المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون ٥
مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي (حريصا - لبنان)

أندراوس بشتة
عادل تيودور خوري

الإصغاء إلى كلام الله
في المسيحيّة والإسلام

www.christianlib.com

بالاشتراك مع

محمود زقزوق
جسبرت غرسهاك
محمود أيوب
يورغن رولوف
محمّد طالبي
يوسف سودبراك

إعداد

مشير باسيل عون

المكتبة البولسيّة
١٩٩٧
جونية - لبنان

أندراوس بشْتِه • عادل تيودور خوري

الإصغاء إلى كلام الله

في المسيحيّة والإسلام

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلةٌ يُشرِف عليها

عادل تيودور خوري و مشيرباسيل عون

ويَنشرُها

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

٥

أندراوس بشتِه وعادل تيودور خوري، **الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيَّة والإسلام**، المكتبة البولُسيَّة (جونية ـ لبنان)، ١٩٩٧، ٢٦٨ ص.

أندراوس بشْته . عادل تيودور خوري

الإصغاء إلى كلام الله

في المسيحيّة والإسلام

إعداد

مشير باسيل عون

المكتبة البولُسيَّة
جونية – لبنان
١٩٩٧

ظهَر هذا الكتاب بالألمانيَّة :

Andreas Bsteh (Hrsg.), *Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung*, Beiträge zur Religionstheologie 7, Verlag St. Gabriel, Mödling, 1992, 220 S.

أسهَم في التعريب (محاضرة محمّد طالبي) كابي ألفرد هاشم.

طبعـة ثانيـة

١٩٩٨

جميع الحقوق محفوظة للمكتبة البولُسيَّة ١٩٩٧

المكتبة البولُسيَّة : جونية ـ لبنان ، ص . ب . ١٢٥

هاتف ٩١١٥٦١ ـ ٩

فاكس ٩١٨٤٤٧ ـ ٩ ـ (٩٦١)

مُقدّمة

إنّ اللقاء بين المسلمين والمسيحيّين، الذي ننشر هنا أعمال دورته الأخيرة، قد بدأ في دار كلّيّة القدّيس جبرائيل سنة ١٩٧٧. وكان الاهتمام حين ذاك موجَّهًا إلى الإيمان با لله كما يتجلّى في تصوّر التراث العقيديّ الإسلاميّ والمسيحيّ[١]. وقد دار فيه الكلام أيضًا حول الإنسان الذي يَنظُر بعينَي قلبه المؤمن إلى صورة ا لله هذه.

فمَن هو هذا الإنسان، المسلم أو المسيحيّ، الذي ينظر إلى صورة ا لله ويحمل في قلبه هذه الصورة كأثمن عطيّة ؟ ومهما كان هناك من الاختلاف في الجواب عن هذا السؤال: من هو الإنسان مقابل حقيقة ا لله الواحد القدّوس؟، ومهما كان هناك من الفوارق في النظرة إلى الإنسان في المسيحيّة والإنسان، فإنّ هناك في التراثَين نظرة أساسيّة مشتركة : الإنسان كمصغٍ إلى كلام ا لله. وحولَ هذا الموضوع انعقد في معهد القدّيس جبرائيل اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ الثاني، وهو موضوع من شأنه على ما يبدو، إن أحسنّا فهمه، أن يكشف الاتّفاق العميق بين المسيحيّة والإسلام وفي الوقت نفسِه الفرقَ بين التراثَين الدينيَّين[٢]. فإنّ الإصغاء المؤمن إلى حقيقةٍ يفهمها ويكرّمها المسيحيّون والمسلمون ولو بنوع مختلف، ككلمة يوجّهها ا لله إليهم، يَرتكز عليه الكيان المسيحيّ والمسلم على حدٍّ سواء، وبه يصبح المسلم مسلمًا والمسيحيّ مسيحيًّا.

أمَّا الصفة الحواريّة للمؤتمر فتكمن، كما كان الوضع في المؤتمرات السابقة، في القيام بالاتّصالات الشخصيّة بالمحاضرين في فترة إعداد اللقاء. وهكذا انفسح المجال للمحاضرات في إطار الموضوع العامّ للقاء، منذ اللحظة الأولى، أن تأخذ بعين الاعتبار مواضيع المحاضرين الآخرين

وتكمّل الواحدة منها الأخرى. وهكذا استطاع المحاضرون في أيّام المؤتمر أن يتلاقَوا ويخلقوا بذلك جوًّا مناسبًا للتفاهم ولتبادُل الآراء. ومن ناحية أخرى فإنّ مجرى الأعمال مكّن من تكثيف تبادل الآراء ووجهات النظر بين المحاضرين والمشتركين العديدين. وهكذا في دوراتٍ تعاقبت فيها تعاقبًا متناغمًا المحاضرات وفِرَقُ التحاور التي قام المحاضرون بإدارتها، والمناقشة في جلسات عامّة، وانطلاقًا من روح تفهّمٍ وتقبّلٍ متبادَل لغيريّة الآخرين، أضحى بالإمكان الوصول إلى تقارب عقليّ كبير يرتكز على الموقف المشترك أمام الله. وهذا الموقف المشترك ظهر مظهرًا واضحًا في ساعةِ صلاةٍ جمعت في منتصف أعمال المؤتمر المشتركين وأنشأت في وجدانهم اختبارًا روحيًّا عميقًا. وفيما أفادت هذه الصلاة من الجوّ الذي أحاط بها في سياق المؤتمر، فقد أمدّت هي بدورها اللقاء بين مؤمنين مسلمين ومسيحيّين بما سمّاه محمود أيّوب في انطلاقةٍ عفويّة نالت استحسان جميع المشتركين «عيدًا روحيًّا». وستُوثَّق في هذا الكتاب في الموضع الخاصّ الذي حَلّت فيه من المؤتمر.

وهكذا كان المؤتمر خطوة جديدة على طريقٍ يتعلّم فيه المسيحيّون والمسلمون أن يتبادلوا الحديث، لا بل أن يفتحوا قلوبهم بعضهم لبعض ويلتقوا في احترام متبادل لقناعاتهم الدينيّة وأن يفسحوا بعضهم لبعض مجالاً في حياتهم الذهنيّة. فإنَّ الغرض من هذا المؤتمر، الذي عُقِدَ وفقًا لمقاصد هذه الدورات في لاهوت الأديان ضمن نشاط الكلّيّة اللاهوتيّة للقدّيس جبرائيل، لم يكن تصميم «مسيحيّة جديدة» و«إسلام جديد»، تصميمًا يُبعد الدينَين عن فهمها لذاتهما على مقتضَى أسُس تراثهما هذا، مهما كان من المهمّ في أفق التاريخ الخاضع لتغيّرٍ متواصل أن نسعَى في

تفهّم جديد لمحتوى إيماننا، لكي نتمكّن في صدق ومسؤوليّة من الاعتراف به. وقد توفّقنا كرمز إلى جهدنا في تأمّل جذور إيماننا ومقاصده الدينيّة تأمّلاً جديدًا متعمّقًا، أن نعرض في أيّام المؤتمر في وسط قاعة الاجتماع مخطوطتَين ثمينتَين : مخطوطة قرآن من أواخر القرن الثالث عشر ومخطوطة إنجيل من القرن الثاني عشر.

وهكذا قام الأمل بأنّنا نستطيع أن نسلك سُبلاً جديدة، إذ إنّ المسيحيّين والمسلمين في تاريخ علاقاتهم الطويل لم يلتقوا إلاّ قليلاً في انفتاح دون تحفّظ وفي احترام متبادل. ثمّ إنّه من جهة أخرى ليس من أحدٍ يعلم في أي حالٍ يخرج من لقاءٍ تقبّله بقلب صادق منفتح وهو على استعداد أن يمنح الآخرَ مجالاً ذهنيًّاً دون أن يفقد لذلك ذاتيّته الخاصّة وعلى أمل أن يعيد اكتشافها من جديد. وهناك أملٌ أعمق ينتج عن أيّام اللقاء هذا، وهو يكمن في الاقتناع بأنَّ الإنسان المتديّن بصفته مستمعًا إلى كلام الله لا يعي نفسه كأنّه هو الذي يعيش علاقته وتاريخه مع الحقيقة. بل هي الحقيقة تصمّم تاريخها معه.

أمَّا مصير هذه السُبُل العقليّة، التي تخضع لتاريخ عمل الله في حياتنا، إذ إنّنا نفتح قلوبنا له ولكلمته في استعداد واستسلام كلّيَّين، فلا نعلمه نحن، إنّما يعلمه الله وحده. فإن التوتّرات والمسائل التي تبدو مستعصية للمؤمن قد تمسي نورًا عندما تُستشَفّ من خلالها رغم إثمنا ووسط خطايانا تلك الحقيقة السامية التي تتعالى من فوقنا كما تعلو السماء على الأرض. أعني الله، الذي تتسامى طرقُه عن طرُق البشر ويصرّح لهم : «إنَّ أفكاري ليسَت أفكارَكم، ولا طُرُقكُم طُرُقي» (أشعيا ٥٥ : ٨).

فما هو الآن الإنسان كمصغٍ إلى كلام الله ؟ ماذا يحدث حيث يفتح الإنسان وعيه لكلام الله ويتقبّله بإيمان ؟ لِمَ يتحوّل الإنسان كفرد في علاقاته الاجتماعيّة إلى شخص آخر عندما يصغي إلى كلام الله؟ وإلى أيّ مدى ينحدر الله بكلامه، الذي يتجلّى فيه للإنسان، من حيّز تعاليه، وبأيّ حال يدخل كلامه، عندما يتقبّله الإنسان بإيمان، عالَم الإنسان فيغيّره ويجدّده ؟

في هذا النطاق يجول أوّلاً التأمّل في رؤية القرآن (محمود زقزوق) والكتاب المقدّس في عهده الجديد (يورغن رولوف Jürgen Roloff) لكلام الله. وللإنسان الذي يريد أن يصل إليه هذا الكلام والذي بصفته الشخص الموجّه إليه الكلام هو مدعوّ للإصغاء. وبقدر ما يخترق كيانه هذا الكلام ويملأه، يُضحي مُعَدًّا لأن يكون هو نفسه حاملاً رسالة التبليغ والكلمة الموجَّهة إلى الآخرين. يتبع ذلك تفكيرٌ مسيحيّ مستفيض في كلام الله، الذي يفرض وجود فارقٍ يتغلّب عليه، والذي هو إلهيّ ومؤلّه في الوقت نفسه (جسبرت غرسهاك Gisbert Greshake). ثمّ يلي ذلك بحثٌ لاهوتيّ تاريخيّ في تأثير القرآن في الأمّة الإسلاميّة منذ قيامها على مدى القرون. ذلك التأثير الذي يطبعها بطابع خاصّ وينشئ بُناها. وهو بحثٌ في ذلك الكلام الذي هو إلهيّ وفي الوقت نفسه في صيغته اللغويّة بشريّ تمامًا (محمّد طالبي). أمّا المحور الثالث للمؤتمر فيوضح كيف أنّ الحياة المستقاة من معين الإصغاء إلى كلام الله في تاريخ الإيمان الإسلاميّ والمسيحيّ قد فجّرت مرارًا عديدة بُعدًا صوفيًّا، وكيف أنّه وسط جميع التوتّرات بين الروح والجهاز الإداريّ ووسط جميع الانحرافات المهدّدة بالضلال، لم ينطفئ الروح بل بعث حياة عارمة من منبع الإصغاء إلى

كلام الله، كان لها أثرها المحتّم في حياة الجماعة الدينيّة (محمود أيّوب ويوسف سودبراك Josef Sudbrack).

أمَّا المحاضرة التي افتَتحت هذا اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ الثاني في مباني كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة، فقد تطرّق فيها عادل تيودور خوري إلى المسؤوليّة المشتركة وإلى التعايش الأخويّ بين المسيحيّين والمسلمين في عالمٍ تنمو أقسامه حتّى يُضحي للبشريّة جمعاء مجالَ العيش الوحيد غيرَ القابل للتجزئة، في عالمٍ تتحمّل فيه القوى الدينيّة مسؤوليّة مهمّة خاصّة لا يمكن التحوّل عنها. فإنّ الإيمان الذي يربط بين المسيحيّين والمسلمين واعتقادهم أنّ جميع الناس خلائق الله تحيا تحت سلطة كلامه، يمنحهم وعيًا حازمًا للقرابة التي تربط جميع البشر، وعيًا يفرض عليهم إقامة عدالة أخويَّة تجعل النَّاس يحملون جميعهم المسؤوليّة تجاه الجميع.

يسرّنا أن نقدّم هذه المجموعة من المحاضرات للقرّاء في العالم العربيّ توثيقًا للجهود التي تبذلها طائفةٌ من علماء المسلمين والمسيحيّين في سبيل خلق جوّ ملائم للحوار وإقامة علاقةٍ مؤسَّسة على محتويات إيمانهم وقواعد أخلاقيّاتهم المشتركة بينهم تُقرّب القلوب وتوسّع المجال للقيام بالتعاون في شتّى مجالات العمل الاجتماعيّ لصيانة القيَم الأخلاقيّة وإقامة العدل والسلام في علاقات الشعوب بعضها ببعض. عسى أن يبارك الله هذه المساعي ويقرّب زمن المصالحة المنشودة بين الأمّة الإسلاميّة والجماعة المسيحيّة لخير كلٍّ منهما ولخير البشريّة جمعاء وضمان مستقبل العالم، عالمنا الواحد.

أندراوس بشْتِه **Andreas Bsteh** عادل تيودور خوري

حواشي المقدّمة

١) راجع :

A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams* (Beiträge zur Religionstheologie; 2), Mödling 1978.

٢) في شأن هذا المؤتمر الدراسيّ اللاهوتيّ السادس، الذي عُقِد في معهد القدّيس جبرائيل من ١٧ إلى ٢٠ نيسان ١٩٩٠، راجع مقالتَين :

B. Neumann, Hören auf Sein Wort, in: *Lebendiges Zeugnis* 45(1990) H. 2, 149-150; A. Bsteh, Sixth Symposium on the encounter of Christianity with other religious Traditions, held at the theological faculty of St. Gabriel in Mödling near Vienna, Austria, April 17 - 20th, 1990: "Listening to His Word. Man as listener to the Word of God in Christian and Muslim Tradition", in: *Islamochristiana* 16 (1990) 218-222.

