Ulrike **Welzel**
فيينّا / تحرير علميّ في الإذاعة النمساويّة
نوتكر **فوغليستر** Prof. Dr. Notker **Füglister**
جامعة زالتسبورغ / علم كتب العهد العتيق
فرنر **فولبرت** Prof. Dr. Werner **Wolbert**
جامعة زالتسبورغ / اللاهوت الأخلاقيّ
بولس **فيسّ** Dozent DDr. Paul **Weß**
جامعة إنسبروك / اللاهوت الراعويّ
إسطفان **فيسّه** Prof. Dr. Stephan **Wisse**
مدرسة الفرنسيسكان والكبّوشيّة الفلسفيّة اللاهوتيّة بمونستر
/ علم الأديان وعلم الأصول اللاهوتيّة
هاينريخ **كالرت** Dr. Heinrich **Kahlert**
بريمن / مسؤول عن المسائل الإسلامية في الكنيسة الإنجيليّة في بريمن
أورترود **كالرت** Ortrud **Kahlert**, M.A.
بريمن / علوم اللغة واللاهوت الإنجيليّ
فريدهلم **كروغر** Prof. Dr. Friedhelm **Krüger**
جامعة أوسنابروك–فيختا / اللاهوت التاريخيّ
مارتن **كرّر** Prof. Dr. Martin **Karrer**
المدرسة الكنسيّة العالية بفوبرتال / العهد الجديد
ديتمار **كلوزه** Prof. Dr. Dietmar **Klose**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية
/ التبشير واللاهوت الرعويّ

فرانتيشيك **كوبكي** Prof. Dr. František **Kopecký**
مدرسة بنيديكتبويرن الفلسفيّة اللاهوتيّة
/ اللاهوت الأخلاقيّ والتربية الأخلاقيّة
غاودنتيوس **كوستوس** Prof. Dr. Gaudentius **Kustosz**
مدرسة الرهبانيّة الفرنسيسكانيّة ببوزنان / اللاهوت العقائديّ
راينهارت **لويتسه** Prof. Dr. Reinhard **Leuze**
جامعة مونخن (ميونيخ) / لاهوت نظريّ
يعقوب **ميترهوفر** Prof. Dr. Jakob **Mitterhöfer**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية
/ اللاهوت العقائديّ ولاهوت الإرساليّات
برنهارت **نويمان** Prof. Dr. Bernhard **Neumann**
مدرسة فالندار اللاهوتيّة العالية / تاريخ الأديان
لودفيغ **هاغمان** Prof. Dr. Ludwig **Hagemann**
جامعة منّهايم / لاهوت نظريّ وتاريخ الأديان
لودفيغ **هاوزر** Prof. Dr. Ludwig **Hauser**
مدرسة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة العالية / اللاهوت العقائديّ

محتوى الكتاب

مقدّمة (٥-٩)

الأنبياء : الدعوة – البعثة – المقاييس
نوتكر فوغليستر (Notker Füglister) (١١-٣٣)
أسئلة ومداخلات (٣٥-٦٥)

الحوار والحقيقة
فيلهلم دوبريه (Wilhelm Dupré) (٦٧-٩٦)
أسئلة ومداخلات (٩٧-١٣٩)

مِلءُ الله والزمان في كريستولوجيا العهد الجديد
مارتن كرّر (Martin Karrer) (١٤١-١٧٤)
أسئلة ومداخلات (١٧٥-٢١٣)

الطابع النهائيّ لوحي المسيح
هاينرخ أوتّ (Heinrich Ott) (٢١٥-٢٢٧)
أسئلة ومداخلات (٢٢٩-٢٧٢)

الإسلام في منظار اللاهوت المسيحيّ
عادل تيودور خوري (٢٧٣-٢٩٨)
أسئلة ومداخلات (٢٩٩-٣٣٦)

