مجلة أديان

هيئة التحرير

- الدكتور باتريك لود , جامعة جورج تاون , رئيس التحرير
- الدكتور إبراهيم النعيمي, رئيس مجلس إدارة مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- الدكتور يوسف محمد الصديقي ـ المدير التنفيذ ي لمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- الدكتور ضعين محمد , العميد المشارك , كلية الشريعة و الشريعة و الدراسات الإسلامية, جامعة قطر
- تاون جورج جامعة ,فرحة مارك الدكتور

الإدارة و التحرير

- حمدي بلكيك , رئيس العلاقات العامة, مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- عبد الرحمن يحيى الخليفة, سكرتير التحرير, مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- الفيرا موسرلا ,ممصم ,كيزداجوب

هيئة المستشارين الدوليين

- الدكتور اكيناد اكينتوند, جامعة جورج تاون
- الدكتور رودني بلاكهيرست, شعبة الفلسفة و الدراسات الدينية , جامعة لا تروب, بنديقو, استراليا
- الدكتور دافيد بيكول بورل, أستاذ اللاهوت و الفلسفة , جامعة نوتر دام
- الدكتور جيمز كستينجر , أستاذ الدراسات الدينية , جامعة جنوب كارولينا
- الدكتور إبراهيم كالين, مركز التفاهم بين المسيحيين و المسلمين , جامعة جورج تاون
- الدكتور احمد قديدي , رئيس الأكاديمية الأوربية للعلاقات الدولية, باريس, فرنسا
- الدكتور أوليفر ليمان, أستاذ الفلسفة و الدراسات اليهودية , جامعة كنتكي
- الدكتور رزمير ماهموتسهاجيك, جامعة سرايفو
- الدكتور كنيث أولد ميدو, شعبة الفلسفة و الدراسات الدينية, جامعة لا تروب , استراليا
- الدكتور سيد حسين نصر , أستاذ الدراسات الإسلامية , جامعة جورج واشنطن
- الدكتور جاكوب نوزنر , كلية بارد, نيويورك
- الدكتور اليزر سيجال , شعبة الدراسات الدينية, جامعة كالاقاري
- الدكتور رضا كاظمي, معهد الدارسات الإسماعيلية, لندن
- الدكتور ارفيند شارما , أستاذ كرسي بيرك لدراسة الأديان المقارنة , جامعة ماكقيل , مونتريال , كندا

النقوش الإسلامية على السطح المرصوف الفسيفسائي في كنيسة بلاتينا, بصقلية,ذاك الموقع التاريخي للتلاقي بين المسيحيين والمسلمين, يوضح الأسس و الأهداف المشتركة التي نود أن نستكشفها .في هذا العدد من مجلة أديان

رسم تفصيلي للسطح المرصوف لكنيسة بلاتينا , باليرمو, بإذن الدكتور جوناثان بلوم, أستاذ كرسي حمد بن خليفة في الفن .الإسلامي بجامعة فرجينيا كومونولث

صورة فوتوغرافية © ٢٠٠٩ جوناثان بلوم

أديان
تعريف بالمجلة

مجلة أديان هي مجلة تصدر مرتين في العام في اللغتين الإنجليزية و العربية حول الدراسات الدينية، و ذلك برعاية مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان و كلية الشريعة بجامعة قطر. و المجلة تركز على الحوار بين الأديان، والعلاقات بين الإسلام و الديانات الأخرى.

في عالم يتخلله سوء التفاهم الديني، و ممارسات العنف، و اختطاف التعاليم الدينية من قبل الإيديولوجيات السياسية، تأمل مجلة أديان أن توفر فضاء للتلاقي و التفاكر في المشتركات العامة و المقاصد المشتركة للأديان الكبرى في العالم. و عنوان المجلة يوحي بحقيقة الوحدة الروحية في التنوع الديني التي يمكن أن توفر مفتاحا لتعمق الفرد في معتقده الديني، و كذلك مجالا للانفتاح على المعتقدات الأخرى. فالقرآن يوحي بوحدة الإيمان ، و سعي للحقيقة في اطار التنوع الديني:

" ... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة و لكن ليبلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون. (المائدة 5: 48)

بما أن مجلة أديان مجلة دولية متخصصة و مرتبطة بمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان فإنها تجد إلهامها في الرسالة العالمية للإيمان باله واحد ، في معناها الواسع ، كما أنها تسعى لمشاركة مختلف الديانات التي لها مبادئ و قيم مشتركة في داخل هذا الإطار ألمفهومي الواسع.

و تشجع المجلة الدراسات المقارنة و التبادلات بين الأديان بروح الحوار و الاغتناء المشترك. وهدفها هو الترويج للتفاهم بين المؤمنين بمختلف الأديان، و بدراسة و اكتشاف الأسس اللاهوتية و الروحية المشتركة بينهم، و علاقاتهم البناءة المتبادلة في الماضي ، و الحاضر و في المستقبل، و دراسة و تفهم أفضل لأسباب الصراعات بينهم، و التحديات التي يواجهونها عند الالتقاء بالمجتمعات العلمانية و الغنوصية والملحدة.

وبالإضافة إلى ذلك، تود المجلة أن تحيي الأفق العالمي للإسلام و تؤكد عليه، و ذلك برعاية دراسات في العلاقات بين الإسلام و الديانات و الحضارات الأخرى في مجالات التاريخ ، و الفنون، والدراسات الدينية، و في هذا أيضا مسعى لتفعيل الخطاب الفكري في الإسلام، و ذلك في إطار ارتباط تفاعلي و مثمر بين الإسلام و الأديان الأخرى.

م تستهدف مجلة أديان جمهور من الأكاديميين المنضوين في برامج الدارسات الدينية و مكتبات الكليات الجامعية، و أيضا مراكز حوار الأديان، و المؤسسات التي تتناول العلاقات بين الثقافات، والمؤسسات الدينية، و مراكز التفكير، و كذلك المنظمات غير الحكومية. و تركز المجلة أكثر على الجوانب الفكرية والتفاعلية من تلك الأكاديمية البحتة.

و المقالات المنشورة في مجلة أديان هي على مسئولية كتابها بصورة كاملة، ولا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان. و هي تنشر في إطار حوار مستمر حول الأديان، ولا تؤخذ بأنها تعبر عن مواقف أي منظمة راعية للمجلة.

مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

http://www.dicid.org/english/index.php

محتويات مجلة أديان العدد صفر، خريف ٢٠٠٩

- تقديم ،عائشة يوسف المناعي
- افتتاحية العدد، باتريك لود، رئيس التحرير

المقالات

١٠. سيد حسين نصر،(مقابلة)

١٨. جورج خضر، أمة الله الواحدة

٣٠. عائشة يوسف المناعي، صورة الإله في الإسلام: التقاء وافتراق مع الأديان السماوية

٤٤. اريك جوفروا ، التعدد في الإسلام، أو الوعي بالآخرية

٤٤. بيرج طرابلسي، بين التديّن والتطرّف: قراءة جدليّة

٥٦. طيب شويرف، الكلية في القرآن : تقديم الشيخ أحمد العلوي وتفسيره للآية ٢، ٦٢.

٧٠. فْريذْيوفْ شُوُون: «الدين الخالد»

- خلاصة المقالات
- تعريف بمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- مؤتمرات حوار الأديان في دولة قطر و مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

نعلم - جميعاً - أن دولة قطر تسير بخطى حثيثة نحو منظومة الديمقراطية التي لا يفتأ سمو الأمير أن يكررها على مسامعنا في مناسبات عدة. كما لا يفتأ سموه في أن يدعو لتطبيقها قولاً وفعلاً في كل وقت.

ونعلم - جميعاً - أن أساس الديمقراطية وعمودها الفقري هو الحقوق و الحريات .. وتأتي حرية العقيدة وحرية الفكر والتعبير الآمن المطمئن على رأس تلك الحريات .

ولا يختلف إثنان على أن تلك الحريات تعني من وجه آخر- التعدد والاختلاف . وأن ذلك التعدد ما هو إلا حقيقة يقرها الدين ويعترف بها العقل ويصدقها الواقع وتقتضيها المصلحة البشرية: الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية بل والصحية أيضاً.

وتنتصر الأديان للتعددية. وتنتصر للتعايش بين الشعوب والقبائل. قال تعالى:) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ((الحجرات: 13).. استخدم القرآن الكريم مفردة (التعارف) التي تعني التعرف والتفاهم والتحاور. وهذا يعني عدم الإقصاء والإلغاء للآخر المختلف وبخاصة في الدين .. لذلك كانت رسالة مركز الدوحة العالمي لحوار الأديان الذي أنشأ من أجلها: الدعوة لقبول الآخر والتحاور معه لتتحقق مفاهيم العدالة والتسامح والمحبة والسلام.

وتأتي مجلة » أديان« في باكورة أعدادها لتعبر عن هذه الرسالة. وهذا التوجه. ولعلها تفلح في التأكيد على أن الحوار ضرورة إنسانية حضارية.

أ.د. / عائشة يوسف المناعي
عميدة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة قطر
عضو اللجنة الإستشارية لمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

عائشة يوسف المناعي
عميدة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر،
عضو اللجنة الاستشارية لمركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

افتتاحية العدد

في عالمنا الذي يسوده عدم الثقة و سوء الفهم و العنف بلا معنى، نجد أن حوار الأديان يصبح المهمة الأكثر فاعلية وحسم. و مفهوم «حوار الأديان» يشمل بوضوح جانبين: الدين و التفاعل، أي التزام المرء بدينه من جهة ، و استعداده للتواصل مع الآخرين بقصد فهمهم. الدين هو التزام يشكل أساس كل تواصل هام بين الناس، والثقافات، و الأديان. لابد لنا أن نكون ملتزمين بنظرتنا للعالم حتى نتمكن من التواصل مع الآخرين، و نتبادل معهم الأفكار و نجادل معهم بكل احترام. و بدون الإيمان يفقد التواصل معناه. و لكن المقدرة على التواصل بهدف فهم الآخرين مسألة ضرورية للإيمان، بطريقة أو بأخرى، و في مستوى ما أو مستوى آخر، ذ أنه قائم في الأساس على التزام جاد، متجزر في العزم و الإخلاص الداخلي للمؤمن.

العدد الحالي من المجلة يضطلع بمهمة تعميق روح تفهم حوار الأديان. يركز أكثر على التشابه و التقارب و الالتقاء أكثر من الاختلاف و التعارض. و في الحقيقة، فعلى أساس فهم التقارب و الالتقاء يمكن فهم الاختلاف و مواجهته. و يقول البعض ، و لهم ما يدعم رأيهم، بان كل أديان العالم لديها القدرة لأن تكون شاملة، و ليست اقصائية، بدون أن تفقد هويتها. و الهوية الصادقة دائما منفتحة على القيم العالمية. أما فيما يتعلق بالاختلافات، فلا يجب أن تشكل مجالا للصراع، و لكن الأساس للاغتناء المتبادل و التعلم المتبادلة بقصد الخير. و كما يوضح القرآن ذلك بصورة لا لبس فيها في احد تعابيره الملهمة في سورة المائدة (٥) في الآية (٤٨):

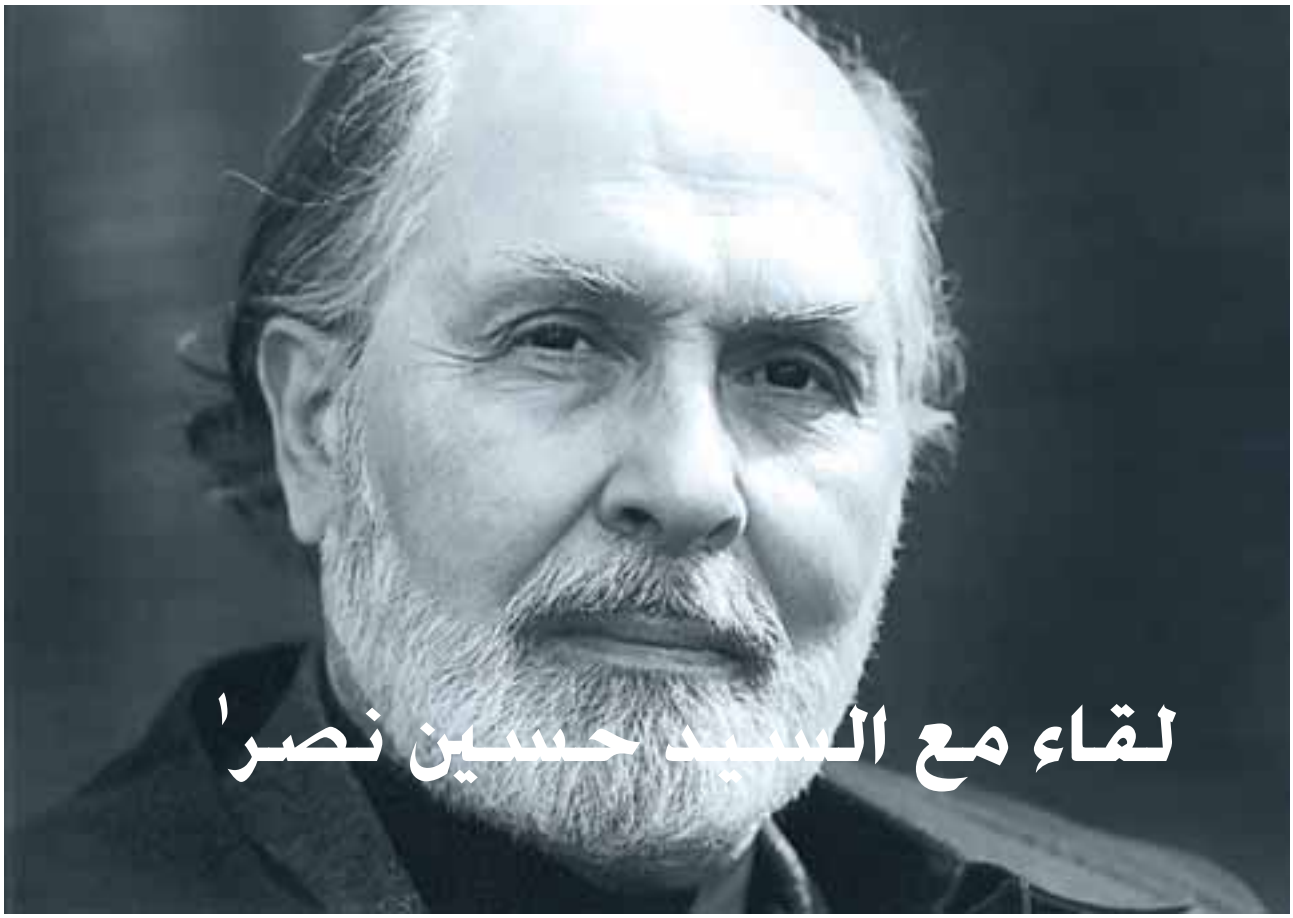
" لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون."

قد أصبحت مشكلة التنوع الديني ،و نتائجها المتمثلة في الصراع الديني ،و صدام الحضارات بين الإسلام والغرب، من بين صراعات أخرى ،في مركز العلاقات الدولية .و نجد من جهة أخرى أن العولمة وتكنولوجيا المعلومات قد وفرت بصورة واسعة و بصورة غير مسبوقة كمية من المصادر الأولية و الثانوية عن أديان العالم ،و تعاليم الحكمة الإنسانية .و قد ظن البعض بصورة متعجلة و زائفة أن توفر هذه لمعلومات يجعل من الممكن بروز لغة روحانية عابرة للأديان ،كما ذهبت إلى ذلك ما تسمى "بحركة العصر الجديد ."و في مقابل ذلك نجد أن عددا من الهويات الجماعية المعاصرة قد ترسبت تكلست حول مفاهيم دينية محددة، وأحيانا قد تصلبت في حركات غير متسامحة و اقصائية بصورة متشددة .و من هنا نجد أن من الملائم بصورة ملحة القيام بفحص ما هو مشترك بين أديان العالم ،كما أن هناك حاجة ماسة لتفهم واضح لأسس الاختلاف بينها.

الكتاب المشهورون الذين كتبوا هذه المقالات في العدد الأول من مجلة" أديان "يأتون من خمسة قارات ،ومن خلفيات دينية متنوعة. و هم يتناولون المسائل الدينية الخاصة بما هو مشترك بين تلك الأديان ،وجوانب التعاون ،و التعارض ،و الصراع بينها ،و ذلك من وجهات نظر تخصصات متعددة ،فلسفية ،و لاهوتية، واجتماعية ،و أخلاقية ،و سياسية.

و نأمل أن هذا العدد الأول من مجلة" أديان" سيضع الأسس لجهود واسعة و عميقة تتلوه تهدف لتحقيق فهم أفضل للأديان الأخرى ،و ذلك بروح الاهتمام و الانتباه الصادقين بتنوع الأديان ، بقصد تحقيق تعايش سلمي بينها.

باتريك لود
رئيس التحرير



لقاء مع السيد حسين نصر[1]

ترجمة أميرة الزين

سيد حسين نصر بروفسورا في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن اشتهر سيد حسين نصر في مجال مقارنة الأديان ولديه العديد من المؤلفات والمقالات

سؤال: ما هي في رأيك أهم التحديات التي تجابه الأديان اليوم؟

نصر: أهم التحديات هي أولاً أن الإنسان الحديث خلق عالماً قائما على نسيان الله؛ عالماً صنعه الإنسان بيده وأبعده عن الطبيعة العذراء بواسطة تكنولوجيا ترتكز على تحويل العالم الطبيعي إلى كمّ. وبالتالي فقد خلق طبقات وأشكالاً وأمكنة يعيش فيها الإنسان يومياً، وأصوات يسمعها، وهي جميعاً منبتة عن الأصل الإلهي للأشياء. مثل هذا العالم يجعل جوهر الدين، بشكل ما، مستلباً في الحياة اليومية وغير حقيقي، وخاصة بالنسبة للذين يعيشون في بيئة عمرانية منقطعة كلياً عن عالم الطبيعة حيث تتجلى حقائق الدين في كل شكل طبيعي لأولئك الذين يستطيعون أن يبصروا. إن هذا يكتمل في سيطرة الأنموذج الحديث (الذي ينتمي إليه أيضاً عالم ما بعد الحداثة) على العالم الحديث وما بعد الحديث. بمعنى آخر، إنه رؤية للعالم تتكلم-في أحسن الأحوال- عن إله غير ديني هو أصل الأشياء، ولكنه الآن بعيد جداً. وفي أسوأ الأحوال، فإن حقيقته منفية تماماً.

يكمن التحدي للدين في رؤية للعالم يصوّر كل شيء فيها ضمن كون مادي مغلق مستقل عن التعالي، أي في وجهة نظر تقول بأن المتوقع من الكون أن يفسر كل شيء، ويحتوي على كل شيء دون أن يؤدي إلى التعالي. هنالك الكثير من الذي يمكن قوله في هذا الموضوع فلسفياً، ولكنني لن أتعرض له الآن. ولكن دعني أقول أن هذا الأنموذج أو هذه الرؤية للعالم وُضعت في أوروبة خلال عصر النهضة، وفي القرن السابع عشر، وتبلورت خلال عصر التنوير، خاصة في فرنسا. هذه الرؤية للعالم هي في علاقة عدائية مع كل الديانات الأصيلة لأنها قائمة على الاكتفاء

الذاتي للعالم المادي/ الطبيعي. إنها لا ترى، وبالتالي ترفض الاتكال الأنثولوجي للعالم الذي نعيش فيه على المبدأ الإلهي. وحتى لو قبلت بهذا المبدأ الديني وباستقلاليته الأنطولوجية، فإنها تعتبرهما ثانويين هامشيين في حياة الإنسان اليومية. وليس من المصادفة أن أوروبة أنتجت أكبر عدد من الملحدين فيما نعلم، بالأخص خلال الألفي سنة الماضية. من الصعب أن نقدم حساباً دقيقاً مشفوعا بالأرقام في نهاية الحضارة المصرية والتطورات الأخيرة للحضارات اليونانية والرومانية وللعالم المتوسطي. ولكن خلال الألفي عام الماضية كان الامر كذلك دون شك.

سؤال: ماهي في اعتقادك الفرص الأساسية لكي تُسمع الأديان صوتَها، ويتم الاعتراف بأهميتها ؟

نصر: أهم فرصة ظهرت للدين في العالم الحديث، خلال القرن الماضي، ليس في الغرب وحده، بل في مناطق أخرى من الكوكب هي التفسخ الذي أصاب قشرة الرؤية الحديثة للعالم، أي التفتت التدريجي في رؤية الأشياء التي منعت الناس في الغرب بضعة قرون، ولقرن أو قرنين في أنحاء كثيرة من العالم من أن تأخذ الدين بشكل تدريجي. إن أوثان البانتيون الجديد للإلحاد واللاأدرية تم تحطيمها إلى حد بعيد. طبعاً، نحن نرى رد الإلحاد الأحمق الجديد الذي استشرس خلال العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة. وليس ذلك إلا صرخة النزع الأخير قبل الموت، كما أعتقد. إنه [رد] غير جدي، ولن يدوم. إن الأرض اليوم تهتز تحت أقدام الذين ظنوا أنهم يقفون على الأرض دون أن يحتاجوا إلى السماء. لذلك فإن رؤوساً كثيرة اليوم تشرئب إلى السماء. وهذا رد طبيعي إنساني. إن كثرة أوثان الجهل لهذا العصر الجديد تقدم للدين فرصة ذهبية كي يظهر من جديد. هنالك أيضا فرصة ثانية مهمة وهي التالية: تقليدياً كان كل دين عالماً قائماً بنفسه. وحين كانيتكلم عن العالم، كان يقصد عالمه هو. ان عالمه بالنسبة لأتباعه هو العالم. وحين كان يتكلم عن الإنسانية فإنما كان يقصد أتباعه. وقد كان ذلك هو المعيار على مدى التاريخ. على أنه كانت هنالك استثناءات، وذلك عندما التقت الهندوسية بالإسلام في كشمير،مثلاً، أو في مكان مثل كشمير، أو حين التقى الإسلام والمسيحية واليهودية في إسبانيا. ولكن ليست هذه هي القاعدة. أما اليوم فقد تم كسر هذا الحاجز شيئاً ما. هناك قوتان دخلتا في الفضاء الذي سبق أن تجانست فيه عدة أديان . حصل ذلك في الغرب ويحدث الآن في أماكن أخرى. أولها قوى العلمانية والعقلانية والمادية ومشابهها: كل الرؤية الإلحادية اللاأدرية للعالم. أما القوة الثانية فهي الأديان الأخرى. هنالك الآن »آخران«. والآخر الثاني- وهو الأديان الأخرى - قد يساعد إلى حد بعيد على التغلب على الأثر المميت للآخر الأول، أي إنه يعطي الفرصة لدين ما كي يجد حليفاً له في أديان العالم الأخرى، متكلماً لغات مختلفة، آخذا أشكالاً مختلفة ورموزا مختلفة. ومع ذلك فإنه يؤكد رؤية روحية للوجود. إنها فرصة مهمة في العالم الذي نعيش فيه. إنها بالمعنى العميق نعمة من الله للتعويض عن آثار الرؤية المهترئة للكون، تلك الرؤية التي تنفي الروحانية والتي خُلق بالإنسان الحديث في الغرب منذ أربعة قرون أو خمسة. و تفعل ذلك في قارات أخرى.

إن الأرض اليوم تهتز تحت أقدام الذين ظنوا أنهم يقفون على الأرض دون أن يحتاجوا إلى السماء. لذلك فإن رؤوساً كثيرة اليوم تشرئب اليوم إلى السماء. وهذا رد طبيعي إنساني. إن كثرة أوثان الجهل لهذا العصر الجديد تقدم للدين فرصة ذهبية كي يظهر من جديد.

سؤال: هل تستشرف أخطاراً في التعددية الدينية المعاصرة؟

نصر:لا أعتقد أن هناك أي خطر أبدا، خاصة إذا فهمت هذه التعددية الدينية بالمعنى الميتافيزيقي القائم على الاعتقاد بأن هنالك »المطلق«. وهو مبدأ إلهي فريد (سواء نظرنا إليه موضوعياً أو ذاتياً) ترتكز عليه كل الديانات الأصيلة. ليس هناك أي شيء تعددي بهذه العقيدة، أي شيء نسبي فيها. هنالك مبدأ إلهي واحد يتجلى في عوالم دينية مختلفة، يتم في داخلها خلق تعددية دينية. أنت تجد اختلافات في الأشكال الدينية، في الأشكال المقدسة، في لاهوت وفي

لغات ...الخ. لكن هذه عناصر تساهم في كمال حديقة الدين بدلاً من أن تجعل الدين نسبياً. إن الخطر يأتي فيما سبق أن ذكره كارل ماركس وأعداء آخرون للدين قالوا إنه ما دام هناك أكثر من دين واحد فإن كل الأديان يجب أن تكون خاطئة. وفيهذا السياق اعتُبرت التعددية الدينية دليلاً على أنه ليس هناك أي شيء مطلق في دين معين. وبالتالي فإن إدعاء الحقيقة الدينية نسبي. أعتقد أن إحدى الإنجازات الكبيرة في القرن العشرين في مجال الدين هي الصياغة الموجزة الواضحة لعقيدة وحدة الأديان المتعالية، وهي التي صاغها فريتجوف شوان ومعه رينيه غينون وغيرهما من الأعلام التي ظهرت آنذاك. ولا بد أن أذكر هنا آناندا كوماراسوامي الذي كتب عدة مؤلفات مهمة حول هذه الحقيقة. هؤلاء الأعلام العظماء ظهروا بين منتصف القرن العشرين ونهايته. ومنذ ذلك الوقت، وكنتيجة لانجازهم يمكننا أن نحوّل حضور أكثر من دين في تجربتنا - أي ما نسميه التعددية الدينية- إلى عنصر إيجابي جداً، متفادين خطر أن يساوي الناس التعددية الدينية مع النسبية. ذلك هو الخطر الذي كان موجوداً في الغرب منذ القرن الثامن عشر وما تلاه. وقد استعمل كثيراً من قبل معادي الدين في محاربة دعاوى دين معين، وخاصة المسيحية.

وأنا أعتقد أن على تدريس الدين في الجامعات - وليس في الكنُس اليهودية والكنائس المسيحية والمساجد والمعابد- أن يعالج موضوع الأديان، ويعالج في نفس الوقت موضوع الدين كدين، وليس فقط كديني أنا. دعنا نأمل أن تدريس الدين في الجامعات الغربية سيتم من وجهة نظر الدين، وليس من وجهة نظر اللادين أو معاداة الدين كما هيالحال اليوم.

سؤال: حين ننظر إلى التنوع المربك للأديان، من الأديان التي تؤمن بالتوحيد إلى الأديان غير الموحدة والمشرك، ما هي القواسم المشتركة بينها؟

نصر: إنها قواسم عديدة أكثر مما نظن. أولاً إن القواسم المشتركة بين الأديان الموحدة وغير الموحدة هو ما يمكن تسميته بالحقيقة الإلهية المطلقة التي يمكن أن يُنظر إليها بطريقة موضوعية أو بطريقة ذاتية، كما هو الحال في البوذية. فالأديان الطاوية أو البوذية أو الكونفوشيوسية لا تملك مظهر الشخص. في مثل هذه الأديان لا يتعلق الأمر بالـ»ثِيوس«. بالمعنى الذي تُفهم فيه الحقيقة الإلهية في الأديان الإبراهيمية وعدد من المدارس الهندوسية. وعلى الرغم من ذلك فإنها الحقيقة الإلهية المطلقة؛ إنها مصدر كل حقيقة؛ مصدر »الكينونة«. شخصياً، لا أجد صعوبة في أن أجد هذه الخلفية المشتركة بين التعبير التوحيدي وغير التوحيدي للميتافيزيقا في صلب أديان مختلفة. أما بالنسبة للمؤمنين بآلهة عدة فإنه لا بد من التمييز بين الأديان التي تتكلم عن الآلهة ولكنها تبقى متجذرة كلياً في عقيدة الوحدة (مثل الهندوسية) وبين ممارسة تعدد الآلهة القائمة على فقدان رؤية الوحدة الإلهية. ذلك النوع من الانحطاط الذي حصل مراراً في تاريخ البشرية كما نجد في الأديان البابلية القديمة. وحين يحصل ذلك، وبالطبع لا يعود هناك أي قاسم مشترك بين التوحيد والتعدد. ولا يجب أن نخلط ما بين هذه التعددية وبين تعدد الآلهة في المفهوم الهندوسي. إن الهندوسية قائمة على تجلي مبدأ إلهي واحد بأشكال متعددة. وهذا التجسيد لا نقبله في الإسلام على الرغم من أننا نستطيع أن نقول إن أسماء الله الحسنى في الإسلام هي حقائق لمظاهر مختلفة من الألوهة ولكن ليست لها أشكال جسدية. في حين أننا نجد الهندوسية، خاصة في بعدها الشعبي، تصور هذه الحقائق في أشكال جسدية للآلهة. هنا يكمن الفرق. وعلى الرغم من ذلك فإن تعدد الآلهة بالمفهوم الهندوسي قائم على حقيقة إلهية واحدة. وهذه الحقيقة الإلهية الواحدة هي القاسم المشترك بين التوحيد الذي ينفي أية إمكانية لأي »ثِيوس« مختلف عن الحقيقة الإلهية بحد ذاتها وبين ما يسمى بتعدد الآلهة في شكله غير الانحطاطي.

لا شك أن هناك قاسماً مشتركاً بين كل الأديان الأصيلة وخاصة حين نضع هذه القضية الميتافيزيقية جانباً، مهما كان الشكل الخارجي الذي تتخذه هذه الآلهة، وذلك فيما يتعلق بكثير من التعاليم الأخلاقية والمواقف من الخير والشر،إزاء الطبيعة، إزاء رؤيا لحقيقة

روحية تتعالى على المادي، وكذلك بالنسبة إلى إمكانية السفر الروحي، التحقق الروحي، معنى المقدس، والكثير الكثير من العناصر المميزة حين نراها في تشابهها العميق ما وراء التمايز اللاهوتي للتوحيد، لعدم التوحيد، ولتعدد الآلهة.

سؤال: كيف يمكن تحديد الأهداف الأساسية للدين أو الأديان؟ هل من الممكن أن تحدد قواسم مشتركة في هذا المضمار؟

نصر: هذا السؤال ملتبس بعض الالتباس، ولكنني أظن أنني أفهم ما يشير إليه. يمكنك أن تتكلم عن الدين، ويمكنك أن تتكلم عن الأديان. هذه أيضاً مشكلة حديثة. إنك إن تكلمت في القرن الثالث عشر في باريس عن الدين فإنك كنت تقصد المسيحية ولم تكن لتتكلم عن الأديان. أما اليوم فلقد أصبح الحديث عن الدين - دون الحديث عن الأديان، وبالتالي أن نتكلم بالجمع- أمراً صعباً. ولكن هذا لا يزال ممكناً. بالنسبة للكثير من المؤمنين العاديين ضمن جماعة منعزلة سواء كانت مسيحية أو مسلمة أو يهودية أو هندوسية فإنه ما زال ممكناً الكلام عن الدين وعن دين هؤلاء بشكل خاص دون الالتفات إلى الأديان الأخرى. لقد أصبح ذلك صعباً صعوبة ارتفعت فيها عزلة هذه الجماعة. وفي الحالتين كلتيهما، سواء تكلمنا عن الدين أو الأديان، فإن هنالك أهدافاً مشتركة من بينها هدف الحياة البشرية الأقصى، سواء نظرنا إليها كخلاص أو عتق، كما نجد في تعاليم أديان مختلفة كل الاختلاف مثل البوذية المهايانية واليهودية القبالية. وهنالك مسألة أخرى تطرح هنا، حين ندرس الدين في مؤسسات التعليم الحديثة في الغرب اليوم وفي أماكن أخرى انتشرت فيها الحداثة صار من الصعب أن لا نتكلم عن الأديان وأن نتجاهل الأديان الأخرى. يمكن للمرء أن يُدرِّس الدين بطريقتين مختلفتين. الأولى، يتكلم فيها عن الدين بشكل عام، كحقل متكامل من التجربة البشرية أو تجربة الألوهة وتجلياتها والعناصر المشتركة بين الأديان. مثلاً، يمكنك أن تدرّس أن لدى المتدينين قناعة صلبة بأن إرادة الله حاضرة في حياتهم. هذه الجملة تنطبق على اليهود والمسيحيين والمسلمين، ولكنها تتخذ معنى مختلفاً في البوذية. فإذن، حين تتكلم عن الدين، فإنك تتكلم عن عنصر مشترك بين أديان مختلفة، ولكن بمعان وتطبيقات مختلفة. ولكن يمكنك أيضاً أن تُدرّس الدين على أساس أنه دينك كما يفعلون في المعاهد اللاهوتية. وفي هذه الحال يمكنك أن تكون حصرياً وتقول: »ذلك هو الدين الوحيد«. تلك هي بالطبع مشكلة العالم الذي نعيش فيه. إن هذه النظرة الحصرية يتم تحديها لأن هناك أديانا أخرى، وأنت لا تستطيع أن تنفيها إذا كنت تريد أن تكون مفكراً أميناً. وأنا أعتقد أن على تدريس الدين في الجامعات - وليس في الكُنُس اليهودية والكنائس المسيحية والمساجد والمعابد - أن يعالج موضوع الأديان، ويعالج في نفس الوقت موضوع الدين كدين، وليس فقط كديني أنا. دعنا نأمل أن تدريس الدين في الجامعات الغربية سيتم من وجهة نظر الدين، وليس من وجهة نظر اللادين أو معاداة الدين كما هي الحال اليوم.