افتتاحيّات

البروفسور الدكتور كارل ر. فِرنهارت (Karl R. Wernhart)

رئيس جامعة فيينّا

يشرّفني بصفتي رئيس جامعة فيينّا أن أبلّغ هذه التحيّة. بسرور أعبّر رسميًّا عن تحيّات جامعة فيينّا، لأشكر في الوقت نفسه لكلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة القيام بالمؤتمر السادس في لاهوت الأديان. لقد قدّمت المؤتمراتُ الماضية مؤلّفاتٍ تُعَدّ اليوم في معاهدِ كلّيّاتِ جامعتنا من الكتب المعتمدة.

أمّا موضوع المؤتمر في هذه السنة : «الإنسان كمُصغٍ إلى كلام الله، في نظر المسيحيّة والإسلام»، فله علاقة شديدة بما أقوم به أنا شخصيًّا في حقل علم الشعوب وبما يشتغل فيه معهد علم الشعوب في جامعة فيينّا. فمعهدنا قد أنشئ قبل أكثر من ستّين سنة على يد أبوَين ينتسبان إلى هذا الدير، إلى كلّيّة القدّيس جبرائيل، هما الأستاذان شميت (Schmidt) وكوبّرس (Koppers). وهو يبحث دومًا منذ ثلاثين سنة في مواضيع تهمّ لاهوت الأديان. كانت المواضيع من قبل تتناول مسألة نشأة مفهوم الله السامي ومقامه وأهمّيّته. أمّا اليوم فإنّ الحوار بين الأديان تزداد أهمّيّتُه لا في نظركم فقط، بل أيضًا بالنسبة إلى التدريس في معهدي. فأنا أبحث في بُنية الظاهرة الدينيّة، التي تكمن في كلّ إنسان. وهناك رباط آخر. وهو أنّ زميلنا دوستال (Dostal) يهتمّ بالشرق الأدنى، بالمنطقة الإسلاميّة التي تكوّن أحد مواضيع البحث في هذا المؤتمر.

فيسرّني إذن أن أبلّغ المشتركين في هذا المؤتمر تحيّات جامعة فيينّا. وأتمنّى للمؤتمر مجرًى موفّقًا للبلوغ إلى حوار مسيحيّ إسلاميّ عميق متأصّل في الإيمان.

البروفسور عادل تيودور خوري

عميد كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ بجامعة مونستر (ألمانيا)

إسمحوا لي أن أوجّه كلمات التحيّة والتقدير إلى كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة وإلى جميع الذين وضعوا تصميم هذا المؤتمر السادس في لاهوت الأديان ويقومون الآن بعقده. وإنّي أفعل هذا أوّلاً بصفتي مستشارًا في المجلس البابويّ للحوار بين الأديان برومة، الذي سيَعقد في الاسبوع القادم جلستَه العامَّة ولا يستطيع لذلك أن يَفرز أحد أعضائه يرسله ممثّلاً له، والذي يعتبر نفسه إذن ممثَّلاً هنا في شخصي. أوجّه كلمات التحيّة والتقدير ثانيًا بصفتي عميد كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ بجامعة مونستر، وثالثًا كمدير معهد علوم الأديان بالكلّيّة المذكورة في مونستر.

إنَّ اهتمامنا وتقديرنا سببهما التوجيه الخاصّ للبحث والتدريس في كلّيّة القدّيس جبرائيل للاهوت إلى إنشاء صيغة لا تزال تنقصنا بعد للاهوت الأديان وإلى الاهتمام بالحوار والتعاون بين الأديان ومساندتهما.

فإنّه من المهمّ جدًّا في مناطق اللغة الألمانيّة أن تتّخذ الكلّيّاتُ هـذه القضيّـةَ مقصدًا خاصًّا لها تجدّ في البلوغ إليه.

وهذا يستحقّ التقدير والمساندة من قِبل المسـؤولين والمعنيّـين، مـن قِبل الكنيسة والدولة وسائر الكلّيّات والجامعات.

إنّي أهنّئكم من كلّ قلبي على هـذه البـادرة، الـتي ترتكـز في هـذه الكلّيّة على تراث صالح مليء بالنجـاح. وأتمنّـى لكـم في هـذا المؤتمـر وفي مستقبل نشاطكم النجاحَ وبركةَ الله.

الأسقف فلوريان كونتنر (Florian Kuntner)

المسؤول في مجمع أساقفة النمسا عن حقل «الكنيسة العالميّة. العدالة والسلام»

إنَّ الكنيسة في فيينّا هي كنيسةُ منطقـةٍ معيّنـة في عالمنـا وهـي إذن دائمًا كنيسة محلّيّة. ولكنها تعي في الوقـت نفسـه صلتهـا بجماعـة عالميّـة، بشركة الكنائس المسكونيّة، وهي تريـد أن تكـون كنيسـة محلّيَّـة منفتحـة على الكنيسة العالميّة. إنَّ إحدى المهمّات والتحدّيات الكبرى التي ستواجه المسيحيّة أيضًـا في الزمـن المقبـل هـي أن تتعلّـم أن تُقاسـم أناسًـا آخريـن يتبعون أديانًا ونظريات مختلفة مجالَ حياة مشتركًا.

إنّ مجمع أساقفة النمسا، الذي أقوم في نطاقه شخصيًّا بهذه المهمّة، وإنَّ كنيسة فيينّا المحليّة تحبّذ بادرة كلّيّـة القدّيـس جـبرائيل للاهـوت بـأن

تسعَى على أساس الإيمان المسيحيّ في إقامة لقاءات فكريّة مع تراث أديان البشريّة الأخرى، وفي التعمُّق فيه.

فباسم رئيس أساقفتنا وباسم أبرشية فيينّا أوجّه تحيّة قلبيّة إلى جميع المشتركين في هذا المؤتمر السادس في لاهوت الأديان في كلّيّة القدّيس جبرائيل، وأخصّ بالذكر ضيوفنا المسلمين الذي قدِموا من قارّات مختلفة إلى هذا المؤتمر كمحاضرين ومشتركين، وأيضًا المحاضرين والمشتركين المسيحيّين الذين قدِموا من أوروبّا الغربيّة والشرقيّة.

عسى أن يهبنا الله روحه وعسى أن يحرّك هذا الروح قلوبنا ويقودنا إلى الحقيقة كلّها.

افتتاح المؤتمر

معالي الوزير الدكتور إرهارد بوزك (Erhard Busek)

إنّه يُشَرِّفُني جدًّا أن أفتتح هذا المؤتمر السادس في لاهوت الأديان الذي تعقده كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة. ويؤلمني من ناحية أخرى أنّي لن أستطيع الاشتراك في أعماله. ولكنّي أودّ القيام بالافتتاح هذا فأعبّر عن اهتمامي الشخصيّ كمعاصر بالقضايا التي ترمي إلى أبعد من مشاغل حياتنا اليوميّة.

ولا أريد فقط أن أعبّر عن اهتمامي الشخصيّ كمسيحيّ بالحوار الدينيّ واللاهوتيّ بين الأديان. بل أيضًا عن تقديري بصفتي عضوًا في الحكومة ووزيرًا للعلوم والأبحاث لِمَا تقوم به مؤسّسة غير حكوميّة في مجال البحث العلميّ والتدريس. وإلى ذلك أودُّ أن أعلن عن تقديري للبُعد الدوليّ لموضوع المؤتمر وللمحاضرين والمشتركين فيه.

ومثل هذا الموضوع لم يتمّ اختياره سعيًا وراء بُعدٍ دوليّ سطحيّ أو مستهجن، بل هو يتناول قضيّة حسيّة في مجتمعنا تكتسب طابعًا مُلِحًّا يومًا بعد يوم ولو أنّها يتغافل عنها الناس في نظرتهم إلى أبعاد السياسة التي تَسِمُ المجتمع وسوق العمل والثقافة.

يعيش في النمسا عدّة عشرات الآلاف من المسلمين الذي لا تتهيّأ لهم إلاّ نادرًا فرصة التعبير عن حياتهم الدينيّة، بصلواتهم وأعيادهم الدينيّة وممارساتهم الدينيّة. إنَّ الإنسان المؤمن الذي يعيش في الشتات يمكنه أن يتحمّل الكثير، ولكنّه بقدر ما يضطرّ إلى استيعاب إيمانه ودينه استيعابًا باطنًا، بقدر ذلك يتطلّع إلى أن تُقابَل عقيدته الداخليّة بالتقدير والاحترام وإلى أن لا يجري الكلام عنها بدون فهم وأن يقدّس اسم الله ولا يعرّض للتحقير. وهذا التقدير لا يتطلّبه من زملائه فقط، أتباع إيمان آخر أو غير المؤمنين. إنّه يتطلّبه بنوع أشدّ من الموظّفين في دوائر البلديّة ومكاتب الجباية وإدارات العمل. إنّه ينتظر الاعتبار خصوصًا من المؤمنين الممارسين، من الكهنة ورجال الدين وأصحاب الوظائف في الأديان الأخرى، إنّه لا ينتظر منهم أن يقابلوه باحترام متباعد بل باستعداد للتفهّم وبمعارف راهنة عن دينه. وله تطلّعات إلى أبعد من ذلك، إلى التضامن

المؤسَّس على الإيمان، تضامن الذين يشهدون مثله بأنَّ هناك إلهًا أنزل وحيه وتقبّل البشر برحمته.

إنّي أعتقد أنّه من المهمّ في حوار الأديان إثبات الأمور الأوّليّة المتّفق عليها، دون أن نعتبرها واقعًا بديهيًّا بل هديّة النعمة. وكما أنّه ليس من المُجدي في الحوار مع اليهود أن نستهلّ الحديث بطرح السؤال عن مجيء المسيح، كذلك ليس من المُجدي أن نبحث بادئ الأمر مع المسلمين في قضيّة الثالوث الأقدس. من المؤسف أنّنا على علم بمواضع الاختلاف في ما بيننا أكثر من علمنا بمواطن الاتّفاق. وهذا ما يبعث المعضلات بين الطوائف وبين الفِرق المختلفة عندما تروح تشدّد على الفوارق أكثر من إكبابها على معرفة النواحي المشتركة.

فهلّم بنا إذن، يهودًا ومسلمين ومسيحيّين، نثبتْ ونَعِ وعيًا عميقًا أنّ هذه الأديان العالميّة الثلاثة الكبيرة تنتمي إلى أبٍ مشترك، إلى إبراهيم، أبي الإيمان، كما يسمّيه بولس الرسول في رسالته إلى الرومانيّين: «آمَنَ على خِلافِ كلِّ رجاء ...و لَم يَشُكَّ قطُّ في وَعدِ الله... بل تقوَّى في الإيمان...مُتيقّنًا أنّ الله قادرٌ أن يُنجِزَ ما وَعَد به» (٤: ١٨-٢١).

نحن لنا إيمان مشترك بإله روحٍ محبٍّ للبشر، قد تجلّى بوحيه في التاريخ وخاطب البشر خطابًا مسموعًا. ويتشارك الدين الموسويّ والإسلام والمسيحيّة في أنّ كلاًّ منها دينُ كتاب، مُنطلقُه المشترك أسفار موسى الخمسة. ولذلك لا أعجب أن يحمل هذا المؤتمر العنوان التالي : الإصغاء إلى كلامه، الإنسان كمُصغٍ إلى كلام الله. ولا عجب أيضًا أن تكون كلّيّة جمعيّة الكلمة الإلهيّة اللاهوتيّة هي التي وجّهت البحث إلى هذا الكلام وإلى هذا الإصغاء.

إنّي أشكر لكم دعوتكم، إذ أتاحت لي في أوقات الفراغ القليلة التي تتركها لي مشاغلي أن أعود في الأيّام التي تسبق عيد الفصح واستعدادًا لهذه الوقفة إلى كتاب كنّا نتداوله في صفوف الشبيبة الجامعيّة الكاثوليكيّة وعنوانه «المصغون إلى الكلام». كنا نتداوله أكثر ممّا كنا ندمن على مطالعته، إذ إنّ مؤلّفه كارل رانر (Karl Rahner) كان يصعب علينا استيعاب معانيه، ولا يزال من الصعب عليّ اليوم أن أجد السبيل المؤدّي إلى فهمه فهمًا جيّدًا.

إنَّ مؤلّف كارل رانر هذا كان مقصده وضع أسسٍ لفلسفة الدين، كما يوضح عنوانه المطوّل، ومنطلقٍ لنظرة ماورائيّة إلى الإنسان. وإن صحَّ فهمي لأفكار المؤلّف، فإنّه توصّل بعد استنتاجات طويلة أساسيّة إلى القول بأنّ السؤال عن جوهر الكيان وفهم الإنسان لنفسه ككائن عاقل يقودان إلى التطلّع إلى المطلق وإلى الانفتاح على الله. وهو ليس انفتاحًا اعتباطيًّا بل «هو شرط إمكان جوهر الإنسان، فيحدّد ما هو الإنسان وما يجب أن يكون وما يبقى في أظلم حالات حياته». ويقول رانر – وذلك لا على أساس إيمان اللاهوتيّ، بل في إطار منطق فلسفة الأديان الصارم – إنّ الله، الكائن المطلق، يتجلّى كوجود حرّ. هذا الإله الذي يكشف عن نفسه ويتجلّى في حريّته كالذي يريد أن يكون لأجل الآخرين، يقف الإنسان مقابله كسامع، كسامع حرّ. وكما أنَّ الله يحدّد بحريّة كيف يتجلّى، كذلك يحدّد الإنسان بحريّة كيف ينفتح على الله. فالإنسان يستطيع أن يريد السؤال والسماع، ويستطيع أيضًا أن لا يريد ذلك، ولكنه بهذا ينفي أسُس وجوده، أي إنّه يغيب عنه، هو الكائن العاقل، أنَّ وجوده المتناهي وكلّ كائن على الإطلاق بالضرورة موضوع

التساؤل والشكّ. هذا ما بلغ إليه رانر في صدد الإصغاء، إن جاز لي أن أختصر هنا سياق تفكيره.

ثم يتوسّع رانر في أنّ المعرفة البشريّة هي دومًا وأساسًا معرفة متقبّلة. فسماعنا سماعٌ متقبّل. وبما أنّه يخضع لقرارنا الحرّ أن نريد السماع أم لا، فإنَّ السماع يعني استسلام الإنسان لكلام وحيٍ ممكن. وهذا الاستسلام الحرّ لكلام وحي الله يعبّر عمّا يكمن في كلمة «إسلام». وكذلك إنَّ كلمة دين (religio) تحتوي على الاستسلام الحرّ والسماع المتقبّل.