الثالوث جوهر الإيمان المسيحيّ
جسبرت غرسْهاكه (Gisbert Greshake) (٣٣٧-٣٥٦)
أسئلة ومداخلات (٣٥٧-٤٠١)

مخلوقون بالكلمة – مخلوقون من أجل الكلمة
في تسامي الكلمة الإلهيّة عن الكون وحلولها فيه
ريخارد شفلر (Richard Schaeffler) (٤٠٣-٤١٦)
أسئلة ومداخلات (٤١٧-٤٦٨)

الخليقة الجديدة – اليوم الآخِر في التاريخ ؟
مارتِن كرّر (Martin Karrer) (٤٦٩-٥٠١)
أسئلة ومداخلات (٥٠٣-٥٥١)

تفكير ختاميّ على نتائج المؤتمر (٥٥٣-٥٨٦)

المشاركون (٥٨٧-٥٩٠)

المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون
سلسلة حواريّة أسّسها ويُشرِف عليها
عادل تيودور خوري
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 بشّيه وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعَاده المُقبِلة**، 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 بشّيه 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 عَلَم الياس عَلَم، طبعة أولى ١٩٩٧، طبعة ثانية ١٩٩٩، ٢٦٨ ص.
٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهوتيّةٌ في سبيل الحوار**، قدّم لها كيرلُّس 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 بشّيه وعادل خوري، **عالم واحد للجميع**، ٢٠٠٠، ٥٠٤ ص.

١٣. أندراوس بشّيه وعادل تيودور خوري ، **الإسلام يُسائل المسيحيّة في الشؤون اللاهوتيّة والفلسفيّة** ، ٢٠٠٠ ، ٥٣٢ ص.

١٤. المطران كيرلّس سليم بسترس والأب الدكتور مشير باسيل عون، **جوهر المسيحيّة ومفارقاتها – المسيحيّة على مشارف الألف الثالث**، ٢٠٠١، ٢٣٤ ص.

١٥. الدكتور محمّد منير سعد الدين، **العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظل الدولة الإسلاميّة شهادة من التاريخ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م**، ٢٠٠١، ١٨٤ ص.

١٦. أندراوس بشّيه عادل تيودور خوري، **العقيدة المسيحيّة في لقاء مع الإسلام**، ٢٠٠٢، ٥٩٢ ص.

المطبعة البولسيّة
جونيه - لبنان

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلة حواريّة يُشرف عليها

عادل تيودور خوري

وتنشرها

المكتبة البولسيّة (جونيه – لبنان)

١٦ – أندراوس بشّته وعادل تيودور خوري : **العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام**

ان المجلدين اللذين ظهرا الآن من سلسلة "دراسات في لاهوت الأديان" يؤلفان وحدة في جزئين. فقد عرض المجلّد الأول كيف أن الاسلام يسائل المسيحية في شؤون اللاهوت والفلسفة" (رقم ١٣ من هذه السلسلة). أما مقالات هذا المجلد الثاني فتبسط ما تقوله العقيدة المسيحية انطلاقًا من فهمها لذاتها في معرض اللقاء مع الإسلام.

هذا الموجز الرامي إلى توضيح موقف الإيمان المسيحي في سجاله العقلي مع عالم الإسلام الديني، هو حصيلة تعاون دام سنوات عديدة بين علماء في الإسلاميّات ولاهوتيّين مسيحيّين.

ان نشر هذه الصفحات يرمي إلى دعوة المهتمين بالموضوع للاستفادة من نتائج هذا العمل المشترك، طمعًا في أن تخيّم المسائل المطروحة فيها والمحاولات الكثيرة لإيجاد حلول موافقة، على ان يُعملوا فيها التفكير الناقد ويحاولوا تطويرها. فإنّ كلّ ما يُعرض هنا ليس له طابع نهائيّ. فكلّ ما هناك هو محاولة الاطلاع على ما يطرحه اللقاء بين المسيحية والإسلام من مسائل متفرّعة وعرضها على القارئ.