> لطالما كرر القرآن أنه »وإن من أمة إلا خلا فيها نذير« وغير ذلك من الآيات. إن القرآن يقول أنه كان بإمكان الله أن يخلقنا أمة واحدة، ولكنه قرر أن يخلقنا أمما شتى لنتنافس. إن المسلم المؤمن لا يستطيع فقط أن يكتفي بالإعجاب بهذه الرسالة التي تتكرر في القرآن دون أن يلتزم بها. إن الذين ينظرون مثلي إلى هذه الناحية من القرآن بجدية بالغة لا يعتقدون على الإطلاق أنهم يخونون الإسلام بالتزامهم بتعاليم القرآن في هذا الصدد.

سؤال: كيف ترى الوظيفة الخصوصية للإسلام والمسلمين في الحوار بين الأديان؟

نصر: إن نظرتي للوظيفة الخصوصية للإسلام والمسلمين ليست نفس نظرة الذين يشاركوني في الإسلام والذين لا يعون الوظيفة الخاصة التي يملكها الإسلام في حوار لأديان. أعتقد أن الاسلام هو الدين النهائي للإنسانية الحالية؛ الوحي النهائي المطلق. إن النهائية، دائماً، تتضمن التكامل. ولذلك فربما كان القرآن هو أكثر الكتب المقدسة شمولية والأقل حصرية. إنه يتكلم باستمرار عن الأديان الأخرى. بل إن تعريف »الإيمان« نفسه هو إيمان بالله. وإيمان بجميع »كتبه« و»رسله«. فهو لا يتحدث عن كتاب واحد ورسول

واحد.إذن فالقبول بأنبياء آخرين وبكتب مقدسة أخرى هو جزء لا يتجزأ من تعريف الإسلام بنفسه. هذا بالغ الأهمية.وأيضاً من العناية الإلهية. أعتقد أن للمسلمين دوراً خصهم به الله لإبراز أهمية الحوار بين الأديان وقبول الكتب والأنبياء ورسل الله.سواء كانوا مسيحيين أو يهود أو أتباع أي دين آخر. إن الـ ١٢٤ ألف نبي المذكورين في الحديث هم أنبياؤنا ورسلنا أيضاً. إن الإسلام أيضاً يوفر المعرفة الميتافيزيقية الشمولية.أو وجهة النظر التي جعل هذا القبول ممكناً. ليس من المصادفة على الإطلاق في القرن العشرين أننا نجد أهم شرح لشمولية الوحي في كتابات المؤلفين التقليديين الذين جاء معظمهم من خلفية إسلامية.وأحياناً من خلفية هندوسية. على كل.فإن أهم وأحدث شرح لوحدة شمولية الدين انبثقت من التراث الإسلامي.بدءاً من رينيه غينون الذي على الرغم من أنه بدأ بشرح العقائد الهندوسية - وبهذا الصدد تكلم عن شمولية الوحي- فإنه عاش الجزء الأخير من حياته في القاهرة مسلماً وتوفي مسلماً. وهذا ليس على الإطلاق من باب المصادفة. واليوم هنالك الكثير من المسلمين الذين لا يفهمون هذه الوظيفة الخاصة للإسلام التي أشار إليها شوان في بضع من كتاباته. إن على عاتق ذوي الألباب أن يجعلوا هذه المسألة واضحة في الأوساط الإسلامية. وبالتأكيد فإن المسلم لا يصبح أقل إسلاماً حين يأخذ بالشكل الجدي.بالرسالة الشمولية للقرآن. لطالما كرر القرآن أنه »وإن من أمة إلا خلا فيها نذير« وغير ذلك من الآيات. إن القرآن يقول أنه كان بإمكان الله أن يخلقنا أمة واحدة.ولكنه قرر أن يخلقنا أمما شتى لنتنافس. إن المسلم المؤمن لا يستطيع فقط أن يكتفي بالإعجاب بهذه الرسالة التي تتكرر في القرآن دون أن يلتزم بها. إن الذين ينظرون مثلي إلى هذه الناحية من القرآن بجدية بالغة لا يعتقدون على الإطلاق أنهم يخونون الإسلام بالتزامهم بتعاليم القرآن في هذا الصدد.

وإنني أظن أنه حتى اليوم لا يزال القروي البسيط بالقرب من مدينة شيراز في إيران يملك وعياً ومعرفة بالأديان الأخرى أكثر من كثير من الناس في بضع مناطق من الولايات المتحدة.

سؤال: ماذا تقول للمسلمين الذين يقفون موقفاً حذراً من حوار الأديان؟

نصر : ما سأقوله هنا يتعلق بعدد كبير من المسلمين الذين ازدادوا في السنوات الأخيرة بسبب الضغوطات الخارجية التي تهدد صميم الحياة الإسلامية وتجعلهم حصريين في الدفاع عن أنفسهم. حين يُهدد كائن ما من الخارج فإنه ينطوي على نفسه عادةً. أظن أن المسلمين العاديين الذين كانوا يصلون معاً في الجوامع قبل قرن كانوا شموليين أكثر بكثير من أحفادهم اليوم. وأنا أقول لهؤلاء الأحفاد أن يعوا هذه الحقيقة. وأن يتعمقوا بالإسلام الذي كان أجدادهم التقليديون يمارسونه. على الرغم من ذلك فما زال هنالك في العالم الإسلامي اليوم عدد من المؤمنين الذين يزدادون وعياً لأهمية الحوار الديني. ومن بينهم علماء ومفتون وما شابه. إنك حين ترى اليوم عاهل مملكة العربي السعودية. وهي دولة تفسر الإسلام من منظور وهابي. والوهابية هي أكثر مذاهب الفكر الإسلامي قوقعة وحصريةً في تعاملها مع الأديان الأخرى. حين نراه يدعو إلى حوار الأديان فإننا ندرك أنه أصبح للعالم الإسلامي حاجة ماسة إلى حوار الأديان. وأقول أكثر للمسلمين المتخوفين من أي حوار: إن هذا الحوار هو بالفعل »فرض كفاية«. أي إنه فرض على الأمة ككل وليس فرضاً على شخص خاص. إنه ليس مثل الصلوات اليومية الملزمة لكل شخص. أي فرض عين. إن القيام بالحوار الديني اليوم هو مثل دراسة علم الحديث الذي هو إلزامي للأمة الإسلامية ككل ولكنه ليس فرضاً على كل فرد. وبنفس الطريقة فإن الحوار ما بين الأديان ليس فرضاً على كل فرد. بعض الناس سيَفْهَم ذلك. بعض الناس لا يرتاحون إليه. حسناً. إن الله تعالى لا يطلب ذلك من كل فرد. وفي حال هؤلاء أقول: إنه يجب أن يتركوا الحكم على الأديان الأخرى لله. وأن لا يحكموا مسبقاً بمعرفتهم الضيقة ما سوف يفصل به الله. يجب أن لا يكونوا عدائيين تجاه الأديان الأخرى وتجاه الحوار ما بين الأديان لأنهم غير مرتاحين في التواصل مع الأديان الأخرى. يجب أن يتبعوا الإسلام بصدق وأن يستسلموا لله ويتركوا الحكم على الأديان الأخرى بين يديه. وكما يقول القرآن: »لكم دينكم ولي دين«.

أما بالنسبة للجماعات الأخرى فتستطيع أن تشارك مشاركة ذات معنى في حوار الأديان بل إنها قد تُغرَى بهذا الحوار أو تتغير به. يجب عليها أن تفهم أهمية هذا الحوار ومدى ارتباطه بإبقاء الدين على قيد الحياة. وإذا ما بدأ أولادهم بالذهاب إلى جامعة حديثة، سواء كانت في العالم الغربي أو في العالم الإسلامي فإن حوار الأديان هو أفضل ضمان لأن يبقى أولادهم مهتمين بالدين نفسه وأن لا يبتعدوا عنه. وهنالك قضايا كثيرة أخرى من هذا القبيل يجب أن تفسر. كما إن هنالك حججاً أخرى يجب أن تقال. ولا بد من الشجاعة أيضاً في هذا المجال. إن على من سيكرسون أنفسهم للحوار ما بين الأديان أن يتمتعوا بالشجاعة ليصمدوا في وجه ما سيواجهونه من نقد. لقد عانيت من ذلك مراراً في حياتي. وأنا أتكلم هنا عن تجربة. إن على المرء أن يلتزم بشجاعة مبادئه: أن يكون مستقيماً صادقاً، وأن يبقى تقياً خاشعاً حتى لا يضعف. هذا ما يخشاه كثير في العالم الإسلامي وفي العالم المسيحي واليهودي. إن كثيراً من الأرثوذكس اليهود والكاثوليك والبروتستانت يرفضون الحوار. والمسلمون بذلك لا ينفردون بهذا الموقف. إنهم جميعاً يخشون ذلك. إنه من بالغ الأهمية أن من يقومون بحوار الأديان يفعلون ذلك دينياً، وليس فقط كباحثين علمانيين في الجامعة. بذلك يبرهنون لشركائهم في الدين أنهم لم يصبحوا أقل تقوى لأنهم قاموا بحوار الأديان. ولأنهم تكلموا مع أتباع أديان أخرى كي يتعمقوا بالآخر ويتعاطفوا معه.

سؤال: ما هي العوائق الأساسية للدخول في حوار أديان ملتزم في العالم الإسلامي وفي الغرب؟

نصر: العوائق الأساسية في العالم الإسلامي ليست لاهوتية وحسب بل هي سياسية أيضاً. لأن هذه الأنواع من الحوارات في بعض البلدان الإسلامية مراقبة بدقة من قبل سلطات سياسية. وفي حين أنه يتم تشجيع بعض أنواع الحوارات تُحبط أنواع أخرى من الحوارات. وهنالك

أيضا العوائق التي تضعها الجماعات المسماة بالأصولية - أنا لا أحب هذه التسمية - ولكن على كل حال هي جماعات حصرية تلتزم بشدة بالمظاهر الخارجية في تعاليمها وأشكالها دون أن تنظر إلى ما هو روحي باطني حيث يصبح بالإمكان فهم الآخر. وكما ترى،إنهم يضعون عوائق أمام حوار الأديان في أماكن كثيرة من العالم الإسلامي،بل إنهم يثنون الهمم عن مثل هذه النشاطات. أنت ترى ذلك في مصر،وتراه في بلد مختلف تماماً عن مصر، في السعودية،وتراه في الباكستان، وتراه في إيران في بعض الحالات، بل وتراه في كل أرجاء العالم الإسلامي. غير أن هذه المعارضة ليست واحدة في كل مكان. هنالك العديد من البلاد الإسلامية حيث لا يستحيل تجاوز هذه العوائق على المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي. بل إن العوائق تأتي من الداخل ومن أن معظم المسلمين حتى الآن لا يشعرون بالحاجة إلى الالتزام بحوار الأديان. دعنا لا ننسى التجربة الإسلامية على الطراز العثماني حين كان المسيحيون واليهود يعيشون بسلام في المجتمع ويتمتعون بقوانينهم الخاصة بهم،وفي نفس الوقت يتفاعلون مع الأكثرية المسلمة. بالطبع، هذا نوع من الالتزام »بالآخر« مختلف عما نتكلم عنه الآن، حيث إننا بحاجة أيضاً إلى حوار بين الأديان يقوم بالضرورة على مناقشة القضايا اللاهوتية، وبحاجة إلى أن نخوض غمار العالم الفكري والروحي للطرف الآخر، إلى حد ما. غير أن الذاكرة التاريخية لمثل هذا الوضع ما زالت قائمة، مما يجعل كثيراً من المسلمين يشعرون بأن حضور الأديان الأخرى ليس شيئاً جديداً، وبالتالي فليس ثمة حاجة لديهم لحوار أديان. والحقيقة أن هذا الحوار لم يكن ضرورياً في العصور التقليدية مع بعض استثناءات سبق أن ذكرناها. غير أن الأمر أصبح اليوم ملحاً. إن بقاء مثل هذه التجربة التاريخية حية في أماكن عديدة تشكل عائقاً أساسياً. بل إن بعض الناس يعتقدون أن الحوار الديني هو جزء من الأجندة المسيحية، وهم كمسلمين لا حاجة لهم بالاهتمام بها. إنني أكرر أنني لا أظن أن الحوار الديني الجدي والعميق يجب أن يتبعه كل مسلم أو كل منتم إلى دين آخر. إن مثل هذا القول عبثي. من المهم أن نربي روح الاحترام للآخر مرتكزين على تعاليم أولئك الذين أعطوا المفاتيح لفهم الآخر والذين بفضائلهم ومعرفتهم لتقليدهم الخاص يشكلون صوتاً جليلاً ثقةً داخل مجتمعاتنا. أما بالنسبة للغرب، فإن العوائق مختلفة جداً. ليس فيا لغرب عائق سياسي مباشر لحوار الأديان أو للالتزام به أو ربما يجب القول أن ليس هناك عائق سياسي باستثناء بعض الأوساط الأصولية في أميركا. هنالك بعض الضغوطات الدينية ذات البعد السياسي بين بعض الجماعات المسيحية مثلما إن هناك جماعات حصرية في العالم الإسلامية. إن بعض الأصوليين البروتستانت،أو بعض الجماعات الكاثوليكية المعارضة جداً للحوار الديني، وخاصة مع الإسلام، بل ومع اليهودية أيضاً. وكذلك نجد ضمن اليهودية عدداً من الأرثوذكس اليهود وجماعات يهودية جدية جداً معارضة للحوار، ولكن ليست هنالك معارضة سياسية للحوار الجدي في الغرب. هنالك عائق كئود في الغرب يوجد في مدرسة الأديان المقارنة، ما يسميه الألمان »رلجنوايزنشفت«، وهي قائمة على دراسة علمانية للدين أو غير دينية بل ومعادية للدين. هذا المنهج الأكاديمي لدراسة الدين قائم على التاريخانية أو الظاهراتية التي لا تعير اهتماماً للشيء القائم بنفسه، والحقيقة الدفينة للأشياء. لقد سيطر هذا المنهج على دراسات الأديان في الغرب، خاصة في الجامعات في الفترة الأخيرة. لذلك فإن كثيراً من الحوارات الدينية امتزجت بتمييع الصيغ التقليدية لشتى الأديان أو برفضها. وهذا عائق جدي جداً، لأنه سوف يؤدي إلى إضعاف القواسم المشتركة لأهداف الحوار الديني. وهذا ما نجده كثيراً اليوم، وإما إلى تمييع فكرة المقدس التي هي بالطبع في صميم كل الأديان.

إنه من بالغ الأهمية أن من يقومون بحوار الأديان يفعلون ذلك دينياً، وليس فقط كباحثين علمانيين في الجامعة. بذلك يبرهنون لشركائهم في الدين أنهم لم يصبحوا أقل تقوى لأنهم قاموا بحوار الأديان، ولأنهم تكلموا مع أتباع أديان أخرى كي يتعمقوا بالآخر ويتعاطفوا معه.

سؤال: نحن بشر العصر الحديث ننظر إلى الماضي بطريقة نمطية كعصور حصرية وخالية

من التسامح. في أن هناك سوابق تاريخية لالتزام بحوار الأديان نستطيع أن نتعلم منها.

نصر: ليس فقط هناك دروس أو سوابق تاريخية يمكننا أن نتعلم منها بل يمكننيالقول إنه في الأيام الخالية كان هنالك تعصب أقل وحصرية أقل مما نشاهده اليوم إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كمية المعرفة التي كان الناس يملكونها عن »الآخر«. وفي حين أن ذلك لا ينطبق على أغلبية المسيحية الغربية فإنه صحيح بالتأكيد بالنسبة للعالم الإسلامي الواقع فيمنتصف الكوكب وحيث كانت هناك معرفة أكبر بالمسيحية واليهودية من جهة وبالهندوسية والبوذية من جهة أخرى مع الزرادشتية والمانوية في الوسط أكثر مما نجد معرفة بالأديان الأخرى في غرب ما قبل الحداثة. وإنني أظن أنه حتى اليوم لا يزال القروي البسيط بالقرب من مدينة شيراز في إيران يملك وعياً ومعرفة بالأديان الأخرى أكثر من كثير من الناس في بضع مناطق من الولايات المتحدة. لقد عرفت ذلك بنفسي. نعم هنالك بالتأكيد نظرة نمطية مؤسفة للعصور السابقة.

بالإضافة إلى ذلك هنالك بعض الحالات المميزة لالتزام عميق بحوار الأديان في فترة ما قبل الحداثة. يمكننا أن نتخذها أنموذجاً. دعني أذكر بعضاً منها. أولاً، دعنا نبدأ من الغرب. في حال الأندلس. في شبه جزيرة أيبريا وبالأخص في الأندلس حيث عاش المسلمون واليهود والمسيحيون جنباً إلى جنب. وكان هنالك العديد من التفاعلات التي لا تحصى. إن هذا العالم أنتج من ناحية شخصاً مثل محي الدين ابن عربي وهو من أعظم مفسري ميتافيزيقا التنوع الديني. وبالأخص في كتابه فصوص الحكم. ومن ناحية أخرى فإن هذا العالم أنتج شخصاً مثل القديس يوحنا الصليبي الذي تأثر بشكل عميق بالشعر الصوفي على الرغم من أنه كان قديساً مسيحياً. يمكننا أن نرى هذه الحقيقة ونحن ندرس بشكل كامل علاقته بالإسلام.

ثم إن في العالم العثماني أمثلة كثيرة من هذا الالتزام المتناغم بالأديان. على الأقل بالأديان الإبراهيمية. في إيران، نجد نفس الشيء مع الزرادشتية التي أضيفت إلى لائحة الأديان الأقلية التي كانت تعيش في مجتمع إسلامي.

وما بين إيران والعالم التركي عندنا شخص جلال الدين الرومي الذي عاش معظم حياته بالطبع قبل أن تؤسس الامبراطورية العثمانية ولكن في قلب ما أصبح لاحقا العالم العثماني أي تركيا. وفي كتابات جلال الدين الرومي نجد بعض أعظم وأجمل شروح ما يسميه شوان »الوحدة المتعالية للأديان« وهي العقيدة التي تقول بأن كل الأديان الأصيلة جاءت من الله وأن اختلافاتها هي اختلافات وجهات نظر وشكليات وكيف إن كلاً منها ينظر إلى الحقيقة الإلهية الواحدة التي تستند جميعاً عليها. والواقع أن كل الأدب والتقاليد الصوفية من الحلاج، وبالأخص الأدب الصوفي الفارسي مليىء بالإشارات إلى وحدة الأديان المتعالية هذه. من بابا طاهر عريان إلى صنائي إلى جلال الدين الرومي إلى كثير غيرهم. وجميعهم يتكلمون عن وحدة جوهر الأديان وتنوع الشكل الديني.

ثم إن هنالك نموذج الهند حيث نجد لقاءات كثيرة بين المتصوفة والهنود اليوغي وخطبهم المتعددة ولغتهم التي تتصف بحوار الأديان. قبل أربعة قرون حصل في الهند حدث مهم وهو ترجمة الأوبانيشاد من السنسكريتية إلى الفارسية، ثم جاء أنكتيل دوبيرون ونقله من الفارسية إلى اللاتينية وقدمه إلى نابليون في عام ١٨٠٤. هكذا أصبحت الأوبانيشاد معروفة في أوروبا. هناك أمثلة كثيرة أخرى لم تدرس بعد دراسة عميقة. إنني أجد من خلال دراستي المتواضعة للتقاليد الغنوصية والصوفية الإسلامية أمثلة ملحوظة لهذا الحوار الديني - وأنا لا أتكلم هنا عن كل المناقشات اللاهوتية التي جرت في الإسلام حول الأديان. كما في كتاب الملل والنحل للشهرستاني. يقيناً أن أجدادنا تركوا لنا سوابق تاريخية لاهوتية وميتافيزيقية بالغة الأهمية يمكنها أن تكون مرشدة لنا اليوم وأنموذجاًنتبعه في بحثنا عن حوار أديان جدي وتفاهم بينها.

أمة الله الواحدة

المطران جورج خضر

جورج خضر المطران
الارثوذكس للروم لبنان
جبل ميتروبوليت

لماذا ابراهيم أبونا؟ نه لكذلك اذ قال له ربّه: »ارحلِ من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك الى الأرض التي أريك« (تكوين ١٢:١). الإيمان رحيل عن الأصنام، الى المكان الروحي الذي فيه تتموضع امام وجه الله الذي يكوّنك من غربة. الإيمان دائما هجرة اي ترك لما استغرقت فيه من دنياك لتلقى ما ترجو أن ينزل عليك من فوق.

في النطاق الساميّ يبدو ابراهيم اوّل موحّد في التاريخ. يؤكّد هذا القرآن: »اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما انا من المشركين« (سورة الأنعام ٧٩). ان عبارة »ملّة ابراهيم« قد تشير الى جماعة دينيّة موحّدة سابقة لموسى. وهذا يلتقي مع تأكيد بولس الرسول في رسالته الى أهل رومية وأهل غلاطية ان ابراهيم هو حامل الإيمان الذي برّره وذلك قبل نزول الشريعة على موسى.

هذه الوحدة تؤكّدها المسيحيّة: »لا إله الا الله الأحد« (اكورنثوس ٤:٨). وهذا يلتقي الشهادة الأولى في الإسلام بصورة حرفيّة مع إضافة صفة الأحد

عبارة »ملّة ابراهيم« أوسع من أن ينحصر مدلولها في الذين اتّبعوا القرآن اذ ورد على لسان يوسف في سورته: »واتّبعت ملّة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب« (الآية ٣٨) وهم كانوا قبل البعثة المحمدية. العبارة »ملّة ابراهيم« وردت في صيغة العائلة او الأسرة الإبراهيميّة عند المستشرق لويي ماسينيون وصارت معروفة في الأوساط الغربيّة منذ بضعة عقود على انها تدلّ على اليهود والمسيحيين والمسلمين.

تأكيد الابراهيميّة هو تأكيد مقولة الإيمان بالإله الواحد وحقيقته هو التوحيد الذي يدفعني الى استعمال عبارة الديانات التوحيدية المختلفة في رؤيتها عن ديانات آسيا. لفظة القربى تتضمّن وجود فروق لولاها لاندمجت هذه الديانات اندماجا كليا. في دراسة دقيقة لهذه الأديان ونبض كل

واحد منها وفرادته لا بدّ من تبيّن المباينات حتى صح القول ان كل دين ينسخ ما قبله ولو اكّد انه يكمله. التوافق والتمايز والتصادم لا مفر منها عند مقاربة المعتقدات. ولكن في التروّض العقلي الديني الوجداني والروحاني المنحى يمكنك ان تقف عند قربى تقرأها تلامسا او تعانقا بحيث ترى نفسك واقفا على أرضك وأرض الآخر بحب كامل. وهذا لا يوقعك إطلاقا بنسبية تختلط فيها العقائد او تخسر حدتها وتجعلك في استرخاء مريب.

سنسعى الى تلمّس القربى اولا في رؤية كل شريحة من الشرائح الثلاث إلهها . في العهد القديم الذي هو اول التماس لله تاريخي جاءت الشهادة له هكذا: »اسمع يا اسرائيل، الرب إلهنا هو الرب الأحد« كما وردت في مرقس ٢٩:١٢ وفي تثنية الاشتراع: »اسمعوا يا بني اسرائيل، الرب إلهنا ربّ واحد« (٤:٦). وهذا لا يعني انه إله القبائل العبريّة. انها فكرة الشعب الموحّد. ولكن صاحب المزامير يرجو ان يهلّل له »ملوك الأرض وجميع الأمم، الأعيان وجميع حكّام الأرض« (مزمور ١٤٨:١١). وهذا يلتقي مع قول القرآن انه ربّ العالمين.

هذه الوحدة تؤكّدها المسيحيّة: »لا إله الا الله الأحد« (اكورنثوس ٤:٨). وهذا يلتقي الشهادة الأولى في الإسلام بصورة حرفيّة مع إضافة صفة الأحد عند بولس الرسول. وهذا يؤكّده دستور الإيمان النيقاوي المسنون السنة الـ٣٢٥ المستهل بقوله: »أؤمن بإله واحد« والمعروف تاريخيا ان الشهداء المسيحيين قتلتهم الإمبراطوريّة الرومانيّة لإيمانهم بالإله الواحد غير المنظور حين كان دستور الامبراطوريّة يأمر بعبادة القيصر.

لا مجال هنا للشك في التوحيد المسيحي على اقترانه بعقيدة الثالوث اذ تعترف الكنيسة مع قولها بالثالوث ان ليس ثمّة ثلاثة آلهة بل جوهر إلهي واحد. ينظر الى الأقانيم الثلاثة من ضمن الوحدة. ان الإصرار على الوحدانية الإلهية ساطع في العهد الجديد وفي تعاليم المجامع المسكونيّة وأقوال الآباء القدامى والمعلمين الذين تلوهم والعبادات. وليس في القرآن قول واحد يتهم النصارى بالشرك. واذا نُعت هؤلاء بالكفار فليس في النص القرآني ما يماهيهم والمسيحيين الذين لا يسمّون أنفسهم نصارى.

من هم هؤلاء النصارى الذين ينسب اليهم القرآن ما ينسب من اعتقادات؟ هل كانوا من الكنيسة التي كانت عقائدها الأساسيّة قد حُدّدت قبل البعثة المحمدية ام ان النصارى ظاهرة أخرى؟ من الواضح انهم ما كانوا واحدا مع مسيحيي نجران ولم يثبت في السيرة ان الرسول عرف غيرهم من مسيحيي الجزيرة الذي أظهرتهم التنقيبات في البحرين وقطر. كان محمد صبيا في قافلة سائرة الى دمشق لما التقاه الراهب بحيرا في بصرى الشام ولا يعول على هذا اللقاء للزعم بأن الرسول تأثّر ببحيرا. وقد ردّ القرآن تهمة تأثّر النبي بتعليم انسان: »ولقد نعلم انهم يقولون انّما يعلمه بشر. لسان الذين يلحدون اليه اعجمي وهذا لسانه عربي مبين« (النحل ، الاية١٠٣). ولكن ما من شك ان الرسول كان على علاقة وثيقة بورقة بن نوفل نسيب السيدة خديجة ولكن لا شيء يدلّ على ان هذا كان قسا مسيحيا في مكة. في ظنّي انه كان نصرانيا ومن الأحناف وهم جماعة من المفكرين الموحّدين وما كانوا على رأي واحد ولم ينتموا الى كنيسة مسيحية معروفة. الى هذا لا نجد طائفة مسيحيةمنظمة في الحجاز على عهد الرسول كما أبان ذلك بصورة حاسمة الأب هنري لامنس في كتابه الشهير عن مكة قبل الهجرة. ولعلّ الأهم من كل ذلك ان التاريخ الكنسي لا يعرف وجود هيكليّة مسيحية في الجزيرة ما خلا اليمن وما كان لها علاقة حضارية بالحجاز خلا ما نوهت به سورة قريش تنوبها في ذكرها »رحلة الشتاء والصيف«.

فالمسيح ما كان ينسب الى ناسوته قدرة عمل مستقلة عن الله. »انا لا استطيع ان اعمل من نفسي شيئا« (يوحنا ٥:٣٠). ومن الواضح ان الكنيسة لا تنسب الى مريم والقديسين قدرة قائمة في ذاتهم.

عند ذاك لا بدّ لنا من الاعتراف ببعض الصحة لما زعمه الاستاذ الحداد في كتابه »القرآن دعوة نصرانيّة« من ان هؤلاء النصارى انّما هم فرقة مسيحية متهودة دون قبولنا بكامل الأطروحة ولا بكل حججها وفقدان الأسانيد فيها في بعض من مواضعها. ولعلّ ما يرجح هذه النظرة ان دعوة الإبيونيين (الفقراء) المتهودين معروفة في التاريخ الكنسي وفي كتاب »الاقليميسيات المنحولة الذي كان منتشرا في شرق الأردن في القرن الرابع

الميلادي وأهميّة هذا السفر ان كاتبه كان يتوقّع بعثة نبي جديد.

هذا كله غريب عن المسيحية التقليدية التي نعرفها في نجران او عند الغساسنة والمناذرة في أطراف الجزيرة. ولم يظهر واحد من هؤلاء في سيرة الرسول الا في المباهلة التي طرحها الرسول على وفد نجران ورفضوها. ثم كيف تنطبق تسمية النصارى على المسيحيين وكتاب هؤلاء يقول: »وفي أنطاكية سُمي التلاميذ اول مرة بالمسيحيين« (أعمال الرسل ٢٦:١١) كانت تسمية »الناصريين« أطلقت على أتباع يسوع الناصري في فجر المسيحية في بلاد الشام الا انها كانت حتما الى التلاشي الكامل في القرن السابع الميلادي.

الإيضاح والاستيضاح وبخاصة في مجال العقيدة هما الركنان الرئيسان للتلاقي الفكري الحر الهادئ.

الى هذا كيف تحوّلت »ناصريين« الى »نصارى« وفي اية لهجة من اللهجات الآراميّة حتى انتقلت الى لغة القرآن؟ واذا صحت نظريّتنا يكون مسيحيو كل العصور منذ التنزيل القرآني حتى يومنا هذا غير معنيين بما يقوله القرآن عن النصارى الا بما كان مشتركا بينهما. وهذا ما يجب عند كل آية تتضمّن التكفير. فالحجة لا يمكن ان تذهب هكذا. انتم المسيحيين تقولون كذا وكذا لأن القرآن يقول عنكم كذا ولكن الاستدلال هو هذا: اذا كنتم انتم المسيحيين تقولون كذا وكذا تكونون المقصودين في القرآن. المسلّمة ليست تاليا: النصارى هم المسيحيون. هذا قول المفسرين الذين كتبوا في بلاد الفتح وعرفوا المسيحيين واستنتجوا انه لا بدّ لهؤلاء ان يكونوا هم النصارى المذكورين في التنزيل.

فاذا قرأنا: »وقالوا اتخذ الرحمن ولدًا« (مريم، ٨٨) ومثيلاتها من الآيات وكان لنا شيء من قراءة التاريخ الكنسي لا نستطيع أن نفهم انها طاعنة بالمسيحيّة التي نعرفها اذ ترفض هي ايضا هذا الاتخاذ اي رفع مخلوق الى مصف الألوهة. فالاتخاذ كان بدعة معروفة بالتبنوية وقالت بها الغنوصية التي ذهبت الى أن الله جعل المسيح ابنه عند اصطباغه في نهر الأردن. واذا قالت سورة الإخلاص عن الله انه لم يلد ولم يولد فالمسيحيّة تقول ان الله من حيث هو جوهر

إلهي لا يتجزأ ولا يلد او يولد من سواه. واذا أردنا ان نفهم معنى القرآن للإيلاد الإلهي او الولادة من الله أليس الأقرب الى سياق النص ان نقول ان ما يرفضه القرآن هو ان يكون الملائكة بنات الله في قوله:» ويجعلون لله بنات سبحانه ولهم ما يشتهون« (النحل ٥٧، تفسير الجلالين). »لم يلد« لانتفاء مجانسته »ولم يولد« لانتفاء الحدوث عنه (تفسير الجلالين أيضًا). لا يوحي النص اذًا معنى تكفير المسيحيين بسبب من اعتقادهم ببنوة المسيح لله قبل الأزل. لا تشير سورة الإخلاص الى هذا اذ تنزيه الإيلاد تنزيه الله عن وجود الجنس فيه وهذا ما تقوله المسيحية. وهذا مدعوم بالآية ١٠١ من سورة الأنعام: »أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة« ليس هذا مفهوم ابنية المسيح لله عند المسيحيين الذين ينزهون الإله غير الحسي عن ان يكون له صلة بمريم حسيّة. انه مفهوم العلاقة الأزليّة بين الله والكلمة قبل اتخاذ هذا الأخير صورة بشريّة. وهذا في زعمي غير مكفر في القرآن لمجرّد غيابه عنه.

ما يحكم القراءة القرآنية للثالوث قول القرآن: »اذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله« (المائدة، ١١٦). هذه الآية في زعمي صورة عن الثالوث الكوكبي الذي كان شائعا عند العرب العابدين لله الأكبر. في اليمن هو القمر الذي استولد الشمس الزهرة فكان بالتالي عند المشركين العرب إلهان صغيران دون الإله العظيم. وفي تدمر عندنا نموذج الثالوث الكبير. ولكن الإله العظيم هو بعل شمين اي سيد السموات والجنس يحكم علاقة الآلهة والآلهات في كل الحضارات القديمة في الشرق الأدنى واليونان وروما.