هذا موضوع مؤتمركم وهذا في نظري شرط كلّ حوار ناجح. ولقد ذكرت كتاب كارل رانر الذي صدَر قبل خمسين سنة تمامًا، لا لأنّي أنا وأترابي قد فهمناه بنوع خاصّ فهمًا صحيحًا، بل لأنّ عنوانه يصف منهاج موقفٍ معيّن، وهذا لا يتطلّب قراءة الكتاب وفهمه فهمًا جيّدًا. «المُصغون إلى الكلام»، هذا الموقف كان في نظر جزء صغير ليس بضئيل الأهمّيّة من جيل الطلاّب في زماننا هو موقفَ الإيمان الصحيح. وأودّ أنا شخصيًّا أن أشير إلى أنّ هذا لم يكن لي مجرّد ذكرى. بل إنّي لم أكن لأحضر اليوم أمامكم، لو لم أُرِد أن أُدلي بشهادتي على ذلك. آمل أن لا تزعجكم هذه الإشارة الشخصيّة. وإنّي أرى أنّه من الضروريّ الإدلاء بمثل هذه الشهادة أمام الرأي العام.

أيّها السيّدات والسادة، آمل أن لا أكون بهذا قد سبّبتُ اضطرابًا لاهوتيًّا مستعصيًا أو قد ارتكبتُ تعدّيًا على أصحاب الكفاءات. إنّ الوزراء عندنا يفرضون الدقّة، ولذا عليهم أن يلتزموا هم أنفسهم الدقّة. وآمل أن لا أكون قد أسأت جدًّا فهم كارل رانر. ولكنّي أردتُ أن أعبّر

عن شكري لكوني قد ذُكِّرتُ بتوجّهٍ كان له أثره في حياتي. وأنا لم أحضر إلى هنا لكي أقدّم عن غير طلب إسهامًا سلبيًّا في الموضوع، بل الإسهام الإيجابيّ الوحيد الذي يجدر بوزير تقديمه، وهو افتتاح المؤتمر. وهذا ما أقوم به الآن، بعد أن طال صبركم. فأفتتح الآن رسميًّا المؤتمر السادسَ في لاهوت الأديان الذي تعقده كلّيّة القدّيس جبرائيل اللاهوتيّة. أتمنّى له مجرًى موفّقًا. وهذا ما ستقومون به أنتم عن التزام أشدّ.

المسيحيّون والمسلمون
ماثلون معًا أمام كلام الله

عادل تيودور خوري

إنَّ عالمنا يتخبّط في تقلّبات عارمة ويسعى نحو مستقبل غامض ويُزجّ، في حركة لا مناص منها، في وحدةٍ لم تتّضح بعدُ جميع معالمها. ولم يعد السؤال عن إسهام الأديان في توجيه هذه الدورة المصيريّة من خصائص متهوّسين قابعين في وحدتهم ولا من مشاغل فِرَقٍ غابت عنها أحوال العالم وسحرتهم أحلامهم الخاصّة في معزل عن الأحداث الحاسمة المكيّفة للتاريخ وعن أرباب الثقافة والعمران وما لهم من تأثير في الحياة.

لا، إنَّ الأديان لا تدبّ أو لا تدبّ من بعد على هامش المجتمع. فإذا اعتبرنا عدد المؤمنين الملتزمين وعدد المنتمين إلى تراث الأديان الذين يعترفون بدينهم ولو لم يكيّفوا حياتهم على مقتضَى معتقدهم – وإذا اعتبرنا اتّساع انتشارها وتزايد اهتمام أتباعها بفعّاليّتها السياسيّة، نلاحظ أنَّ الأديان قد عادت فأضحت عاملاً لا يمكن التغافل عنه في حياة الشعوب في العالم. إنّ الأديان، التي تنبّأ بعضهم من زمن قصير عن موتها، أدهشت نابشي قبورها بصحوة قوامها اشتدادُ بحثِ الإنسان عن الله وعن السُبل المؤدّية إلى العمل بمشيئته، ومظاهر نهضةٍ اجتماعيّة وسياسيّة.

إنَّ نهضة الأديان هذه تقوم على مقدرتها في تقديم مجموعة من القيَم والمعاني التي تُضفي على الحياة مغزاها وغايتها. إنَّ الأديان تعبّر عن الأسئلة الصحيحة التي لها أهمّيّتها في حياة الإنسان. وقد أوردها المجمع

الفاتيكاني الثاني في الصيغة التالية : «ما هو الانسان؟ ما هو معنى وغاية حياتنا؟ ما هو الخير وما هي الخطيئة؟ من أين ينشأ الألم وما هو معناه؟ وما هو السبيل إلى السعادة الحقّة؟ وما هو الموت، والدّين والحساب بعد الموت؟ وأخيرًا ما هو ذلك السرّ السحيق الذي لا يمكن وصفه، سرّ حياتنا الذي منه نجيء وإليه نعود؟»[1].

إنَّ الأديان لا تعبّر فقط عن الأسئلة الصحيحة، بل إنَّها تُحاول أيضًا أن تقدّم للناس الأجوبة الصحيحة عن هذه الأسئلة المركزيّة. فهي بمجموعة حقائقها الخلاصيّة وبما تَعرِضه من تصوّرات عن الله ومحاولة لكشف حقيقة الكون والحياة والإنسان تمهّد إلى توجُّهٍ يُساعد على التوفيق بين مهامّ الحاضر وعلى دمج وقائع الماضي في خبرة الحاضر وعلى تصميمٍ ناجح للمستقبل. وفيما تعود الأديان إلى مرجع إلهيّ ماورائيّ، يمكنها أن تقوم كناقد ومصحِّح في وجه شتّى أنواع الاستبداد الدنيويّ : استبداد الإيديولوجيّات التي تسعى في تحديد أبعاد الحاضر على حساب البحث وراء الحقيقة وعلى حساب الحريّة؛ واستبداد التخيُّلات التي تسعَى في تحقيق أحلامٍ مستقبليّة على حساب الحاضر وحياة أبنائه؛ واستبداد التسلّط والعنف التي تفرض مطالبها وكأنها تستَرِقُ قدرة الله العليّ.

وإنّ الأديان تقدّم قبل كلّ شيء جوابًا عن السؤال عن الواجب والتصرّف الأخلاقيّ وعن الخلاص، كمصالحة الإنسان مع نفسه ومع سائر البشر، وكمصالحةٍ مع الخليقة ومصالحة مع الله.

أخيرًا تقوم الأديان في شعوبٍ وجماعاتٍ عديدة بدور حاسم في صياغة ذاتيّتها الثقافيّة. في عالمٍ نشب فيه سباقٌ حادّ بين العقائد

والنظريّات المختلفة، تسعَى الشعوب في صيانة ذاتيّتها الخاصّة. إنّها تقاوم الابتعاد عن تاريخها وتراثها والالتحاق بنظريّات ومناهج غريبة تُفرَض عليها إكراهًا من جانب المجتمعات الصناعيّة المتفوّقة اقتصاديًّا. وإذا بالدين والثقافة التي نشأت على أسُسه واصطبغت بصبغته يبسطان للشعوب قواعد ذاتيّتها الثقافيّة. ومع الاهتمام بصيانة الذاتيّة ترى الشعوب نفسَها متوجّهة إلى التعايش مع التقاليد والثقافات الأخرى، لكي يمكن أن يقوم من وراء حدود الذاتيّة الخاصّة نظامُ قِيَمٍ أساسيّة موحّد يساعد على تشييد عالم واحد ويساند قيام ثقافة عالميّة[٢]، ثقافة لا تعمل على تسوية جميع العناصر في العالم بل تتجلّى في مظهر متعدّد الألوان.

في وضع العالم هذا، الذي تجابهه الأديان، ليس لنا جميعًا، نحن مؤمني الأديان المختلفة في العالم، سوى سبيل واحد إلى المستقبل، سبيل التفاهم والحوار الأخويّ[٣] والتعاون للتغلّب على عداوات الماضي والإعداد لتحقيق جماعة الأديان المسكونيّة.

I

إنّ المسيحيّين والمسلمين مدفوعون في هذه المسيرة، لا يمكنهم الوقوف على الحياد في وقفة المتفرّج. إنّهم بعددهم الذي يبلغ ثلاثة مليارات تقريبًا ينعمون بمقدّرات ضخمة. وعليهم في وعيهم لواجبهم تجاه أنفسهم وتجاه العالم كلّه أن يضطلعوا بمسؤوليّتهم، بمسؤوليّتهم المشتركة تجاه حاضر البشريّة ومستقبلها. ولكن هل نكون جديرين بالقيام بهذا الواجب قيامًا صحيحًا؟

إنَّه سيكون طريقًا طويلاً وعرًا، هذا الطريق الذي سيؤدّي إلى التغلّب على تاريخنا الحافل بالعداوة والتهجُّم، وعلى حاضرنا الذي يُعكّر صفاءه عدمُ الثقة والمنافسة، وإلى البلوغ إلى مستقبلٍ يُضحي فيه المسيحيّون والمسلمون شركاء وأصدقاء ويُسهمون معًا في بناء الأسرة البشريّة الواحدة.

إنَّ العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين في تاريخهم المشترك الطويل كانت مُتَّسمة بالمجابهة والصدام. فكلّما حاول المسلمون إثبات حضورهم والجهر بمطالبهم أفاقت في صدور المسيحيّين والذين يرتبط تاريخهم وثقافتهم بالتراث المسيحيّ، مشاعرُ غامضة تبعث على التساؤل الحائر والغضب والتهجّم. وبالعكس كلّما حاول المسيحيّون إعادة النظر في موقفهم من الإسلام، تخوّف المسلمون من اندلاع حملة صليبيّة جديدة أو محاولة جديدة لفرض الاستعمار الغربيّ، ذلك الاستعمار الذي لم ينتهِ إلاّ منذ زمن قريب.

وهكذا فإنَّ المسيحيّين والمسلمين، منذ نشأة الإسلام والفترة الأولى من انتشاره حتى يومنا هذا، قريبون بعضهم من بعض وفي الوقت نفسه بعيدون بعضهم عن بعض. إنَّهم متشابهون ومختلفون، رفاق سفر ومنافسون. وهم يعاملون بعضهم بعضًا تارة كأصدقاء وطورًا كأعداء. وهذه العلاقة المليئة بالتناقض لها، عدا أسبابها السياسيّة، أسباب ثقافيّة وجذور دينيّة.

إنّ الصدام العسكري، الذي ساد المجابهة بين الدولة الإسلاميّة وبلدان العالم المسيحيّ، لم يَعُد اليوم من مميّزات العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين. أجل، هناك منازعات مسلّحة بين جماعات مسلمة وجماعات

مسيحيّة في شتّى بلدان العالم، ممّا يثير البغضاء ويُعيد في بعض الأحوال ذكر الحروب الدينيّة الماضية. أجل، إنَّ الكثيرين من علماء المسلمين لم يُلغوا بعد النظريّة الرسميّة القديمة في الجهاد والقتال في سبيل الإسلام ولم يبدّلوها جذريًّا. أجل، نسمع البعض في صفوف جماعاتٍ مسلمة يطلقون بسرعة الدعوة إلى الجهاد المسلّح، ممّا يبعث على الظنّ بأنّهم لم يتراجعوا بعد في استعدادهم لحسم الخلافات والنزاعات بواسطة السلاح. ولكن يجب أيضًا أن نعلم أنَّ الدعوة إلى الجهاد كثيرًا ما تكون تنبيهًا إلى التضامن الضروريّ بين المسلمين في العالم. وهذا التضامن لا يقوم دومًا ولا بالدرجة الأولى بالجهاد الحربيّ، بل بالمساعدة السياسيّة والماليّة والاقتصاديّة والنفسيّة. وإلى ذلك فإنَّ الجهاد في سبيل الإسلام يعني قبل كلّ شيء تأكيد ضرورة العمل الاجتماعيّ وإثبات مطالب الإسلام والقيام بمهمّاته.

أمّا الأسباب الثقافيّة للمنازعة بين المسيحيّين والمسلمين، فلها أهمّيّة جديدة من جرّاء نهضة الإسلام الحديثة. أجل لقد كان الغرب المسيحيّ أحيانًا مليئًا بالإعجاب للمكتسبات الرفيعة التي توصّل إليها العالم الإسلاميّ على صعيد الثقافة والحضارة. أجل لقد استقَى الغرب ذو التراث المسيحيّ الكثيرَ من الفلسفة الإسلاميّة والمعارف الإسلاميّة، إذ نقلت إليه هذه العلوم التي استوعبتهما من الفكر اليونانيّ والتراث العلميّ وطوّرت معارف زمانها. ولكنّ المسيحيّين في أوروبّا وفي الغرب قد نسُوا قرونًا عديدة هذا العصر المزدهر في تاريخ الثقافة الإسلاميّة.

وقد اتُّهم الإسلام زمنًا طويلاً بأنّه عامل التثبّط الثقافيّ والتخلّف الحضاريّ وعُومِل لذلك باحتقار متكبّر. وفي عهد الاستعمار لم يكن

الإسلام يُعتبَر شريكًا في مسيرة البشريّة، بل كان ضحيّة الإهمال والتجاهل. وإلى ذلك أُكرِه المسلمون على اتّخاذ إيديولوجيّات ونظريّات ناتجة عن زمن الأنوار العلمانيّ، وقد رأى فيها آنذاك متهوّسو العصر الحديث أساسًا للفلاح والنجاة على جميع أصعدة الحياة الفرديّة والاجتماعيّة.

أمّا اليوم فإنَّ الإسلام في صحوةٍ بات ينبذ معها مثل هذه التصوّرات. إنّه يرَى فيها تهديدًا ممكنًا لقناعاته الدينيّة التي تؤكّد سلطة الإيمان الإسلاميّ وفرائض شريعته على جميع مجالات الحياة . هناك مسلمون يحاولون اليوم التخلّص من تأثيرات يعدّونها خروجًا عن هويّتهم الخاصّة. إنّهم فخورون بما حقّقه الإسلام في التاريخ، فخورون بالإنجازات الثقافيّة التي حقّقها كبار المفكّرين والعلماء في القرون الماضية، حين كان الإسلام يؤلّف القاعدة الوثيقة للدولة الإسلاميّة الشاسعة التي كانت ممتدَّة من المغرب إلى المشرق حتى الهند والصين.