الثالوث المنسوب الى النصارى تسوده الاية الـ ١١٦ من المائدة وهذا ما فهمه تفسير الجلالين بوضوح. فعندما يورد »لا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله إله واحد سبحانه ان يكون له ولد« (النساء، ٢٧١) يوضح ان الثالوث هو الله وعيسى وأمه. كما يورد في تفسيره سورة المائدة الآية ٧٣: »لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة« ان الثلاثة هي آلهة اي »أحدها الله والآخر عيسى وأمه وهم فرقة من النصارى«. وزعم الإمام البيضاوي ان النصارى عبدوا عيسى وأمه إلهين يتوصلان بهما الى عبادة الله ويكون هذا شركًا. ومن الواضح انه اختلطت عليه قضيّة شفاعة مريم، وتوسلها الى الله وهذا الإكرام لمريم او استشفاعها ما عنى مرة في الكنيسة عبادة لها او تأليها. وفسّر الإمام الرازي الآية بقوله ان النصارى يقولون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم، والله تعالى ما خلقهما وبالتالي يكون عيسى وأمه إلهين. ومن الواضح ان هذا الكلام ينافي كل ما ورد عند المسيحيين. فالمسيح ما كان ينسب الى ناسوته قدرة عمل مستقلة عن الله. »انا لا استطيع ان اعمل من نفسي شيئا« (يوحنا ٥:٣٠). ومن الواضح ان الكنيسة لا تنسب الى مريم والقديسين قدرة قائمة في ذاتهم. »الهين من دون الله« تبقى مصطلحا من الشرك العربي أطلق على الثالوث المسيحي.

نحتاج الى تدقيق كبير في الآيات القرآنية المتعلقة بالرحمة لنعرف ما اذا كانت المقولتان المحبة والرحمة لهما مدلول واحد او مدلول متقارب.
هناك وجه مميز يجمع بين القرآن والانجيل الا وهو وجه مريم وفي الكتابين هي على سمو كبير وذكرها فيهما يجعل لحمة مريمية بين المسلمين والمسيحيين

نحن لا نعرف الا فرقة ذكرها القديس أبيفانيوس القبرصي في القرن الرابع عربية تقدم قرابين لمريم ونشتمّ بكثير من الغموض عند هذه الفرقة تأليهها لمريم. ولكن بعد هذا اي بين القرن الرابع وبدء الحركة الإسلامية لم يوثق استمرار هذه الفرقة في الجزيرة. ومهما يكن من أمر، فالكنيسة الرسمية لم تعرف شيئا من هذا فيكون ان الثالوث الذي يرفضه القرآن هو غير الثالوث الذي تقول به الكنيسة.

في ما ذكرنا من آيات تتعلق بالنصارى لا يرى المسيحيون الذين يعرفون ديانتهم انهم مستهدَفون (بفتح التاء). ولئن كان من الطبيعي ان تفهم المسيحية نفسها على انها نهائية كما تفهم اليهودية نفسها على انها نهائية الا اني على مستوى العقيدة. في المراجع المسيحية الرسمية لست ارى نصا واحدًا مسيحيا يواجه الإسلام. ان ما ييسر اللقاء الفكري هو انك تفهم الإسلام من مصادره والمسيحية من مصادرها. هي تتحدث عن نفسها وهو يتحدّث عن نفسه ولكن هذا يتطلّب قراءة تاريخية للكتب المقدسة لأن

الوحي ايا كان ينسكب في ظروف تاريخية تضيء الفهم. ما يعوزنا ان توضح المسيحية أركانها الأساسية بلغة عربية مبينة اي ان تحكي نفسها نفسها للعقل العربي ولا تخاطب رعاياها وحسب بالعبارات التي ورثتها من اليونانية والسريانية. المؤسف ان اللاهوت المسيحي لم يُعرّب بعد اي لم يتوجه الى الوعي الإسلامي بأسلوب حواري في سبيل ايضاح نفسه وفي الوقت نفسه في استيضاح الإسلام. الإيضاح والاستيضاح وبخاصة في مجال العقيدة هما الركنان الرئيسان للتلاقي الفكري الحر الهادئ.

يبقى ان الاسم الذي يسود كتابي الديانتين هو اسم الله ورد في تعدادي ٢٥٠١ مرة في القرآن. انه هو الذي يقوم عليه الفكر الديني. هو قوّة التوحيد في اليهودية والمسيحية والاسلام. وتبقى الصفات الإلهية. ايا كان الجدل حول الأسماء الحسنى يمكننا القول، جملة، ان اهل هذه الأديان يرون الى الله رؤية واحدة ويعتقدون انهم شعبه او امته او ابناؤه او عبيده. منه يرون الى انفسهم والى ايمانهم به وطاعته لهم.

حتى في انعطاف الله على الإنسان تعود الهبة الى الرب مبدئها لأنه البداءة والنهاية، الألف والياء.

ان الأهمية القصوى لسيادة اسم الله في أسفار ديانات التوحيد تستدعي اصلا مراجعة الأسماء الحسنى المتقاربة دلالاتها جدا. غير انه لا بد من مقابلة التعبير المسيحي «الله محبة» واسم الرحمان في القرآن لنعرف حركة الفكر اللاهوتي في الديانتين المتعلق بالله. فـ «الله محبة» (١يوحنا ٤:٨) تقع في مقطع غني المعاني في رسالة يوحنا الاولى الجامعة ترد هكذا: «فليحب بعضنا بعضا، ايها الأحباء، لأن المحبة من الله وكل محب مولود من الله ويعرف الله. من لا يحب لا يعرف الله، لأن الله محبة. والله أظهر محبته لنا بأن أرسل ابنه الوحيد لنحيا به» (٤:٧-٩)

يتضح من هذا الفصل ان الله في محبته يتحرّك نحو البشر بمحبة فيه فيتقبلونها وبدورهم يحبونه ويحبون بعضهم بعضا. ولكن في قول الرسالة «الله محبة» لا يكتفي باعتبارها صفة له ولكنه يجعلها اياه. هي مضمون ذاته وتاليا سبب حركيته بحيث يستلم المؤمن كل قوة الله ويقدر بها ان يحب.

لعل اقرب كلمة الى وصف الإله بالمحب في العهد الجديد كلمة رحمان في القرآن تدل على كثرة الرحمة وهي صيغة مبالغة تدل على الكثرة، والرحيم صفة مشبهة تدل على الثبات والبقاء (محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن).

يقول الطبري في تفسيره: «انما قدم الرحمن وهو الأعلى على الرحيم والعادة التدرج من الأدنى الى الأعلى لأن الرحمن يتناول عظائم النعم وأصولها وإردافه بالرحيم كالتتمة ليتناول ما دق منها ولطف». لا نرى عند المفسرين اذًا كبير فرق بين الرحمانية والرحمة وكلاهما حديث عن علاقة الله بالإنسان والكون.

غير ان المحبة التي ذكرتها رسالة يوحنا الجامعة وان جعلها الكاتب متصلة بالبشر من حيث فعلها انما جعلها طبيعة الله لا مجرد صفة. في العمق اللاهوتي المسيحي هذا ممكن. يبقى السؤال هل الرحمانية او الرحمة مرادفان للمحبة الإنجيلية؟ نحتاج الى تدقيق كبير في الآيات القرآنية المتعلقة بالرحمة لنعرف ما اذا كانت المقولتان المحبة والرحمة لهما مدلول واحد او مدلول متقارب.

هناك وجه مميز يجمع بين القرآن والانجيل الا وهو وجه مريم وفي الكتابين هي على سمو كبير وذكرها فيهما يجعل لحمة مريمية بين المسلمين والمسيحيين. لحمة تلطف القلوب وتكشف قربى مذهلة على هذا الصعيد بين الترائين فعلى سبيل المثال لا الحصر اذا قرأت في سورة مريم الآيات المتصلة بزكريا وابنه يحيى (وهو يوحنا الصابغ والسابق كما في انجيل لوقا) ترى بين السورة والإنجيل شبها عجيبا. كذلك ترى الشبه العظيم بين آل عمران وإنجيل لوقا. هذا يضع على لسان جبريل قوله: «افرحي (او السلام عليك) يا ممتلئة نعمة الرب معك» (لوقا ١:٢٨) اذا أضيف اليه «مباركة انت في النساء» (لوقا ١:٤٢) عندنا آيتان يقابلهما في سورة آل عمران «واذا قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين» (الآية ٤٢). والعقيدة المسيحية عن بتولية العذراء يقابلها « قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر» (الآية ٤٥). تقديس

وتعظيم لمريم في السورتين لا يضاهيهما شيء.

الى العقائد بالله في ذاته كالوحدانية كان لا بد ان ننظر الى الأسماء الحسنى لنتبيّن في مداها القربى بين المسيحية والإسلام. غير اني اكتفي ببعض التأمل السريع في علاقة الربوبية بالإنسان. من أهم وجوه هذا التلاقي اللطف. في الواقع مسائل اللطف والتوفيق والهدى تتقاطع وهي تنتج من التكليف الذي هو عمل الله فيما يفرض على عبيده واجبهم. والله عند المعتزلة يعرف ان المكلف الذي يلطف الله به يطيعه. هناك توفيق بين الأمر الإلهي من جهة واللطف الذي يبعث به الله الى الإنسان ليعمل صالحا.

يمكن ان نرادف بين مفهوم اللطف في الإسلام والنعمة في المسيحية الضرورية للإنسان ليقوم بأي عمل صالح. في الكلام المسيحي تكون النفس التي تقبلت النعمة مقدّسة بالله وسائرة اليه. ويقرب محتوى كلمة نعمة المسيحية من الرضا او الرضوان وفي تعبير اسلامي النفس التي انعم الله عليها بعطاء منه هي النفس المطمئنة.

حتى في انعطاف الله على الإنسان تعود الهبة الى الرب مبدئها لأنه البداءة والنهاية. الألف والياء. الإنسان متلقّ ولكنه في الإسلام فاعل حر لأنه مسؤول. بعد جدل طويل بين اهل الكلام والفلاسفة غلب القول بالحرية في المجتمع الإسلامي وهذه ايضا نقطة لقاء مع المسيحية التي قال فيها يوحنا كالفين Jean Calvin بسبق التعيين الإلهي للبشر في مصير سماوي او مصير في النار الى ان انتهى في العصر الحديث هذا الجانب من المذهب. في المسيحية كلها هناك مشاركة بين النعمة الإلهية والجهد البشري ليتم الخلاص. ولئن كانت عبارة مشاركة بين الله والإنسان غير مألوفة في الإسلام يبقى ان المسلم يساهم بنجاته وقد لا يهلك في الأخير الا اهل الكفر.

اظن ان من اهم النقاط في الحوار الإسلامي-المسيحي هو الحوار حول العلاقة الحقيقية بين الله والناس. هل هناك اتصال راهن بين الكائن الذي ندعوه الله. والكائن الاخر الذي هو الإنسان. هل هناك التحام بين الخالق والمخلوق العاقل دون ان يحصل شرك. طبعا هذا يفترض نقاشًا في العقيدة أولًا.

العلاقة بين الانسان والانسان علاقة أبسط من منظار عقدي. مع ذلك تواصل البشر الروحي ناجٍ من رؤية الإنسان الإلهيّة للإنسان الآخر.

في سياق حوار استثنائي الأهمية أرسل ١٣٨ عالما إسلاميا من كل أنحاء العالم وثيقة تقارب الى الرئاسات الروحية للكنائس المسحية في العالم وذلك في مناسبة عيد الفطر المبارك سنة ١٤٢٨ هـ الموافق ١٣ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٧م. أهميتها الكبرى عندي إقرار هؤلاء العلماء بأن المسيحيين موحدون ما يؤسس دعوة الى كلمة سواء المشهورة في القرآن.

الله محبة» لا يكتفي باعتبارها صفة له ولكنه يجعلها اياه. هي مضمون ذاته وتاليا سبب حركيته بحيث يستلم المؤمن كل قوة الله ويقدر بها ان يحب.

المهم ما كان هاجس مقاربة علمية ولكنه كان التماس السلام في العالم وكان الاعتقاد ان القربى في العقيدة تساعد على ذلك. رأى

واضعو الوثيقة ان الأرضيّة المشتركة بين الاسلام والمسيحية هي حب الإنسان لله وحبّه للجار. الحب لله مما يعززه قول الله تعالى في آية من أوائل ما نزل من آيات القرآن الكريم: »واذكر اسم ربّك وتبتّل اليه تبتيلا (المزمل ٧٣:٨).

ويتوسع العلماء الموقعون بهذه الثنائيّة في الحب في المسيحيّة عندما سأل ناموسي السيّد ليجرّبه: »يا معلّم ايّة وصيّة هي العظمى في الناموس؟ فقال له يسوع: »تحبّ الربّ إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك. هذه هي الوصيّة الأولى والعظمى والثانية مثلها تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلّق الناموس كلّه والأنبياء« (متى ٢٢:٣٤-٤٠).

ويبقى ذكر الله جامعا ويبقى الشعور ان الآخر يستطيب الألوهة ويحيا بها او منها وكثيرا ما يتخشع الواحد لالتماسه النور على وجه الآخر فيعبر الأول الى الثاني والثاني الى الأول في حركة مودة إلهيّة لا حاجة فيها الى المؤسسة الدينيّة.

توضيحا للأرضية المشتركة يقول واضعو هذه الرسالة: »كمسلمين نقول للمسيحيين اننا لسنا ضدّهم وان الإسلام ليس ضدّهم. وبعد هذا العرض العقدي وتأكيد للمسالمة على مستوى الكرة الأرضية يدعو هؤلاء المفكرون الى نبذ الكراهية والشقاق والى الاحترام المتبادل والإنصاف والعدل والوداد.

الأهميّة الكبرى لهذه الوثيقة دعوة أهل الديانتين الى العيش المشترك دون التطرّق الى سنن التعامل بينهم في الحكم ضمن مقولتي الأكثريّة والأقليّة. الوثيقة لا تحل كل المشاكل ولكنها تمهّد الطريق. اذا أُخذ بها. الى جد جديد في التخاطب قد يمهّد بدوره الى استئصال جذور الفرقة والتجافي. هذا المناخ من شأنه ان يدخلنا في تواجه علمي عند أهل الحل والربط فنرى القربى في مواضع القربى. الأمر الذي كنا نجهله في عهود الخطاب الهجومي حتى حدود العنف الكلامي.

ما يجعل التلاقي بين المسلمين والمسيحيين الذين يعيشون على مستوى من العمق تلاقيا حقيقيا هو شيئان اولًا ان كل فريق يستسيغ الكثير من الفريق الآخر كلاما او تصرفًا وينبث هذا فيه بوعي كثير او قليل. تدخل مصطلحات من لغة الآخر والمفاهيم التي تحمل. على سبيل المثال يُسرّ مسيحيو هذه البلاد بحلول رمضان والروحانيون الكبار يفهمون ان صومهم وصيام المسلمين واحد في اله العمق لكونهما تقربا الى الله وزلفى. ويفرح مسيحيون كثيرون بالاذان وبتسجيل التلاوة القرآنية المجوّدة. هناك على الأقل فيض من إسلام حضاري يقابله فيض من رقي مسيحي في العادات ورقة.

هناك ما هو أعظم من التقاليد. في بلاد الشام ترى عند المسلمين استساغة حقيقيّة لمفهوم المحبّة كما تجلّت في الأناجيل واقتباس من مفهوم العلاقة بين الرجل والمرأة وتقدير عظيم للرهبان والراهبات بسبب الخبرة والتعايش وليس فقط بفضل النص القرآني.

هذا ينعكس على الفكر. بلا تعميم او تبسيط سريع يمكن القول ان الإنصاف الفكري والتقدير لقيم الآخر وبعض مضامينه أخذا بالانتشار بخاصة في الأوساط التي تعيش إيمانها ولا يسيطر عليها التلفيق syncretism كما يسيطر احيانا على الأوساط الساذجة او المدركة والمتعصبة بآن. والأهم في ما هو وجدان ان معرفة النصوص لا تدفع بالضرورة الى حب الآخر فالحب لطف إلهي قد يستغني عن الكثير من العلم ولكون المسيحيين عربا تبدو لهم الحضارة الإسلامية شيئا من كيانهم العقلي ويقبلون عليها في برامجهم المدرسيّة وكليات العلوم الإنسانيّة ومن المؤسف ان المسيحية في بلاد الشام لا تدخل في اي برنامج مدرسي او جامعي ويتلقف المسلمون شيئا منها من مطالعاتهم الأجنبيّة. في مقابلة المثقفين لا يبدو المسيحيون بالضرورة متفوقين في معرفة اللغات. في الفرنكوفونية المسلمون ليسوا دون المسيحيين بروزًا. في عرفي ان صلاح ستيتيه المسلم أكتب اللبنانيين في الفضاءالفرنكوفوني. لقد تساوى الناس فكريا بصورة كاملة في الآداب والعلوم بما في ذلك الطب المتخصص. وكثيرا ما تجد في لبنان بسبب الاختلاط السكاني أكثريّة مسلمة ساحقة في المعاهد الثانوية المسيحية وليس فيها اي أثر للتبشير . وهذا ليس بجديد في الشرق الأدنى كلّه. التعليم الذي كانت تقوم به

ارساليات أجنبيّة ما توخى أساتذته دعوة التلامذة المسلمين الى المسيحية بل قصدوا نشر المعرفة بحدّ نفسها وهذا اعتبروه تفويضا مسيحيا لخدمة الإنسان كائنة ما كانت مشاربه.

يبقى المكتوم في الحديث. بصورة عامة في الحياة الاجتماعية لا ترى أثرا للجدل الديني او حتى للحديث الذي تبدو فيه الفروق. احيانا كثيرة يستشهد هذا بكتاب ذاك لكشف وحدة الرؤية والتماس وجه الله. الفروق الأساسيّة لا يؤتى على ذكرها من أجل طراوة اللقاء. قد يكون في هذا أحيانا حياء ولكن في أغلب الأحيان يعود هذا الى جهل بالآخر او بتفاصيل عقيدته.

ويبقى ذكر الله جامعا ويبقى الشعور ان الآخر يستطيب الألوهة ويحيا بها او منها وكثيرا ما يتخشع الواحد لالتماسه النور على وجه الآخر فيعبر الأول الى الثاني والثاني الى الأول في حركة مودة إلهيّة لا حاجة فيها الى المؤسسة الدينيّة. وتتألّف وحدة روحيّة في الجماعات هي شرط السلام فيها.

تفسد السياسة كل شيء في هذه المسيرة الطيّبة بحيث تنشأ ثنائيّة مسلك. هذا يحصل عند التصادم الطائفي في السياسة. يظل مع ذلك الصديق الى الصديق يتبادلان الود في الحديث الشخصي وينقبضان الى حين في الحديث السياسي. غير ان هذا آخذ بالزوال عندما تختلط الطوائف سياسيا وتتصارع الايديولوجيات التي يشترك فيها الناس من كل المذاهب او يزول هذا في الأنظمة ذات الطابع السلطوي.

هذا يجرى هكذا في الشرق العربي اذ المسلمون والمسيحيون دون يشتركون في الثقافة العربيّة الواحدة والعادات وترويض دهور على التعايش. ليس الأمر كذلك اذا نبعت الخلافات من الاختلاف العنصري. الأقليّة المسلمة في الغرب تحتاج الى وقت مثلا في فرنسا ليعمم التثاقف بينها وبين الشعب الفرنسي الأصيل وليس في هذا مشكلة دينيّة في بلد ابتعد الكثيرون منه عن ايمانهم ولكنه مشكلة اثنية والشك بإمكان الغريب الأسمر او الأسود على الاندماج الاجتماعي. انت لا تستدخل حضارة البلد في بضع من سنين ولو قمت بهذه الرياضة تريد ان تحافظ على هوية ذويك اي ان تبقى مسلما حضاريا وتصير فرنسيا حضاريا وتتدبّر شأن الفرق بين الهويتين. العولمة والذاتية الثقافية تبدوان كثيرا متناقضتين وقد لا تكون ذا ممارسة دينيّة عميقة لتكون ضدّ الآخر. انت ضدّ الاندماج الكامل والأصيل الذي قد يستضيفك الآخر فيه بسرور.

شعوري ان المسلمين مسلمون الى الأبد وكذلك المسيحيون. قد يخسر كل فريق لأسباب مختلفة عددًا غير انه ستبقى هناك نواة عظيمة. لذلك ليس عندي ارتقاب عملي لتحوّلات تأتي من الدعوة مهما كانت فطنة. لست أقول اننا محكومون بأن نعيش معا. هذا لا ينبغي ان يكون تراكما بلا معنى. أمنيتي ان يصير هذا مساكنة فهيمة وادة ومودودة ابتغاء نتاج انساني مبدع يقدم نموذجًا انسانيا جديدا. عوض التلاصق الوطني البحت تنشأ موآلفة ذكية ندعو الى التماسها في الحرية والتقدم المطرد لخيرنا جميعا.

إحساسي ان هذه الموآلفة خير نفحة لها في المجتمعات المحبة لله، الصافية، الوفيّة، الشجاعة. أهم وجه من وجوه الحريّة حريّة العقيدة بما فيها العبادة. انت تقبلني اذا قبلت شكل وجودي مع إخوتي في الإيمان كما نفهم هذا الوجود. لا مجال هنا لبحث هذا بالتفصيل ولكن اي شعور بالقمع يأتي من القمع وليس باستيهام. ولذلك لا محل هنا لتجديد ما قد يشبه محاكم التفتيش وذهنيّة القرون الوسطى كما لا محل لتصور المسيحيين على انهم اهل ذمّة بعد ان عطل العثمانيون هذه المقولة قبل مئة وخمسين سنة من اليوم. مقولات الحرية قائمة في البلدان المتقدمة. ليس من شكل آخر للحرية والشرائح المطمئنة الى عقيدتها لا تخشى اجتياح مد عليها اذ ليس بيتها من زجاج ليضربها احد. لقد ولّى زمن الاستعمار وليس احد مرتبطا به ونحن الشرقيين نزداد ثقة كل منّا في الآخر على ان تكون هذه الثقة مدعمة باحترام الآخر وشعائره. وأجرؤ على القول اننا نحن الموحّدين بتنا أمة الله نلتقي على الكثير في معرفته ونحن الى الآخر ان عانقنا الله في تواضع وصدق.

خلاصة المقالات

١. سيد حسين نصر،(مقابلة – عربي و انجليزي)

٢. جورج خضر، أمة الله الواحدة (عربي و انجليزي)

٣. إبراهيم كالين، مصادر التسامح ، و عدم التسامح في الإسلام.

تناقش هذه المقالة أسس التسامح و عدم التسامح تجاه الأديان الأخرى في التراث الإسلامي. و تذهب المقالة إلى أنه بالرغم من أن الإسلام لا يدعي احتكارا للاعتقاد في الله و ممارسة حياة خيرة، إلا أنه يضع شروط صارمة لقبول معتقد ما بأنه يشكل طريقا مشروعا يتبعه المرء لتحقيق الخلاص. كما ناقشت المقالة التوتر بين وحدانية و كلية الرسالة الإلهية. ، من جهة، و تعدد الجماعات البشرية من جهة أخرى.
و نجد أن مركز حجة المقالة ما ورد في سورة المائدة (5) في الآية (48):
" ... لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة و لكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات ..."
و سورة هود (11) في الآية (118):
" و لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة و لا يزالون مختلفين"
و يستكشف الكاتب مدي أن تكون الدعوة لاستبقاء الخيرات أساس لنظرة إسلامية للتسامح الديني.

٤. ليو د. لوفيبور، في سبيل سلامة العلاقات بين الأديان..

توضح هذه المقالة بعض جوانب تاريخ عدم التسامح المسيحي، و تناقش بعض الاستراتيجيات لإقامة علاقات سليمة في المستقبل . قد كان للمسيحية علاقات مأساوية و عنيفة تجاه كل التقاليد الدينية في العالم. و هذا صحيح بصفة خاصة تجاه تلك الأديان التي ترتبط بها المسيحية بصورة وثيقة في تاريخها و معتقداتها: أي اليهودية و الإسلام. فهذه الأديان الثلاثة تشترك في كثير من المعتقدات و القيم الهامة، و لكن لعدة قرون قد قام المسيحيون بذم اليهود و المسلمين و يشبهونهما بالشيطان. و في القرون الحديثة عند ما اتصلت أعداد متزايدة من المسيحيين بالأمريكيين الأصليين، و البوذيين، و الهندوس، قد قام المسيحيون في كثير من الأحيان بتكرار نفس صور عدم التسامح القديمة، و الذم، و العنف تجاه هؤلاء. و هذه الأفعال مخالفة بصورة عميقة لروح و تعاليم المسيح نفسه، مما يفرض التحدي على المسيحيين أن يقوموا براجعة نقدية لتراثهم.

٥. جيمز كستنجر، "الاختلاف مع الاتفاق: الاستجابة المسيحية للكلام الالهي المشترك"

هذه الورقة مؤسسة على تمييز بين الميتافيزيقيا و اللاهوت. و تشير الميتافيزيقيا هنا إلى الإلهي المطلق

في حقيقته الجوهرية التامة. ويشير اللاهوت إلى الإلهي المطلق كما هو متصور بالنسبة لإطار ديني محدد.وعليه هذا التمييز يسمح باتفاق ميتافيزيقي على أساس اختلاف لاهوتي. وبتعبير آخر. فان لاهوت كل دين قد يختلف عن الآخر بينما نجد أن موضوعه الجوهري هو نفسه. و على هذا الأساس. يقترح كستنجر مقاربة من ثلاثة مراحل للحوار الإسلامي المسيحي. أولا . تفهم مسيحي للرؤية الإسلامية للشهادة في الإسلام بوحدانية الله فيما يتعلق بتجسد المسيح. ثانيا. تفهم إسلامي للرؤية المسيحية لتجسد المسيح على أساس وحدانية الله. وأخيرا إثراء مشترك للرؤيتين بتكاملهما.

٦. ميشيل امالادوس. التعدد الديني و العيش المتناسق: التجربة الهندية و التحديات.

تذهب هذه المقالة إلى القول بأنه رغم أننا نجد إن مجموعات دينية مختلفة داخلة في نزاعات ظاهرة أو مستترة في كل أنحاء العالم إلا أن التجربة الهندية توضح إمكانية العيش المتناسق السلمي. و قد أعطي الكاتب في مقالته أمثلة للدعوة للعيش المتناسق من التراث الهندي. أولها دعوة الامبرطور اشكوكا الذي اعتنق البوذية بعد تركه الهندوسية و دعا بان في احترام المرء لكل الأديان احترام لدينه. و ثانيها موقف الامبرطور الإسلامي اكبر النموذجي بالنسبة لحاكم. فقد سعي لتوافق بين الأديان. و كان يوجد في بلاطه علماء لاهوت هندوس ومسلمين و مسيحيين. كما نجد ثالثا إن الحكيم القورو نانك قد اوجد دين السيخ بدمج تعاليم الهندوسية و الإسلام. و أخير نجد أن اب الدستور الهندي الحديث المهاتما غاندي قد سعي إلى دمج مختلف المجموعات الدينية في الهند في الدولة الهندية رغم انه كان هندوسي عميق الإيمان. و وضع بمعاونة جواهر لال نهرو دستورا جمهوريا ديمقراطيا علمانيا للهند. و يذهب الكاتب إلى أنه بالرغم من تراث التسامح هذا فان الهند تشهد صراع وعنف بين المؤمنين بمختلف الديانات في الهند . و إن كان لذلك الصراع خلفيات من التنافس الاقتصادي. و السياسي. و يذكر الكاتب بالصراع بين المسلمين و الهندوس عند انفصال باكستان. ومسألة كشمير. و صعود الأصولية و التطرف سواء في ظاهرة العنصرية الهندوسية منذ الثمانينات أو التشدد والطرف الإسلامي أخيرا. و يحاول الكاتب الإجابة على مسألة كيفية تحقيق التعايش بين مختلف الجماعات الدينية الهندية في هذه الظروف وحل الصراعات على أساس الحق . و العدل. و التسامح. ويري أن التجربة الهندية نجحت . رغم الصراع. في تأسيس دولة جمهورية ديمقراطية علمانية ايجابية تجاه الأديان المتعددة في المجتمع الهندي . و تحترم حقوق الإنسان و الجماعات.

٧. روبرت ايزن. اليهود و المسلمون: لماذا هناك الكثير المشترك بينهم . أكثر مما يعتقدون هم أنفسهم؟

هذه الورقة تدعو من أجل تفهم أفضل بين اليهود و المسلمين لبعضهم البعض على أساس أن تجربتهم التاريخية قد كانت متشابهة. و يدعو الكاتب كل من اليهود و المسلمين لان ينظر كل طرف منهم في تجربة الآخر حسب مفهوم الآخر الخاص به. و تلخص المقالة بعض المراحل الأساسية في تطور الأحداث

التاريخية لدي اليهود و المسلمين. و تؤكد على سمات مشتركة مثل بداياتهم التاريخية التي انتصروا فيها، و تاريخ اضطهادهم ، و تاريخ علاقاتهم الملتبسة مع الغرب. هذه الأشياء المشتركة ، في نظر الكاتب، يجب أن تكون وسائل لترك نظرة التمركز حول الذات، و تفهم الآخر.

٨. رضا شاه كاظمي، حوار الحضارات و الإسلام: القرآن الكريم و ميتافيزيقيا وحدة الوجود

توضح هذه المقالة أن ميتافيزيقيا التوحيد التي في قلب تعاليم القرآن هي أفضل مقاربة لمسألة التعددية الدينية و حوار الأديان لأنها توضح أن التكامل و التمايز الشكلي لكل معتقد سيحترم في توازي مع معنى التوحيد. بينما نجد أن القرآن قد عبر بوضوح عن تعددية الأديان فأن الوحدة متضمنة في احترام الإنسان للأوامر الدينية: أي أساسا خضوعه للقانون و النهج الإلهي الموحى. هذه المبادئ التي حاجج بها بعمق و دقة الميتافيزيقيون المسلمون مثل ابن عربي ، يمكن أن تساعد كثيرا في مزالق كل من حوار الأديان و الثقافات من جهة ، و مخاطر القومية الدينية ، من جهة أخرى. مثل هذا المنظور يوضح بأنه لا يوجد عدم تكامل بين إيمان الفرد بدينه الخاصة به، و اكتسابه بكل احترام لفهم شامل للمقدس.

٩. أوري سولتز، رموز الدين في التراث اليهودي، و المسيحي، و الإسلامي

" اليهودية، و المسيحية، و الإسلام هي فروع لنفس الشجرة الروحية. و توضح الرموز البصرية في هذه الأديان الثلاثة معان متداخلة ، و متوازية ، و متخالفة و أيضا متوافقة في مكوناتها. كما أن هذه الرموز ناشئة من مفردات بصرية لموروثات قديمة و ثنية سابقة على الأديان الإبراهيمية. و تلك المفردات كانت عبر التاريخ غالبا ما تغلف الدين و السياسة. و استخدام هذه الرموز المشتركة، مع تداخلها الروحي و السياسي ، مستمر حتى عصرنا الحالي.

١٠. هاري اولد ميدو، عبور خط الانقسام الكبير : بعض الإجابات المسيحية لتلاقي الأديان الحديث

موضوع هذه المقالة هو العلاقات بين الأديان منظور إليها من زاوية نظر عابرة للأديان. و في اطار التلاقي المعاصر بين "الشرق" و "الغرب". و يركز الكاتب بصورة خاصة على الإجابات الإبداعية لهذه المسألة من قبل أكاديميين وممارسين مسيحيين. كما يوضح بعض التداخل بين كنائس مسيحية و العالم الأكاديمي الناطق بالانجليزية. حسب الكاتب فان أي بحث في العلاقات بين الأديان ، حاليا و في المستقبل ، يجب أن يأخذ في الاعتبار التطورات الحديثة التالية: أي الوضع المتغير جذريا في القرنين الأخيرين فيما يتعلق بموقف الأديان تجاه بعضها البعض، و الانتصار الظاهر للقوى المعادية للدين و التقاليد في الغرب، و تاليا لذلك بروز كل من الأصولية الدينية (في الشرق و الغرب)، و الليبرالية الدينية (بصورة أساسية في الغرب).

١١. أفي أدوقام، الجهاد في سبيل الله أم الجهاد باسم الله: سياسة العنف الديني في نيجريا المعاصرة

تذهب هذه المقالة إلى إن ازدياد الحراك، و التنوع الدينيين و تواتر الصراع و العنف الديني يطرح مشكلات خطيرة فيما يتعلق بتحديد الحدود، و إعادة التحديد، و التفاوض حولها بين الجماعات الدينية المختلفة و وسط تلك الجماعات نفسها، وذلك في الإطار الإقليمي المحلي. و علية فقد اخذ الدين أهمية سياسية و أصبح سببا للتوتر في نيجريا و ذلك لتعدد الأديان و التناقضات في الدين الواحد. و توضح الصورة العامة للتوتر الديني اتصاله بانتشار الجماعات الناشطة العنيفة و المتشددة الإسلامية و المسيحية. وادي ذلك إلى نمو ثقافة العنف الديني خاصة في شمال نيجريا. و يسعي الكاتب على استكشاف تشخيص للصراع و العنف بين جماعات الأديان المختلفة . وأيضا بين الجماعات المذهبية المختلفة في الدين الواحد، وذلك من منظور التفاوض حول حدود الجماعات، و تعقد الاقتصاد السياسي في نيجريا . و خصوصياتها التاريخية و الدينية الاثنية، و كردة فعل للتطورات المحلية العالمية. و يذهب الكاتب إلى أن التنافس الديني و تحديد الهوية الدينية يأخذان أشكالا جديدة و تتناول ولاءات بديلة جديدة بما يؤدي إلى زيادة العنف والصراع الديني.

٢١. ارفيند شارما، هل يمكن أن يتحاور المسلمون مع الهندوس

يبحث الكاتب في هذه المقالة حول إمكانية الحوار بين المسلمين و الهندوس على أساس تعاليم القرآن. و يتناول بالبحث ثلاثة مستويات: سوابق الحكم الإسلامي في الهند و علاقة ذلك بالهندوس، و المبدأ القرآني حول عالمية النبوة، و اعتراف القرآن المقصد الإلهي خلف التعدد الإنساني مع وصيته الملازمة للحوار بين الجماعات الإنسانية. و الوصية الأخيرة هي الأكثر خصوبة فيما يتعلق بإمكانية الحوار بين المسلمين و الهندوس حيث أنها انثروبولوجية أكثر مما هي لاهوتية.

٣١. بيتر فورتوناتو، حفل عيد ميلاد بوذا

هذا النص من مفكرة الكاتب حول حضوره احتفالات القمر الكبير البوذي في السفارة السيريلانكية في الدوحة، بدولة قطر . في أول مايو 2007. و يصف الكاتب الطقوس الجماعية المتنوعة لهذه المناسبة، والجو الاحتفالي للجالية السيريلانكية بقطر . و كذلك مشاعر و تأملات الكاتب و هو يبرز الجو الغني المتعدد الثقافيات لعاصمة دولة قطر.

صورة الإله في الإسلام
التقاء وافتراق مع الأديان السماوية

صورة الإله في الإسلام
التقاء وافتراق مع الأديان السماوية

أ.د. عائشة يوسف المناعي[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدي محمد بن عبدالله النبي الأمين، وعلى آله الطيبين .. وعلى إخوته سائر الأنبياء والمرسلين.

صدق الله الواحد حين قال: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا. وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» {النساء/١٦٣-١٦٤}

المؤمنون في الأديان الإسلامية واليهودية والمسيحية يعلمون أن الإيمان بالله تعالى هو أساس الدين. وإذا رفع الإله من الإيمان سُمي ذلك الإيمان فكرة أو فلسفة أو نظرية أو مذهباً. أما ديناً فلا، هذا أمر.

أما الأمر الآخر فهو أن الإيمان بالله لا يكون إيماناً إلا إذا جمع عنصرين اثنين هما:

الإيمان بوجود الله تعالى + والإيمان بصفاته وعلى رأس تلك الصفات الوحدانية يقول عباس العقاد من مفكري الإسلام: لما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل في صفات الله أكثر وأعنف من الجدل في وجوده فقضى اللاهوتيون زمناً وهم لا يشعرون بالحاجة إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذه المخلوقات، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية ومناظرتهم للمناطقة والمتفلسفين في صناعة الجدل والبرهان»[1].

وقد يتفق الإسلام مع غيره من الأديان التي نؤمن بأنها سماوية في مصدرها (اليهودية والمسيحية) يتفق معها على العنصر الأول. واتفقوا - أيضاً - على كل صفات الله تعالى ولكنهم قد يختلفون في معاني تلك الصفات، حيث إن معانيها متعددة ومتكثرة.

ومن هنا رأيت أن أعرض عقيدة الإسلام في الله تعالى مقارنة في بعض الوجوه بالاعتقاد المسيحي واليهودي.

الإسلام يعتمد على سورة صغيرة جمعت كل المعاني الموجودة في القرآن وسميت تلك السورة بالإخلاص أي إخلاص الاعتقاد في وحدانية اللهِ تعالى وإخلاص العبودية له: «قُلْ هُوَ اللَّه أَحَدٌ. اللَّه الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (الإخلاص/١-٤)

هذه الآيات تثبت أن الله واحد لا ثاني له ولا شريك ؛ وهو السيد على هذا الكون، ولم يكن له أصول من أب أو أم أو جد، فهو ليس مخلوق، وليس له فروع من أبناء وأحفاد، فهو متفرد ليس بجزء ولا بعض ولا مركب، ولا أحد يماثله أو يساويه.

كل سور القرآن تؤكد على أن الرسالات السماوية كلها والأنبياء كلهم يدعون إلى عقيدة واحدة لا اختلاف فيها وإنما الاختلاف يكون في التطبيق في العبادات والمعاملات «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (المائدة/٤٨) ويذكر القرآن دعوة الأنبياء كلهم لأقوامهم والمنتسبين إليهم منذ سيدنا نوح إلى محمد صلوات الله عليهم «اعْبُدُواْ اللَّه مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (الأعراف/٥٩)

إذن الوحدانية في الإسلام هي أن لا يكون هناك أي نوع من أنواع الشراكة في الألوهية.وبذلك تكون تعاليم الإسلام كلها مبنية على هذه الحقيقة ويكون تصرف المسلم في فكره وسلوكه محكوماً بواحد من مقتضى أو معنى الوحدانية.

وعلى ذلك فالله واحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، وواحد في حكمه، وواحد في معبوديته (أي هو المستحق للعبادة فقط)[٣].

إذن: فوحدة الإله تعني أنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ» (الشورى/١١) فهذه القضية تمثل التنزيه لله تعالى، ولكنه ليس تنزيهاً يصل بالإله إلى أن يكون فكرة مجردة، فيكون علة أولى أو سبباً أول كما يقول الفلاسفة، وإنما هو تنزيه يليق بجلاله بحيث يبتعد عن مشابهة الخلق وبحيث يبتعد عن فكرة وحدة الوجود التي يتساوى فيها الخالق والمخلوق.

إذن التنزيه هنا هو تنزيه عن الشبيه أو المماثلة، وفي الوقت نفسه هو تنزيه إيجابي فعال يثبت لله ارتباطه بالخلق وعنايته بهم واهتمامه بتأسيس علاقة متبادلة دون المساواة عن طريق الصفات الإلهية التي هي - ميدان الربوبية - وعن طريقها تكون علاقة الإنسان بالله تعالى.[٤]

وحينما يقول الرسول - محمد صلى الله عليه وسلم - «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا». هي دعوة ليس للحجر على العقل في عدم التفكر ولكنها دعوة لتنزيه الذات الإلهية بحيث نؤمن بوجودها دون معرفة حقيقتها أو كنهها الذي يعجز العقل عن إدراكه. أما التفكر في خلق الله فهو فريضة وواجب ديني لكي نعرف الله تعالى وندرك إيجابية وفعالية صفاته المؤثرة في هذا الوجود والمرتبطة بمصالح الخلق والعناية بهم. ومن هنا فالتفكر في صفات الله تعالى وعلاقتها بالمخلوقات أمر متاح بل ومطلوب.

كل سور القرآن تؤكد على أن الرسالات السماوية كلها والأنبياء كلهم يدعون إلى عقيدة واحدة لا اختلاف فيها وإنما الاختلاف يكون في التطبيق في العبادات والمعاملات «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»

وحينما نقول ذلك. نرى أن بعضاً من المسلمين كالصوفية المتفلسفة مثلاً تتحدث عن أمر يسمى حلولاً أو اتحاداً أو وحدة وجود مع الله تعالى. وقد يعيب الاتجاه المسلم المعتدل هذه المذاهب، وقد يرى أنها ليست متأثرة بالقرآن في ذلك، بل هي متأثرة بالفلسفة أو بمذهب الحلول عند المسيحية الذي طوره اللاهوتيون في الكنيسة الشرقية على أساس فكرة اللوجوس (الكلمة - Logos) والذي رأوا فيه أنه محاولة للتوفيق بين فكرتي التنزيه والتشبي[٥].

هذه هي النظرة الأساسية والمركزية لدى المسلمين عن الله.

والإسلام كما هو معلوم جاء بعد اليهودية والمسيحية، ونعلم أن السيد المسيح عليه السلام كان مكملاً لليهودية وعقيدتنا أن محمداً صلى الله عليه وسلم مكمل ومتمم لليهودية والمسيحية.

سيدنا عيسى يقول (لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس والأنبياء، وما جئت لأنقض بل لأكمل)[٦].

والله تعالى يخاطب محمد بقوله: «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ

التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ. مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ» (آل عمران/٣-٤).

فالقرآن هنا يصف نفسه بأنه مصدق بالتوراة والإنجيل ويصفهما في كثير من الآيات بأنهما هدى ونور. ومن هنا كانت الصورة الإجمالية للهداية الإلهية هي في القرآن والتوراة والإنجيل باعتبار أن مصدر هذه الكتب واحد هو الله الواحد. وأن الرسل كلهم إخوة يحملون عقيدة واحدة في الله.

على الرغم من أننا نرى للوهلة الأولى تكامل الأديان حول حقيقة الله الواحد ففي إنجيل مرقص قول عيسى عليه السلام: (الرب إلهنا إله واحد . وليس آخر سواه) وما جاء في سفر التثنية عند اليهود قول موسى عليه السلام: (اسمعوا يا بني إسرائيل: الرب إلهنا رب واحد). وفي بعض أجزاء العهد القديم تصور للإله يقترب كثيراً من التصور الإسلامي على أنه إله واحد لا يتجسد ولا تدركه الأبصار «إِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ» (العنكبوت/٤٦).

على الرغم من أن تلك الحقيقة الإلهية الواحدة، إلا أننا لا نستطيع طمس الحقيقة الأخرى وهي نقطة الافتراق وهي أن صورة الإله المعبود في الأديان الثلاثة ليست واحدة متحدة، وإلا لما اختلفت العقيدة بينها كما نرى. ومن هنا سأجد الأمر لا يعنيني كثيراً إلى حد الانشغال به ومحاولة تأكيده أو نفيه، لأنني حينما أتحدث من جانب واحد فلن أتحدث به متجردة تماماً عن عقيدتي، وأيضاً في المقابل أخي المسيحي أو أخي اليهودي لن يتحدث متجرداً عن عقيدته. فكل منا يرى أن عقيدته هي الحق. ولذلك كان إيماني في طرح موضوعات الحوار أن لا أتطرق إلى هذا النوع من الاختلاف لأنني أرى أنه من غير المجدي أو النافع أن نتحدث في تلك المسائل من حيث إنها قد تكون نقطة تصادم لا سبيل إلى إزالتها. ولكننا حين نحسن الظن بالله تعالى وبمشيئته ورحمته وعدله نجد أنه ترك لنا مساحات واسعة وكثيرة للتلاقي حول الإيمان بصفاته المتفق عليها في جميع الرسالات. وهذا ما وددت أن أجعله ركيزة أو هدفاً لورقتي التي أقدمها الآن.

ومن هنا كانت الصورة الإجمالية للهداية الإلهية هي في القرآن والتوراة والإنجيل باعتبار أن مصدر هذه الكتب واحد هو الله الواحد. وأن الرسل كلهم إخوة يحملون عقيدة واحدة في الله.

وبمقارنة بسيطة نجد أن نقاط الافتراق تتضح تماماً في الآتي:

١ - الإسلام يرفض رفضاً قاطعاً وصف الله تعالى بصفات لا تليق بجلاله كما وصفته الأسفار اليهودية بأنه يأكل ويشرب ويتعب ويستريح ويضحك ويبكي ويحس بالندم، وأنه ينسى ويلعب. وإن كانت هناك نصوص أخرى من الأسفار تنفي بعض هذه الأوصاف إلا أننا أمام حقيقة قد نجدها في اختلاف تلك النصوص - أيضاً - مع بعضها.

أما المسيحية فقد تبنت فكرة التثليث التي ينكرها الإسلام أيضاً، وهي أن السيد المسيح ابن لله وهو إله في جانبه الإلهي، وبشر في جانبه الناسوتي، وترد كلمة ابن الله في الأناجيل كثيراً في حق عيسى عليه السلام. وقد استند اللاهوتيون في تدعيم فكرة التثليث على مسألة صفة الحياة والعلم، فحياته تعالى تسمى روح القدس وعلمه يسمى الابن.

وإن كنا كثيراً ما نسمع أيضاً من رجال اللاهوت تفسيراً عن تلك الفكرة، بأنها تثليث رمزي، يجعل من الأقانيم الثلاثة أقنوماً واحداً وكلها تعود إلى جوهر التوحيد. وقد جاء في نص قرار مجمع القسطنطينية «نؤمن بإله واحد أب قادر على كل شيء، صانع كل الأشياء المرئية واللامرئية، وبرب واحدٍ يسوع المسيح، ابن الله، مولود الأب الوحيد، أي من جوهر الأب، إله من إله، نور من نور، إلهٌ حق من إلهٍ حق، غير مخلوق، مساوٍ للأب في الجوهر، الذي بواسطتهِ كل الأشياء وُجِدَت، تلك التي في السماء، وتلك التي في الأرض. وبالروح القدس».

الإسلام يفترق تماماً عن المسيحية في تلك المسألة، لأنه يرى أن سيدنا عيسى عليه السلام يتصف بالبشرية والنبوة، ونحن نقدسه ونؤمن به لنبوته ولرسالته التي جاء بها ولا نؤمن بأنه إله أو ابن لله. لأن مقتضى الوحدانية في الإسلام أن تكون لله دون أن يكون معه شريك في الألوهية أو الربوبية. وأنه تعالى قد يشابهه الخلق في أسمائه بأنه حي عليم خبير بصير غفور. إلخ. إلا أن هذه المشابهة في اللفظ فقط دون المعنى الكامل. وحينما قال الرسول (p): (تخلقوا بأخلاق الله)

فالمقصود بها أن نتشبه بجزء من معاني الصفات الإلهية لا أن نكون مثلها أو نساويها.

وعلى كل حال، فإن الإيمان بالله في الأديان السماوية كما نسميها أو التوحيدية كما يسميها إخوتنا في اليهودية والمسيحية ،هو إيمان مشترك في دعوته لإسعاد البشرية وذلك ما نلمحه من الوهلة الأولى في الخصائص العامة المشتركة بين تلك الأديان المتشابهة في أصولها، والنتيجة التي تترتب ترتباً منطقياً عليها والتي دائماً ما أتوقف عندها عند تحديد صورة الإله هي:

(١) الإيمان بوجود الله تعالى وبالحقيقة الإلهية الواحدة وبصفات الله تعالى.

(٢) الإيمان بأن التوراة والإنجيل والقرآن كلام الله تعالى في كثير من الوصايا والإرشادات إذا ما استثنينا بعض الفروق القليلة.

(٣) اتفاق الأديان الثلاثة، وهذا ما نراه متمثلاً وبقوة في:

أ - الوصايا العشر عند سيدنا موسى عليه السلام.

ب - موعظة الجبل عند سيدنا عيسى عليه السلام.

ج - أخلاقيات الإسلام ووصايا الرسول صلى الله عليه وسلم.

وما شعر به ابن عربي هو صدى لموقف الإسلام من الأديان في هذه المسألة، الذي يعتبر نفسه رسالة مكملة للرسالتين السابقتين، وأن الأنبياء كلهم أخوة ودعوتهم واحدة.

أولاً: الوصايا العشر تلقاها سيدنا موسى عليه السلام على جبل سيناء[٧]:

١- أنا الرب إلهك لا يكن لك آلهة أخرى أمامي.

٢- لا تنطق بإسم الرب إلهك باطلاً.

٣- اذكر يوم السبت لتقدسه (أي تعبد فيه الله).

٤- أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك.

٥- لا تقتل.

٦- لا تزنِ.

٧- لا تسرق.

لذلك يجب أن نتكاتف حول عدم استغلال الدين للانقسام والتفرق . وإنما نستعين به للاتفاق حول إسعاد البشر.

٨- لا تشهد على قريبك شهادة زور.
٩- لا تشته بيت قريبك.
١٠- لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أَمَتَه (عبدته) ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك.

ثانياً: موعظة الجبل عند سيدنا عيسى عليه السلام:

الموعظة على الجبل ألقاها السيد المسيح في مكان مرتفع يسمى الآن قرون حطين ووردت في إنجيل متى: « ولما رأى الجموع صعد إلى الجبل، فلما جلس تقدم إليه تلميذه، فعلمهم قائلاً: طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات. طوبي للحزانى، لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء، لأنهم يرثون الأرض. طوبي للجياع والعطاش إلى البر، لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء، لأنهم يرحمون. طوبى لأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدعون. طوبى للمطرودين من أجل البر، لأن لهم ملكوت السماوات. طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة، من أجلي، كاذبين.

افرحوا وتهللوا، لأن أجركم عظيم في السماوات، فإنهم هكذا طردوا الأنبياء الذين قبلكم».

ثالثاً: وصايا الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) وهي كثيرة نختصرها في الآتي:

١- يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب.
٢- أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق.
٣- إن دماؤكم وأموالكم عليكم حرام.
٤- إن الله قد حرم الظلم على نفسه وجعله بينكم محرماً فلا تظلمن أنفسكم.
٥- في كل وصايا الرسول لا يخرج عن إطار الضرورات الخمس التي يقرها الإسلام ويأمر بها، وهي : حفظ النفس الإنسانية، وحفظ العقل، وحفظ الدين، والمال، والنسل.

ونقطة أضيفها في هذا المعنى وهي: لعل هذا ما فتح أمام الصوفية المسلمين آفاقاً رحبة لالتقاء الأديان في هذا المجال يعبر عنها ابن عربي - الذي يسمى عند أهل التصوف بالشيخ الأكبر- بصورة رمزية يشير فيها إلى وحدة الأديان بقوله:

أ - عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

ب - لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيمان[٨].

وما شعر به ابن عربي هو صدى لموقف الإسلام من الأديان في هذه المسألة، الذي يعتبر نفسه رسالة مكملة للرسالتين السابقتين، وأن الأنبياء كلهم أخوة ودعوتهم واحدة.

وأخيراً: دعوة للمؤمنين: كفانا دعوة إلى الفرقة في أديان أرادها الله أن تكون مصدراً لوحدة الناس جميعاً. ولننظر إلى أن ما تختلف فيه الأديان سواء أكانت إلهية سماوية أو غير إلهية لا ينبغي أن يكون مصدراً للظلم والعدوان وقهر بعضنا لبعض.

ولو كانت الأديان مصدراً لشقاء الناس، لكان اختلافهم في أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وثقافاتهم شقاءً للإنسانية.

ولكنا دعونا إلى عقد مؤتمرات وندوات نتناقش فيها حول التعدد في الجنس واللغة واللون.

وهذا أمر لم يحدث ولا أظنه حادثاً. لذلك يجب أن نتكاتف حول عدم استغلال الدين للانقسام والتفرق، وإنما نستعين به للاتفاق حول إسعاد البشر. ولندع الحكم لله تعالى هو الذي يحاسب وهو وحده الذي يملك الإنسان ويملك أن يجازيه جنة أو ناراً.

---

[١] عميدة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة قطر

[٢] العقاد - الله - ص٢١١٣ - المكتبة العصرية - بيروت

[٣] انظر: د. عبدالمجيد النجار: الإيمان وأثره في الحياة - ص١١٨ وما بعدها

[٤] انظر: د. محمد كمال جعفر: في الدين المقارن - ص١٩٠ دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م

[٥] انظر: د. محمد كمال جعفر - مقدمة كتابه: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، وأيضاً ١٩٢ في الدين المقارن

[٦] إنجيل متى - ٥٠

[٧] نستثني منها وصية السبت

[٨] ابن عربي ، ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق، ص ٤٩ - ٥٠ دار السعادة ، القاهرة ١٩٦٨م

التعدد في الإسلام، أو الوعي بالآخرية

إريك جوفروا

في رحم المبادئ الأساسية للإسلام، يطرح مبدأ **التعددية** نفسه، بشكل خارجي أحيانا (الإسلام في مواجهة الأديان والثقافات الأخرى)، وبشكل داخلي أحيانا أخرى (داخل الإسلام نفسه). ولكن ذلك لا يمنع من التوقف عند تعددية إيجابية، تقدّمها النصوص المقدسة، وبالتالي ينادي بها مرشدو الأمّة، وتعددية سلبية يتمّ الخضوع لها أكثر من تبنّيها، وهي تلك التي وقع استدعاؤها - تسليما - في تاريخ الإسلام كما في تواريخ الأديان الأخرى، وحملت معها كمًّا من الانشقاقات والتمزّقات (فتنة، ج. فتن).

تنبع النظرية الإسلامية للتعدد من مبدأ منطقي: بما أن الله في الإسلام هو الواحد الأحد، فإن كل ما عداه تعالى، أي خلقه، يُحسَبُ على التعدد. ولكن الرحمة الإلهية، التي «**وسعت كل شيء**»[1]، تعني أنه لا وجود لأيّ قطيعة بين هذين المستويين. توجد بالفعل جدلية دائمة الحضور، بالرغم من أنها تكون أحيانا مُضمرة، بين الوحدة الإلهية وتعدد الخلق.

ويمكن للكون أن يمتد في التعدد لأنه يبقى مشدودا إلى محور التوحيد. وفي السورة الأولى من سور القرآن، يقدّم الله نفسه باعتباره «**رب العالمين**»[2]. ووجوه الخَلْق لا متناهية لأنها تصدر منه وتؤول إليه تعالى. عديدة هي الآيات القرآنية التي تعبّر عن تلك العودة / الذوبان المتجدد في الله، التي تمارسها النفوس البشرية، وكذا أسباب الخلاف التي تنشأ بين تلك الأنفس أثناء مسيرتها على الأرض. فالمرء، مهما قلّت فطنته، يعلم أن «**أحدية الواحد من أحدية الكثرة**»، كما يقول ابن عربي[3]. وإذا كان الجوهر الإلهي في واحديته متعذّرٌ سبرُهُ، فإن الله مع ذلك يقدم نفسه تعالى كثرةً في التجلّي الكوني، من خلال إدراكه عبر أسمائه وصفاته. وهو بذلك يضع نفسه تعالى في متناول الإدراك البشري، ويخلق تضامنا سرمديا

بين المستويات الإلهية والبشرية. وبالنتيجة، فإن الاعتراف بالوحدة الإلهية المطلوبة من المسلم الملتزم لا بد أن يكون أثرها المباشر في وعيه تضامنًا واعتمادًا متبادلاً بين كل ممالك المخلوقات. لنتذكر قول النبي (صلعم) «**الخلق عيال الله**». وقبل مختصّي البيئة المعاصرين حتى، ذهب الأمير عبد القادر إلى أن «**الدفق الإلهي الذي يطال البُرغشة هو نفسه الذي يغمر الكون بكماله**»[4]. أما هدف العلوم الإسلامية التقليدية فهو قيادة الإنسان «**إلى التأمل في المبدأ الإلهي عبر التأمل في الكون**»[5].

يعرض القرآن بدءًا تعددا ذي طبيعة كونية، تتوحد فيه مختلف الممالك في أمّة الإيمان: «**تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**»[6]. أما في المستوى البشري فإن التعدد يأخذ اللبوس الطائفي والثقافي: «**ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم**»[7]. «**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**»[8]. ويظهر أيضا في لبوس اللغة: «**ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم**»[9]. وكذا في لبوس الدين أيضا، وهو البعد الذي نهتم به بشكل خاص هنا.

الاعتراف بالغيرية الدينية في الإسلام

تبقى النقاشات متواصلة بين الكُتّاب المسلمين «التضمينيين» الذين يستشهدون كثيرا بالآيات القرآنية الداعية للانفتاح على الأديان الأخرى، والكتّاب «الإقصائيين» الذين يعتمدون على الآيات الداعية إلى التشدد، بل وإلى الاعتداء على غير المسلمين: وبالرغم عن الظروف المكانية والزمنية التي يجد فيها هؤلاء الكتّاب أنفسهم، فقد كان التنافس، ولا يزال، بين رؤيتين للعالم، وأحيانا أيضا بين إستراتيجيتين سياسيتين... وبشكل مبسّط، فإن الرأي الذي يفرض نفسه عند المفسرين القدامى والمحدثين، هو التالي: تكرّس النصوص المقدسة في الإسلام التنوع فيما بين الأديان في صلب الوحي نفسه؛ فالقرآن هو الكتاب المقدس الوحيد الذي يقيم في حرفيته حتى، بل ننزع إلى القول في طبيعته نفسها، كونية الوحي. أن تكون مسلما إذا يعني أن تعترف بحقيقة كل الأديان التي أوحى بها الله قبل الإسلام. وبذلك فإن الآية الـ48 من سورة المائدة، التي سنتوقف عندها مطولا أسفله، تقدّم التعدد الديني كتعبيرة عن الإرادة الإلهية، وهو ما جعل مارتن لينغس يشير إلى أننا لن نستطيع الحديث عن شيء مشابه في اليهودية أو في النصرانية.[10]

بيد أن الظروف التي وجدت الأجيال الأولى من المسلمين نفسها فيها، والتي كانت غالبا ظروف تناحر، أو على الأقل ظروف تنافس، قد أوصدت أبواب ذلك الانفتاح. ويبدو أن المفسرين «المنفتحين» كانوا أكثر موضوعية من الآخرين، لأنهم، سواء الأقدمين منهم أو المحدثين، كانوا يتمتعون بزاد مفاهيمي أكثر ثراء، وبالتالي كان الجانب الإيديولوجي والتمجيدي عندهم منحسرًا. ويضيف الروحانيون منهم إلى ذلك إدراكا ذوقيا لفيض المعاني المتضمن في القرآن، تجربة لا يمكن إلا أن تجعل النص المقدس منفتحا على الآخر، وتعطيه له بشكل من الأشكال لتتقاسمه معه.

تكرّس النصوص المقدسة في الإسلام التنوع فيما بين الأديان في صلب الوحي نفسه؛ فالقرآن هو الكتاب المقدس الوحيد الذي يقيم في حرفيته حتى، بل ننزع إلى القول في طبيعته نفسها، كونية الوحي. أن تكون مسلما إذا يعني أن تعترف بحقيقة كل الأديان التي أوحى بها الله قبل الإسلام.

نجد كونية الإسلام أصولها في الفطرة: فكل كائن بشري يحمل في ذاته بصمة الله تعالى، سواء وَعَى ذلك أم لا. وتستمد هذه النظرية جذورها من علم النبوة، وهي نظرية أساسية في الإسلام، ومحددة بشكل تام: «**إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده**» [ويعدد مجموعة من الأنبياء قبل أن يقول تعالى] «**رُسُلا قد قصصناهم عليك من قبلُ ورُسُلا لم نقصصهم عليك**»[11]؛ «**لكلّ أمّة رسول**»[12]. وفي نفس سياق هذه الآيات تماما، يؤكد النبي (صلعم) أن البشرية عرفت ما لا يقل عن 124 ألف نبي، وأنّه آخر أولئك الأنبياء في التسلسل التاريخي. بَيْدَ أن القرآن لا يذكر إلا سبعة وعشرين من بينهم. لا بد إذا من البحث عن آثار النبوة في مستوى سلم البشرية بأكملها. لذلك ذهب بعض الباحثين

المصرين المعتمدين لدى جامعة الأزهر، التي تبقى مرجعا لدى العالم السني، إلى القول إن أوزيريس هو النبي إدريس، وإلى أن فرعون أخيناتون هو النبي أيوب. كما أن الـ 2800 آلهة الموجودة في المعبد المصري القديم ليست إلا تمثيلا لأسماء الله الواحد وصفاته... ولذلك أيضا، بحسب بعض العلماء الآخرين، يمكن أن يُحشَرَ بوذا في الاقتصاد الإسلامي للوحي، خاصة وأن القرآن يمكن أن يكون قد أشار إليه تلميحا[١٣].

لقد فرض التعدد الديني نفسه على المسلمين، في السياق الذي عرفته الجزيرة العربية في القرن السابع، من خلال الوجود اليهودي والمسيحي أساسا. وبعد الاستقرار في المدينة المنورة، كان على محمد (صلعم) إنشاء لحمة بين المسلمين، وخاصة بين المسلمين وغيرهم من سكان المنطقة، ومن اليهود بشكل أخص. كان المطلوب تكوين مدينة-دولة تحمل مشروع الإسلام. وكان الهدف هو بسط حكم ديني (ثيوقراطية) تعددي، يكون محمد (صلعم) الضامن فيه والحَكَم. إن اعتراف الإسلام بالأديان الأخرى يتطابق إذن مع هيمنة أُدخِلَتْ على الأقل في المستوى السياسي. ومع ذلك فإن مصطلح **أمّة** الوارد في نص **صحيفة المدينة** ، وقد كُتبتْ في السنة الثانية للهجرة، وهو يحدد روابط جديدة للتضامن تتجاوز الانتماءات القبلية، يعني جماعةً متعددة الإيمان يكون اليهود فيها الممثلين الأوائل، بعد المسلمين طبعا. ولهذا الوضعية تشير آيات القرآن مثل: «**إن هذه أمّتكم أمّةً واحدةً وأنا ربّكم فاعبدون. وتقطّعوا أمرَهُم بينَهم كُلٌّ إلينا راجعون**»[١٤].

إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

إن شاغل تدوين الإسلام في التاريخ قد جرّ النبي (صلعم) نفسه أحيانا إلى تقديم البُعد السياسي، أي البعد الهيمني. وجاء الوحي أحيانا لمناقضته في مسألة الانفتاح على الأديان. وبذلك، فعندما سأله الصحابي سلمان الفارسي عن مصير أتباع مزدك الصالحين الذين خالطهم في بلاد فارس ولم يكونوا قد لاقوا الإسلام، أجابه محمد (صلعم) أن مصيرهم في نار جهنم. عندها نزلت الآية 62 من سورة البقرة، التي تفتح باب الرحمة والخلاص أمام المؤمنين من ديانات أخرى: «**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**». ويقع الحديث أحيانا عن نفس «أسباب النزول» بالنسبة للآية 69 من سورة المائدة: «**إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**».

فماذا عن الآيات 112-111 من سورة البقرة التي تعطي للخلاص بُعدًا أوسع بكثير؟

«**وقالوا** [أي أهل الكتاب] **لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى، تلك أمانيُّهُم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. بلى من أسلم وجهَه لله وهو محسنٌ فله أجرُهُ عند ربّه ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون**». إن عبارة «أسلم وجهه لله» لا تعيّن دينا مخصوصا؛ إنها تصف حالة دينية كونية. كما تستدل عليه أيضا الآية 148 من سورة البقرة: «**ولكلٍ وجهةٌ هو مُوَلِّيها فاستبقوا الخيرات**».

إن التعددية التي تحدثت عنها بعض الآيات قد أحرجت أكثر من واحد من المفسرين المسلمين، ولكن لا يمكن أن ننكر البداهة. ومن ذلك الآية 48 من سورة المائدة: «**لكل جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجًا ولو شاء الله لجعلكم أمّةً واحدةً ولكن ليَبْلُوَكُم في ما آتاكُم فاستبقوا الخيرات. إلى الله مرجعُكُم جميعا فيُنبِّئُكُم بما كُنتُم فيه تختلفون**».

وفي سياق الآيات السابقات (44 و46 من سورة المائدة)، التي تصف التوراة والإنجيل باعتباره «هدى ونور»، فإن المفسّرين الأكثر تشددا لا يمكن إلا أن يستنتجوا تنوّع الطرق المؤدية إلى الخلاص. بل ويذهب مفسرون مسلمون معاصرون إلى استخلاص الإشارة إلى أن المرء يمكن أن يختار إلى الله الطريق الأكثر ملاءمة[١٥].

وتبدو صيغة الآيات أحيانا أقلّ وضوحا، ما يستدعي جُهدا تأويليا مضاعفا (اجتهاد) إذا ما أراد المفسّر اتّقاء الانزلاق على منحدر العناد السهل. وتنطبق هذه الحالة على الآيتين اللتين تعرضنا لهما أعلاه، والتي تحوي رهانات أساسية

في الجدل بين المسلمين أنفسهم:

١. «**إن الدين عند الله الإسلام**» (سورة آل عمران: 19). يعني ذلك عند كثير من المفسرين أن هذا الدين هو الانخراط في مبدأ التوحيد الذي نادى به كل الأنبياء[١١]. وحتى إذا ما كان بعض المؤلفين كالسوري ابن كثير (تـ 1373)، وهو القريب من ابن تيمية (تـ 1328)، قد قَصَرُوا «الدين» على الوحي الذي نزل على محمد (صلعم)، فإن مفسّرا متأخرا كالعراقي الألوسي (تـ 1853) قد لخّص آراء السابقين الذين اعتبروا أن «الإسلام» المعني هنا مصطلح عام يشمل المؤمنين من غير المسلمين[١٧]. إنه إذن **مبدأ التسليم الواثق لله تعالى ولانتظام الكون المطروح للرهان هنا، وليس الإسلام التاريخي** الذي لحقته التغيّرات الملازمة للتجربة البشرية على الأرض. وقد أسهب في هذا الاتجاه عدد من المفسرين المسلمين المعاصرين، مثل فضل الرحمان وحسن حنفي ومحمد الطالبي وفريد إسحاق.