ولكنّ افتخار المسلمين بثقافتهم الخاصّة له جذوره في دينهم. لقد رأى بعضُ المسيحيّين في الإسلام فرقةً مسيحيّة منشقّة. ولكنّ الإسلام يرى نفسه دينًا مستقلاً، بينه وبين التراث الكتابيّ صلة نسب. بيد أنّه لا يؤلّف طائفة من طوائف اليهوديّة أو المسيحيّة. بل إنَّ الإسلام يقيم حدًّا بينه وبين المسيحيّة – هذا على الأقلّ في التأويل الغالب عند علمائه – إذ إنّه ينقض العقائد المسيحيّة الأساسيّة (الثالوث الأقدس، ألوهيّة يسوع المسيح، وعمله الخلاصيّ)، والمميّزات الخاصّة في المسيحيّة، دون أن ينكر صلته الواضحة بتوراة موسى وإنجيل عيسى. أجل إنَّ القرآن يُعيب على اليهود وأحيانًا على المسيحيّين أيضًا أنّهم حرّفوا كتبهم، ولكنّه بهذا يريد

أن يثبت إثباتًا أشدّ انتسابه إلى التراث الكتابيّ، إذ إنَّ النبيّ محمّدًا جاء بالقرآن مصدّقًا للوحي الكتابيّ ومكمّلاً له، فأتى بصيغته النهائيّة التي تبطل القيمة الشاملة للأديان السابقة وكان خاتم النبيّين. فجاء الوحي القرآنيّ النهائيّ، كما يقول إيمان المسلمين، محتويًا على كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في حياته : فيه نور الحقيقة الصريحة، ومقياس الرشاد والسلوك القويم ومنهاج حياة شامل، قد يضيّق مجال الحريّة في وجه بادرة الإنسان، ولكنّه يصون الإنسان من الضلال الوخيم ويقيه اتّخاذ القرارات الفاسدة البعيدة المدى.

إنّ هناك اليوم مسلمين يلومون المسيحيّة على أنّها تراجعت أمام العلمانيّة وأخلت المجال في المجتمع والدولة. هم لا يُظهرون أيّ تفهّم لحركة تنويريّة تدحر الدين إلى هامش المجتمع وتنفيه نفيًا شبه كامل من مجال السياسة. وحيث ظهر إخفاق المسيحيّة الحديثة، حسب رأيهم، فهناك يريد الإسلام أن يسدّ الثغرة. إنَّ ما يُهمّ الإسلام اليوم في مقاصده السياسيّة هو أن يقيم في الدولة والمجتمع خيارًا يقابل المنهج الكافر في الشرق الشيوعيّ والمنهج العلمانيّ الغربيّ، خيارًا سياستُه ترتكز على شريعة ا لله ومقصدُه تنفيذُ حقوق ا لله.

II

لقد كان المسلمون والمسيحيّون في تاريخهم الطويل خصومًا ورفاق سفر. وهم اليوم على اختلاف مطالب دينهم وفرائضه في تبليغ الحقّ وإرشاد السلوك لا يزالون متنافسين. ولكن هل يتمكّنون من أن يبقوا رفاق سفر؟ هل يستطيع المسيحيّون والمسلمون أن يَعُوا مسؤوليّتهم

المشتركة بعضهم تجاه البعض وتجاه العالم كلّه، فلا يكتفوا بأن يكونوا رفاق سفر يسيرون بعضهم إلى جانب بعض، بل يصبحوا شركاء يعملون بعضهم مع بعض؟

ويجب الانتباه هنا إلى أنّه بعد قرون طويلة من الخصومة والتنافس المرّ يصعب على المسيحيّين والمسلمين أن يجدوا سبيلاً إلى شكل أهدأ وأصوب للحوار الدينيّ وإلى صيغة أكثر إيجابيّة للتعاون بينهم. إنّا نستطيع أن نلاحظ عند المسيحيّين والمسلمين مواقف مختلفة بالنسبة إلى اللقاء في ما بينهم.

إنَّ عدم الثقة لا يزال يسود عند الكثيرين من المسيحيّين، لأنّهم، كما هو الوضع في أوروبا، يلاقون المسلمين في صورة الأجانب والغرباء، ممّا يثير عندهم في بادئ الأمر موقفًا متحفّظًا. ومنهم من ينبّه إلى وضع المسيحيّين في بعض بلدان العالم الإسلاميّ، حيث يتألّمون من تعصّب بعض المتزمّتين من المسلمين وكبتهم. ولذلك يتساءل أمثال هؤلاء المسيحيّين، هل المسلمون في الواقع يستطيعون أن يضحوا أبدًا شركاء للمسيحيّين؟

وكذلك فإنّ هناك عند المسلمين نوعًا من التحفّظ مقابل المسيحيّين يقود لدى جماعات كثيرة منهم إلى رفض علاقات وثيقة كعلاقة الشراكة مع المسيحيّين. بل هناك موقف متطرّف يعتبر الحوار والعلاقات الطيّبة مع المسيحيّين أمرًا غير مُباح، بل محفوفًا بالخطَر. إنَّ هذا الموقف سائدٌ عند الذين يحكمون على المسيحيّين إطلاقًا وبدون أيّ تمييز بأنّهم كفّار. وهم يذكّرون في هذا الصدد بما أورده القرآن عن مقاومة المسيحيّين للإسلام وخطرهم على الإيمان الإسلاميّ، وهم يشدّدون على

ما جاء في القرآن من مقاتلة المسيحيّين حتى يخضعوا لحكم الإسلام. أمَّا الآيات الرضيّة التي جاء فيها مدحٌ للمسيحيّين ووعدٌ بالأجر عند الله، فإنَّها في نظر هؤلاء المسلمين قد نُسخت نهائيًّا بقوله: «ومن يَبْتَغِ غيرَ الإسلام دينًا فلن يُقبَل منه وهو في الآخرةِ من الخاسرين» (٣ : ٨٥).

ولكنّ هناك مسلمين يرون أنَّ الحوار مع المسيحيّين مُباح. وينبّهون في ذلك إلى ما جاء في القرآن (١٦ : ١٢٥)، الذي دعا هو نفسه إلى الحوار مع المسيحيّين (٣ : ٦٤) وأثبت شرعيّة التعدّديّة الدينيّة بين أديان التراث الكتابيّ الثلاثة (٢ :١٤٨ ؛ ٥ : ٤٨). وإلى ذلك فإنّ القرآن يَعِد بالخلاص جميع الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات (راجع ٢ : ٢٥ ؛ ٢٠ : ٧٥-٧٦ ؛ ٢٩ : ٥٨ ؛ ٣١ : ٨ – ٩ وغيرها). وقد سمّي المسيحيّون في آيات عديدة بالمؤمنين (مثلاً ٢٢ : ١٧) وضمّوا إلى جانب المسلمين إلى عداد الذين ينالون أجرهم إنْ هم آمنوا وعملوا الصالحات :«إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصارى والصَّابئِينَ مَن آمَنَ بِاللهِ وَاليَومِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُم أجرُهُم عِندَ رَبِّهِم وَلاخَوفُ عَلَيهِم وَلا هُم يَحزَنُونَ» (٢ : ٦٢ ؛ قابل ٥ : ٦٩).

إنَّ المسلمين الذين يرون أنَّ الحوار مع المسيحيّين مُباح، يشيرون بحقّ إلى أنَّ الأحكام الصارمة والإجراءات التي اتُّخذت بحقّ اليهود والمسيحيّين ناتجة عن مقتضيات الأوضاع في ذلك الوقت. ولا مبرّر لإقامتها اليوم إلاّ إذا اقتضت ذلك ظروفٌ مماثلة للأوضاع الماضية، أي إذا قاوم المسيحيّون مقاومةً ناشطةً مصالح الأمّة الإسلاميّة، وإذا انقلبوا بفساد أخلاقهم ومقاومتهم الفاعلة للإسلام وبمحاولتهم ردّ المسلمين عن دينهم،

خطرًا يهدّد الإسلام في دين المسلمين ووحدة الأمّة وكيان البلاد الإسلاميّة.

مقابل الأكثريّة عند المسلمين التي ترى أنَّ الحوار مع الأديان الأخرى من النوافل، إذ إنَّ الإسلام هو الصيغة النهائيّة والمثلى للدين يوفّر للنّاس كلّ ما يحتاجون إليه ليجدوا سبيلهم أمام الله، هناك أقلّيّة، ولاسيّما بين المثقّفين، تساند الحوار والتعاون مع المسيحيّين دون تحفّظات مبدئيّة، إذ إنّهم مقتنعون أنَّ الإسلام لا يمكنه أن يضمن بقاءه بعيدًا عن القلاقل في عالم تتقارب أطرافُه يومًا بعد يوم، إن هو أوصد بابه في وجه الآخرين وقطع اتّصالاته بهم.

وإنّ قوّة الإسلام اليوم تجعله في نظرهم قادرًا على السعي وراء تعاون وثيق مع المسيحيّين لكي يؤدّي المسلمون والمسيحيّون معًا شهادة مشتركة لإيمانهم بالله ويساهموا معًا في حلّ مشكلات العصر.

ونورد هنا أحد التصريحات العديدة التي صدرت عن منظّمات إسلاميّة، وهو تصريح أصدره مؤتمر العالم الإسلامي في آب سنة ١٩٧٥ (وقد عقّبه بعد ذلك بأمثالٍ له) : «إنّ علاقاتٍ من الشراكة بين المسيحيّة والإسلام، هذين الدينَين العالميّين الكبيرَين، هي أمرٌ طبيعيٌّ قد شاءه الله. ولذلك فإنَّ التعاون الوثيق بين المسيحيّين والمسلمين هو مفروض بحدّة لصالح السلام العالميّ وضمان مستقبل البشريّة.»[٤]

أمَّا عند المسيحيّين فعدد مؤيّدي الحوار والتعاون مع المسلمين يزداد بسرعة أكثر. وهم يشيرون في ذلك إلى تصريحات المجمع الفاتيكانيّ الثاني ومواقف البابا‌وات في رومة (وهذه عديدة و واضحة جدًّا)،

وبالنسبة إلى المسيحيّين البروتستانت، يُشيرون إلى مواقف مماثلة للكنائس والجماعات البروتستانيّة. ونورد هنا نصَّين فقط.

إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وهو أعلى مرجع في نطاق الكنيسة الكاثوليكيّة، صرّح بما يلي : «بيد أنَّ تدبيرَ الخلاصِ يشمل أيضًا أولئك الذين يُؤمنون بالخالِق، وأوّلُهم المسلمون الذين يُعلِنون أنّهم على إيمان ابراهيم، ويعبدون معنا ا لله الواحد، الرحمن الرحيم، الذي يَدينُ الناس في اليوم الآخِر.»[٥]

«وتنظُر الكنيسةُ أيضًا بتقديرٍ إلى المسلمين الذين يَعبُدون ا لله الواحدَ، إنهم يَسَعوْن بكلِّ نفوسِهم إلى التسليم بأحكام ا للهِ وإن خَفيتْ مقاصدُه... ثمّ إنّهم ينتظرون يومَ الدينِ الذي يُجازي ا للهُ فيه جميعَ الناسِ بعدَ ما يُبعَثون أحياءَ. من أجلِ هذا يَقدُرون الحياةَ الأدبيةَ، ويعبدون ا لله بالصَلاةِ والصدقةِ والصومِ، خصوصًا. ولَئِنْ كان قد وقعَ، في غُضون الزمنِ، كثيرٌ مِنَ المُنازَعاتِ والعداواتِ بينَ المسيحيّين والمسلمين، فإنَّ المجمعَ يُحرِّضُهم جميعًا على نسيانِ الماضي، والعملِ باجتهادٍ صادقٍ في سبيلِ التفاهُمِ في ما بينهَم، وأنْ يَحمُوا ويُعزّزوا كلُّهم معًا، من أجلِ جميعِ الناسِ، العدالةَ الاجتماعيّة، والقِيَمَ الروحيةَ، والسلام والحريّة.»[٦]

ولقد كتب البابا بولس السادس سنة ١٩٧٢ بمناسبة عيد الفطر إلى الأمّة الإسلاميّة[٧]: «ولماذا لا نقوم بتوسيع هذا اللقاء (بين المسيحيّين والمسلمين)؟ فإنَّ الغرض منه أن نقدّم أمام وعي الناس بطريقة أشدّ شهادتنا للعدل والاحترام والمحبّة... وبما أنّنا مشتركون في الإيمان با لله الواحد، فعلينا أن ندعوه لكي يقرّبنا بعضنا إلى بعض كلّ يوم أكثر، حتى

نستطيع، كلّ على طريقته، أن نعمل معًا في سبيل حقيقة أسمى، وفي سبيل العدل والسلام في العالم.»

III

في التصريحات التي صدرت من الجانبَين، المسيحيّ والإسلاميّ، يتمّ التركيز بنوع خاصّ على الإيمان المشترك الذي نتقاسمه، وعلى المهمّة المشتركة في مساندة العدل والسلام. ويدعو المسلمون فوق ذلك إلى علاقة شراكة بين المسلمين والمسيحيّين. والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يدعو هو أيضًا المسيحيّين إلى أن يجيبوا على الذين يسعَون وراء السلام، في حديث أخويّ.[٨]

فإذا كان ينبغي للسلام والمشاركة والعدل والأخوّة أن تسود العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين وتكون كالعلامة المميّزة لها، فليُسمَح لي إذن في هذا المقام، بالنظر إلى المرحلة الأولى من دفع العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين إلى الأمام، أن أدعو إلى ممارسةِ «عدالة أخويّة».