٢. والتشدد نفسه هو الذي فجّر التفسير الضيق الذي أُعطِيَ للآية 85 من سورة آل عمران: «**ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يُقبَلَ منه وهو في الآخرة من الخاسرين**». بعض المؤلفين يرفضون قراءتها قراءة عامة مشتركة. ويشيرون إلى أن لا سبيل إلى إخراج الآية من **السياق** الذي وردت فيه، أي ما جاء في الآيات 83 و 84. فالآية 83 تتحدث عن «دين الله» الذي تخضع له خلائق السماوات والأرض، وهو نفسه الدين القيّم المعنيُّ بالآية 85. أما الآية 84 التي تتوسطهما، فهي تؤكد

على مثل هذا التصور لأنها، بعد عرض الأنبياء في موكب التاريخ، تذكّر بوجوب عدم التفضيل بينهم. صحيح أن «أسباب النزول» تنحو إلى التضييق، بما أن الآية 85 قد نزلت إثر ردّة اثني عشرة رجلا، غادروا المدينة إلى مكة[18]. في حين أن واحدا من كبار المفسرين الأوائل، الإيراني الطبري (تـ 923) يورد أنّ المؤمنين من غير المسلمين الحاضرين آنذاك، واليهود منهم بشكل خاص، اعترفوا بذلك «الإسلام» الذي يوفّر لهم هم أيضا الخلاص، إذا ما اتّبعوا تقاليدهم الدينية الخاصة بهم[19]. وإذا ما صدقنا بعض المفسرين، قدامى ومحدثين، من المتصوفة أو من غيرهم، فإن الآية 85 تأخذ هذا المعنى المتضمن فيها، الكوني: **الخاسرون في اليوم الآخر ليسوا من اتّبع ديانة أخرى غير الإسلام التاريخي، بل من تنكّر لعقيدته الروحية ولوضعيته كمؤمن في الحياة الدنيا**[20]. نجد هنا ثراء التربة الخصبة **للفطرة**. فهل هي الرغبة في الاسترداد تلك التي جعلت القرآن يطلق على نوح وإبراهيم ويعقوب وغيرهم من الأنبياء صفة «المسلمين»، أم لأن مصطلح إسلام يعني الدين الطبيعي، القيّم، قبل إطلاقها على الدين الذي أتى به محمد (صلعم)؟

هل يلغي الإسلام الأديان السابقة؟ سؤال التسامح

هل يمكن لمؤمني الأديان الأخرى أن ينشدوا الخلاص بعد مجيء الإسلام وهم لم يدخلوا فيه؟ مشكلة دقيقة تُطرَح هنا وتتعلق بإلغاء الأديان السابقة عن الإسلام، الذي يُعتَبَرُ عند المسلمين خاتم الرسالات الموجَّهَة للبشرية. هنا أيضا تختلف آراء العلماء اختلافا بيّنًا. يذهب بعض المفسّرين إلى أن الآية 62 من سورة البقرة التي تعرّضنا لها سابقا «**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين**...» قد نُسِخَتْ بالآية 85 من سورة آل عمران «**ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يُقبَلَ منه وهو في الآخرة من الخاسرين**». بيد أننا رأينا القيمة الواجب إعطاؤها لكلمة **إسلام** في هذه الآية. وذهب مفسرون آخرون، كالطبري والطبرسي الشيعي (تـ 1153)، إلى نفي أن يكون الله في وارد الإخلال بوعده لغير المسلمين بالرحمة، وهو ما

تشير إليه الآية 62 من سورة البقرة. ويؤكد هؤلاء أن مسار الإلغاء لا يمكن أن ينطبق إلا الأحكام (الأوامر والنواهي)، وينطبق ذلك في الحقيقة مع كل وضعية جديدة.

في قلب المرحلة «الوسيطة»، وبينما كانت كل ديانة لا تزال متمحورة على ذاتها، كان للبعض الجرأة لإعلان كونية مؤسِسة لديانتهم. وقد كتب ابن عربي في شأن النسخ ما يلي: «**والشرائع كلها أنوار وشرع محمد صلّى الله عليه وسلّم بين هذه الانوار كنور الشمس بين انوار الكواكب فإذا ظهرت الشمس خفيت أنوار الكواكب واندرجت أنوارها في نور الشمس فكان خفاؤها نظير ما نسخ من الشرائع بشرعه صلّى الله عليه وسلّم مع وجود أعيانها كما يتحقق**

وجود أنوار الكواكب ولهذا ألزمنا في شرعنا العام أن نؤمن وجميع الرسل وجميع شرائعهم انها حق فلم ترجع بالنسخ باطلا »[21].

وفي الحقيقة، فإن شرائع الوحي مختلفة، لأن كل واحدة منها تأسست ضمن علاقة مخصوصة بالله تعالى[22]. وطبقا لفضيلة ذاك التعدد الديني الذي أراده الله، لا يمكن لمصطلح «النسخ» أن يعني إذا لا إبطال الأديان السابقة عن الإسلام، ولا إنكار نجاعتها في الخلاص. ويحلل رضا شاه كاظمي ذلك قائلا: **«من الممكن جدا تطبيق الإسلام، وفي نفس الوقت الإيمان الصادق بأنه الدين الأكثر اكتمالا لأنه آخر وحي نزل من جهة، وبأن الأديان الأخرى احتفظت بوظيفتها في الهداية ونجاعتها الروحية لأتباعها من جهة أخرى. إلى أي حد يمكن لهذه الوظيفة وهذه النجاعة أن تدوم، ذلك هو السؤال، الذي يعود إلى مستوى التقييم والإحساس، عوض الرفض الماقبلي القائم على الأفكار المسبقة»**[23]. وفي سياق هذه الموجة يؤكد عالم الإسلاميات التونسي عبد المجيد الشرفي أن القرآن **«لم يقل قط أن رسالة محمد تنسخ الرسالات السابقة: هو يعتبر أنها فحسب تؤكدها، وتهيمن عليها. في حين أن الهيمنة لا تعني النسخ»**[24]. وبالنتيجة، فقد استنتجت بعض الآيات أن الإسلام، بطابعه كـ «خاتم» للوحي، لا بد له من حماية مختلف صيغ الإيمان. والرخصة الأولى التي أُعطِيَتْ للمسلمين للالتجاء إلى الكفاح المسلّح الدفاعي مرتبطة عادة بالحفاظ على أماكن العبادة: **«أُذِن للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناسَ بعضهم ببعض لهُدِّمَتْ صوامع وبِيَعٌ وصلوات ومساجد يُذكَرُ فيها اسم الله كثيرا»**[25]. ويجعل هذا المقطع القرآني من الدفاع عن الحرية الدينية الهدف الأسمى الذي يسوّغ الالتجاء إلى السلاح:

أن واحدا من كبار المفسرين الأوائل، الإيراني الطبري (تـ 923) يورد أنّ المؤمنين من غير المسلمين الحاضرين آنذاك، واليهود منهم بشكل خاص، اعترفوا بذلك «الإسلام» الذي يوفر لهم هم أيضا الخلاص، إذا ما اتّبعوا تقاليدهم الدينية الخاصة بهم[19]. **وإذا ما صدقنا بعض المفسرين، قدامى ومحدثين، من المتصوفة أو من غيرهم، فإن الآية 85 تأخذ هذا المعنى المتضمن فيها، الكوني: الخاسرون في اليوم الآخر ليسوا من اتّبع ديانة أخرى غير الإسلام التاريخي، بل من تنكّر لعقيدته الروحية ولوضعيته كمؤمن في الحياة الدنيا**[20]. **نجد هنا ثراء التربة الخصبة للفطرة. فهل هي الرغبة في الاسترداد تلك التي جعلت القرآن يطلق على نوح وإبراهيم ويعقوب وغيرهم من الأنبياء صفة «المسلمين» . أم لأن مصطلح إسلام يعني الدين الطبيعي، القيّم، قبل إطلاقها على الدين الذي أتى به محمد (صلعم)؟**

وتتجاوز قدرته مجرد السياق الإسلامي (فالمكيون، بحسب المفسرين، كانوا يستفزون المسلمين الذين استقروا حديثا بالمدينة، ولكن النبي (صلعم) كان ينتظر الأمر الإلهي للدخول في المواجهة). وبداية الآية الطويلة التي حللناها سابقا: الآية 48 من سورة المائدة، قد أُوِّلَتْ أيضا باعتبار الواجب الذي يعود للإسلام في حماية الأديان السابقة: **«وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه»**.

إن هذا النوع من هاجس الحماية يمكن أن يظهر بكل يسر كمحاولة للهيمنة من قبل الإسلام. ولكن هل طبق المسلمون دائما التعاليم التي يفرضها هذا الدين؟ بالقطع لا، لأن الإنسان، ببساطة، وفي كل خطوطه ضعيف وخطّاء. ولكن هذه التعاليم قد شكّلت تأكيدًا الأسس التي قام عليها النضح الديني الفاخ على الكوني، أي التسامح الذي يطبع الإسلام التقليدي، كما شهد به الفلاسفة في القرن الثامن عشر، وعلى إثرهم عدد من المستشرقين[٢٦]. وهو تسامح ينبع من التعاليم القرآنية للـ «الدين الأساسي»، «الدين القيّم »، الذي تصبح بموجبه كل الأديان التاريخية نابعة من هذا الدين الذي لا يحمل إسمًا، وبالتالي يكون لها نسب مشترك. كما يصدر هذا التسامح أيضا من أقوال النبي (صلعم) مثل **«الأنبياء أبناء عائلة واحدة: مختلفة أمهاتهم، ودينهم واحد»**، وعن قواعد مثل **«لهم** [أي غير المسلمين] **ما لنا وعليهم ما علينا»**[٢٧]. صحيح أن كل معسكر من معسكرات المسلمين - التأويليون والحصريون، أو الكونيون والطائفيون - يجيّش لقضيته آيات مختلفة، تتناقض في الظاهر، يدعو بعضها إلى التسامح بينما تشيد أخرى بالتعصب. وتُستَعمَل هذه الآيات نفسها اليوم من قبل «المذعورين» من الإسلام من غير المسلمين، الذين لا يهتمون بالطبع «لأسباب النزول». ووسط هذا التعقيد الأيديولوجي فإن الموقف الذي يبدو لي أنه الأسلم - باختصار شديد - هو أن **«الآيات التي تدعو إلى التسامح والى احترام حرية الإيمان من عدمه تحمل بُعدًا كونيا، كما أن الآيات التي يُطلَق عليها «آيات القتال» تقترن بحادثة محددة»**[٢٨]، أي بظرف تاريخي لم يعد يعنينا. وبالنسبة لكثير من الروحانيين المسلمين، فإن مقاربة كونية الوحي لا يجب أن تكون من جهة التسامح فحسب، ولكن من جهة **الوحدة المتعالية للأديان**. وبشكل منطقي، فإن أهل الباطن يميلون إلى جهة تضمين المعنى، بما أنهم يدركون البنية، قواعد اللغة المشتركة بين كل الأديان، وأن يميل أهل الظاهر إلى الإقصاء والتضييق، لأنهم مسجونين داخل حدود المذهب.

> أُخضِع القرآن، وبشكل أوسع أخلاقية الإسلام، لقراءات خارجة عن السياق، نازعة عن النص كل فطنة وكل عمق، دافعة إلى الحرمان والبغضاء

بعض السياقات التاريخية السلبية (الحروب الصليبية؛ الانهيار الاقتصادي والتجاري؛ ثم الامبريالية...)، وبصفة عامة مسيرة الجمود البطيئة التي عرفتها الثقافة الإسلامية هي التي قادت إلى انكفاء في الهوية أصبح معلَنًا أكثر فأكثر. وبينما كانت أجيال المسلمين الأولى في وضعية الطالب للغيرية، والمتعطش لدمج القادم من الحضارات الأخرى، أصبح رفض «الآخر» لاحقا دلالة مرضية على الانزعاج، وهو في نفس الوقت فردي وجماعي، الذي عرفته المجتمعات التي يطلق عليها «مسلمة». وهكذا فإن «مجلس علماء « إندونيسيا (MUI) في فتواه المؤرخة بيوم 27 جويلية 2005، أدان التعدد الديني الذي يعرفه المجتمع الاندونيسي: لقد ندد بالرأي القائل إن كل الأديان متساوية، وأن الحقيقة الدينية نسبية. وذلك بالرغم من أن المجتمع الاندونيسي قد تحمل من القديم وبشكل إيجابي الاختلاف الديني والثقافي المكوّن لهويته.

وفي هذا الانغلاق القاتل للفكر، أُخضِع القرآن، وبشكل أوسع أخلاقية الإسلام، لقراءات خارجة عن السياق، نازعة عن النص كل فطنة وكل عمق، دافعة إلى الحرمان والبغضاء. وقد خضعت تلك القراءات إلى خليط فظ يطابق على سبيل المثال بين المؤمنين من غير المسلمين والكفار، بينما يعني هذا المصطلح قبل كل شيء، وهو يحمل شحنة دلالية كبيرة، المكيّين الذين رفضوا الإيمان والمعادين للنبي. وعلاوة على ذلك فإن المسلمين قد بالغوا في إساءة استعمال هذا المصطلح فيما بينهم للتعريض بهذا الفريق المسلم أو ذاك في مستوى المذهب. ولا شك أننا، مسلمين كنا أم لا، دائما ما

«نخفي» قليلا أو كثيرا من الحقيقة أو الإيمان، وأننا دائما ما نكون، قليلا أو كثيرا، «جاحدين» تجاه الرحمة الإلهية: تلك هي المعاني الرئيسية التي يحملها جذع ك ف ر.[٢٩]

ولكن عندما نطرح هذا السؤال، الحساس بالنسبة للإسلام كما بالنسبة للديانات الأخرى، لا بد من التمييز جيدا بين نسيج العمق العقائدي والتقلبات التاريخية. وبقطع النظر عن مصادفات التاريخ، فإن «**القاعدة القرآنية تمكّنت من فرض تسامح بقي، حتى أيامنا هذه، مُحتَرَمًا في قليل جدا من الأنظمة الاجتماعية-السياسية**»[٣٠] وحتى إذا ما حصل سوء تفاهم سياسي في فترة من الفترات بين الجماعة المسلمة الناشئة وبين يهود المدينة، فإن ذلك لم يمنع النبي (صلعم) والأجيال اللاحقة من احترام الدين اليهودي: وليس من الصدفة أن اليهود الأسبان، سنة 1492، الذين تعرضوا للطرد، كما المسلمين، من قبل «حركة الاسترداد»، قد التجؤوا بشكل جماعي إلى السلطان العثماني بإسطنبول. فكيف يتجرأ إمام معاصر على لعن كل اليهود، مستعملا الصيغة المختزلة: يهودي = صهيوني متطرف، بينما يؤكد النبي خاصة: «**من آذى نصرانيا أو يهوديا كنت له عدوا يوم القيامة وسيلقى ثبورا**»؟ وفي الواقع، فعوضا عن الجدل في فرضية نسخ الأديان السابقة عن الإسلام - موضوع أصبح على المستوى الكلامي متروكا -، حريّ بالمسلم المعاصر التركيز على الإلغاء الداخلي لصوره وأوهامه الماضية، المتحجرة، التي تمنعه من الانخراط في الحقيقة، الدائمة والمتأصلة، والمتغيرة في كل لحظة في آن.

إريك خبير و أستاذ في دراسات الإسلام في شعبة اللغة العربية و الدراسات الإسلامية في جامعة استراسبورغ. و يدرس أيضا في عدة جامعات أخرى. و له عدة مؤلفات و مقالات منشورة في مجلات متخصصة مثل مجلة «اسلامولوجي». و في «انسيكلوبيديا اوف إسلام». و هو عضو في مجموعة الدولية للبحوث حول "العلم و الدين في الإسلام" بجامعة التخصصات المتعددة في باريس.

---

[١] سورة الأعراف: ١٥٦
[٢] سورة الفاتحة: ٢
[٣] ابن عربي: الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر. ج ٣ ص ٤٠٤
[٤] كتاب المواقف. التوقف رقم ٣٦٨
[٥] Seyyed Hossein Nasr
Sciences et savoir en Islam, Paris, ١٩٧٩, p. ١٢
[٦] سورة الإسراء : ٤٤
[٧] سورة هود : ١١٨-١١٩
[٨] سورة الحجرات : ١٣
[٩] سورة الروم : ٢٢
[١٠] Qu'est-ce que le soufisme?
Paris, ١٩٧٧, p. ٢٥
[١١] سورة النساء : ١٦٣-١٦٤
[١٢] سورة يونس : ٤٧
[١٣] أنظر هذه المواضيع في: إريك جوفروا : التصوف، طريق الإسلام الجوانية. ترجمة عبد الحق الزموري. أبو ظبي: مؤسسة كلمة للترجمة، ٢٠٠٩. ص ٢٧٧-٢٧٩ - من ترقيم النص الفرنسي
[١٤] سورة الأنبياء: ٩٢-٩٣
[١٥] F. Esack, Qur'ān
Liberation and Pluralism, Oxford, ١٩٩٧, p. ١٧٠
[١٦] أنظر بشكل خاص: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. بيروت، د. ت. ، ج ٣ ص ٢١٢. وابن عربي: فصوص الحكم. تح. عفيفي. بيروت، د. ت. ، ج١ ص ٩٤-٩٥. الكاشاني: تفسير القرآن الكريم (المنسوب لابن عربي). بيروت، ج ١ ص ١٧٤. ابن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. بيروت، ٢٠٠٢. ج ١ ص ٣٠٠
[١٧] الألوسي: روح المعاني. ج ٢ ص ١٠٧
[١٨] نفسه. ج ٢ ص ٢١٥
[١٩] الطبري: جامع البيان. ج ٣ ص ٣٣٩
[٢٠] من بين القدامى: الكاشاني: نفسه. ج ١ ص ١٩٩. الألوسي: نفسه. ج ٢ ص ٢١٦. ابن عجيبة: نفسه. ج ١ ص ٣٤٣. ومن بين المحدثين نجد: رشيد رضا في تفسير المنار، والطباطبائي الشيعي في الميزان في تفسير القرآن، وفريد إسحاق في قرآن. ص ١٦٣
[٢١] ابن عربي: الفتوحات المكية. ج ٣ ص ١٥٣
[٢٢] نفسه. ج ١ ص ٢٦٥
[٢٣] R. Shah-Kazemi
The Other in the Light of the One – The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue, Cambridge, ٢٠٠٦, p. ٢٤١.
[٢٤] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (النسخة الفرنسية). باريس: ألبان ميشال، ٢٠٠٤. ص ٥٠
[٢٥] سورة الحج : ٣٩-٤٠
يمكن أن نقتصر بالنسبة للمعاصرين على غولدزيهر في كتابه Le dogme et la loi dans l'islam [٢٦]
L'éclat et Geuthner, Paris, ٢٠٠٥ (rééd. de ١٩٢٠), p. ٢٩-٣٠ ; و أ. فتال: قانون غير المسلمين في الإسلام. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨. وكذلك B. Lewis, Le retour de l'islam, Gallimard, Paris, ١٩٨٥, p. ٢٧ ou Juifs en terre d'islam, Callman-Lévy, Paris, ١٩٨٦, p. ٧١.
[٢٧] قواعد يذكّر بها مثلا محمد الغزالي في التعصب والتسامح.. دمشق، ٢٠٠٥. ص ٨٧. مع العلم أن هذا العالم يتبنى تماما الإرث اليهودي - المسيحي في القرآن (نفسه، ص ٨٦).
[٢٨] نفسه. ص ٢٥٩
[٢٩] أنظر سورة الحديد : ٢٠، حيث يمكن أن نترجم مصطلح كفار بـ agriculteurs (أي الفلاحين) أو عبر تحوير الدلالة بـ«أولئك الذين أخفوا بذرة الإيمان»
[٣٠] M. Boisard
L'humanisme de l'islam, Paris, ١٩٧٩, p. ١٩٩

بين التديّن والتطرّف: قراءة جدليّة[1]

بيرج طرابلسي[2]

المقدمة

بعضهم يعتقد أن العولمة التي نعيشها اليوم هي ظاهرة حديثة نتجت من التداعيات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة والإيكولوجيّة التي عصفت في العالم، منذ أوائل تسعينيّات القرن الماضي، فبات العالم بلا حدود، وقد أراده بعضهم قرية كونيّة يسهل فيها التواصل بفضل تكنولوجيا الاتّصالات وثورة المعلومات وتعدّد وسائل الإعلام الفضائي بهدف إيجاد حلول للمشاكل المتنوّعة، أكانت دائمة أم مستجدة. وكان للعنصر الدّيني موقع متقدّم في العديد من تلك المشاكل، مما استدعى التعاطي معها بروح من المسؤوليّة والجدّية لثلاثة أسباب على الأقل: الأول، لأن العديد من المواجهات السياسيّة والاجتماعيّة بات يحدث باسم الدّين، فاختلط الدين بالسياسة مجددا في بعض الدول التي كانت نشأت على فصل الدين عن السياسة. والثاني، لأن نار الصراعات ذات الغطاء الدينيّ والمذهبّي والفئويّ ازدادت تأجّجا. والثالث، لأن المؤسّسات الدينّية استشفّت خطر التحدّي الفكري، وأحيانا الوجودي لها، باسم العولمة والحداثة والعلمنة.

في هذا الإطار، بدأ العديد من قادة الفكر والأكاديميين وأصحاب المبادرات الإنسانيّة الحسنة من مسؤولين دينيّين وزمنيّين، وناشطين في مجالي حقوق الإنسان وتفعيل المجتمع المدني، يعملون على تطوير ثقافة الحوار والسلام بين الشعوب وحضاراتها وثقافاتها وأديانها، علّهم يعزّزون مبدأ التعايش السلميّ، والحوار البنّاء، وتقبّل الآخر، والمعاملة بحسب القاعدة الأخلاقية الذهبية القديمة التي تقول "افعل للآخر ما تودّ أن يفعله الآخر لك". وتطورت قناعة رئيسة لدى هؤلاء الناس، وهي ألاّ تقتصر الحوارات على المسائل

الإيديولوجيّة (العقائديّة)، بل أن تشمل جوانب براغماتيّة وحياتيّة أخرى، كمسائل التنمية البشريّة المستدامة، والحفاظ على الاستدامة البيئيّة والتنوّع البيولوجي، وإطلاق عجلة العدالة الاجتماعيّة والاقتصاد العادل والمنصف، واحترام حقوق الإنسان، وتطوير الديمقراطيّة، وتجنّب العنف، وهي عناوين مشابهة لمبادئ "ميثاق الأرض" (حزيران 2000) الذي وضع بمبادرة من الأمم المتحدة و"اللجنة العالميّة المعنيّة بالبيئة والتنمية" (www.earthcharterinaction.org).

تعود الجداليات الدينيّة إلى زمن نشأة الأديان وتواصل أتباعها وتفاعلهم فيما بينهم. وقد تنوّعت وتجلّت بأشكال عدّة، وكان معظمها حول المسائل العقائديّة، بعضها اتّسم بالسطحيّة وبعضها الآخر بالدقة والعمق. وكانت نتيجة تلك الجداليات الطريق المسدود على مستوى الأهداف الموضوعة، أي في ثنْي هذا الفريق أو ذاك عن التمسّك بمعتقداته. فلو توقّفنا قليلا عند تاريخ الجدل الدّيني بين المسيحيّين والمسلمين، وهما ديانتان قد يرى بعضهم أنهما يتقاسمان الكثير من المسائل العقائدية كالإيمان بالله، وتكريم المسيح وأمّه مريم العذراء، والمجيء الثاني للمسيح ويوم الدينونة، واطلعنا على مضمون أقدم الجداليات المكتوبة بدءا من (عبدالله بن إسماعيل) الهاشمي و(عبد المسيح بن إسحاق) الكندي، مرورا بنقدات يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرّة ودفاعياتهم، وصولا إلى الشيخ رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي ومؤلّفه "كتاب إظهار الحق" ومن ثمّ مناظرات الداعية أحمد ديدات وشبير علي وغيرهما مع العديد من اللاهوتيين المسيحيّين الأنجليكان والبروتستانت، لوجدنا أنها "حوارات" دفاعية، وأحيانا تحريضيّة، تحاكي أتباع هذه الديانة أو تلك وتحثّهم على التمسّك بما هم عليه إذ أن كل فرد يعتبر أن ديانته هي الديانة الحقيقيّة. لقد جاءت بمعظمها مجرّد تكرار مستمر لتقديم الحجج والحجج المضادة حول الله بين التوحيد والتثليث، والكتب المقدسة وكلام الله وتحريفها ونَسخها، و إلوهية السيّد المسيح وعمله الفدائي الكفّاري من خلال تجسّده وصلبه وموته وقيامته من بين الأموات، والوضع النبويّ لمحمّد بن عبدالله، والنبيّ محمّد خاتمة الأنبياء، ومن هو البراقليط، والخلاص بالإيمان الصّحيح أو بأعمال الصلاح، وحريّة الإنسان والمشيئة الإلهيّة، الخ (راجع، السيّد، 1996أ؛ السيّد، 1996ب؛ 2006 Waardenburg).

يجد المؤمن نفسه حاليا أمام تحدّيات أساسية مدعواً من خلالها إلى الإجابة عن أسئلة صعبة تتعلّق بالفوارق الجوهريّة التي تتخطّى كل توصيف إيجابي للأديان التوحيديّة، كالتأكيد أنها أديان سماويّة أو إبراهيميّة. ومن ثمّ عرض مُفارَقات إيمانيّة وتاريخيّة، واختلافات عقائديّة-فلسفيّة تقارب مواضيع مختلفة ومنها، الله، وكلمة الله والكتب المقدّسة، والقانون والشريعة والواجب الدينيّ والاجتماعيّ، والحريّة الفرديّة والإنتماء الجماعيّ، والخير والشر، والصواب والخطأ، والمعروف والمنكر، والثواب والعقاب، وغيرها. من ثمّ، عليه أن يتعايش مع شعوب أخرى، تتشارك معه الأرض ومواردها الطبيعيّة، ولها نظرتها إلى المشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة والإيكولوجيّة عينها. ويسأل بعضهم كيف يمكن أن يتعاطى كل هؤلاء الناس، وكل منهم على دين معيّن، مع تلك المسائل؟ هل من قاعدة مسلكيّة مشتركة بإمكانها أن تدير تنوّعهم وتحفظ حقوقهم؟

تعود الجداليات الدينيّة إلى زمن نشأة الأديان وتواصل أتباعها وتفاعلهم فيما بينهم. وقد تنوّعت وتجلّت بأشكال عدّة، وكان معظمها حول المسائل العقائديّة، بعضها اتّسم بالسطحيّة وبعضها الآخر بالدقة والعمق. وكانت نتيجة تلك الجداليات الطريق المسدود على مستوى الأهداف الموضوعة، أي في ثنْي هذا الفريق أو ذاك عن التمسّك بمعتقداته.

أولا. الدّين وتنوّع الأديان

تختلف الدراسات حول أصل الدين وأسباب نشوئه ووظيفته في المجتمع بين باحث وآخر. فمن هو مهتم بالبعد الإجتماعي للدّين، أي في انتظام المجتمع والعائلة والفرد، يرى أن سبب نشأته سوسيولوجي. ومن هو مهتم بالبعد النفساني للدّين، أي في بثّ الطمأنينة والسعادة وتبديد الخوف لدى البشر، يرى أن سبب نشأته سيكولوجي. ومن هو مهتم بالبعد اللاهوتي للدّين، أي في علاقة الإنسان مع المقدّس وطاعته،

يرى أن سبب نشأته دينيّ صرف مع ما قد يرافقه من دراسات مقارنة في علم الأديان (Segal, 2007, pp. 59-49). فهل تقود الأديان جميعها إلى الهدف نفسه؟

أ. ما هو الدّين؟

تتميّز الديانات التوحيديّة بالإيمان بإله واحد، بحسب ما جاء في الكتاب المقدّس (تثنية الإشتراع 6: 4؛ مرقس 12: 92) والقرآن الكريم (الإخلاص 1). هو إله عظيم، خالق الكون وكل ما فيه، يفوق البشر وله تأثير في حياتهم، سيحاكمهم أجمعين في يوم الدّينونة وسيدين كل واحد منهم بحسب إيمانه وأعماله. يختلف استعمال مصطلح "دين" بين كتاب "مقدّس" وآخر. ففي الكتاب المقدس، استُعمل مصطلح دين (religion، في اليونانيّة threskeia) للإشارة إلى العبادة (worship، في اليونانيّة latreia)، والورع (piety، في اليونانيّة eusébeia)، واتّقاء الله (Godliness، في اليونانية theosébeia). لم يكن استعمال هذا المصطلح مألوفا كثيرا من قبل المسيحيّين الأوّلين إذ استعمله بعضهم للإشارة إلى اليهوديّة (أعمال 26: 5) وإلى الممارسات الظاهرة للإيمان من دون التوقّف عند مضمونه. وبما أن المسيحيّة كانت، في البدء، إيماناً وليس ديناً، كان على المنتمي إلى الكنيسة أن يثق بتعاليم يسوع المسيح، وأن يتصالح مع الله الأب، وأن يتحرّر من كل مشيئات الجسد والفكر، وأن يبني حياته بأكملها على المحبة (Blackman, 1993, 234-229). هكذا، بدأت الجماعة المسيحية تعبّر بصدق عن إيمانها من خلال نصوص ليتورجيّة وطقوس كنسيّة تشكر الله على نعمه، وتُعبّر عن إيمانها بأن يسوع المسيح هو بالحقيقة الله الذي ظهر في الجسد. وتطوّر استعمال مصطلح دين عبر الأجيال وصار يشير إلى الإيمان كنظام كنائسيّ معتمد للعقيدة والعبادة والسلوك (Gealy, 1993, 32). أما في القرآن الكريم، فقد ورد أن الدّين هو الإسلام، أي الطاعة والذلة والاستسلام لله من خلال الشهادة أن لا إله إلا الله. بحسب المفسّرين الأقدمين ومنهم الطبري (310 هـ) في تفسيره للآيتين القرآنيّتين (آل عمران 19، النساء 125). بناء عليه، يعتقد المسلمون أن الإسلام "هو الدّين الذي يضمن العقيدة والنظام كما نجدهما في القرآن الكريم ونتلمسهما في السنّة النبويّة والشريعة" (الزين، 2002، ص 8-7). يشّدد العلماء المسلمين على أن الشريعة هي في صلب الدّين الإسلامي، بينما نرى أن المسيحيّة كانت حركة تحرّرية من الشريعة اليهوديّة، تلخّصت في قول السيّد المسيح، "السَّبْتُ إِنَّمَا جُعِلَ لأَجْلِ الإِنْسَانِ لاَ الإِنْسَانُ لأَجْلِ السَّبْتِ" (مرقس 2: 27). وفي تعليم بولس الرسول معلّم الكنيسة، "وَلَكِنْ أَنْ لَيْسَ أَحَدٌ يَتَبَرَّرُ بِالنَّامُوسِ عِنْدَ اللهِ فَظَاهِرٌ، لأَنَّ "الْبَارَّ بِالإِيمَانِ يَحْيَا" (غلاطية 3: 11).

فهل الله في المسيحيّة هو نفسه في الإسلام؟ وهل أخلاقيّات المسيحيّة هي نفسها في الإسلام؟ هل يكفي أن يقال أنها أديان سماويّة وإبراهيميّة لنتخطى تلك الفروقات الجوهرية؟

لا يحصر علماء الأديان المعاصرون تفسيرهم لمصطلح 'religion' (في اللاتينيّة religio) بالتفسير التوحيديّ، بل يجدون فيه تعبيراً جليّاً لعلاقة الإنسان بمعبوده (أيًا كان)، وأنه احترام ما هو مقدّس ونبذ ما هو مُدنّس (Eliade, 1965)، مع تأكيدنا على أنّه لا يوجد تحديد واحد لما هو مقدّس أو مدّنس، بل يخضع تحديدهما لخصوصيّة كل دين وطائفة، آخذين بعين الاعتبار مبدأي النسبيّة والتطوّر اللذين يجعلان بعض الأمور ومقبولا من فريق ومرفوضا من فريق آخر. إذا، يسعى الإنسان لـ "الخلاص" (مهما كان شكله ومكوناته) من خلال الإيمان بعقائد محدّدة وفعل الصلاح في الحياة على هذه الأرض عبر التقيّد بقواعد مسلكيّة وأخلاقيّة معيّنة وفي ممارسة مجموعة من الطقوس ذات معان رمزيّة (صعب، 1995، ص 203-202). قد تكون مقاربة Ninian Smart لتعريف مصطلح 'religion' هي الأشمل لدى علماء الأديان، من خلال تحديد سبعة أبعاد له تتداخل فيما بينها في الكثير من الأحيان وهي: البعد العقائدي-الفلسفي (كالعقائد والمعتقدات)، البعد التأريخي-الروائي (كالسِيَر والروايات وقصص المعجزات)، البعد العاطفيّ-الاختباريّ (كالمشاعر والعواطف والعادات والتقاليد الاجتماعية)، البعد الطقسيّ-العمليّ (كالصلوات والفروض والممارسات الدينيّة والخدم الطقسيّة)، البعد الأخلاقيّ-القانونيّ (كالقوانين

الدينيّة والأحكام الشرعيّة والأخلاقيّة)، البعد الاجتماعي-المؤسساتي (كالمذاهب والطوائف والحركات والجمعيّات الدينيّة)، والبعد المادي (كالكتب الدينيّة، والأشكال الهندسيّة المعماريّة، والرسومات والرموز الدينيّة، والأدوات والأواني الطقسيّة) (1992، ص 21-10). ليس المقصود، طبعاً، من تصنيف هذه الأبعاد وتبويب عناصرها ذات الطابع الفرديّ والجَماعي أن يقال إن جوهر الأديان هو واحد. فهل الله في المسيحيّة هو نفسه في الإسلام؟ وهل أخلاقيّات المسيحيّة هي نفسها في الإسلام؟ هل يكفي أن يقال أنها أديان سماويّة وإبراهيميّة لنتخطى تلك الفروقات الجوهرية؟ كلا، بل ينبغي أن نرى، أنه من الأجدى التّشديد على تميّزاتها واختلافاتها الجوهريّة عندما نغوص في تفاصيلها ونتعمّق في معانيها لكي لا تبقى مقاربتنا لها سطحية ومضلّلة من خلال شعارات استهلاكيّة تشدّد على "الوحدة في التعدد"، ليصير التشديد في الحوارات الدينيّة، فيما بعد، على الحق في الاختلاف والتنوّع. ومع ذلك، تكمن أهمية هذه الأبعاد في مساعدة الإنسان على تحديد هويّته الدينيّة وفهم حقيقة معانيها وتفاصيلها، من خلال مقارنتها بأبعاد الديانة الأخرى، فيتعزّز انتماء الشخص الدينيّ بقدر ما هو متعمّق فيها ومتفاعل معها، بناء عليه، يمكن إطلاق مصطلح دين على كل منظومة تحاكي هذه الأبعاد السبعة السابق ذكرها. هكذا يمكن اعتبار الوطنيّة، والقوميّة، والشيوعيّة، والماسونيّة، والماركسيّة، والإلحاد، والعلمانيّة، والتأمل التجاوزي، والسينتولوجيا، وحركة العصر الجديد، والوثنيّة الجديدة، والشيطانيّة وغيرها، أديانا حديثة يمكن إضافتها إلى لائحة الأديان في العالم، لها معتقداتها ومبادؤها وممارساتها، كالأديان التوحيّدية، والشرق-آسيوية، وديانات الحضارات القديمة والديانات التقليديّة، من دون نفي إمكانية تثاقف أديان حديثة مع أديان تاريخيّة وعالميّة. قد يتساءل بعضهم، كيف يمكن، على سبيل المثال، وصف الإلحاد بالدّين، وهو عادة يشار إليه بمصطلح اللادين؟ في الحقيقة، إن الملحد هو شخص متديّن، يؤمن بـ "لا إله"، يعمل أحيانا على نشر معتقده من خلال منظومة فكريّة-فلسفيّة معيّنة، له كتبه ورموزه وأحيانا طقوسه حيث يستبدل فيها الاعتقاد بالله بالاعتقاد بالـ "لا إله".

أخيراً، نرصد ثلاث مقاربات رئيسة حول مكانة الدّين في المجتمع. تعتبر المقاربة الأولى أن للدّين مكانة أساسيّة في صلب التكوين الإجتماعي وأن للمؤسّسة الدينيّة سلطة معنويّة أعلى تمارسها على كافة عناصر المجتمع ومؤسّساته. تؤكّد المقاربة الثانية أنّه يحق للدّين ولمؤسساته الدينية والأيديولوجيّات التي باتت أنماط حياة، أسوة بغيرها من المؤسّسات الإجتماعيّة الأخرى، أن تؤدي دورها الاجتماعي وتمارس سلطتها على كل فرد أراد طوعا أن يلتحق بها ويخضع لأحكامها، من دون التعرّض لحريّات الآخرين الفرديّة والجماعيّة والحدّ منها، حتى لو كان هؤلاء من أتباع ديانات أخرى. أما المقاربة الثالثة، فترى أن العديد من مكونات الدّين والمؤسّسة الدينيّة، النظريّة والتطبيقيّة، صارت من الماضي، إذ لم تعد قادرة على أن تتكيّف مع الحداثة ومتغيّرات العصر ومشاكله، وبات من غير الوارد أن تُفرض على الشعوب كالديكتاتوريات السياسيّة.

هل من يتمسّك بإيمانه بالإله الواحد ولا يقبل بالمساومة عليه، ويرفض السماح بوجود منظومات فكريّة أو إيمانيّة أخرى، هو متطرّف أو معتدل أو متساهل؟ هل الدفاع عن الإيمان بالله أو الإلحاد بأساليب سلميّة، هو مغالاة وتطرّف؟

ب. ما هو التديّن ومن هو المتديّن؟

التديّن هو الالتزام بالدّين، والمتديّن هو ذاك المؤمن الذي يقبل بحرّيته وإرادته أن يلتزم بدين ما وبأبعاده، بنيّة صادقة. ينقسم المتديّنون عادة إلى ثلاث فئات: فئة أولى تضمّ أولئك الذين يتمسّكون بجذور الدّين وحالته الأوّليّة وأشكاله البدائيّة وقوانينه المتوارثة عبر الأجيال، لا يقبلون بالتغيير والإصلاح، ولا يرون ضرورة لهما، كما يعتبرون أنفسهم غير مخوّلين لتقييم صوابية هذه الجذور بمختلف أشكالها، يتصرّفون بحسب ما جاء حرفيا في الكتب المقدسة، ويؤمنون بأنها موحاة (أو مُنزلة) من الله، والله أدرى في أحكامه. هؤلاء يُنعَتون بأنهم أصوليّون أو سلفيّون أو محافِظون. فئة ثانية تضمّ أولئك الذين يسعون لتطوير أبعاد

الدّين المتعدّدة من خلال إعادة النظر في بعض مكوّناتها وتعابيرها، أو تبنّي عناصر دينيّة جديدة، أو الدعوة إلى التخلّي عن بعض الممارسات والمعتقدات والقوانين "غير الجوهريّة" (وهنا لعامل النسبيّة والمفاهيم الإنسانيّة الدور البارز في تحديدها). هؤلاء يقبلون ما في الكتب المقدسة على قاعدة أن النص قد وُضع لخدمة الإنسان، لذا، وجب التحرر من حرفيّة النص، والعمل على خدمة الإنسان وليس النص. يُنعَت هؤلاء بأنهم ليبراليّون أو إصلاحيّون. ثمة فئة ثالثة، تركّز على أعمال الصلاح والخير وعلى ممارسة بعض الشعائر الدينيّة بشكل مبسّط وموسميّ، غير آبهة بتفاصيل المسائل الفكريّة أو الطقسيّة. إن قياس تديّن أي مؤمن من الفئات الثلاث، هو أمر صعب إذ يحمل في طيّاته الكثير من الإدانة للآخرين. هل يقاس التديّن بالتزام المتديّن قراءة الكتب المقدسّة والمؤلّفات الدينيّة والعمل على عيشها بحرفيتها أو باستخلاص العبر وتهيئها مع العصر؟ هل يقاس التديّن بتطبيق كل الشرائع والأحكام الواردة في الكتب المقدّسة من دون استثناء؟ هل يقاس التديّن بتصنيف تلك الشرائع إلى عامّة وخاصّة وإلى دائمة وظرفية، وكيف يتم هذا الفرز وعلى أي أساس؟ هل ترتبط الشرائع الخاصة والظرفية ببيئة محدّدة قد لا يكون تطبيقها صالحا في نظر الآخرين في بيئات مختلفة؟ هل من الضروري الإبقاء على الشرائع العامة والدائمة والتي تتماشى المفاهيم المتطوّرة لحقوق الإنسان وكرامته واستقامته؟ هل يقاس التديّن بممارسة الطقوس في أفضل حال؟ هل يقاس التديّن بالرغبة والعمل على تطوير الطقوس والعادات الدينيّة ذات الطابع الاجتماعيّ؟ هل يقاس التديّن بالتحرّر من الفروض الدينيّة لصالح أعمال الصلاح؟ هل يقاس التديّن بالتوازن بين الإدراك العقلاني للإيمان وتطوير خبرة المؤمن الروحيّة؟ هل يقاس التديّن بالالتزام بالبعد العقائديّ-الفلسفيّ على حساب الممارسة الطقسيّة، وهل هذا يخفض درجة التديّن أو يزيدها؟ يبقى أن نشير إلى أن المتطرّف هو من لا يساوم أبدا على قناعاته، أكان متديّنا ليبرالياً أم محافظاً، أكان مؤمنا بالله أم بالإلحاد. وهنا نسأل، على سبيل المثال لا الحصر، هل من يتمسّك بإيمانه بالإله الواحد ولا يقبل بالمساومة عليه، ويرفض السماح بوجود منظومات فكريّة أو إيمانيّة أخرى، هو متطرّف أو معتدل أو متساهل؟ هل الدفاع عن الإيمان بالله

أو الإلحاد، بأساليب سلميّة، هو مغالاة وتطرّف؟ ماذا عن استعمال الأساليب غير السلميّة؟ هل ممارسة الطقوس بأفضل وأصدق تعبير، أو حتى رفضها والعمل على زوالها، هو غلوّ وتطرّف؟ قد يحاول بعضهم ربط التطرّف بالقسوة والعنف في مواجهة الآخر ورأيه المناوئ وأدائه المختلف، وهذا يعود لكون بعضهم يبرّر القهر وممارسة الإرهاب والعنف، الفكريّ والجسديّ، في مواجهة أتباع الرأي الآخر والتصدّي لهم. أكان في مواجهة الاصوليين مثلاً في بعض المجتمعات "المعتدلة"، أم في مواجهة الملحدين والمشكّكين الدينيّين والمتحرّرين فكرياً في مجتمعات أخرى "محافظة". وفق هذه المقاربة، يصير المتديّن إرهابيا متى استعمل العنف والقسوة والتعسّف والإيذاء الجسدي والنفسي والفكري والضغط المادي والمعنوي من أجل أن يفرض أفكار دينه وطائفته على الآخرين.

ج. لماذا تعدّد الأديان؟

يحاول بعضهم إعادة الدّين إلى مصدر واحد وهو الله. بالطبع، هذا موقف إيماني يعبّر عنه بعض أتباع الديانات التوحيديّة من المحافظين والتقليديّين. أما دراسة تعدّد الأديان من خارج هذا الإطار الإيماني، فتُفضي إلى أنه يعود إلى تداخل عناصر عدة وتفاعلها، أهمها تعدّد الثقافات وتثاقف الشعوب ونشر الإيديولوجيّات واختلاط العادات الاجتماعيّة والحالات النفسيّة وتطوّر الأنظمة السياسيّة والاقتصاديّة في إطار تاريخيّ وجغرافي ما. هكذا، يمكننا أن نفهم، على سبيل المثال لا الحصر، كيف نشأت الكنيسة المسيحيّة في البدء في إطار يهودي، مستندة إلى الكثير من عناصر الفكر الهللّيني والتقاسيم الإدارية الرومانية لتأخذ أشكالا متنوعّة فيما بعد، نتيجة تطورات تاريخيّة وفكريّة وثقافيّة وغيرها، شرقا وغربا. كذلك، يمكننا فهم التشابه بين الإسلام واليهوديّة في العديد من الأمور كالنظرة إلى الشريعة، أو في تعاطي الإسلام مع بعض المعتقدات التي كانت رائجة في زمن انتشار المسيحيّة في الجزيرة العربيّة، أكانت معتقدات مستقيمة أم ملتوية ومغايرة لم تعترف بها أصلاً، الكنيسة الجامعة. بناء عليه، نجد أن ثمة قواسم مشتركة بين الإسلام والأديان التوحيديّة الأخرى، وأخرى مختلفة أو حتى مناقضة لها بالكليّة. لقد بات واضحا في عصرنا الحالي أن أسباب عدة متشابكة، كالعولمة والحداثة والعلمانيّة والعصرانيّة والانفتاح على الثقافات العالمية المتعددة والفلسفات القديمة والحديثة والفكر النقدي والتأثّر بالأديان الأخرى والثورة على الذات، قد دفعت بعضهم، على مستوى فرديّ أو حتى جماعيّ، إلى تخطّي المؤسّسة الدينيّة التي ينتمون إليها، وما قد تفرضه عليهم من إنتماء حصري، وإلى تغيير انتمائهم أو تطويره ليتحرّروا من تلك الحصريّة، وذلك من خلال تغيير دينهم وانتمائهم إلى أديان حديثة المنشأ، بخاصة إلى تلك القائمة على الإنتقائيّة والتوفيقيّة في مقاربتها للأديان المتعدّدة، أو حتى من خلال رفضهم ما يفرّق بين الشعوب، والتمسّك بالقاسم المشترك، أي الإنسانية، على قاعدة تعتبر أن الأديان هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة. هكذا، بتنا نرى جماعات، وبمعظمها ليبراليّة (Bruce, 1996, p. 85)، تقيم الصلوات العابرة للأديان، وكذلك أناساً يستمتعون بممارسات أتباع الأديان الأخرى، مركّزين بشكل خاص على "روحانيّات" الآخرين، ومنهم من صار يركّز على التعاليم والممارسات المتعلّقة بالحياة اليوميّة، ومنها ما يتعلّق بالأخلاقيّات المهنيّة والعلميّة ومسائل البيئة وحقوق الإنسان (Fisher, 1999, p. 100-117). من جهة أخرى، لا يمكننا سوى التوقّف عند بعض الفئات التي تحاول أن تستفيد من تجارب الآخرين الفكريّة والروحيّة والأخلاقيّة والعمل على بثّها في مجتمعاتها الدينيّة، فبات مثلا الحديث عن ممارسة اليوغا في المسيحيّة، وتبنّي العلمانيّة غير الإلحاديّة في المجتمعات العربيّة-الإسلاميّة، أو حتى الاقتداء بأساليب البشارة الإنجيليّة البروتستانتيّة في تقديم الدعوة الإسلاميّة، أو الاستعانة بتقنيّات الهرمنيوطيقا ونقد الكتاب المقدس في محاولة دراسة القرآن الكريم من خارج الإطار التقليدي. أما المحافظون، فيرَون أن تبنّي مفاهيم وعادات غريبة عن أصول دياناتهم هو بدعة مرفوضة، فالدّين هو كامل، غير ناقص، ولا يحتاج إلى عناصر مكمّلة له.

ثانيا. الدّين وحقوق الإنسان

يعيش المتديّن مشاكل عدة ناجّة من ازدواجية في الانتماء إلى المجتمع والمؤسّسة الدينيّة. فهو قد ينتمي إلى دولة مدنيّة تتبنى بشكل أو بآخر ثقافة حقوق الإنسان، ويرى أن مبادئ الإعلان العالمي هي صائبة، بينما هو ينتمي إلى مؤسسة دينيّة تعلّم مبادئ أخرى، قد تتناقض في مضمونها لحقوق الإنسان مع القراءة غير الدينيّة. فما العمل؟

أ. هل مصدر حقوق الإنسان إنساني أو إلهي؟

اعتُمِد "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"[1] (1948) في الجمعية العامة للأمم المتحدة ليخدم كافة الشعوب التي "قد تعهدت بالعمل، بالتعاون مع الأمم المتحدة، على ضمان تعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية"، "إلى أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح". يغطي هذا الإعلان مجموعة واسعة من الحقوق الفرديّة والجماعيّة، بما فيها الحقوق الإجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة. كما وينص "الإعلان العالمي" أيضا على أنه "من الأساسي أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان"، إذ أن احترامها سيؤدي إلى "علاقات ودية بين البشر" ("الإعلان العالمي"، الديباجة).

ففيما يركّز "الإعلان العالمي" على أن الإنسان هو مرجعيّة الإعلان وهو هدفه، وأن دوره في وضع تلك الحقوق الإنسانية كان من أجل خير الإنسان نفسه، يشدّد الإعلانان الإسلاميّان على دور الله المركزيّ في وضع تلك الحقوق.

من جهة أخرى، وجد "العالم الإسلامي" نفسه في وضع دفاعيّ كون بعض مبادئ "الإعلان العالمي" يتعارض مع الشريعة. لذا، ارتأت الحركات الإسلاميّة وقيادات فكريّة أن تضع إعلانا عالميا آخر يراعي الدّين الإسلامي وشرائعه المستمدة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة. لذلك، تمّ إعداد "البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام" (1981) الصادر عن المجلس الإسلامي الدولي في لندن (الغزالي، 2005، ص 225-206)، و"إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام" (1990) الصادر عن وزراء خارجيّة منظمة مؤتمر العالم الإسلامي (شعبان، 2001، ص 132-127). ينصّ "البيان العالمي" صراحةً على أن الله هو "مالك الكون كلّه"، وهو "ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة"، "وأنه وحده الذي يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره وصلاحه بعد أن استخلفه في الأرض"، وهو مشرّع تلك الحقوق الأبديّة، مسلّما "بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الأقوم للحياة، مستقلا عن هداية الله ووحيه" (الديباجة). وتشكل حقوق الإنسان المعلنة "جزءًا من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كلياً أو جزئياً، أو خرقها أو تجاهلها فهي أحكام إلهية تكليفيّة أنزل الله بها كتبه... وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده، والأمة مسؤولة عنها بالتضامن" ("إعلان القاهرة"، الديباجة). ونتيجة لذلك، تعتبر الوثيقتان ان "الإسلام شرّع ... حقوق الإنسان في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها" ("البيان العالمي"، المدخل). كما أنهما تصرّان على أن الله جعل الأمة الإسلاميّة "خير أمة" (آل عمران 110) أورثت البشرية حضارة عالميّة متوازنة ربطت الدنيا بالآخرة، وجمعت بين العلم والإيمان" (إعلان القاهرة، الديباجة). لذا، تُعتبر هاتان الوثيقتان في مجال حقوق الإنسان إعلانًا للبشرية، "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ" (آل عمران 138) وأن "على المسلمين أن يبلغوا للناس دعوة الاسلام امتثالا لأمر ربهم (آل عمران 104)" ("البيان العالمي"، الديباجة).

ب. هل من فروقات جوهريّة في شرائع حقوق الإنسان؟

إن المقارنة بين الإعلان العالمي والإعلانات الإسلاميّة تظهر أن العناوين المشتركة بينها كثيرة، ومنها: حق الحياة، حق الحريّة، حق المساواة، العدالة، الحريّة الدينيّة، حريّة التفكير والتعبير، حق بناء الأسرة، الخ. وهذا يعود إلى تأثّر الإعلانات الإسلاميّة بالإعلان العالميّ "في الصياغة، والترتيب، واقتباس المبادئ" (الزّحيلي، 1997، ص 125-121). يبرز الخلاف عندما يتم تفحّص الأسس والمنطلقات والمنطق من وراء وضع تلك الوثائق.

المرجعيّة:

يقوم الموقف الإسلامي على أسس عدة أهمها: الإيمان بالله وبعقيدة التوحيد الخالص، والتصديق بالإسلام "دين الحق"، و"الاعتماد على التشريع الإسلامي الذي قصد المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والعِرض، والمال"، و"الدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية باعتبارها خير أمة" (الزحيلي، 1997، ص 135-134). تختلف المرجعيات بين الإعلان العالمي والإعلانين الإسلاميين. ففيما يركّز "الإعلان العالمي" على أن الإنسان هو مرجعيّة الإعلان وهو هدفه، وأن دوره في وضع تلك الحقوق الإنسانية كان من أجل خير الإنسان نفسه، يشدّد الإعلانان الإسلاميّان على دور الله المركزيّ في وضع تلك الحقوق. فالله خلق الإنسانَ من أجل أن يعبدَ الإنسانُ الله وأن يخدم الأمةَ ومصالحها التي لها الأولويّة تجاه مصالح الفرد. وبالتالي، صارت تلك الوثائق أدوات لنشر الإسلام، حيث أن حقوقه هي بالفعل واجبات الإنسان تجاه الله والأمة، وهي الحدود (النساء 14-13). "فحقوق الله هي أن يعبد ويطاع وحقوق العباد هي التكافل والعمل الصالح، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر" (محمود أيوب، 2000، 136). بناء عليه، يتمتع كل من "البيان العالمي" و"إعلان القاهرة"، بنظر واضعيهما، بالمكانة الأسمى إذ أنهما وثيقتان صاحبتا صدقيّة أكثر من أي وثيقة صادرة عن الأمم المتحدة. قد لا يقبل العديد من الشعوب والأفراد غير الإسلامية الطرح الإسلامي لحقوق الإنسان والحل الإسلامي لمشاكلهم في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والروحيّة وغيرها، أكانوا من أتباع الديانات التوحيديّة الأخرى أم من غير الديانات التوحيديّة.

الحريّة الدينيّة:

يمنح "الإعلان العالمي" لأي شخص الحق "في حرية الفكر والضمير والدين. ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وفي إظهار دينه أو معتقده بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها" (المادة 18)؛ بينما لا يعطي "البيان العالمي" و"إعلان القاهرة" لأي فرد الحق ولا الحرية في ترك الإسلام، "دين الفطرة"، على الرغم من أن "لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" (البقرة 256)، وأن "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" (الكافرون 6)، "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" (الكهف 29)، "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ" (يونس 108). فإذا كان "الكافر" سيلقى عقابه في الآخرة، والضال هو مسؤول عن مصيره، لماذا يُنزَل أشد العقاب في "المرتد" في هذه الدنيا "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ" (البقرة 217)

بخاصة أنّ الآية لا تشير إلى أن العقاب هو في هذه الدنيا؟ ثمة من يسأل، هل أن هذه الآيات القرآنية قد نُسِختْ من آية "قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" (التوبة 5، 29)؟ إنه من المؤسف أن يُفسِّر بعضهم أن الارتداد هو إساءة إلى هذا الدين أو ذاك وإهانة إلى معتقداته. من جهة أخرى، تقوم الوثيقتان الإسلاميتان بتقييد حريّة التعبير وفقاً لمبادئ الشريعة. يحق للأفراد أن يعبّروا عن رأيهم بحريّة بالشكل الذي يخدم الإسلام ولا يضعف المجتمع الإسلامي. عليهم واجب عدم انتقاد الإسلام أو الإساءة إليه ("البيان العالمي"، المادة 22 (أ ، ج)؛ "إعلان القاهرة"، المادة 12 (أ، هـ)). أخيرا، تبقى مسألة عدم السماح ببناء دور عبادة لأتباع الديانات الأخرى في بعض الدول تثير الرّيبة والكثير من الأسئلة في المحافل الدوليّة حول جدية المناداة بحقوق الإنسان، مما يدفع إلى ردّات فعل غير مقبولة من قبل بعض المتشددين الذين يصرون على مطلب المعاملة بالمثل، إلا أن القيم الغربية المتعلّقة بحريّة الدّين تمنع تطبيق مبدأ كهذا.

أما الآن، فإن الضرب مشكلة وليس "حلاً" مقبولا على الإطلاق إذ أن من لا تقبل النصح والوعظ والإرشاد أو التحذير، لا يجب انتقاص كرامتها البشريّة، خصوصا أن الضرب يستعمل لترويض المخلوقات غير البشريّة.

العقوبات البدنيّة:

يؤكد "الإعلان العالمي" أنه "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية او اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة" (المادة 5). يقابل هذا النص، المادة 7 في "البيان العالمي" التي تنص على أنه "لا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتهم" (فقرة أ) وأنه مهما كانت جريمة الفرد، وكيفما كانت عقوبتها المقدّرة شرعا، فإن إنسانيته، وكرامته الآدمية تظل مصونة" (الفقرة ب). يقارب "إعلان القاهرة" هذه المسألة من المنظار عينه، إلا أن الفقرة (د) من المادة الثانية تثير قلق العديد من مراقبي حقوق الإنسان، إذ تذكر أن "سلامة جسد الإنسان مصونة ولا يجوز الاعتداء عليها، كما لا يجوز المساس بها إلا بمسوّغ شرعي، وتكفل الدولة حماية ذلك". إذًا، تكرّس هذه المادة، وبالاستناد إلى

الشريعة، العقوبات البدنيّة، ومنها ما يمارس حتى يومنا هذا، كبتر الأعضاء (مثلا، قطع أيدي السارق أو السارقة، (المائدة 38)) ، والجلد (مثلا، جلد الزواني 100 جلدة من دون رأفة (النور 2))، القتل والصلب (لمحاربي الله، (المائدة 33))، الخ. وفي هذا الإطار، وفيما تنصّ المادة 3 من "الإعلان العالمي" أن "لكل فرد حقّ في الحياة والحريّة وفي سلامة شخصه"، تؤكد المادة 2 من "البيان العالمي" أن "الحياة هبة من الله... ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي" (الفقرة أ) (راجع أيضا "إعلان القاهرة، المادة 2 (الفقرة أ)). يبقى، في الأخير، أن نشير إلى أن ضرب الزوجات يجب أن يعاقب عليه القانون، مهما كانت الأسباب والذرائع. يكفي أن نشاهد أولئك الفقهاء والخطباء الذين يبرّرون ضرب الزوجات، وقد باتت أقوالهم في الصوت والصورة على شبكة Youtube، محاولين تفسير الآية القرآنية (النساء 34) التي وفّرته كوسيلة علاج أخيرة لحل مشكلة الزوجات الناشزات في زمن النبيّ محمّد. يحاول بعضهم تأكيد أنّ الضرب، استنادا إلى العديد من الأحاديث النبويّة، يجب أن يكون "غير مبرح وغير مؤلم، فلا يكسر لها عظما ولا يدمي لها جسدا" (قبلان، 1983، ص 142)، "وهذه الصلاحيّة للزوج في تأديب زوجته إنما أعطيت له لأنه القوّام على إدارة البيت ورعاية شؤونه" (الزّين، 1994، ص 29). أما الآن، فبات الضرب مشكلة وليس "حلاً" مقبولا على الإطلاق إذ أن من لا تقبل النصح والوعظ والإرشاد أو التحذير، لا يجب انتقاص كرامتها البشريّة، خصوصا أن الضرب يستعمل لترويض المخلوقات غير البشريّة. لقد بات يُصنّف ضرب الزوجات (والأزواج) ضمن خانة العنف الأسري الذي يسبب الإيذاء المادي والنفسي في الكثير من المجتمعات المتقدّمة إذ يُحاسب عليها الجاني بحكم القانون. أخيرا، يجب ألا تكون العقوبات البدنيّة مقبولة بعد الآن حتى لو أتت الكتب المقدسة على ذكرها.

المساواة بين الرجل والمرأة:

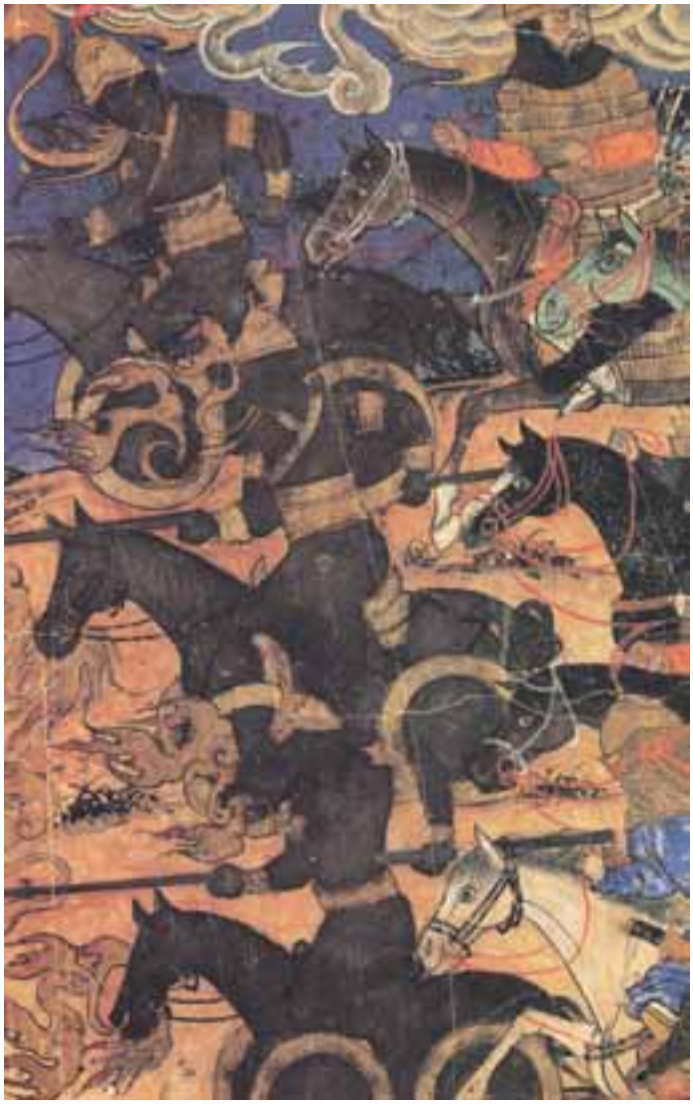
يُعتبر تَعدد الزواجات وعدم المناصفة في الميراث والزيجات المشتركة ومكانة الزوجة بالنسبة إلى الزوج من أهم المواضيع المثارة في مسألة المساواة بين الرجل والمرأة. سنتوقف فقط عند مسألة الزيجات المشتركة. تنصّ المادة 16 من "الإعلان العالمي" أن "للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق التزوّج وتأسيس أسرة، من دون أي قيد بسبب العرق او الجنسية او الدين، وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وطيلة قيام الزواج ولدى انحلاله". تماهي المادة 19 من "البيان العالمي" والمادة 5 والمادة 6 (الفقرة أ) من إعلان القاهرة مبدأ حق التزوّج من دون أي قيد بسبب العرق أو اللون أو الجنسية، من دون ذكر سبب الدين، إذ أن التشريع الإسلامي "لا يجيز للمسلمة أن تتزوج مشركا أو كتابيا. ولكنه يجوز للمسلم أن يتزوّج الكتابيّة (المائدة 5)... والإسلام إنما أباح الزواج من الكتابيات ليزيل الحواجز بين المسلمين وبين الكتابيين" (الزّين، ص 108-106).

إذا كان المسيحيّون مدعوّين إلى الإعتراف بنبوّة محمد بن عبد الله، أو المسلمون مدعوّين إلى الإقرار بإلوهية يسوع المسيح، أو أتباع الديانات غير التوحيديّة مدعوّين إلى تبنّي الدّين التوحيديّ، فهذا لن يأتي بالحل للمشاكل الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والبيئيّة

الخاتمة

لم يَعُد مقبولا، بعد الآن، في عالم متعدّد الحضارات والثقافات والأديان، أن يتعامل الناس بعضُهم مع بعضهم الآخر من دون اللجوء إلى قواعد مشتركة تصون كرامتهم الإنسانية وتضمن حرياتهم الفردية والجماعية. إنّ احتكار مصطلح "دين" من قبل هذه الفئة التوحيديّة أو تلك بات مظهرا من مظاهر الافتخار والكبرياء ومشاعر الاستعلاء، تارة تجاه أتباع الأديان التوحيديّة الأخرى، وطورا تجاه أتباع الأديان الأخرى غير التوحيديّة. كما وباتت هذه المقاربة الاحتكارية مرفوضة من قبل العديد من الباحثين وجمعيات حقوق الإنسان والمنظّمات الدوليّة التي تعنى في السهر على تفعيل المجتمع المدنيّ وعيش مبادئ حقوق الإنسان. فإذا كان الافتخار والتعظّم من الشرور (أمثال 8: 13) وسببًا للخصام (أمثال 13: 10) والله لا يحبّ المستكبرين (النحل 23)، فهل الاستعلاء والكبرياء مقبولان بين البشر أنفسهم، وهم قد خلقوا متساوين في إنسانيتهم أمام الخالق؟

إنه من المستحسن أن لا تقتصر الحوارات



الدينيّة التثقيفيّة على المسائل العقائدية أو الشعائر والأحكام الشرعيّة والأخلاقيات. بل لابد من العمل على مواضيع تهم الإنسانيّة جمعاء، مع الاحتفاظ لكل إنسان بحقّه الكامل في انتقاء المعتقد الذي يريد وعيشه والتعبير عنه بشكل لا يمس أو يحد من حريّة الآخرين. لذا لا بد من العمل على وضع قواعد وإيجاد مساحة مشتركة يعمل من خلالها القيّمون من أجل السلام والوئام في العالم. طبعا، لن نشكك في نوايا المتحاورين ومصداقيّتهم تجاه شركائهم في الحوار، باحثين، أكاديميّين، رجال دين مسيحيين أو مسلمين، مبشّرين أو دعاة إسلاميين أم المرشدين من أتباع الديانات غير التوحيديّة، تقليديّين كانوا أم إصلاحيّين. فلكل طرف أسلوبه ودوافعه وأهدافه وتوقعاته. لكن، من الأفضل أن يعمل الجميع على بناء ثقافة السلام والتعاون بين الشعوب، وأن يفرضوا من خلال القوانين المدنيّة احترام مبادئ "حريّة الفكر والضمير والدين"، و"حريّة الرأي والتعبير"، و"حريّة اعتناق الأفكار دون تدخّل" ("الإعلان العالمي"، المادتين 18 و19). أما إذا كان المسيحيّون مدعوّين إلى الإعتراف بنبوّة محمد بن عبد الله، أو المسلمون مدعوّين إلى الإقرار بإلوهية يسوع المسيح، أو أتباع الديانات غير التوحيديّة مدعوّين إلى تبنّي الدّين التوحيديّ، فهذا لن يأتي بالحل للمشاكل الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والبيئيّة وغيرها من الأمور التي تعني سكان الأرض، والتي باتت تشكل خطرا على وجودهم وتآلفهم وعيشهم المشترك. فالتوحيديّون وأتباع الديانات الشرق-آسيوية والديانات الحديثة وأي حالة تديّنية أخرى لا يحتكرون الأرض، لذا، يتوجب عليهم جميعا أن يلتقوا لمعالجة كل المشاكل غير اللاهوتية ومنها مسائل حقوق الإنسان، بروح من المسؤوليّة على أساس الحرية والعدل والسلام "وذلك من دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل الوطني أو الإجتماعي أو الملكية أو أي وضع آخر" ("الإعلان العالمي"، المادة 2). لذا، على الجميع أن يعملوا على الدفاع عن حقوق الإنسان وعلى نشر ثقافتها، من دون المساومة إطلاقا على الكرامة الإنسانيّة.

المراجع

[1]. الغزالي، محمد (2005). **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**. الطبعة الرابعة. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

[2]. السيّد، رضوان (1996أ). "التفكّر الإسلامي في المسيحيّة. نظرة في وجه من وجوه تأمّل المسلمين للمسيحيّة في العصور الوسطى-1-" (ص 30-1). **في المسيحيّة والإسلام مرايا متقابلة** (2002). لبنان: مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند.