إنَّ العدالة الأخويّة هذه ليست حلمًا يجول في خاطر ساذج في عالمٍ ما فتئت قسوته تزداد حدَّةً. إنَّها تعبّر بالحريّ عمّا يَسعى الدين المسيحيّ والإسلاميّ أن يجعله سمةَ العلاقات بين البشر المميّزة. فإنَّ القرآن يهيب بالمسلمين: «يا أَيُّها الَّذِيَن آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لله شُهَدَاءَ بِالقِسطِ» (٥ : ٨). والمجمع الفاتيكانيّ الثاني من جهته يوضح كيف يتصوّر العدالة: «يجب أن تسود العدالة والإنسانيّة تجاه جميع الناس»[٩]. وهذه العدالة المكتنزة بالإنسانيّة والمندفعة بالمحبّة يجب ألاّ تُمارس في الحياة

السياسيّة وحسب[١٠]، بل أيضًا في المجال الاقتصاديّ: «جعل ا لله الأرضَ وكلَّ ما فيها لخدمةِ جميعِ البشرِ وجميعِ الشعوب، فيجبُ من ثَمَّ أن تتدفَّق الخيراتُ المخلوقةُ على الجميع، وذلك عن طريقِ العدلِ المقرونِ بالمحبّة.»[١١]

إنَّ مثل هذه العدالة من مقتضيات الإيمان. إنَّ أناسًا مؤمنين، لا سيّما إن مَثلوا معًا أمام كلام ا لله، لهم وعيٌ حادّ للتساوي الجوهريّ بين جميع النّاس كخلائق ا لله. إنّهم يعرفون أنَّ الناس جميعًا يربطهم بعضهم ببعض رباط النسب وأنّهم جميعًا يرتكز كيانهم على المشاركة في العلم والعمل وهي المشاركة التي هم بحاجة إليها. إنّ جميع الناس يؤلّفون أسرة واحدة كبيرة، إنّهم مرتبطون بعضهم ببعض في تضامن واسع وأخوّة شاملة. وهذا التضامن وهذه الأخوة ينبغي عدم اعتبارهما مجرّد إمكانيّة أو عَرْض، إنّهما فرض واجب. إنّهما يعنيان مسؤوليّة الجميع حيال الجميع. وإنّهما من مبادئ النظام الاجتماعيّ والسياسيّ. ولذا يشكّلان ركيزة عدالة أخوية تشمل العالم كلّه. إنَّ من واجب الإنسان المؤمن أن يتعدّى حدود شخصه وبيئته الضيّقة ويتطلّع إلى آفاق جديدة، ويحقّق نوعًا من التعايش بين الناس والشعوب، يرتكز على الأخوّة والتضامن والتكافل والتمثيل المتبادل، أي على عدالة أخويّة.

إنَّ التطلّع إلى إقامة عدالة أخويّة في هذا العالم هو أصلاً تشوّقٌ إلى عدل ا لله، عدل الرحمة والرفق والمحبّة. فمن كان ا لله قدوته وقاس تصرّفه الخاصّ بعدل ا لله، أحسّ بنفسه أنّه مطلوب منه التفوّق على نفسه والتغلّب على تصوّراته البشريّة الضيّقة والانطلاق إلى أفق جديدة، أفق تنفتح أمامه على العدل الإلهيّ كمثال ومطلب موُجِب. فإنَّ ا لله الذي

يعرف الإنسان ويعلم من أيّ مادّة صنعه، كما ورد في الكتاب المقدّس وفي القرآن، يعامل الناس وفق علمه ويراعي في ذلك ظروف حياتهم. فهو يقيّد لهم ما يحقّ لهم نظرًا إلى طبيعتهم ومواهبهم ومهمّاتهم وآمالهم، بل أيضًا على مقدار رحمته الالهيّة. «إنْ كان الله قد أحبّنا إلى هذا الحدّ، فعلينا نحن أيضًا أن نحبّ بعضنا بعضًا» (١يوحنّا ٤ : ١١).

إنَّ العدالة الأخويّة، التي تجهد في اقتداء عدالة الله الرحيمة هي ضروريّة، إذ إنّ بنية المجتمع الصناعيّ قد أوشكت أن تعمّ المجتمعات في العالم كلّه. وهذه البنية تتّسم بجعل الأدوار العائدة إلى الناس بسيطة كلّ البساطة وسياقِ الانتاج وأشكالِ الحياة خاضعة لقواعد المنطق الحازم. فهي لا تسهم في تعزيز الاتّصالات بين الناس وإكسابها عمقًا أبعد. فهي بخلاف ذلك، لكونها وليدة العلم الموضوعي الحياديّ والتقنيّة المبهمة، راحت تخلق مجتمعًا لا وجه له، مجتمعًا تكون فيه العلاقات والروابط عناصر يمكن صياغتها في معادلة رياضيّة وتخضع للرقابة العلميّة، مجتمعًا تبدو عناصره – بما فيها العناصر البشريّة – كأنّها يمكن تبديل بعضها ببعض. إنَّ الروح التي تحرّك العلاقات بين البشر وتضفي عليها صيغتها، ليست ممّا يهتمّ به العلم الذي يخدم الاقتصاد. والأخوَّة لا تظهر على البرامج ولا هي جزء من المعادلات التي تستعملها التقنيّة العاكفة على الإنتاج. ولذلك فإنَّ العدالة الأخويّة تبدو أمسّ ضرورة، إذ إنّ العلم والتقنيّة اللذين يبغيان ضمان العيش ومستقبله على الأرض، يكمن فيهما خطرٌ فادح، هو خلق مجتمع يخضع لسلطة إدارة شاملة وتلاعب غير محدود.

إنّ العدالة الأخويّة تشتدّ ضرورتها عندما نلاحظ أنَّ الهوّة المفجعة بين الشعوب تزداد حدَّة وأنّ خيرات ميراثنا المشترك، ميراث الناس جميعهم، توزّع بسرعة أكبر لصالح البلاد الغنيّة على حساب البلاد الفقيرة.

إنّ العدالة الأخويّة تشتدّ ضرورتها عندما نرى العالم يتخبّط بين حتميّة إقامة جماعة عالميّة شاملة، التي وحدها تستطيع أن تضمن عيش الشعوب وبقاءها، والانسحاب إلى بُؤر الانعزاليّة سعيًا وراء ذاتيّةٍ قوميّة أو دينيّة أو ثقافيّة.

إنّ العدالة الأخويّة في وضع العالم اليوم هي وحدها عدالة حقّة، قادرة أن تضمن لكلّ فرد وللشعوب ما يحقّ لها فعلاً، نظرًا إلى المساواة الأساسيّة بين جميع الناس وإلى أخوّتهم الشاملة وتضامنهم الكامل وإلى اختلافاتهم الراهنة وظروف حياتهم المختلفة.

أمَّا كيف تُمارَس العدالة الأخويّة، فيكفي هنا أن ننوّه ببعض مظاهرها بعرض أمثلةٍ هي في الوقت نفسه أسئلة موّجهة إلى المسيحيّين والمسلمين.

إنّ العدالة الأخويّة تُقرّ حقّ الناس بالحقيقة. وهذا الحقّ يعني مثلاً الحقّ بأن يُفهَموا فهمًا صحيحًا ويُحكم فيهم حُكمَ موقفٍ أخويّ. فلماذا وباسم أيّ أحكام مسبّقة لا تُقتَلع نتمنّع عن إعادة النظر في موقفنا القاسي تجاه الآخرين؟ لماذا يصعب علينا جدًّا، نحن المسيحيّين، أن نسلّط النقد الوافي على أحكامنا في المسلمين وقرآنهم ونبيّهم.

لماذا نُصِرّ على تقليدنا الهجوميّ الظالم الذي ساد في القرون الماضية الموجّه ضدّ محمّد وما بلّغ من رسالته وضدّ الحياة الدينيّة في الاسلام؟ لقد

حان الوقت استنادًا إلى العدالة الأخويّة، لأن نبدّل موقفنا من الإسلام والمسلمين ونعبّر عن تقديرنا لما حقّق الإسلام في تاريخ البشريّة في حقل الثقافة والحضارة والدين.

وبالمقابل يحقّ لنا أن نسأل لماذا يصرّ عددٌ كبير من المسلمين على أن يسمّوا المسيحيّين كفّارًا؟ لماذا يرفض المسلمون أن يتقبّلوا ما يُقدّمه لهم المسيحيّون من شروح وتأكيدات تتعلّق بإيمانهم الخاصّ وبطريقة فهمهم لهذا الإيمان؟

إنّ أحد مظاهر العدالة الأخويّة يقوم بالبحث عن الحوار الأخويّ. وهذا يعني أن لا يعتبر فريق منّا أنّه هو نفسه المعطي والفريق الآخر عليه أن يتقبّل، بل أن نقوّي فينا الاقتناع بأنّ كلّ واحد منّا عليه أن يعطي وأن يتقبّل. إنّ هذا التبادل يمكن أن يقع على أصعدة شتّى، ولكنّ استعدادنا لأن تكون مدينين للآخرين بشيء وأن نتقبّله منهم، يجب أن يكون الموقف الأساسيّ عند الجميع.

ما مدى استعدادنا نحن المسيحيّين أن نتعلّم من المسلمين الإيمان العميق الصامد، والموقف الأمين الواقف عند عهد الله، والتضامن مع سائر المؤمنين؟ وما هو أيضًا مدى استعداد المسلمين أن يعدلوا عن اعتبار المسيحيّة دينًا غابرًا تمامًا لا فائدة فيه للمسلم؟ إنَّ المسلمين ليمكنهم أن يقدّروا جهد العديد من المسيحيّين الذين يسعَون بكلّ قواهم أن يحبّوا الله ويحبّوا الناس، والذين يحاولون أخذَ مسؤوليّتهم بجدٍّ تجاه العالم وإيجادَ حلول لمشاكل الناس ولإقامة نظام اجتماعيّ تسوده الإنسانيّة.

ونظرًا إلى وعي المسيحيّين والمسلمين مسؤوليّتهم المشتركة في إقامة نظام اجتماعيّ عادل، يقع على عاتقهم واجب التضامن بعضهم مع بعض وجمع قواهم لإيجاد حلول موافقة لمشاكل عالمنا المشترك.

إنّ هذه المشاكل يَرِدُ ذكرها مكرّرًا في التصريحات التي تدليها المؤسّسات المسيحيّة والإسلاميّة. وهي تدور قبل كلّ شيء حول العدل والسلام والحرّيّة، حول مساندة القيَم والمقاييس الأخلاقيّة وهدي الضالّين إلى الإيمان بالله.

ولقد عبّر المؤرّخ التونسيّ محمّد طالبي في مقالة استرعت انتباه الكثيرين عن مثل هذه المطالب: «ماذا تقدّم الرسالة التي يبشّر بها الله جميع المحرومين في هذا العالم ، جميع المقهورين بدون استثناء، جميع المُثقلين الذين يصلّون ويبتهلون أو يعترضون ويتمرّدون ويلعنون؟ إنَّ الحوار في هذا المجال أشدّ الأمور إلحاحًا، إذ إنَّ الجواب يتعلّق عليه بقدر كبير بالنسبة إلى جميع الأديان، مستقبلُ حضور الله في قلوب البشر.»[١٢]

وليُسمح لي أن أزيد على ما عُبّر عنه هنا فأضيف مهامّ أخرى هي صيانة الهويّة الخاصّة الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة؛ – إمكان التعايش في مجتمع تعدّديّ، في مجتمع متعدّد الثقافة، في مجتمع متعدّد النظريّات والعقائد؛ – مقام المرأة في المجتمع؛ – تربية الأولاد ومساندة الشبيبة؛ – صهر حياة المرضى والشيوخ في حياة الجماعة العامّة؛ – صيانة الحياة، وُلدت أم لم تولَد بعد، ورفع مستوى الحياة وجودتها؛ – السلام وحفظ السلام وتوثيقه؛ – صيانة الخليقة والتناغم بين الإنسان والطبيعة؛ – المطالبة بالعدل لجميع الناس؛ – التطوّر والتضامن والأخوّة الشاملة؛ –

والتصرُّف تجاه التقنيّات الجديدة التي تهدّد الإنسان وتتلاعب بحياته، وهلمّ جرّا.

إنّه من الممكن أن نزيد على هذه اللائحة مقاصد أخرى. ولكنّنا نستطيع أن نثبت هنا شيئًا راهنًا : إنَّ مشاحناتنا والعداوة بيننا التي حوّلت في الماضي علاقاتنا إلى تاريخ صدام، هي وليدة الكبرياء وعدم التفهّم والرفض الباغي والانكماش على النفس، ولقد بُرّرت أحيانًا بالاستناد إلى محتويات الإيمان الخاصّ. أمَّا ما طغَى عليه النسيان في هذه الحال فهو أنّ الإيمان يحوّل النظر إلى ا لله، وأنّ هذا التوجّه إلى ا لله هو أحدى مميّزات جميع المؤمنين. إنّهم ماثلون جميعًا أمام كلام ا لله، في موقفٍ هو موقف الذين يصغون وهم على استعداد أن يطيعوا ا لله ويخضعوا لمشيئته ويُسلِموا ذواتهم لمحبّته.

وحيث كان الوقوف عند الإيمان في محتواه قد جعلنا منكمشين على ذواتنا، قساة القلوب وظالمين، فهناك يجب على الايمان كفعل وموقف، هناك يجب على مثولنا معًا أمام كلام ا لله أن يقرّبنا بعضنا من بعض ويمكّننا في عالمنا الواحد من اختبار انتسابنا بعضنا إلى بعض وإلى جميع الناس.

إنّنا نحن المسيحيّين والمسلمين، الذين خاطبهم كلام ا لله بإلحاح ووجّه إليهم مطالبه، لا يجوز لنا أن نعمل الواحد منّا ضدّ الآخر وأن نظلّ خصومًا. ينبغي لنا ألاّ نعيش جنبًا إلى جنب كغرباء الواحد عن الآخر ونعتبر بعضنا بعضًا كمنافسين. يجب علينا أن نعمل معًا ونُضحي شركاء. ويجدر بنا أن نكثّف مساعينا ونعمل بعضنا في سبيل بعض وأن نُمسي أصدقاء قرباء تربطهم أواصر المودّة.

حواشي البحث

١) تصريح في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة (Nostra aetate)، رقم ١.

٢) الوثيقة الراعويّة للمجمع الفاتيكانيّ الثاني عن الكنيسة في عالم اليوم (Gaudium et spes)، رقم ٦.

٣) قرار المجمع الفاتيكانيّ الثاني في نشاط الكنيسة الرسوليّ (Ad gentes)، رقم ١٢.

٤) وردَت في مقالة لمحمّد سالم عبد الله صدرت في :

Christen und Moslems in Deutschland, Essen 1977, 68.

٥) الوثيقة العقائديّة في الكنيسة (Lumen gentium)، رقم ١٦.

٦) التصريح (Nostra aetate)، رقم ٣.

٧) سُرِدَ النصّ في :

M. Fitzgerald, *Moslems und Christen – Partner?*, Graz 1976, 125-126.

٨) في الوثيقة (Ad gentes)، رقم ١٢.

٩) تصريح في الحرّيّة الدينيّة (Dignitatis humanae)، رقم ٧.

١٠) (Gaudium et spes)، رقم ٧٣.

١١) (Gaudium et spes)، رقم ٦٩.

١٢) محمّد طالبي، «الإسلام والحوار»، في :

M. Fitzgerald, *Moslems und Christen – Partner?*, Graz 1976, 169.

❋❋❋❋❋

الإنسان في القُرآن الكريم بوَصفه مُستمعًا إلى كلام ا لله

(الفَضلُ الإلهيّ – الحُرّيّة – الواجب)

محمود حمدي زقزوق

تمهيد

بناءً على تعاليم القرآن الكريم، نجد أنَّ الإنسان يتمتّع في هذا الكون بمكانةٍ فريدة. وتكمن الكرامة التي منحَها ا لله إيّاه في أنّه قد خُلِق ليكون خليفةً لله في الأرض: «وإذْ قَالَ ربُّك للمَلائكةِ إنّي جاعلٌ في الأرضِ خَلِيفةً» (٢ : ٣٠). وإذا كان الحال أنَّ كلّ مَن يتولّى مَهمّةً مِن المَهامّ الكبرى نيابةً عن غَيرِه ينبغي أن يكون من ناحيةٍ مُستَقلاً في عَملِه حتّى يَستطيع القيام بما وُكِلَ إليه، ومن ناحية أخرى ينبغي أن يكون تصرّفه في حدودِ توجيهات موكّله، فكذلك الشأن بالنسبة إلى الإنسان في هذا العالم. فهو من ناحيةٍ ينبغي أن يكون تصرّفه قائمًا على استقلاله في العمل بشكل إبداعيّ، ومن ناحية أخرى ينبغي أن يجري ذلك استنادًا إلى تعاليم الوحي الإلهيّ. وهذا يعني أنّه ينبغي له أن يتصرّف طبقًا للتوجيهات الإلهيّة، مُستلهمًا دائمًا روحَ هذه التوجيهات، لا مجرّد حرفيّتها. ومن أجل أن يكون الإنسان جديرًا بتحمّل أعباء مهمّة الخلافة لله في الأرض، فإنَّ ا لله عندما خلقه نفخ فيه من روحه، كما جاء في القرآن الكريم: «فإذا سَوَّيتُهُ ونَفَختُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (١٥ : ٢٩). وبذلك ارتفع شأن الإنسان إلى درجةٍ تعلو فوق درجة

الملائكة الذين أمرهم ا لله أن يسجدوا للإنسان بوصفه خليفةً لله في الأرض.

وهذا الروح الإلهيّ الذي نَفخه ا لله في الإنسان يُعَدُّ أهمّ الأحداث التي تحدّد شخصيّة الإنسان. ويرتبط الوجود الإنسانيّ الحقّ بهذا الحدث الكبير. ولكنّ هذا الحدث ليس مجرّد واقعة جَرَت في بداية الخلق وانتهت. وإنّما هو حدث يتجدّد باستمرار إذا قام الإنسان بالمَهام المترتّبة عليه. ويتحقّق ذلك باتّجاه الإنسان إلى ا لله، وإفراده وحده بالعبادة، والقيام بواجبه إزاء الخلق الذي أبدَعته يَدُ الخالق، وباستماعِه إلى كلماتِ ا لله والالتزام بها. فإذا فعلَ الإنسان ذلك، فإنّه يحقّق وجوده الإنسانيّ ومهمّته الإنسانيّة في هذا الكون. ويحقّق بذلك في نفسه معنى هذا الحدث الكبير الذي اختصّه ا لله به.

وإذا أرَدنا أن نتعرّف بشيء من التفصيل على ما يَقوله القرآن الكريم في هذا الصدد، فإنَّ علينا أن نجيب عن الأسئلة الثلاثة التالية :

١) هل توجّهُ الإنسان إلى الاستماع إلى كلمات ا لله الموجّهة إليه توجيهًا مباشرًا، واتّباعُه لما تأمر به، يُعَدّ فقط نفحةً من نفحات الفضل الإلهيّ؟

٢) هل اتّجاه الإنسان إلى ا لله، والاستماع إلى كلماتِه، والخضوع لإرادتِه، أمورٌ تَدخُل في دائرةِ حُرّيّة الإنسان؟

٣) هل تلعب الواجباتُ الإنسانيّة في هذا الصدد دورًا حاسمًا، وعلى أيّ نحو؟

إنَّ الإنسان الذي يستمع إلى كلام ا لله ويتّبعه، فإنّه بذلك يكون قد «استَمسَكَ بالعُرْوَة الوُثقَى لا انفِصَامَ لَهَا»، كما يَقول القرآن (٢:

٢٥٦). ويُخرجُه الله إلى النور، فيما يُخرج الناس الذين لا يريدون أن يسمعوا إلى الظلمات (٢ : ٢٥٧).

والقرآن يعلن أنّه لا إله إلاّ الله الواحد (١٨ : ١١٠ وآيات غيرها)، الذي هو الروح الإلهيّ الواحد، وأنَّ الإنسان يجب عليه أن لا ينغمس في هذه الدنيا بل أن لا يَعبُدَ إلاّ الله (١١ : ٢ وغيرها).

إنَّ الوحي الإلهيّ – كما يشير القرآن – يُعَدّ تذكيرًا للإنسان بأصلِه الحقيقيّ، ويُعَدّ في الوقت نفسه إنذارًا للظالمين وبُشرى للمحسنين (٤٦ : ١٢).

ويُعَدّ القرآن الكريم بالنسبة إلى غير المؤمن كتابًا مغلقًا. ومن هنا فإنّه لا يكشف لمن لا يؤمنون بالله أصلاً، عن شيء من أسرار الإيمان ولا من أسرار الغيب. ويوجّه القرآن في هذا الصدد الخطاب إلى الكافرين قائلاً: «وَمَا كَانَ الله لِيُطْلِعَكُم عَلَى الغَيْبِ» (٣ : ١٧٩). هناك آيات في القرآن تشرح ما يُقصَد هنا. إنَّ القُرآنَ «كتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُه ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُن حَكِيمٍ خَبِير» (١١ : ١). ثمّ يقول في موضع آخر: «مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ. فَأَمَّا الّذِينَ في قُلُوبِهِم زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشَابَه مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتنَةِ وابْتِغاءَ تَأويلِهِ وَمَا يَعلَمُ تَأويلَهُ إلاّ الله» (٣ : ٧).

ولكنَّ الإنسان عندما يسعَى جاهدًا بكلِّ طاقاتِه في سبيل الوصول إلى الحقّ، وفي سبيل اتّباع هذا الحقّ من أعماق قلبه، تَنكشفُ له الحقيقةُ الكُبرى المتمثّلة في قَولِ القرآن: «ذَلِكَ بِأَنَّ الله هُوَ الحقُّ وأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِه هُوَ البَاطِلُ» (٢٢ : ٦٢).

ولكن كيف يصِل الإنسان إلى هذا العلم الإيمانيّ؟ إنَّ الإنسان في وسعِه أن يصل إلى درجة الرسوخ في العلم، كما يعبّر القرآن عن ذلك تعبيرًا واضحًا. وهنا لا يدور الأمرُ فقط حول معرفةٍ نملكُها، وإنَّما حَولَ مَعرفة تتملّكنا، أو معرفة هي نحن بمعنى معيَّن. ويُشير القرآن إلى هذه الدرجة من الرسوخ في العلم الإيمانيّ قائلاً: «والرَّاسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِه كلٌّ مِن عِندِ ربِّنَا وما يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُوا الألبَابِ» (٣ : ٧).

وهذا العِلم يرتكز على الإدراك. وهو عِلم يثبّت الإنسان. ويَعيه الذي يناله كَعِلم آتٍ من عند ا لله. وإدراك الإيمان ينبع من التوجّه الباطنيّ من جانب الإنسان نحو ا لله، ومن تصميمه على الخضوع كلّيَّةً لإرادته. فالمؤمن يعلَم أنَّه بدون ا لله يكون أمرُه إلى ضياع. ومن هنا يتكرّر هذا التوجّه من المؤمنين باستمرار قائلين: «رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إذْ هَدَيْتَنَا وهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحمَةً إنَّكَ أنتَ الوهَّاب» (٣ : ٨). فالقرآن بشرى لهم، إذ إنَّهم ثابتون في الإيمان، ولا يخشَون شيئًا ويَرجُون كلّ شيء: «إنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا ا لله ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلا خَوْفٌ عَلَيهِم وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ» (٤٦ : ١٣)، لأنَّهم يهديهم ا لله ويُبلِغهم إلى كمال مصير الإنسان. وهم يوقنون: «إنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إنَّهُ هُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ» (١٢ : ١٠٠). فلا يخفَى على عِلم ا لله شيءٌ: «إنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فتَكُنْ في صَخْرةٍ أَوْ في السَّمَواتِ أَوْ في الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ا لله إنَّ ا لله لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (٣١ : ١٦).

إنَّ المؤمنين يتقبّلون هداية ا لله كرحمةٍ منه، ويلتمسونها دومًا في صلاتهم. إنَّ الهداية الإلهيّة تكمن في أنَّها تستند إلى إرادة ا لله الذي يدعو الناس إليه رحمةً بهم. وفي الوقت نفسه تَستند إلى التوجُّه الحرّ إلى ا لله من

جانب الإنسان الذي يسعَى جاهدًا للاستماع إلى كلمات ا لله الموحَى بها إلى البشر ولتحقيق واجباته الإنسانيّة. ومَا من شيء يمكن أن يحمل الإنسان على الإيمان، إلاّ أن يشاء ا لله، وأن يتوجّه الإنسان إلى ا لله بحرّيّة، ويستمع بقلبه إلى كلامه ويتّبعه. وبهذا يُسلِم نفسَه لهدايته. وإذا كانت الهداية للمؤمنين، فهل معنَى ذلك أنّ دائرة المؤمنين دائرة مغلقة ؟ إنّها ليست دائرة مغلقة بالنسبة إلى كلّ مَن يُقرّر لنفسه اختيار الإيمان. والمؤمنون هم أولئك الذين يسمعون ا لله ويطيعون أوامره قائلين: «سَمِعْنَا وأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وإِلَيكَ المَصِيرُ» (٢ : ٢٨٥). أمَّا الكافرون فهُم أولئك الذين «نَسُوا ا لله فَأَنْسَاهُم أنْفُسَهُم» (٥٩ : ١٩). وهُم أولئك الذين «قَالُوا: سَمِعْنَا وَهُم لا يَسْمَعُون» (٨ : ٢١). وبعد هذا التمهيد العام، نريد أن نتناول الموضوع بشيء من التفصيل، وذلك على النحو التالي: أوّلاً، كلمة ا لله؛ ثانيًا، السمع والعصيان؛ ثالثًا، السمع والطاعة؛ وأخيرًا، خاتمة نلخّص فيها أهمّ الأفكار.

١. كلمة ا لله

إنَّ عمليّة الخلق، بناء على التعاليم القرآنية، لم تقف عند حدّ. بل هي متجدّدة باستمرار، كما أنَّ ا لله الذي خلق الخلق لم يتوقّف أيضًا عن توجيه كلماته إلى الناس. «ا لله الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَينَهُنَّ لِتعْلَمُوا أنَّ ا لله عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ وأنَّ ا لله قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيء عِلْمًا» (٦٥ : ١٢). إنَّ القرآن هو في عقيدة الإسلام كلام ا لله الموحَى به إلى نبيّه (٧٦ : ٢٣ وغيرها)، يشتمل على الحقيقة الإلهيّة (٢٧: ٢)، وفيه القول الفصل (٨٦ : ١٣).

ولقد وجّه ا لله كلماته إلى الناس لأنّه لطيف بهم وخبير بما هم في حاجة إليه: «وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ ا للهِ والحِكْمَةِ إنَّ ا للهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا» (٣٣ : ٣٤). وقد تمَّ الخلق مطابقًا للحقّ: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ بِالحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَولُهُ الحَقُّ» (٦ : ٧٣). وكلّ شيء قد تمّ خلقه بقَدر، وأمر ا لله كلمة واحدة كلمح بالبصر: «إنَّا كُلَّ شَيءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا أَمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ» (٥٤ : ٤٩ – ٥٠). فإنْ كان من الممكن أن نقول إنَّ كلماتِ إنسانٍ حقّة، فإنَّ كلمات ا لله هي الحقيقة عينها. لذلك ليس في مقدور أحد أنْ يغيّر كلمات ا لله، فلا مُبدّل لكلماته. وفي ذلك بُشرى للمؤمنين في الحياة الدنيا وفي الآخرة (٦ : ٣٤، ١٠ : ٦٤): «وَمَا يَعْزُبُ عَن رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ...» (١٠ : ٦١). وقد تحقّقت كلمة ا لله بالصدق والعدل: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ» (٦ : ١١٥). ومن أجل ذلك ينبغي للمؤمن ألاّ يساوره في ذلك أدنى شكّ. فكلمة ا لله دائمًا هي العُليا، وكلمة الذين كفروا هي السفلى: «وَيُحِقُّ ا للهُ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَو كَرِهَ المُجْرِمُونَ» (١٠ : ٨٢). وعن عيسَى المسيح ابن مريم يقول إنّه «كَلِمَتُهُ أَلقَاهَا إِلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنهُ فَآمِنُواْ بِاللهِ وَرُسُلِهِ» (٤: ١٧١).

والمؤمن الحقّ هو الذي يتجّه إلى ا لله ويخشاه في نفسه بعيدًا عن مظاهر النفاق والمراءاة. وهو الذي يُصغي إلى كلمات ا لله ويعمل بما جاء فيها: «مَنِ اتَّبَعَ الذِّكرَ وَخَشِيَ الرَّحمَنَ بِالغَيبِ فَبَشِّرهُ بِمَغفِرَةٍ وَأَجرٍ كَرِيمٍ» (٣٦ : ١١). فالمؤمن يعبد ا لله وحده ساعيًا في خدمة خليقته. فإنَّ له

ملك السَّمَوات والأرض، «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَملِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ» (٣٥ : ١٣).

فمتى أراد الإنسان التسامي، فعليه أن يعلَم أنّ سموّ الإنسان وعزّته لا تحصلان إلاّ من عند ا لله : «مَن كَانَ يُرِيدُ العِزَّةَ فَلِلهِ العِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيهِ يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرفَعُهُ» (٣٥ : ٩). فالمؤمن حقًّا يتوجّه إلى ا لله وحده، ويستمع إلى كلامه ويتّبعه: «وَالَّذِينَ اجتَنَبُوا الطَّاغوتَ أَن يَعبُدُوهَا وَأَنَابُواْ إِلَى اللهِ لَهُمُ البُشرَي فَبَشِّرَ عِبَادِ الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ ا للهُ وَأُوْلَئِكَ هُم أُوْلُوا الأَلْبَابِ» (٣٩ : ١٧ – ١٨).

وبأيّ مقياس يمكن أن تُحَدّ كلمات ا لله ! كلمات ا لله لا تُحصَى ولا يحدُّها شيء. وفي ذلك يقول القرآن: «وَلَو أَنَّما في الأرض من شَجَرةٍ أَقلامٌ والبَحرُ يَمُدُّهُ مِن بَعدِهِ سَبعَةُ أَبحُرٍ ما نَفِدَت كَلِماتُ ا لله إنّ ا لله عَزيزٌ حَكِيمٌ» (٣١ : ٢٧؛ أنظر أيضًا ١٨ : ١٠٩).