[3]. السيّد، رضوان (1996ب). "التفكّر الإسلامي في المسيحيّة. نظرة في وجه من وجوه تأمّل المسلمين للمسيحيّة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة-2-" (ص 31-61). **في المسيحيّة والإسلام مرايا متقابلة** (2002). لبنان: مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند.

[4]. الطبري (310 هـ). **جامع البيان في تفسير القرآن**. النسخة الإلكترونية (باب التفاسير، موقع www.altafsir.com)

[5]. أيوب، محمود. (2000). "الفكر المسيحي والاسلامي المعاصر". في **المصادر الدينية لحقوق الإنسان، إشكالية ونماذج في التكامل والانسجام** (ص 129-141). بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط.

[6]. سميح عاطف الزّين (1994). **موسوعة الأحكام الشرعية الميسرة في الكتاب والسنة. العقود**. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

[7]. سميح عاطف الزّين (2002). **المسلمون من هم؟ الإسلام يجمع ولا يفرّق**. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

[8]. شعبان، عبد الحسين (2001). **الإسلام وحقوق الإنسان. المشترك الإنساني للثقافات والحضارات المختلفة**. بيروت: مؤسسة حقوق الإنسان والحق الإنساني.

[9]. صعب، أديب (1995). **الأديان الحيّة. نشوؤها وتطورها**. طبعة ثانية. بيروت: دار النهار للنشر.

[10]. قبلان، هشام (1983). **آداب الزواج في الإسلام**. بيروت: منشورات بحر المتوسط ومنشورات عويدات.

[11]. مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة. (1997). **النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين في الماضي والحاضر**. لبنان: جامعة البلمند.

[12]. مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة. (2002). **المسيحيّة والإسلام مرايا متقابلة**. لبنان: جامعة البلمند.

1. Blackman, E. C. "Faith, Faithfulness". In The Interpreter's Dictionary of the Bible (1993). (Vol. 2). Nashville: Abingdon Press, pp. 222-234.

2. Bruce, Steve (1996). Religion in the modern world: From cathedrals to cults. Oxford: Oxford University Press.

3. Eliade, Mircea (1965). Le sacré et le profane. France: Editions Gallimard

4. Fisher, Mary Pat (1999). Religion in the twenty-first century. London: Routledge.

5. Gealy, F. D. "Religion". In The Interpreter's Dictionary of the Bible (1993). (Vol 4). Nashville: Abingdon Press, p. 32.

6. Segal, Robert A. "Theories of religion". In John R. Hinnells (Ed.) (2007). The Routledge companion to the study of religion. (pp. 49-60). London: Routledge.

7. Smart, Ninian (1992). The world's religions. Cambridge: Cambridge University Press.

8. Waardenburg, Jacques "Classical attitudes in Islam towards other religions." In Jerald Gort, Henry Jansen, & Hendrik M. Vroom (Eds.) (2006). Religions view religions. Explorations in pursuit of understanding (pp. 127-148). Amsterdam: Rodopi.

الكلية في القرآن:
تقديم الشيخ أحمد العلوي وتفسيره للآية ٢، ٦٢.

[1]طيب شويرف

لقد كان الشيخ أحمد العلوي (١٨٦٩ـ١٩٣٤) من أكبر شيوخ التربية الروحية في القرن العشرين وكان طيلة حياته شخصية ذات إشعاع عظيم تجاوز حدود الجزائر والعالم العربي حيث كان له بين أتباعه الذين يلغوا المائة ألف من كان يقيم في أوروبا وجنوب شرق آسيا.

ولم يكن إشعاعه الفكري أقل أهمية فإلى جانب مؤلفاته المتعلقة بالعلوم الإسلامية قام بتأسيس جريدة البلاغ الجزائري التي كان يعالج فيها مسائل روحانية أو اجتماعية في إطار تراثي بحت.

من بين كل العلوم الإسلامية كان للشيخ العلوي تجانس عميق مع القرآن الكريم. و يعبّر عن ذلك التجانس في مناجاة ربه:

أنت تعلم بحبنا القرآنا وكيف حل القلب واللسانا

فامتزج بدمنا ولحمنا والعروق والعظام وما فـينا[1]

فإن هذه العلاقة الباطنة مع القرآن قادته إلى تأليف تفسير يمكنه من إشراك القارئ في بعض ما فهمه عن طريق الفتح النوراني من كلام الله. وقد اختار لهذا التفسير الذي لم يتمكن للأسف من إتمامه اسم «البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور». ويتميز هذا التفسير عن المؤلفات الكلاسيكية بكونه يتطرق إلى الآية القرآنية بالمرور بأربع مراحل:

«التفسير» الذي يشرح فيه معنى الكلمات ويوضع أسباب النزول.

«الاستنباط» الذي يعرض فيه القواعد والمبادئ التي يمكن استنتاجها من الآية.

«الإشارة» التي تمكّن الشيخ من بسط الحقائق والدقائق العرفانية التي قد تبدو بعيدة عن المعنى اللفظي.

«لسان الروح» حيث يعطي لمحة عن الحقيقة الميتافيزيقية.

«إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»

إنّ هذه الآية التي يصفها الشيخ العلوي باللغز تعبّر بوضوح عن البعد الكلي للقرآن أي اعترافه الصريح بمكانة ديانات أهل الكتاب كلها، رغم التحريفات التي تمت فيها عبر التاريخ. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن تطور المجتمعات الإسلامية عبر القرون قد أضر بالنظرة الكلية للقرآن وبتعاليم الرسول (صلعم) حيث كانت مجموعة من العوامل كالتحديات السياسية والمجادلة الدينية والتأثير الاجتماعي للحروب الصليبية على قسط كبير من تراجع الفكر الكلي في العالم الإسلامي. وبالإضافة إلى ذلك التطور المعقد لا بد من ذكر الامتداد غير المبرر غالبا لقاعدة النسخ الفقهية. وسنحاول فيما يلي التذكير بالنقاط الرئيسية لهذه النظرية حتى نلقي الضوء على الحصرية الدينية التي يحاول الشيخ العلوي الرد عليها في تفسيره.

رغم أن الرسول (صلعم) أكد بصراحة على حق النصارى واليهود في ممارسة دينهم على أرض الإسلام فإن الفقهاء قد توسعوا في قاعدة النسخ إلى حد اعتبار أن الوحي القرآني يبطل كل الديانات الأخرى.

ولو أمعنا النظر في التاريخ لوجدنا أن ظاهرة «الناسخ والمنسوخ» متعلقة قبل كل شيء بسَير الوحي القرآني نفسه. فعلم الناسخ والمنسوخ يلقي الأضواء على تدرّج الوحي وتنجيم نزوله.[3] فمثلا تم نسخ الآية ٢٤٠ من سورة البقرة والتي تنص على أن عدة المرأة الأرملة مدتها سنة، بالآية ٢٣٤ من السورة نفسها التي تختصر هذه المدة في أربعة أشهر وعشرة أيام.

ومن الدوافع التي جعلت الفقهاء يقولون بنسخ الديانات والشرائع السابقة نجد تأكيد القرآن على أن اليهود والنصارى قد حرفوا كتبهم المنزلة. فالقرآن يعاتبهم ويبين أنهم قد حذفوا من كتبهم التبشير بإرسال النبي محمد (صلعم).

ومن الممكن اختصار مواقف الفقهاء الرئيسية من مسألة نسخ الإسلام للديانات الإبراهيمية في أربع أطروحات:

- شريعة الإسلام تنسخ كل الشرائع الأخرى.
- شريعة إبراهيم لا تزال صالحة إلا ما نسخته الشريعة المحمدية.
- شريعة إبراهيم لا تزال صالحة إلا ما نسخته الشريعة المحمدية مع إضافة صلوحية شريعة موسى (ع).
- شريعة إبراهيم لا تزال صالحة إلا ما نسخته الشريعة المحمدية مع إضافة صلوحية شريعتي موسى وعيسى (ع).

إن الذين تبنوا الأطروحات الثلاث الأخيرة اعتمدوا على الآيات القرآنية التي تدعو المسلمين إلى اتباع الهداية التي تلقاها الرسل قبل الإسلام.[4] بيد أن أطروحة النسخ تثير مشاكل لا يمكن حلها. فمثلا متى ينسخ الوحي القرآني الديانات الأخرى؟ عند أول التنزيل في غار حراء؟ أم عند الهجرة؟ أم عند موت النبي؟ بعبارة أخرى متى يفقد دين اليهودي أو المسيحي قبوله من عند الله؟ لماذا لا يُقبل مؤمن عند ربه بسبب دين جديد قد يجهله تماما؟ بالنسبة للفقهاء الذين لا يريدون السقوط في نفي الرحمة الإلهية فإن الموقف الوحيد هو «التبليغ» بمعنى أن دين أي كتابي يفقد صلوحيته حين يتم تبليغ الرسالة الإسلامية إليه. إن هذا الموقف يقبل تواصل صلوحية ديانات أهل الكتاب بعد ظهور الإسلام ولكنه يثير اعتراضات أخرى. فما الذي يجب أن نفهمه من عبارة «تبليغ الرسالة»؟ فهل مجرد العلم بوجود الإسلام من أي مصدر يعادل فهم رسالته؟ أليس للتبليغ شروط وقواعد؟ ألم يقل الله تعالى: «ٱدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ...»[5]؟ فالتبليغ ليس شيئا سهلا إذ الحكمة منحة إلهية كما قال تعالى: «يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو ٱلأَلْبابِ»[6] إذاً نفهم من خلال ذلك أن «التبليغ» لا ينسخ دينا سماويا من حيث هو.

ولكن يجب اعتناق الإسلام على من تلقى رسالته عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة.

وبالتالي فإن نظرية نسخ الإسلام للديانات السماوية السابقة، ورغم كونها مفيدة لتماسك المجتمع الإسلامي، فإنها غير مقنعة من حيث الانسجام العقلي و الترابط الفكري كما هي غير متوافقة مع الرحمة الإلهية. ويبدو أن جذور هذه

«إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»

النظرية لا تعود إلى تأويل ظاهري للكتاب والسنة بقدر ما تعود إلى تطور الفكر المعادي لبعض عقائد الديانات الأخرى. ويدل على ذلك بعض الأقوال لعلماء المذهب الظاهري. فمثلا يقول ابن حزم، وهو من كبار ممثلي هذا المذهب: «ثق بالمتدين وان كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخف وان أظهر أنه على دينك.»[٧]

ولكن لا يزال التعليم الصوفي أفضل التعبير عن البعد الكلي لرسالة الإسلام. ونجدهم في هذا المجال أكثر قربا من مواقف الرسول (صلعم) ممن سواهم. فعلى سبيل المثال، بدلا من إعلامهم بنسخ دينهم، سمح رسول الله (صلعم) لوفد من نصارى نجران بالقيام بمناسكهم داخل مسجد المدينة، مما أدهش بعض الصحابة، مع أنه كان لا يوافقهم فيما يقولون في المسيح. رغم ذلك نقرأ في معاهدته معهم:

شيء كل إنسان يقر بوحدانية الله، وبأنه الخالق والرزاق وأنه المتصرف في كل شيء وأن مآل كل شيء إليه، وأن العقاب والعفو منه.

«ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغيّر أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته.»[٨]

وفيما يتعلق بموقف المسلم مما قد يحيّره في الديانات الأخرى فإن الرسول (صلعم) يأمر باجتناب الحكم والتزام التقوى، فيقول عليه أفضل الصلوات: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم: «ولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلأَسْباطِ وَما أُوْتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَما أُوْتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»[٩،١٠] ويبدو أن هذا الحديث جاء ليجنّب عامة المسلمين عقبتين متقابلتين وهما التداخل الديني والاختلاط العقائدي من جهة والرفض القطعي من جهة أخرى. غير أن هذا الحديث يؤكد بوضوح حق الحصرية الدينية. وتلك الحصرية ليست دليلة على حدودية الفهم البشري فحسب بل إنها ناجّة عن الأصل الإلهي للديانات: «في الظروف النموذجية، تمثل كل ديانة «الدين الكامل»... فإنّ حصرية الديانات تشكل رمزا لأصلها الإلهي لكونها ناجّة عن «المطلق» ولأنها تشمل كل جوانب الحياة الإنسانية.»[١١]

لاجتناب العقبتين اللتين أشرنا إليهما آنفا، يعتمد الصوفية على طريق التربية الروحية وانفتاح عين البصيرة. فلم يتردد إبراهيم بن أدهم على سبيل المثال ، وهو أحد كبار الصوفية في عهد السلف، في التصريح بأنه تلقّى المعرفة - أي العلم بالله في اصطلاح الصوفية ـ من مسيحي: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له أبا سمعان.»[١٢]

فماذا يقول المفسرون الصوفية الأوائل في الآية التي يفسرها الشيخ العلوي؟ يقول عبد الكريم القشيري (ت ١٠٧٢ م)، صاحب الرسالة المشهورة في علم التصوف:

«اختلاف الطريق مع اتحاد الأصل لا يمنع من حسن القبول، فمن صدَّق الحق سبحانه في آياته، وآمن بما أخبر من حقه وصفاته، فتبايُن الشرع واختلاف وقوع الاسم غيرُ قادح في استحقاق الرضوان، لذلك قال: «إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا» ثم قال: «مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ». أي إذا اتفقوا في المعارف فالكُلُّ لهم حُسْنُ المآب، وجزيلُ الثواب.»[١٣]

وبعد ذلك ببضعة قرون أثبت إسماعيل حقي (ت ١٨٢٩ م) البعد الكلي للآية في تفسيره المسمى «روح البيان» بالإشارة إلى الدين القيم الذي يسميه الدين الحق:

«واعلم أن هذا الدين الحق حسنه موجود في النفوس وإنما يعدل عنه لآفة من الآفات البشرية والتقليد فكل مولود إنما يولد في مبدأ الخلقة وأصل الجبلة على الفطرة السليمة والطبع المتهيئ لقبول الدين فلو ترك عليها استمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها كما قال عليه السلام « ما من مولود إلا وقد يولد على فطرة الإسلام ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه « قال ابن الملك في شرح المشارق المراد بالفطرة قولهم بلى حين قال الله تعالى «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...»[١٤].

فإن ترك البعد الكلي للإسلام، أو إنكاره، قد يؤدي إلى ما يصفه ابن عربي: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد

دون عقد فإنه يقول: «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ» وما ذكر أيناً مِن أين وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشيء حقيقته.»[٥٥] ينبّه أيضا ابن عربي إلى أن أهل الكتاب مندمجون ومحميون بدفع الجزية وبالتالي تسترد دياناتهم صلوحية كرة أخرى بالشريعة الإسلامية.[٦١]

بالإضافة إلى ذلك، وافق بعض المشايخ الصوفية على أن ينتفع غير المسلمين بتعاليمهم. وقد أظهر الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي (ت ١٢٧٣ هـ) انفتاحا كبيرا في هذا المجال. وعبّر عن نظرته الكلية للديانات باستعمال رمز الطرق العديدة التي تؤدي إلى الكعبة. فالطرق مختلفة والمقصود واحد:

«كنت أتكلم في يوم من الأيام بين جماعة، وكان بينهم أيضا جماعة من الكفار. وفي وسط كلامي بدؤوا بالبكاء والتعبير عن الذوق والحال التي ألمت بهم. سأل أحدهم: وماذا يفهمون وماذا يعرفون؟ إن مسلما واحدا فقط من ألف مسلم يفهم هذا الجنس من الكلام. فماذا فهموا هم حتى بكوا؟ أجاب مولانا: ليس لزاما أن يفهموا روح هذه الكلمات. الأصل هو هذه الكلمات نفسها وهم يفهمونها. وبعد كل شيء كل إنسان يقر بوحدانية الله، وبأنه الخالق والرزاق وأنه المتصرف في كل شيء وأن مآل كل شيء إليه، وأن العقاب والعفو منه. عندما يسمع أي إنسان هذه الكلمات التي هي وصف للحق وذكر له، يحصل له اضطراب وشوق وذوق لأنه من هذه الكلمات يأتي عبير معشوقه ومطلوبه.

وبرغم أن الطرق مختلفة يظل القصد واحدا. ألا ترى أن ثمة طرقا كثيرة إلى الكعبة؟ فعند بعضهم الطريق من الروم، وعند بعضهم الطريق من الشام، وعند بعضهم من فارس، وعند بعضهم من الصين، وعند بعضهم الطريق من البحر من ناحية الهند واليمن. وهكذا إذا أنت تأملت الطرق وجدت اختلافا عظيما ومباينة لا حدود لها. أما عندما تنظر إلى المقصود فإنك تجدها جميعا متفقة وواحدة. قلوب الجميع متفقة على الكعبة. للقلوب ارتباط وعشق ومحبة عظيمة للكعبة، وليس فيها مجال للاختلاف. وذلك التعلق ليس كفرا وليس إيمانا

القرآن (جامع محمد باشا في موستار ، في جمهورية البوسنة و الهرسك)
حقوق النشر محفوظة للجماعة الاسلامية في البوسنة ، تصوير كنان سوركوفسك

يعني أن ذلك التعلق ليس ملتبسا بتلك الطرق المختلفة التي أتينا على ذكرها. بمجرد أن يصلوا إلى هناك فإن ذلك النقاش والاحتراب والاختلاف الذي كان منهم في الطريق، هذا يقول لذلك: «إنك مبطل وكافر» وذلك الآخر يرد بالأوصاف نفسها - أقول بمجرد أن يصلوا إلى الكعبة يغدو معلوما أن ذلك الاحتراب إنما كان في الطرق فحسب وأن مقصودهم كان واحدا...

ولنعد إلى أصل الحديث: كل الناس في أعماق قلوبهم محبون للحق وطلاب له ولديهم حاجة إليه...»[٧١]

ومن جانبه فقد أظهر الشيخ العلوي اهتماما

كبيرا بديانات أهل الكتاب، ونعرف إعجابه الخاص بإنجيل يوحنا. غير أنه كان ملزما بالحذر في تعبيره عن نظرته للديانات الأخرى وخاصة المسيحية بما أن الجزائر والمسلمين آنذاك كانوا يعانون كثيرا من الاستعمار الفرنسي. وبالفعل كانت تيارات الإصلاح الإسلامية تعتبر أي نظرة دينية كلية نوعا من الخيانة والتآمر مع العدو.

إن كل من تأمل القرآن، وتمعن في نظامه وحسن أسلوبه، يعلم يقينا أن الله تعالى أرحم بعبده من نفسه

رغم ذلك فإن عبارات الشيخ العلوي واضحة للغاية والتفسير الذي يلي دليل على نظرته الدينية الكلية وتعبير عن فهمه العميق للقرآن.

قوله تعالى

«إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»

التفسير

إن كل من تأمل القرآن، وتمعن في نظامه وحسن أسلوبه، يعلم يقينا أن الله تعالى أرحم بعبده من نفسه. ومن ذلك أنه تعالى لما قرع سمع الإسرائيليين أنهم باؤوا بغضب من الله، وأن ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، وذكرهم بكل بغي وفساد على ما يقتديه العدل، ظهرت منه صفة الرحمة التي هي أسبق من الغضب، فأخذت اليهود من سوء الخصيص ورفعتهم إلى أن جمعتهم مع الذين آمنوا في الخطاب، ثم عمت غيرهم من الفرق، ولا أبلغ من هذا في الاستعطاف. قال تعالى «إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا» بما جاء به القرآن «وَٱلَّذِينَ هادُوا» أي دخلوا في اليهودية، مأخوذة من قولهم «إِنَّا هُدْنا إِلَيْكَ»، أي تبنا ورجعنا إليك، سموا بذلك عند توبتهم من عبادة العجل. «وَ ٱلنَّصارَى» وهم أتباع المسيح عليه السلام فسموا باسم من قال من الحواريين «نَحْنُ أَنْصارُ ٱللَّهِ» لما قال المسيح «مَنْ أَنْصارِي إِلى ٱللَّه». «وَٱلصَّابِئِين» وهم أهل ديانة ملفقة من النصرانية والمجوسية، وقيل إنهم على ديانة نوح عليه السلام. ومجموع هذه الفرق وغيرها أن «مَنْ آمَنَ» منهم «بِاللَّهِ» وبما يجب في حقه من صفات الكمال «وَٱلْيَوْم ٱلآخِرِ» وبما يدخل تحته من المغيبات كالجنة والنار والصراط والميزان، وغير ذلك مما قررته الشرائع «وَعَمِلَ» في سره وعلانيته عملا «صالِحاً» على وفق ما جاءت به شريعة الإسلام حتى مات على ذلك «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ» ثابت «عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ»يوم القيامة من جميع الجنايات التي ارتكبوها قبل الإسلام «وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ» يوم يحزن من سواهم على ما فاته من موافقة الرسول.

فإن قلت: فلم أجمل الذين آمنوا مع من سواهم مع اعترافهم لهم بالإيمان؟ فأقول: أجملهم لفوائد. منها أنه قد تقدم أن الخطاب جاء في معرض الاستعطاف للإسرائيليين.

ثانيا: ليرتب على الإيمان العمل الصالح. فكأنه يقول إن الإيمان بانفراده غير كاف في نفي الحزن والخوف إلا بانضمام العمل الصالح إليه.

ثالثا: إن الذين آمنوا المذكورين أولا هم المحكوم عليهم آخرا في الآية بقوله « وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ» وعلى هذا فلا إخراج.

رابعا: إن في الآية شيئا من نفي الاختصاص فكأنه يقول: لا فرق بين من آمن أولا وبين من آمن آخرا بالإضافة إلى الإسلام.

خامسا: إن في تخصيص هذه الفرق بالذكر دون المشركين والمجوس والزنادقة نوعا من الاحترام.

سادسا: إن في هيئة العطف المرتب ما يشعر بفضل المعطوف عليه على المعطوف.

سابعا: إن ذكر الذين آمنوا في جملة من سواهم فيه من كسر شوكة العجب المخشيّ لحوقه بالذين آمنوا عندما يبلغهم ما حل بالإسرائيليين. والله أعلم.

الاستنباط

يستخرج من قوله تعالى «إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا ... وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ» ثلاثة أحكام:

الأول: علمنا بأن الفرق من حيث هي بالإضافة إلى الإسلام على السواء. وذلك يؤخذ من إجمالهم في الذكر.

الثاني: علمنا بأن الإيمان بما جاء به الإسلام إذا كان مجردا عن الأعمال الصالحة ربما يحمل صاحبه بأهل الكتاب حسبما يستفاد من الجملة إلا إذا أنيط بالعمل.

الثالث: علمنا بأن الصابئين المذكورين في الآية كانوا على شرعة سماوية. وذلك يستفاد من ذكر لهم تعالى مع أهل الكتاب دون المشركين.

الإشارة

تتضمن تسوية هذه الفرق ودخول المؤمنين في جملتهم أن لا يرى الإنسان دونه مسلما ولا كافرا. ولا طائعا ولا عاصيا ما دامت عاقبة أمره مجهولة لأن العبرة بالخواتم. وإلى الله عاقبة الأمور. والناس في جانب التقدير سواء.

لسان الروح

على ما فهمت من لغزه. أن جميع هذه الفرق لها مكانة في الدين. وأن التفاضل فيما بينها حسبما رتبه الكتاب المبين. وأن الأسفل منها أعلى درجة من المشركين.

---

[1] الشيخ طيب شويرف كاتب اسلامي متخصص و مترجم للمؤلفات و المأثورات الاسلامية الى الفرنسية كاعمال ابي حامد الغزالي و ابن عربي.

[2] "ديوان"، مستغانم، ص ٩٤.

[3] انظر "مباحث في علوم القرآن" للدكتور صبحي الصالح، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٥٩ ـ ٢٧٤.

[4] انظر القرآن : ٩، ٩٠ و ١٩، ١٢٣.

[5] القرآن : ١٩، ١٢٥.

[6] القرآن : ٢، ٢٦٩.

[7] "الأخلاق والسير"، دار ابن حزم، بيروت، ص ١٠٠.

[8] انظر "الوثائق السياسية لعهد النبوي و الخلافة الراشدة" للدكتور محمد حميد الله، بيروت، ١٩٨٥، الوثيقة رقم ٩٤.

[9] القرآن : ٢، ١٣٦.

[10] رواه البخاري عن أبي هريرة.

[11] سيد حسين نصر، Essai sur le soufisme, Paris, 1980, p. 175.

[12] انظر "حلية الأولياء" الجزء الثامن، ص ٢٩.

[13] "لطائف الإشارات"، بيروت، الجزء ١، ص ٥٠.

[14] "روح البيان"، بيروت، الجزء ١، ص ١٥٣.

[15] "فصوص الحكم"، بيروت، ص ١١٣.

[16] انظر تحليل علي شود كيقيتش في كتابه المهم "الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي"، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٠٩.

[17] جلال الدين الرومي : "كتاب فيه ما فيه"، دار الفكر بيروت، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

"الدين الخالد"

فْريذْيوفْ شُوُون

شريف الخليفة سحاق مريم ترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

أحد أهم المفاتيح لفهم طبيعتنا الإنسانية الحقَّة ومصيرنا النهائي هو أن أشياء هذه الدنيا لا ترقى أبداً إلى مدى عقلنا. فقد خُلِق عقلنا لمعرفة المطلق،[1] وبغير ذلك لا يكون شيئا البتة. فمن بين كل العقول في هذا العالم، نجد أن الروح الإنساني وحده هو القادر على الموضوعية،[2] وهذا يتضمَّن - أو يثبت - أن الشيء الذي يسبغ على عقلنا قدرته على إنجاز ما هو قادرٌ عليه، أو الشيء الذي يجعله عين ما هو بالتمام والكمال، هو المطلق وحده.[3] وإذا كان إثبات المطلق مهماً أو ذا فائدة، فإن موضوعية العقل الإنساني المتجاوزة لذات الشخص هي الدليل الكاف، لأن هذا العقل نفسه يشهد بلا مراء على وجود السبب الأول

هذا بنحو أساسي هو الدين الخالد، بإعَادة صياغة مقولة معروفة للقديس إرينيوس: «دخل الحق إلى [مجال] الوهم، حتى يتمكن الوهم من العودة إلى الحق».

محض الروحي، وعلى الوحدانية المركزية بما لا يتناهى، لأنها حَوَت كل شيء، وعلى الذات[4] المتعالية[5] عن الخلق والباطنة[6] فيه معاً. لقد قيل غير مرة بأن الحقيقة الجامعة أو الكلية منتقشة بحرفٍ خالد في ذات جوهر روحنا الإنساني؛ وأن ما تقوم به رسالات الوحي المختلفة ما هو إلا 'بلْوَرة' أو 'تفعيل'، بدرجات مختلفة أو بحسب مقتضى كل حالة، لنواة من اليقينات الباقية، ليس في علم الله القديم وحسب، ولكنها أيضاً تكمن كانعكاس في ذلك اللب 'الطبيعي بنحوٍ خارق للطبيعة' عند الفرد، كما تكمن في كل جماعة عرقية أو تاريخية أو في نوع الإنسان ككل.

الشيء نفسه يقال عن الإرادة، التي ما هي إلا امتدادٌ أو مكمِّلٌ للعقل: فالأشياء التي تقصد إنجازها عموماً، أو التي تفرضها عليها الحياة، لا تناسب مداها بأكمله؛ إذن، 'البُعد الإلهي' وحده هو القادر على إطفاء الظمأ الخاص بملاء إرادتنا، أو

بحبنا. إن ما يجعل إرادتنا إنسانية بحق، وبالتالي حرة، هو كونها قد وُجِدت لموافقة الله؛ ففي الله وحده تبقى الإرادة حرة من كل قيد، وبالتالي من كل ما قد يحد من طبيعتها.

إن وظيفة العقل الإنساني هي التمييز بين الحقيقي والوهمي أو بين الباقي والزائل، بينما وظيفة الإرادة الأساسية هي التعلُّق بالباقي والحقيقي. وهذا التعلُّق وذاك التمييز هما لباب كل نهجٍ روحي. وبالوصول بهما إلى أعلى مستوىً يمكن أن يبلغاه أو باختزالهما إلى جوهرهما المحض، فإنهما يشكلان معاً عنصر العالمية أو الكونية[٧] الكامن في كل إرثٍ روحي للإنسانية، وهو ما يسمى بالدين الخالد (perennis religio).[٨] فهذا وليس سواه هو دين أهل الحكمة. إلا أنه دائماً وبالضرورة يقوم على أساسٍ من عناصر صورية تتقرَّر إلهياً.[٩]

التمييز الميتافيزيقي هو 'التفريق' بين آتما[١٠] ومايا.[١١] (أي بين البُعد المطلق والبُعد المقيَّد للحقيقة الواحدة)؛ فالتركيز الشهودي أو الوعي التوحيدي، من جهة أخرى، هو 'الوصل'[١٢] بين مايا وآتما. فالتمييز شأنه الفصل،[١٣] وبهذا تختص 'العقيدة';[١٤] أما التركيز فشأنه الوصل وبهذا يختص المنهج:[١٥] والأول يتعلَّق بـ'الإيمان'و الثاني يتعلَّق بـ'حب الله'.

هذا بنحوٍ أساسي هو الدين الخالد، بإعادة صياغة مقولةٍ معروفة للقديس إرينيوس[١٦]: «دخل الحق إلى [مجال] الوهم، حتى يتمكن الوهم من العودة إلى الحق». فهذا السر، وما يصطحبه من تمييز ميتافيزيقي وتركيز شهودي يكمِّلانه، هو وحدهٍ الذي يملك الأهمية المطلقة من وجهة نظر المعرفة.[١٧] إذ بالنسبة للعارف لا يوجد في التحليل الأخير سوى هذا الدين. وهو ما أسماه ابن عربي 'دين الحب'، وذلك بوضعه للنبرة على عنصر 'التحقيق'.

هذا التعريف ذو الشقين للدين الخالد - أي التمييز بين ما هو حق وما هو باطل، ثم التركيز على الحق - يتضمن أيضاً تلك المعايير الأساسية التي تحدِّد الأصالة الدينية[١٨] في كل دين وكل مذهب روحي. وحتى يوصف دينٌ من الأديان بالأصالة الدينية، فلا بد له من أن يمتلك رمزية أسطورية أو عقدية تؤسِّس للتمايز الأساسي الذي ذكرناه، كما يجب أن يوفر طريقاً أو نهجاً يضمن كمال التركيز وأيضاً استمراريته. بعبارة أخرى، فالدين يتصف بالأصالة الدينية شريطة أن يوفر مفهوماً مجزياً، وإن لم يكن مستهلكاً، للمطلق والنسبي، وأن يوفر معهما مفهوماً للعلاقة التبادلية بينهما، وأيضاً للعمل الروحي الشهودي، بما يجعله ذا فاعلية بالنظر إلى مصيرنا النهائي. فالانحرافات الدينية (الهرطقيات) كما نعلم دائماً تميل إلى المزج، إما لفكرة المبدأ الإلهي أو لأسلوب التعلُّق به؛ فإما أن يطرحوا بديلاً للدين، يكون دنيوياً دهرياً أو إنسانوياً،[١٩] إن شئت، أو يطرحوا نهجاً أسرارياً[٢٠] لا يخرج مضمونه عن التمركز على الأنا وأوهامها.

فمن الممكن أن نمثِّل للفضاء بواسطة دائرة كما يمكن أن نمثِّل له بواسطة متقاطع (صليب) أو لولب أو نجمة أو مربع؛ ومثلما أنه غير ممكنٍ أو محال أن يستغرق شكلٌ واحد فقط تمثيل طبيعة الفضاء أو الامتداد، فمن غير الممكن أو من المحال أن تستهلك عقيدة واحدة فقط تفسير المطلق.

إن معالجة موضوع معقد مثل موضوع المنظورات الروحية المختلفة بعبارات مبسطة ونمطية قد يؤخذ على أنه على افتقاد حاسة النِسَب، ولكن طالما أن طبيعة الأشياء ذاتها تسمح بأخذ وجه من البساطة بعين الاعتبار، فالتعقيد الذي لا طائل من وراءه قد لا يخدم قضية الحقيقة بالنحو الأفضل في هذه الحالة. وإذا كان التحليل هو إحدى وظائف العقل، فالتركيب هو الوظيفة الأخرى؛ وبديهي أن الربط الشائع بين فكرة العقل وفكرة الصعوبة، أو بين فكرة اليُسر وبين الادعاء الباطل، هو أمرٌ لا علاقة له بطبيعة العقل[٢١] الحقيقية. إن هناك عنصر اشتراك بين الرؤية العقلية والرؤية البصرية: ولكن هناك أشياء لا بد من فحصها تفصيلياً إذا أرد المرء فهمها، بينما هناك أشياء أخرى يمكن رؤيتها بوضوح فقط من مسافةٍ بعينها، إذ سينقل لنا التبسيط الناجح عندئذ طبيعتها بوضوح أكبر. إن الشأن في الحقيقة هو أن تتسع وأن تتمايز إلى ما لانهاية، إلا أنها تظل أيضاً مطويةً في 'نقطة هندسية'؛ فالمطلوب إذن هو أن يدرك المرء هذه النقطة، كيفما كان الرمز أو الرمزية التي تستحث فعل التعقُّل في الواقع.