إنَّ أمر ا لله هو الذي يحكُم (٦٥ : ١٢ وغيرها). فالمؤمن الحقيقيّ يخضع لكلمة ا لله الحيَّة التي تستطيع وحدها أن تثبّت إيمانه في هذا العالم وفي الآخرة: «يُثَبِّت ا للهُ الَّذينَ آمَنُوا بالقَولِ الثَّابتِ في الحَيَاة الدُّنيَا وَفي الأَخِرَةِ وَيُضِلُّ ا لله الظَّالمينَ ويَفعَلُ ا لله مَا يَشَآءُ» (١٤ : ٢٧). والقرآن يتحدّث أيضًا عن «الكلمة الطيّبة» ويقارنها بالشجرة الطيّبة. وفي ذلك يقول: «أَلَم تَرَ كَيفَ ضَرَبَ ا للهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصلُهَا ثَابتٌ وَفَرعُهَا في السَّماء تُؤتي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذنِ رَبِّهَا وَيَضرِبُ ا للهُ الأَمثَالَ للنَّاسِ لَعلَّهُم يَتَذَكَّرُونَ» (١٤ : ٢٤–٢٥).

٢ . السمع والعصيان

يقرّر القرآن في الآية الثانية من سورة البقرة أنّه «هُـدًى للمُتّقـين». أمّا غير المؤمنين، فـإنّهم مُعرِضـون عـن الهدايـة الإلهيّـة، حتّـى ولـو سمعـوا كلمات ا لله، فإنّهم في حقيقة الأمر لا يسمعون. ولو دُعـوا إلى الهدايـة لا يستجيبون: «وَإِن تَدعُهُم إِلى الهُدى فَلَن يَهتَدُوا إِذًا أَبَدًا» (١٨ : ٥٧).

ويرجع السبب في إعراض الكافرين عن الهداية إلى أنّهم قد تنـازلوا عن وجودهم الإنسانيّ الحقيقيّ حين جعلـوا لله أنـدادًا. وبذلـك أحدثـوا انفصامًـا في قلوبهـم وخسـروا أنفسـهم (٦ : ١ وغيرهـا)، فكـانوا مـن الظالمين: «الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ا للهِ وَيَبغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالآخِرَةِ هُـم كَافِرُونَ، أُولَئِكَ لَم يَكُونُوا مُعجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَمَـا كَـانَ لَهُـم مِـن دُونِ ا للهِ مِن أَولِيَاءَ يُضاعَفُ لَهُمُ العَذَابُ مَا كَانُوا يَستَطِيعُونَ السَّمعَ وَمَا كَانُوا يُبصِرُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم» (١١ : ١٨– ٢١).

أمّا المؤمنون، فإنّ وليَّهم ا لله بما كـانوا يفعلـون: «إِنَّ الَّذِيـنَ آمَنُـوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخبَتُـوا إِلى رَبِّهِـم أُولَئِـكَ أَصحَـابُ الجَنَّـةِ هُـم فِيهَـا خَالِدُونَ» (١١ : ٢٣). وهكذا يُؤلّف المؤمنون والجـاحدون، كمـا يقـول القـرآن، فريقَـين مختلفَـين: «مَثَـلُ الفَرِيقَيْـنِ كَـالأَعمَى وَالأَصَـمِّ وَالبَصِـيرِ وَالسَّـمِيعِ : هَـل يَستَوِيَانِ مَثَـلاً؟ أَفَـلا تَذَكَّـرُون» (١١ : ٢٤). وهـذا التقسيم يحدث طبقًا لعدل ا لله وحكمته: «أَم نَجعَلُ الَّذِينَ آمَنُـوا وَعَمِلُـوا الصَّالِحَـاتِ كَالمُفسِـدِينَ فِي الأَرضِ أَم نَجْعَـلُ المُتَّقِيَـن كَالفُجَّـارِ» (٣٨ : ٢٨؛ راجع أيضًا ٤٥ : ٢١؛ ٤٧ : ١٤؛ ٣٩ : ٩). والديـن يدعُـو الناس إلى التطهّر وتزكية النفس. وبدلاً مـن أن يخسـر الإنسـانُ نفسَـه في هذا العالم الفاني بسـلوكه الخبيـث النـاتج عـن عمًى في البصـيرة، ينبغـي

للمؤمن أن يتّجه إلى تطهير نفسه وتنقية باطنه والبحث عن المأوى الحقيقيّ الذي لا يَفنَى: « ...وَا للهُ يُحِبُّ المُطّهِّرِينَ. أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ ا للهِ وَرِضْوان خَيرٌ أَم مَن أَسَّسَ بُنيانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هارٍ فانهارَ بِهِ في نَارِ جَهَنَّمَ وَا للهُ لا يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ. لا يَزَالُ بُنيَانُهُم الَّذي بَنَوا رِيبَةً في قُلُوبِهِم إِلاَّ أن تَقطَّعَ قُلُوبُهُم وَا للهُ عَليمٌ حَكِيمٌ» (٩ : ١٠٨ – ١١٠).

والقرآن الكريم يشتمل على آيات بيّنات من عند ا لله يصفها القرآن بأنّها «بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُم وَهُدًى وَرَحمَةٌ لِقَومٍ يُؤمِنُونَ» (٧ : ٢٠٣). وهذه الآيات من شأنها أن تساعدهم على كشف ضلالهم ودفعه. فهي تُزكّي المؤمنين: «لَقَد مَنَّ ا للهُ عَلى المُؤمِنِينَ إِذ بَعَثَ فِيهِم رَسُولاً مِن أَنفُسِهِم يَتلُوا عَلَيهِم آيَاتِهِ وَيُزَكّيهِم وَيُعلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفي ضَلاَلٍ مُبِينٍ» (٣ : ١٦٤) . وهؤلاء المؤمنون عندما يسمعون كلمات ا لله لا يأخذونها ببساطة على أنّها مجرّد إرشادات أو أوامر يتّبعونها بطريقة آليّة، وإنّما ينبغي أن يكون سماعُهم لها مصحوبًا باستخدام عقولهم. وفي هذا الصدد يستخدم القرآن تعبير «حقّ تلاوته»: «الَّذِينَ آتَينَاهُمُ الكِتَابَ يَتلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ» (٢ : ١٢١). إنَّ دور العقل له في تعليم القرآن أهمّيّة مركزيّة. وهذا العقل الإنسانيّ المقصود هنا هو العقل الصافي القادر على أن يَسمع ويَعي ويستجيب ويعمل طبقًا لما يَعيه ويسمعه. ويأتي التعبير عن هذا العقل في القرآن في أغلب الأحيان بلفظ القلب. وهو المبدأ الذي يمكّن الإنسانَ من الإدراك الواعي، ويجعله يبذل كلّ ما في وسعه في سبيل هذا الذي أدركه بوصفه عدلاً وصدقًا. وهذا المبدأ يُعَدّ حينئذٍ مبدأً

حيًّا يحمي المؤمن من أن يشتري بكلمات ا لله ثمنًا قليلاً (٢ : ٤١). ويجعله يُصغي إلى كلمات ا لله بوعي، ويؤمن بها عن فهم، ويعمل بمقتضاها عن علم. أمَّا من يسمع الكلام ولا يعمل بمقتضاه، فهو منافق وغير مؤمن. فهو من الذين يقولون عن أنفسهم: «سَمِعنَا وَعَصَينَا» (٢ : ٩٣؛ راجع أيضًا ٤ : ٤٦). فإيمانه خارجيّ فقط وكاذب. والقرآن يؤكّد أنَّ الإيمان الحقّ يدخل في القلب: «يَا أَيُّها النَّاسُ إنَّا خَلَقنَاكُم مِن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلنَاكُم شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ ا لله أَتقَاكُمْ إنَّ ا لله عَلِيمٌ خَبِيرٌ. قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَم تُؤمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ في قُلُوبِكُم...» (٤٩ : ١٣ – ١٤). فالمسلم يصبح مؤمنًا حقًّا عندما يكون الإيمانُ في قلبه. وينبّه القرآن جميع الذين يبتغون الإيمان إلى أنّ الإيمان يقوم بأن يخشوا ربّهم الرحيم بالغيب، أي في قلبهم (٣٥ : ١٨ وغيرها).

فالمطلوب إذن ليس هو الإيمان الأعمى، بل التوجّه الفعّال والعاقل إلى ا لله والتوبة الباطنة الجذريّة. المطلوب هو التأصّل الجذريّ في الإيمان. فلا تنفع الكافر كلّ آية ولو طلبها: «وَأَقسَمُوا بِا للهِ جَهدَ أَيمَانِهم لَئِن جَاءَتهم آيَةٌ لَّيُؤمِنُنَّ بهَا قُلْ إنَّمَا الآيَاتُ عِندَ ا للهِ. وَمَا يُشعِرُكُم أَنَّها إذَا جَاءَت لاَ يُؤمِنُونَ. وَنُقَلِّبُ أَفئِدَتَهُمْ وَأَبصَارَهُم... وَنَذَرُهُم في طُغيَانِهم يَعمَهُونَ. وَلَو أَنَّنَا نَزَّلنَا إلَيهِمُ المَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ المَوْتَى وَحَشَرنَا عَلَيهِم كُلَّ شَيءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤمِنُوا إلاَّ أن يَشَاءَ ا للهُ وَلَكِنَّ أَكثَرَهُم يَجهَلُونَ» (٦ : ١٠٩–١١١، وأيضًا ٣٥ : ٤٢).

إنَّ من يتأمّل هذا النصّ يجد فيه إشارات ثلاث إلى ما يَمنع من الإيمان. إنَّ ا لله يذرهم أوّلاً في طُغيان أعمالهم يعمهون. وثانيًا إنّ أكثرهم

يجهلون. وثالثًا، وهذه الإشارة يجب أن تُفَهم مُتّصلة بالإشارتَين الأوليَين، إنّهم لا يؤمنون إلاّ أن يشاءَ الله. فالمقصود من ذلك واضح.

إنَّ الإنسان الذي دأب على ارتكاب المعاصي واقتراف الآثام وسلوك سبيل الظالمين، فإنَّ الله يُضلّه عقابًا له على أفعاله. فمِثلُ هذا الإنسان غير قادر على الإيمان وتحمّل تبعاته لأنّه لا يؤمن إلاّ بهذا العالم المادّيّ. وكيف يتسنّى له أن يؤمن بما ينكره بفكره وبأفعاله؟ لقد عزل نفسَه بسلوكه الظالم لنفسه من الجماعة التي وُجِّهت إليها الآيات الإلهيّة. فهو أصمّ عند سماعه لكلمات الله. حتّى لو قُدِّر له أن يسمع، فإنَّه لن يستجيب. وفي ذلك يقول القرآن الكريم: «وَلَو عَلِمَ اللهُ فِيهِم خَيرًا لأَسمَعَهُم، وَلَوْ أَسمَعَهُم لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعرِضُونَ» (٨ : ٢٣). وفي هذا يقول أيضًا القرآن: «سَأَصْرِفُ عَن آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرونَ فِي الأَرضِ بِغَيرِ الحَقِّ وَإِن يَرَوا كُلّ آيَةٍ لا يُؤمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوا سَبِيلَ الرُّشدِ لا يَتّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُم كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنهَا غَافِلِينَ. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعمَالُهُم هَل يُجزَوْنَ إلاّ مَا كَانُوا يَعمَلونَ» (٧ : ١٤٦ – ١٤٧؛ أيضًا ٦٤ : ٥٤ – ٥٦). وأيضًا: «إنَّ هَذِهِ تَذكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلاً. وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أن يَشَاءَ اللهُ إنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُم عَذَابًا أَلِيمًا» (٧٦ : ٢٩ – ٣١؛ أيضًا ٨١ : ٢٧ – ٢٩).

فالإيمان لا يُمكن تقبّله اعتباطًا. بل هو بمعنى مُعيَّن ثمرة لأفعالنا ومعرفتنا بأنّنا لن نستطيع أن نتخلّص من مسؤوليّتنا عن أعمالنا، وبإنّنا يجب أن نحقّق وجودنا الإنسانيّ في السلوك الواعي بالمسؤوليّة. والإنسان

في موقف الاختيار بين أن يعبد هذا العالم الفاني (وبتعبير القرآن يعبد الشيطان)، أو أن يتّجه بعبادته إلى ا لله وحده: «أَلَم أَعهَد إِلَيكُم يَا بَني آدَمَ أن لا تَعبُدُوا الشَّيطَانَ إِنَّهُ لَكُم عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنِ اعبُدونِي هَذَا صِراطٌ مُستَقِيمٌ» يُوصِلنا إلى مصيرنا (٣٦ : ٦٠ –٦١؛ أيضًا ٦ : ١٢٤ – ١٢٧). فالذي يتصدَّى للوحي الإلهيّ ويُكذّب به ولا يسلك الصّراط القويم الذي يوصِل حياته إلى اكتمالها، يضلّ ويخسر نفسه: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكمٌ في الظُّلُمَاتِ مَن يَشَأِ ا لله يُضلِلهُ وَمَن يَشَأ يَجعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُستَقِيمٍ» (٦ :٣٩).

فمن الخطإ في تعليم القرآن أن نظنّ أنَّ عقل الإنسان يعمل آليًّا، مستقلاً عن أعماله وبعيدًا عن تأثيرها. ففي نظام الخلق يؤثّر العقلُ والعملُ كلٌّ منهما في الآخر. لذلك يستطيع طُغيانٌ في الفسق والظلم أن يُطفئ فعلاً نورَ العقل، أو أن يحوّله إلى لمعةٍ تُضلّ وتدفع بالإنسان إلى القيام بأعمال غير مسؤولة. وبخلاف ذلك، فإنَّ العقل يَزيد صفاءً بفضل التصرّف الواعي لمسؤوليّته وأعمال البرّ التي توحيها الرحمة. وبهذا تحمل بدورها الإنسانَ على الصّدق والتصرّف العادل.

لكنَّ هذا غير حاصل لدَى الذين لا يؤمنون. لذلك يشبّههم القرآن بالأموات والصمّ والعُمي الذين ولّوا مدبرين: «فَإِنَّكَ لا تُسْمِعُ المَوتَى وَلا تُسمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوا مُدبِرِينَ. وَمَا أَنتَ بِهَادِ العُمي عَن ضَلالَتِهِم إن تُسمِعُ إلاَّ مَن يُؤمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُسلِمُونَ» (٣٠ :٥٢ – ٥٣).