الحقيقة واحدة. ومن العبث أن يرفض المرء البحث عنها إلا في مكانٍ بعينه. فالعقل الكلي قد حوى في جوهره كلّما هو حق. بحيث أن الحقيقة لا يسعها إلا أن تظهر حيثما تم نشر العقل الكلي في محيط رسالة من رسالات الوحي. فمن الممكن أن نمثّل للفضاء بواسطة دائرة كما يمكن أن نمثّل له بواسطة متقاطع (صليب) أو لولب أو نجمة أو مربع؛ ومثلما أنه غير ممكن أو محال أن يستغرق شكلٌ واحد فقط تمثيل طبيعة الفضاء أو الامتداد. فمن غير الممكن أو من المحال أن تستهلك عقيدة واحدة فقط تفسير المطلق. بعبارة أخرى. إن الاعتقاد في عقيدة صحيحة واحدة يشبه إنكار تعددية الأشكال الممكنة التي تُستخدم لرصد خصائص الفضاء. أو أنه يشبه. باستخدام مثالٍ جدٍّ مختلف. إنكار تعددية وعي الأفراد أو تعددية منظورات الرؤية. إن في كل رسالة وحي يقول الله 'أنا'. بينما خارجياً هو يضع ذاته عند نقطة نظر غير تلك التي كانت في رسالة سابقة. ومن هنا يأتي مظهر التناقض في مجال التشكيل الصوري للرسالات.

الحق نزَل أو أنزل. فدخل في [مجال] الباطل أو الوهم. فصار الفاني قرآناً - أو شهادةً هي اختصار له

قد يعترض علينا معترضٌ قائلاً بأن الأشكال الهندسية ليست متكافئة على وجه الدقة في قدرتها على الموائمة بين رمزية الأشكال وبين امتداد الفضاء أو المكان. بالتالي فالمقارنة التي عقدناها الآن يمكن أن تستخدم أيضاً ضد تكافؤ المنظورات الدينية. والرد على هذا الاعتراض هو أن المنظورات الدينية ليس المقصود منها أن تعطي تمثيلاً دقيقاً. على الأقل في المقام الأول. وذلك لكونها طرق نجاة أو وسائل انعتاق. مهما يكن. وعلى افتراض أن الدائرة - دون ذكر النقطة - هي الأكثر مباشرة من حيث صورتها في تمثيل الفضاء من المتقاطع أو من أي شكل متمايز آخر. وأن الدائرة تعكس بالتالي طبيعة الامتداد بنحو أكمل. إلا أنه سيبقى هناك اعتبار هو: أن المتقاطع أو المربع أو اللولب كلها تعبِّر بنحو صريح عن حقيقة الفضاء التي لا تعبِّر عنها الدائرة أو النقطة إلا بنحو ضمني. فلا عوض بالتالي عن الأشكال المتمايزة. وإلا لما وُجِدَت أصلاً. وليست هي بأي حال نوعاً من الدوائر الناقصة؛ فعلى سبيل المثال. نجد أن المتقاطع أقرب بما لا

يتناهي إلى كمال النقطة أو الدائرة من البيضاوي أو من شبه المنحرف. وتنطبق اعتباراتٌ مشابهة على العقائد الدينية. من حيث اختلافات صورها ومن حيث فعاليتها في مساواة المقيَّد أو العرضي بالمطلق.

دعونا الآن نعود إلى الدين الخالد. مُتَصوَّراً إما على أنه تمييزٌ أو استبصارٌ ميتافيزيقي أو على أنه تركيزٌ توحيدي. أو كتنزُّل للمبدأ الإلهي قد صار جَلياً أو ظهوراً من أجل أن يتمكن عالم التجلّي والظهور من العودة إلى المبدأ.

في المسيحية. وفقاً للقديس إرينيوس. الله «صار إنساناً» حتى يتسنَّى للإنسان «أن يصير الله». وبتعبير هندوكي فالمرء يقول: «آتما صارت مايا. حتى تصير مايا آتما». في المسيحية. التركيز الشهودي التوحيدي يعني السُكنى في الحق المتجلّي. في «الكلمة التي صارت جسداً». وذلك حتى يسكن هذا الحقُّ فينا. نحن الوهم. وفقاً لما قاله المسيح في مشهد رأته القديسة كاترين السيانية[11]: «أنا هو الموجود. وأنت ما ليس له وجود». فالنفس تسكن في الحق. في ملكوت الله

الذي 'بداخلنا'، بفضل صلاة القلب الدائمة، كما تعلّمنا 'أحجية القاضي الظالم' وكما في توجيه القديس بولس الآمر بأن نصلي دون توقف.

وذات هذا الموضوع الأساسي الكوني يتبلور في الإسلام، ولكن وفقاً لزاوية نظر جدٌّ مختلفة. فالتمييز بين الحق والباطل تؤكد عليه شهادة التوحيد: أما التركيز الملحق به على الرمز، أو التذكر الدائم للحق، فهو يبرز من خلال نفس الشهادة أو من خلال اسم الله الذي هو مركَّبُها الجامع ومن ثم فهو بلْورة جوهرية للوحي القرآني. هذه الشهادة وهذا الاسم هما أيضاً جوهر رسالة الوحي عند إبراهيم (ع)، ومن خلال سلالة إسماعيل (ع)، فهي تعود إلى الدين الفطري في فرعه السامي.[٣١] الحق نزَل أو أنزل، فدخل في [مجال] الباطل أو الوهم، فصار الفاني قرآناً - أو شهادةً هي اختصار له، أو اسماً هو جوهره المسموع المرقوم، أو ذِكراً هو مُركَّبه العملي - وذلك حتى يتسنى للوهم الرجوع إلى الحق على مطية هذا القارب، أي الرجوع إلى وجه الرب الذي هو وحده الباقي (ويبقى وجه ربك).[٤١] وذلك كيفما كان المدى الميتافيزيقي الذي يُعزى إلى مفاهيم مثل 'الوهم' و'الحق'. ففي هذا التبادل يكمن سر ليلة القدر، التي هي النزول، وليلة المعراج التي هي المرحلة المكمِّلة لها؛ فالتحقُّق الشهودي، أو 'التوحيد'، يشارك في معراج النبي (ص) من خلال درجات الجنَّة. يقول القرآن الكريم: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله أكبر».[٥١]

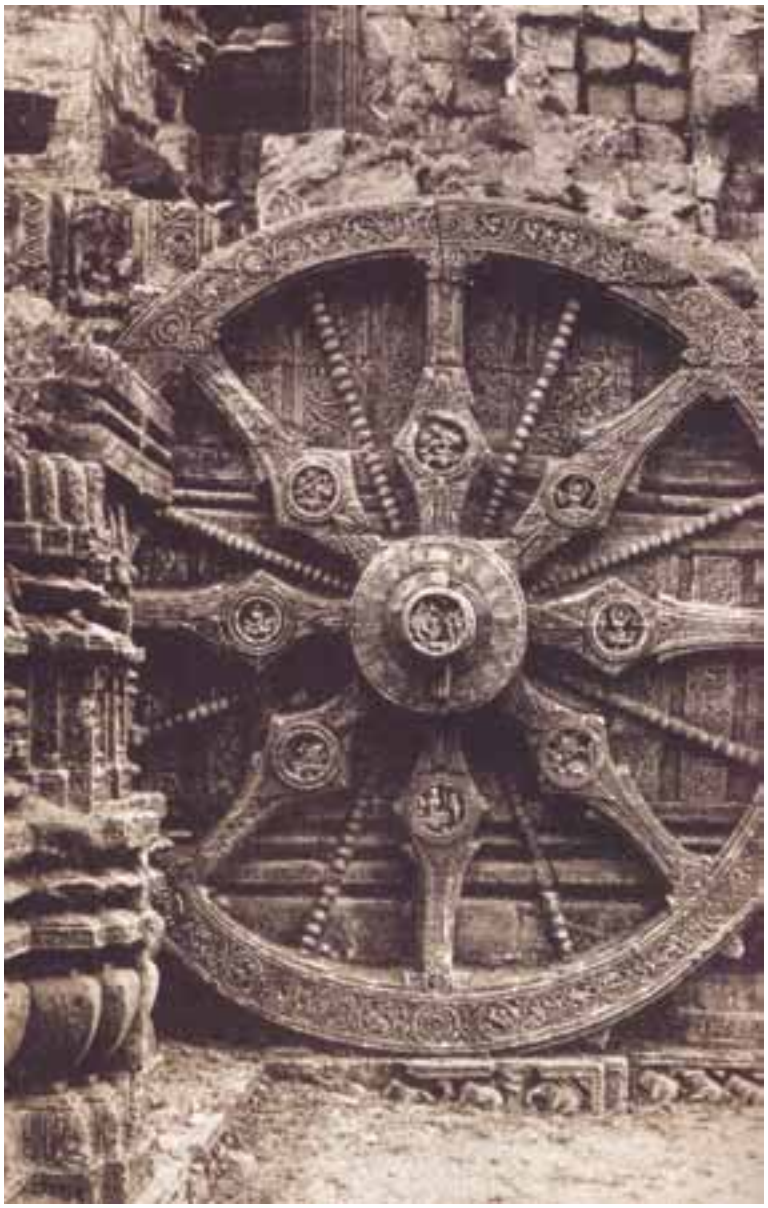
ونجد المنظور البوذي أقرب إلى المنظور المسيحي في جانبٍ بعينه، ولكنه أكثر بُعداً عنه في جانبٍ آخر. فهو من جانبٍ يقوم على «كلمةٍ صارت جسداً»، ولكنه من جانبٍ آخر لا يعرف شيئاً عن فكرة الإله الخالق المشبَّهة بالإنسان.[٦١] ففي البوذية نجد أن عبارتي التبادل، أو التمييز العقلي، هما نرفانا،[٧١] وهي الحق، وسمسارا،[٨١] وهي الوهم. في التحليل الأخير، فالطريق هو دوام الوعي بنرفانا في جانبها المسمى شُنْيا[٩١] أو الخلاء، أو بغير ذلك فهو التركيز على التجلّي أو المظهر المُنَجّي لنرفانا، وهو بوذا،[٢٠] الذي هو تجلّي الخلاء أو ظهوره.[٢١] ففي البوذا، وبصفة خاصة في صورته المسماة أميتابها،[٢٢] حيث صارت نرفانا سمسارا حتى تصير سمسارا نرفانا؛ فبما أن نرفانا هي الحق وسمسارا هي الوهم، فالبوذا هو الحق في [مجال] الوهم والبوديساتفا[٢٣] هو الوهم في [مجال] الحق؛[٢٤] وهذا يوحي برمزية 'الين-يانغ'.[٢٥] وتصف لنا منظومة الحكمة المسماة 'البراجنا باراميتا هْريدايا سوترا'[٢٦] المرور من مجال الوهم إلى مجال الحق بالعبارات التالية: «لقد أبحر، أبحر، أبحر نحو الشاطئ البعيد، ورسا على الشاطئ البعيد، فلتتبارك أيها التنَوُّر!»

إن كل منظورٍ روحي عليه، من حيث طبيعة الأشياء، أن يعقد مواجهة بين مفهومه للإنسان ومفهومه المقابل لله تعالى. ومن هنا تنشأ ثلاثة مفاهيم أو ثلاث تعريفات تُعنى أولاً، بالإنسان نفسه، وثانياً، بالله من حيث وحيه بذاته إلى الإنسان بينما يُعرَّف الإنسان بهذه الطريقة أو تلك، وثالثاً، الإنسان في حال خضوعه لحكم الله وللتحولات الروحية بالنظر إلى المنظور المذكور.

إن كل منظور روحي عليه، من حيث طبيعة الأشياء، أن يعقد مواجهة بين مفهومه للإنسان ومفهومه المقابل لله تعالى.

من نقطة نظر الذاتية الإنسانية، فالإنسان حاوي والله محتوى؛ ومن حيث نقطة النظر الإلهية (إذا جاز لنا استخدام مثل هذا التعبير) فالعلاقة معكوسة، إذ أن كل الأشياء محتواة في الله ولا شيء يستطيع احتواءه. فمقولة أن الإنسان قد خُلِق على صورة الله تشتمل ضمنياً على أن الله ذاته قد نسب إلى نفسه شيئاً من هذه الصورة، وذلك من حيث المحصلة النهائية وفيما يتعلق بالإنسان؛ فالله روحٌ محض، والإنسان تبعاً لذلك هو بصيرة عقل[٢٧] أو هو وعيٌ وإدراك؛ بالمقابل، إذا عرَّفنا الإنسان على أنه بصيرة عقل، فالله يبدو كـ'حقيقة' (Truth). بعبارة أخرى، إذا شاء الله أن يثبت ذاته من حيث هو حقيقة، فإن ذاته تخاطب الإنسان من حيث امتلاكه لفطانة العقل، مثلما يخاطب الله الإنسان في حال الضيق بإثبات الرحمة، أو من حيث امتلاك الإنسان لإرادة حرة بإثبات الشرعة التي تتحقق بها النجاة.

إن 'أدلة إثبات' الله أو الدين كائنة في الإنسان نفسه، و«بمعرفة طبيعته أو حقيقته، فهو يعرف السماء أيضاً» كما يقول منسيوس،[٨٣] موافقاً



بذلك أقوالاً مأثورة شبيهة ومشهورة أخرى. فيلزمنا إذن أن نجرِّد من مادة طبيعتنا ذاتها مفتاح اليقين الذي به ينفتح طريق اليقين بالإلهية وبالوحي؛ فإن كلمة 'الإنسان' ذاتها تتضمن 'الله'، مثلما أن كلمة 'النسبي' تتضمن 'المطلق'. إن طبيعة الإنسان بنحوٍ عام وبصيرة عقله بنحو خاصٍ لا سبيل إلى فهمهما بمعزل عن الدين، الذي يطبع الإثنين بطرق هي الأكثر مباشرة وكمالاً. وإذا كان بإمكاننا أن ندرك الطبيعة المتعالية (وليس الطبيعة 'النفسية') للإنسان، سنتمكن حينئذٍ من إدراك طبيعة الوحي، والدين، والموروث الروحي؛ وسنفهم عندئذ أنها ممكنة وأنها ضرورية وأنها حقيقية. وبفهم الدين، ليس فقط في صورةٍ بعينها أو وفقاً لمحدِّدات تعبيرية بعينها، بل من حيث لبابه اللاصوري، فسنفهم الأديان، أي أننا سنفهم معنى تعدُّدها وتنوعها؛ وهذا هو مجال المعرفة، مجال الدين الخالد، حيث يمكن تفسير وحل التناقضات الخارجية للعقائد.

إن طبيعة الإنسان بنحو عام وبصيرة عقله بنحو خاصٍ لا سبيل إلى فهمهما بمعزل عن الدين، الذي يطبع الإثنين بطرق هي الأكثر مباشرة وكمالاً

في مجال الظاهر أو الأعراض، الذي له أهميته حتماً في المجال الإنساني، هناك توافقٌ بين الدين الخالد وبين الطبيعة العذراء، ولذات السبب هناك توافقٌ بينه وبين العري الفطري، عري الخلق، وعري الولادة، وعري القيامة، وعري كبير الكهنة في قدس الأقداس، أو عري الناسك في الصحراء،[٩٢] وعري الناسك الهندوكي (السادو أو السنياسي)،[٩٣] أو عري الهندي الأحمر وهو يصلي في صمت فوق جبل.[٩٤] فالطبيعة التي لم تنتهك بعد هي أثرٌ وبقية للفردوس الأرضي وإرهاصٌ واستشرافٌ للفردوس السماوي؛ فقد تختلف المعابد والأزياء، ولكن الطبيعة العذراء وجسم الإنسان يظلان وفيين للوحدة الابتدائية. إن وظيفة الفن الديني،[٩٥] الذي يبدو لأول وهلة وكأنه يجنح بعيداً عن تلك الوحدة، في الواقع هي فقط استعادة مكانة الظواهر

الطبيعية كوسائل ناقلة للرسائل الإلهية التي فقد بنوا الإنسان القدرة على استشعارها؛ ففي الفن ينزع منظور الحب نحو الفيض والتدفق، بينما يميل منظور المعرفة إلى الطبيعة والبساطة والصمت؛ وهذا يتمثل في الاختلاف بين ثراء الفن القوطي،[٣٣] مثلاً، وبين بساطة فن الزن.[٤٣] ولكن لا ينبغي أن يقودنا هذا إلى نسيان واقع هو أن الأُطر والأنماط الخارجية دائماً تكون عرضية، وأن كل التوافقيات وكل الاستعاضات هي أمور ممكنة وحسب. مثلما نجد في الحياة الروحية أن كل الممكنات يعكس بعضها بعضاً، وفقاً للكيفيات المناسبة لها.

الحضارة تتمتع بتجانسها وتكاملها وصحتها طالما أنها مؤسسة على 'الغيب' أو طالما أن الدين هو أساسها التحتي، ونعني به الدين الخالد: بمعنى، إلى الحد الذي تكون فيه تعبيراتها أو صورها شفافةً للحقيقة اللاصورية ومتجهةً نحو الأصل، فستوفر عندئذ وسيلة لتذكُّر الفردوس المفقود، وأيضاً ستوفر، لدواعي أكثر أهمية، وسيلة لتحريك التطلُّع إلى آفاق الرضوان السرمدي. فالأصل موجودٌ بداخلنا وقبلنا في آن واحد؛ والزمان ما هو إلا حركة لولبية حول المركز الثابت.

فُريذْيوفْ شُوُون (Schuon Frithjof)
(١٩٠٧-١٩٩٨)

فيلسوف وشاعر ألماني سويسري مهتم بماوراء الطبيعة. له أكثر من عشرين كتابا في العقائد والأديان والفنون والروحانيات، كما كان كاتبا منتظما في مجلات أمريكية وأوربية معنية بالأديان المقارنة. حظيت كتابات شوون التي نشرت على نطاق واسع في العديد من المجلات العلمية والفلسفية باحترام كل من العلماء والسلطات الروحية. ويعد كتابه "حتا نفهم الاسلام" الذي نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٦١، واحدا من أهم أعماله.

---

[١] (the Absolute) تشير العبارة إلى 'الحق المطلق' الذي هو حقيقة الحقائق ميتافيزيقياً. يقول الكاتب، في مكان آخر، إن المطلق لا يكون مطلقاً من حيث أن له نِسَب وإضافات، ولكن من حيث أنه متجاوز لكل النِسَب والإضافات. (المترجمة)

[٢] (objectivity) ليس المقصود بالموضوعية قدرة تسجيل المعلومات المستفادة من التجربة كما تُرى في الخارج، وإنما وجود التناسب التام بين الذات العارفة وبين موضوع المعرفة. (المترجمة)

[٣] «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن». (حديث قدسي) وبالمثل يقول دانتي (Dante): «لقد أدركت أن عقلنا لن يرضى أبداً، إذا لم ينوره الحق، وخارج هذا الحق لا سبيل لبلوغ أي حقيقة». (الفردوس ٣، ٤٢١-٦٢١).

[٤] (Essence) الذات الإلهية في أحديتها المطلقة، أي من حيث هي ذات متعالية عن الصفات أو التعيُّنات أو مراتب الوجود. (المترجمة)

[٥] (transcendent) البُعد المتجاوز للخلق تماماً في الله تعالى. (المترجمة)

[٦] (immanent) . البُعد الباطن في الخلق. (المترجمة)

[٧] (universality) تفيد معنى الكونية والعالمية والشمولية، عموم السريان والانطباق. (المترجمة)

[٨] هذه الكلمات تعيدنا إلى مفهوم الفلسفة الخالدة (phiosophia perennis) عند ستوكس إنغوبين (Engubin Steuchus) في القرن السادس عشر وعند المدرسيين الجدُد (neo-scholastics)؛ ولكن عبارة الفلسفة قد توحي صواباً أو خطأً بالتوسع الذهني أكثر مما توحي بالحكمة، ومن ثم فهي لا تنقل لنا المعنى المقصود بدقة. فكلمة (Religio) تعني ما يربط (religat) الإنسان بالسماء أو ما يستغرق كل كيانه، أما كلمة (traditio) أو 'الموروث الروحي'، فهي تتعلق بحقيقة ظاهرية أو غير مكتملة، إلى جانب أنها تطرح منظوراً راجعاً إلى الوراء. عندما يولد الدين، فإنه 'يربط' الإنسان بالسماء بدءاً بلحظة مجيء الوحي، ولكنه لا يصبح 'موروثا روحيا' عاما، أو لا يسمح بأكثر من 'خط تراثي'

واحد، إلا بعد جيلين أو ثلاثة أجيال أخرى.

[٩] هذا ينطبق حتى على حكماء العرب في الجاهلية، الذين عاشوا روحياً على تراث إبراهيم وإسماعيل.

[١٠] آتما (Atma) لفظة سنسكريتية من مصطلحات الفلسفة الروحية الهندية وهي تشير إلى الذات الإلهية المطلقة أو إلى أحديتها الأزلية النافية لكل شيء. فهي بالتالي حقيقة الحقائق. (المترجمة)

[١١] مايا (Maya) كلمة سنسكريتية تعني حجاب الوهم الكوني الذي يخفي وجه الوحدانية المطلقة. (المترجمة)

[٢١] (union) وتعني أيضاً الاتحاد أو الوصل. (المترجمة)

[٣١] وهذا هو ذات ما تعنيه كلمة فرقان، أي «تمييز الكيفيات»، وهي من فرَقَ، أي فصَلَ أو ميَّز أو تشعَّب إلى شعبتين. والفرقان كما نعلم اسم من أسماء القرآن.

[٤١] (doctrine) مذهب أصولي له مبادئ مترابطة (المترجمة)

[٥١] (method) منهج عملي تطبيقي أو تحقيقي (المترجمة)

[٦١] (St. Irenaeus) أحد أوائل اللاهوتيين المسيحيين الكاثوليك من جيل آباء الكنيسة الأوائل؛ عاش في مدينة سْميرنا (Smyrna) بآسيا الصغرى، وهي نفس مدينة إزمير التركية الحالية (عاش من ١٣٠-٢٠٠ ميلادية). (المترجمة)

[٧١] (gnosis) كلمة يونانية تعني المعرفة الروحية المباشرة؛ بمعنى المعرفة المتعالية عن الاستدلال العقلي، أي أنها محض بصيرية. (المترجمة)

[٨١] (orthodoxy) كلمة يونانية الأصل بمعنى الرأي أو المعتقد الصحيح، كما يعرِّفه أهل ملة من الملل. (المترجمة)

[٩١] (humanist) نسبة إلى الدعوات الإنسانية التي برزت مع عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشرالميلادي، ومعناها مرجعية الفكر والثقافة محض الإنسانية، أي التي لا تعود إلى الله أو الوحي. (المترجمة)

[٠٢] (mysticism) تعني الوصل الوجداني مع الغيب أو الإله، وهي تعبر عن مفهوم الروحانية أو التصوف المسيحي، إن جاز التعبير. (المترجمة)

[١٢] (Intellect) قوة الإدراك التي هي مرآة للعالم الغيبي؛ وهو قوة مميزة تجعلنا ندرك إطلاق الذات المتعالية وتقييد أو نسبية تجلياتها. (المترجمة)

[٢٢] (St. Catherine of Siena) راهبة وقديسة كاثوليكية عاشت في مدينة سيينا الإيطالية (١٣٤٧-١٣٨٠). (المترجمة)

[٣٢] نسبة إلى سام بن نوح. (المترجمة)

[٤٢] سورة الرحمن، آية ٢٧.

[٥٢] سورة العنكبوت، آية ٤٥.

[٦٢] (anthropromorphic) الفكر الذي يشبه الله بصورة الإنسان. (المترجمة)

[٧٢] (Nirvana) لفظة سنسكريتية تستخدم في البوذية (وأيضاً الهندوكية) بمعنى الانعتاق النهائي من سمسارا (samsara)، (أي من دورات الميلاد المتكرر أو من سيلان المظاهر الكونية)، مما ينتج عنه التحرر من الأنا والفناء في المطلق. (المترجمة)

[٨٢] (samsara) لفظة سنسكريتية تعني حرفياً السير بلا هدى، ومعناها الاصطلاحي هو حالة التنقل في العوالم والأكوان، أي في دورات من الميلاد والموت، أو في عوالم السيلان الكوني والتغيُّر. (المترجمة)

[٩٢] (Shunya) لفظة سنسكريتية معناها الخلاء؛ وتشير في بوذية المهايانا (Mahayana) إلى الطبيعة الحقيقية لكل الظواهر، التي هي خالية من كل ذات أو جوهر. (المترجمة)

[٠٣] (Buddha) معناها المتنوِّر، وهو لقب مؤسس الديانة البوذية. (المترجمة)

[١٣] (Shunyamurti) لفظة سنسكريتية مركبة من كلمتين: الخلاء والتجلي. وتعني مظهر أو تجلّي الخلاء. والعبارة من ألقاب بوذا. (المترجمة)

[٢٣] (Amitabha) وهو لقب لبوذا يشير إلى كونه الحياة السرمديةِ والنور اللانهائي. وهو من ألقاب مدرسة 'أرض الصفاء' (Pure Land) التوسلية، التي تتخذ من ذكر هذا الاسم منهجاً خلاصياً لها. (المترجمة)

[٣٣] (Bodhisattva) لقب معناه 'الكائن الذي هو تنوُّر'. وهو في مذهب المهايانا البوذي شخص نوراني يؤجل الالتحاق بنرفانا أو خروجه الشخصي من عالم الشقاء، حتى تحصل كل الكائنات المدركة على التنوُّر أو مقام بوذا (المترجمة)

[٤٣] انظر مقال 'سر البوديساتفا' لفريذيوف شوون في مصدره المذكور أدناه.
Les Mysters ud Bodhisattva, by Frithjof .Schuon
(Etudes Traditionelles, II, Quai, St. Michel,
Paris, Nos. ٣٧٣-٢٧٣ and ١٧٣)

[٥٣] (Yin-Yang-) في التراث الصيني هما قوتان أو خاصيتان متعارضتان ومتكاملتان في ذات الوقت؛ ومن تأويلهما يبرز الكون وجميع الصور التي فيه: لفظة يِنْ تشير إلى القوة المؤنثة الخاضعة، إلى القمر، إلى السيولة؛ ولفظة يانغ تشير إلى القوة المذكّرة المقاوِمة، إلى الشمس، إلى الصلابة. (المترجمة)

[٦٣] (Prajna-Paramita-Hridaya-Sutra) 'رسالة الحكمة القلبية'، وهو مؤلف أساسي عند بوذية مهايانا. (المترجمة)

[٧٣] (intelligence) بصيرة العقل بوصفها فاعلة، لا منفعلة، في إدراك أو تمييز الحقيقة المتعالية. (المترجمة)

[٨٣] (Mencius) الاسم اللاتيني لأشهر حكيم صيني بعد كنفوشيوس (مينغ تسي)؛ عاش ما بين ٨٧٣ و٩٨٢ ق. م. (المترجمة)

[٩٣] مثل نموذج مريم المصرية، التي غلب الله على حالها، فغلبت عليها سمة الحب 'اللاصورية' ومحض الباطنة التي تشارك في طبيعة المعرفة، وحتى أننا قد نسميه 'المعرفة الخاصة بالحب' (gnosis of love).

[٠٤] (sadhu) لفظة سنسكريتية تعني الناسك أو الحكيم؛ (sanyasi) لفظة سنسكريتية تعني الراهب أو المتجرد من أجل غاية الوصل بالله. (المترجمة)

[١٤] إن بساطة الزي ولونه، لا سيما الأبيض، أحياناً تحل محل رمزية العري في فن الأزياء. ففي كل مجال، تؤدي التعرية التي تلهمها الحقيقة العارية إلى خلق توازن يقابل تفاقم الدنيوية في الثقافة. ولكن من جهة أخرى فإن الثوب الديني يرمز لانتصار الروح على الجسد، ثم إلى ثراءها الكهنوتي الذي قد نخطئ كثيراً إذا نظرنا إليه بعدم استحسان، لكونه يعبِّر عن فيض السر والمجد الذي لا ينضب.

[٢٤] (sacred art) هو الفن الذي يعكس في صوره نِسَب وحقائق كونية، لا مجرَّد الفن الذي يتناول موضوعات دينية. (المترجمة)

[٣٤] الفن القوطي (Gothic) فن عمارة ديني نشأ في أوروبا الغربية في القرن العاشر الميلادي؛ وهو نمط فني معماري يستخدم الأقواس الحادة الرأس وتتميز مبانيه بالارتفاع الشاهق. وهو يعكس من حيث الذوق روح القبائل الجرمانية التي دخلت في المسيحية بعد سقوط الدولة الرومانية الغربية، في القرن الخامس الميلادي، ومنهم القوط (Goths) الذين أخذ هذا الفن اسمه منهم. (المترجمة)

[٤٤] 'الزن' (Zen) لفظة يابانية مستمدة من أصل سنسكريتي هو (dhyana) معناها التفكر أو التأمل. وهو اسم لمدرسة روحية بوذية غايتها المعرفة. (المترجمة)

مؤتمرات حوار الأديان في دولة قطر و مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

مؤتمرات حوار الأديان

كانت دولة قطر مركزا لحوار الأديان لستة سنوات مضت حيث اقتصر الحوار الأول والثاني على ممثلين عن الإسلام والمسيحية واعتبارا من المؤتمر الثالث فقد دعي ممثلين عن الديانات السماوية الثلاث الإسلام، المسيحية و اليهودية.

١. مؤتمر الدوحة الأول لحوار الأديان، حول الحوار الإسلامي المسيحي: في سبيل بناء الجسور، في ٧-٩ أبريل ٢٠٠٣
٢. مؤتمر الدوحة الثاني لحوار الأديان، حول الحوار الإسلامي المسيحي: الحرية الدينية، في ٢٧ - ٢٩ مايو ٢٠٠٤
٣. مؤتمر الدوحة الثالث لحوار الأديان حول **دور الأديان في بناء الحضارة الإنسانية، في ٢٩-٣٠ يونيو ٢٠٠٥**
٤. مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان لسنة ٢٠٠٦ حول دور الأديان في بناء الإنسان، ٢٥-٢٦ أبريل ٢٠٠٦
٥. مؤتمر الدوحة الخامس لحوار الأديان حول القيم الروحية و السلام العالمي، في ٦-٧ مايو ٢٠٠٧. وكان من أهم توصياته الدعوة إلى إنشاء مركز قطر الدولي لحوار الأديان لنشر ثقافة الحوار والتعايش السلمي وقبول الآخر.
٦. مؤتمر الدوحة السادس لحوار الأديان حول القيم الدينية بين المسالمة واحترام الحياة، في ١٣- ١٤ يوليو٢٠٠٨
٧. سيعقد مؤتمر الدوحة السابع لحوار الأديان حول التضامن الانساني، في ٢٠-٢١ أكتوبر ٢٠٠٩.

وسوف يركز مؤتمر هذا العام على ثلاث نقاط رئيسية تتعلق بالتضامن الإنساني: التضامن والتكافل الإنساني في مواجهة الكوارث الطبيعية والحروب، و التضامن والتكافل الاقتصادي، ورؤى الأنظمة المالية الدينية تجاه الأزمة الاقتصادية، و تضامن الدفاع عن الحقوق والحريات الدينية. وستطرح في المؤتمر العديد من محاور النقاش منها -:القيم الروحية وتحقيق الوحدة والتضامن ، و مواجهة الكوارث الطبيعية والمجاعات في العالم، و ا لتضامن والتكافل الإنساني ومواجهة الكوارث الطبيعية والحروب في العالم، و التضامن والتكافل الاقتصادي، والتحليل الديني للأزمة الاقتصادية والمشاكل الناجمة عنها، وغيرها من المواضيع المفيدة.

وسيشارك في المؤتمر ما يزيد عن ٢٥٠ باحث ومشارك من دول العالم المختلفة الذين يمثلون الديانات السماوية الثلاث (الإسلام والمسيحية واليهودية). وسيتضمن برنامج المؤتمر محاضرات رئيسية لباحثين وعلماء دين مرموقين في موضوعات المؤتمر تليها جلسات حوارية في نفس سياق الموضوعات المشار إليها أعلاه.

مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

نشأ مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان كثمرة لتوصيات مؤتمر الدوحة الخامس لحوار الأديان والذي عقد في الدوحة شهر مايو ٢٠٠٧ وتم افتتاحه رسمياً في ١٤ مايو ٢٠٠٨ ويعتبر الدور الرئيسي للمركز هو نشر ثقافة الحوار وقبول الآخر والتعايش السلمي بين الإنسانية جمعاء.

الرسالة: يسعى المركز لحوار بناء بين أتباع الأديان من أجل فهم أفضل للمبادئ والتعاليم الدينية لتسخيرها لخدمة الإنسانية جمعاء. انطلاقاً من الاحترام المتبادل والاعتراف بالاختلافات. وذلك بالتعاون مع الأفراد والمؤسسات ذات الصلة.

الرؤية: أن يكون المركز نموذجاً رائداً في تحقيق التعايش السلمي بين أتباع الأديان ومرجعية عالمية في مجال حوار الأديان.
الأهداف: يهدف مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان إلى:

١. .أن يكون منتدى لتعزيز ثقافة التعايش السلمي وقبول الآخر.
٢. تفعيل القيم الدينية لمعالجة القضايا والمشكلات التي تهم البشرية.
٣. توسيع مضمون الحوار ليشمل الجوانب الحياتية المتفاعلة مع الدين
٤. توسيع دائرة الحوار لتشمل الباحثين والأكاديميين والمهتمين بالعلاقة بين القيم الدينية والقضايا الحياتية.
٥. أن يكون المركز بيت خبرة يوفر معلومات علمية وتعليمية وتدريبية في مجاله.