إنَّ ا لله يقدر على بعث الأموات إن شاء. ولكن هل يُعيدهم بذلك إلى الإيمان؟ إن لم يريدوا هم ذلك، فلا. لهم أن يختاروا، وهذا هو

سرّ الحياة البشريّة: «فإذا أَصَابَ بِهِ (أي المطر، ويعني هنا رحمته) مَن يَشَاءُ مِن عِبادِهِ إذا هُم يَستَبشِرُونَ. وَإِن كَانُوا مِن قَبلِ أَن يُنَزَّل عَلَيهِم مِن قَبلِهِ لَمُبْلِسينَ. فَانظُر إلى آثَارِ رَحمَةِ ا للهِ كَيفَ يُحيي الأَرضَ بَعد مَوتِها إنَّ ذَلِكَ لَمُحيي المَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ. وَلَئِن أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوهُ مُصفَرًّا لَّظَلّوا مِن بَعدِهِ يَكفُرُونَ» (٣٠ : ٤٨ – ٥١).

إنَّ رحمة ا لله تُصيب جميع عباده، أي جميع الناس. ولكنّ هؤلاء يقفون من ذلك مواقفَ مختلفة. فمنهم مَن يتبع إيمانه الفطريّ، ومنهم من يرتدّ عنه. والكافر فَرِحٌ فخورٌ عند النعمة. وأمَّا إن نزع ا لله عنه رحمته، فإنّه يَئوسٌ كَفور. أمّا المؤمن المُسلم لله، فيسعَى جاهدًا أن يكون مطمئننًا لا تنال منه تقلّبات الدهر، صبورًا صالحًا. أجل إنَّ ا لله يستطيع في قدرته أن يحوّل الكافر إلى مؤمن. ولكنّه يريد أن يتصدّى الإنسان لمصيره بحريّة ويستسلم له: «وَلَئِن أَذَقنَا الإِنسانَ مِنّا رَحمَةً ثُمَّ نَزَعنَاهَا مِنهُ إنَّه لَيَئُوسٌ كَفُورٌ. وَلَئِن أَذقنَاهُ نَعمَآءَ بَعدَ ضَرَّاءَ مَسَّتهُ لَيَقولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنّي إنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ. إلاَّ الَّذينَ صَبَرُوا وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُم مَغفِرَةٌ وَأَجرٌ كَبِيرٌ» (١١ : ٩ – ١١).

وَكما سبق فأشرنا، فإنَّ القرآن يجب أن يُتلَى «حَقَّ تلاوتِه»، وأن يتدبّر المرء معانيه وقرائنها. فإذا جاء في القرآن الكريم أنّ الإنسان لا يؤمن إلاّ إذا شاء ا لله، فإنّه يمكن أن يُفهَم ذلك بمعنًى جبريّ. ولكنّ هذا الفهم يحدث فقط عندما يعزل المرء آياتِ القرآن بعضها عن بعض ويفصلها من سياقها. أمَّا إذا أولَينا القرائنَ انتباهَنا، فيتّضح عندئذٍ أنَّ الأمر هو على خلاف ذلك. فالقرآن في حقيقة الأمر رسالةٌ تؤكّد حرّيّة الإنسان. صحيح أنَّ هذه الحرّيّة محدَّدة بإرادة ا لله، ويمكن أن تَضلّ

الطريق. ولكنّها تمكّن الإنسان، عندما يختارها، من رسم مصيره بنفسه وتصوير حياته بما يجعلها حياةً ذات معنى. وحرّيّة الإنسان تؤلّف محورَ الصورة القرآنيّة للإنسان. وهي تنبثق من فضل ا لله ورحمته الذي يؤيّد الإنسان الذي يؤمن به ويتّجه إليه. ومن ناحية أخرى، فإنَّ التزامات الإنسان وواجباته تدعَم هذه الحرّيّة وتمكن لها، إذا بذل جهده في سبيل تحقيقها بمسؤوليّة واعية (والأمر يدور دائمًا حول بذل الجهد).

وطبقًا لتعاليم القرآن، يستطيع الإنسان أن يحقّق واجباته الإنسانيّة حقًا، أي يحقّق الأعمال الصالحة عندما يؤمن، وعندما يتمّ تحقيقه لهذه الواجبات طبقًا لكلمات ا لله. أمَّا متى يتمّ ذلك، فهذا يرجع إلى حكم ا لله. إنَّ الرّبط بين الإيمان والأعمال الصالحة، والحضّ على الحقّ والصبر يتّضح خصوصًا في الآيات التاليّة: «... إنَّ الإنسَانَ لَفي خُسرٍ إلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَواصَوا بِالحَقِّ وَتَوَاصَوا بِالصَّبرِ» (١٠٣: ٢-٣). ومن هنا فإنَّ أعمال هؤلاء الذين لا يؤمنون بالآخرة تُعَدّ أعمالاً لا قيمةَ لها، كما يُشير القرآن إلى ذلك بوضوح تامّ: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعمَالُهُم» (٧ : ١٤٧). إنَّ السماع لكلام ا لله، كما أشرنا إلى ذلك، هو وفقًا لتعاليم القرآن إدراكٌ ذهنيّ، أي عمل القلب. فقلب المؤمن الحقيقيّ الذي يستمع لكلمات ا لله هو مِثل نور يُبيّن الأشياء كما هي: «لا تَجد قَومًا يُؤمِنُونَ بِا للهِ وَاليَومِ الآخِرِ... أُولَئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهِم الإِيمانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنهُ» (٥٨ : ٢٢).

أمَّا غير المؤمنين الذين خسروا أنفسَهم لاستسلامهم إلى هذه الدنيا، فليسوا قادرين على فعل الإيمان، فعل الذات الباطنة. فهم لا اعتبار عندهم إلاّ لأفعال الفهم المجرّد بمعنى التقبّل الآليّ لمعلومات تُقابَل

بمعلومات أخرى جاهزة ومُصنَّفةٍ آليًّا. فهم يسمعون ولا يسمعون حقًّا. فهم يزعمون أنَّ الوحي ليس هو إلاَّ «أسَاطيرُ الأوّلين» : «وَمِنهُم مَن يَستَمِعُ إلَيكَ وَجَعَلنَا عَلَى قُلُوبِهِم أكنَّةً أن يَفقَهُوهُ وَفِي آذانِهِم وَقرًا وَإن يَرَوا كُلَّ آيةٍ لا يُؤمِنُوا بها حَتَّى إذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذين كَفَرُوا إنَّ هَذَا إلاَّ أساطيرُ الأولين» (٦ : ٢٥؛ أيضًا ٦٨ : ١٥).

وهذه الأكِنّة على قلوبهم والوَقر في آذانهم هي، بحسب تعاليم القرآن وكما رأينا سابقًا، نتيجة تماديهم في الظلم الذي يُغشّي الحقّ عن أعينهم، كما تغطّي القذارةُ مرآةً فلا يعود ينعكس فيها شيء. وكلّما انحطّ عقلُهم فصار أداةً آليّة لجمع المعلومات، وما عادوا يستطيعون إطلاقَه كنور خلاّق، عاملين على تنقية أذهانهم من أحكامهم المسبَّقة، ازداد تقلّصُ هذا النور. فلما كانوا لا يريدون أن يعرفوا الحقيقة، انقلبوا ضحيّةً للكذب: «وَهُم يَنهَونَ عَنهُ وَيَنأَونَ عَنهُ وَإنْ يُهلِكُونَ إلاّ أنفُسَهُم وَمَا يَشعُرُونَ. وَلَو تَرَى إذ وُقِفُوا عَلى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيتَنا نُردُّ وَلا نُكَذِّبَ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ المُؤمِنِينَ. بَل بَدَا لَهُم مَا كانُوا يُخفُونَ مِن قَبلُ وَلَو رُدّوا لَعَادُوا لِما نُهوا عَنهُ وَإنَّهُم لَكَاذِبونَ. وَقَالُوا إن هِيَ إلاّ حَيَاتُنَا الدُّنيا وَمَا نَحنُ بِمَبعُوثِينَ. وَلَو تَرَى إذ وُقِفُوا على رَبِّهِم قَالَ أَلَيسَ هَذَا بِالحَقِ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنا قَالَ فَذُوقُوا العَذَابَ بِمَا كُنتُم تَكفُرُونَ» (٦ : ٢٦–٣٠). وإنكار كلمات الله معناه إنكار الحقيقة، والله يوجّه كلماته إلى الإنسان منذ خلق هذا الإنسان. ومن يكذب بآيات الله المنبثّة في كلّ مكان في هذا الكون، كيف يتسنّى له أن يستمع إلى كلمات الله أو يستجيب لها؟ إنّه بتكذيبه يقطع على نفسه الطريق إلى مَنبع العلم الإنسانيّ وكنوزه، ويجرّ بنفسه إلى الهلاك. فإذا تجرّد الإنسان من العِلم الحقيقيّ، أصبح من

الخاسرين. وبعض الناس يعرف هذه الحقيقة بعد فوات الأوان. وسوف يقولون: «لَو كُنَّا نَسمَعُ أَو نَعقِلُ مَا كُنَّا في أَصحَابِ السَّعِيرِ» (٦٧: ١٠).

ومن يتخلَّ عن القيام بالتزاماته وواجباته الإنسانيّة بسلوك مسؤول، يُعرّضْ نفسه في النهاية لعقاب شديد. فيوم الحساب آتٍ لا ريب فيه. وحينئذ يجني كلّ امرئ ثمرة أعماله. ويتحمَّل الناس مسؤوليّتهم عن أعمالهم أمام ا لله. والجاحدون للإيمان بالآخرة يعتقدون أنّهم في حلٍّ من أن يفعلوا ما يشاؤون. وهم يعلّلون موقفَهم بزعمهم أنَّ يوم الحساب ليس أمرًا أكيدًا واضحًا: «مَّا نَدرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلاّ ظَنًّا وَمَا نَحنُ بِمُستَيقِنِينَ» (٤٥ : ٣٢). وفيهم يقول القرآن: «لِلَّذِينَ لا يُؤمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوءِ» (١٦ : ٦٠).

ويُشير القرآن إلى أنَّ ما يُصيب الإنسان من شرّ فمن نفسه، وما يُصيبه من خير فمن ا لله: «ما أَصَابَكَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ ا للهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفسِكَ» (٤ : ٧٩). ولذلك فالإنسان الذي يتوّجه إلى ا لله ويسلِم له، يختار مَنبع كلّ خير. أمّا الذي يرتدّ عن ا لله فيجد في نفسه منبع الشرّ. والمكذّب للإيمان بالآخرة، والزاعم أنَّ الآخرة ويوم الحساب ليسا سوى أكاذيب وأساطير، يكذب أيضًا على نفسه. والقرآن يسأله هل كان موقفه مبنيًّا على عِلم أم تخمين، ويؤكّد أنّه موقف مبنيّ على أكاذيب وظنون: «قُلّ هَل عِندَكُم مِن عِلمٍ فَتُخرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنَّ وَإِن أَنتُم إِلاّ تَخرُصُونَ» (٦ : ١٤٨). ولكن إلى أيّ مدى يمكن الإنسانَ أن يعيش في لهوٍ، وأن يبني حياته على افتراضات وظنون وأكاذيب دون أن يكون في النهاية من الخاسرين؟

أفيكون في الواقع لحقائق الأشياء تلك الأهمّيّة الكبرى لحياتنا ؟ وهل القدرة على إعطاء الأشياء أسماءها الحقيقيّة هي، كما يقول القرآن (٢ : ٣١ وما يتبع)، عطيّة من الله يسمو بها الإنسانُ حتّى على الملائكة؟ إنَّ القرآن يؤكّد ذلك بوضوح: «قُتِلَ الخَرّاصُونَ الَّذِينَ هُم فِي غَمرَةٍ سَاهُونَ» (٥١ : ١٠ – ١١). لماذا؟ لأنّ الله هو الحقّ، «وأنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ البَاطِلُ وَأنَّ اللهَ هُوَ العَليُّ الكَبيرُ» (٢٢ : ٦٢). ومَن يُعرض عن الله، منبع الحياة كلّها والحقيقة كلّها، يُبعد بذلك نفسَه عن الحياة ويسارع إلى الموت. فمن هو مصدر الحياة، «أمَّن يَبْدؤُا الخَلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرض أءِلَهٌ مَعَ اللهِ قُل هَاتُوا بُرهَانَكُم إن كُنتُم صَادِقِينَ» (٢٧ :٦٤). ومن أجل ذلك تُكوّن عقيدةُ الإيمان بالله الواحد محورَ القرآن. فلن يَستطيع أن ينقذ الإنسانَ إلاّ التوجّه إلى هذا الإله الواحد، منبع الحياة كلّها. ومن يُعرِض عنه ويتّجه فقط إلى الأشياء المخلوقة ويعبدها كأنّها جديرة بذلك وقادرة على عونه، فإنّه يسير في طريق الضلال. ولكن هذا هو ما يفعله أكثرُ الناس: «وَإن تُطِع أَكثَرَ مَن في الأَرضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبيلِ اللهِ إنْ يَتَّبِعُونَ إلاّ الظَّنَّ وَإنَّ هُم إلا يَخرُصُونَ» (٦ : ١١٦ : أيضًا ٥٣ : ٢٣).

ولكنّهم لا يرَون أنّهم قد ضلّوا. فرضاهم عن أنفسهم يمنعهم من ذلك. وهذا يؤدّي إلى ضلال فوق ضلال: «إنَّ الَّذِينَ لا يُؤمِنُونَ بِالآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُم أَعمَالَهُم فَهُم يَعمَهُونَ» (٢٧ : ٤). وهم يظنّون أنّهم يعلمون جيّدًا ما يفعلون. ولكنّهم في الواقع لا يعلمون حقًّا ما يفعلون: «إلَيّ مَرجِعُكُم فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُم تَعمَلُونَ» (٣١ : ١٥). ولكنّهم يُعرِضون في هذه الدنيا عن كلّ تحذير، ويُعرِضون عن كلّ آيةٍ إلهيّة، كما أعرضوا عن

أنفُسِهم. ويصف القرآن هذا الإعراض بقوله:«فَمَا لَهم عن التَّذكرة مُعرضِين كأنَّهم حُمرٌ مُستنفرة فرَّت من قَسورة» (٧٤ : ٤٩–٥١).

والحياة الدنيا التي يعبدونها من دون الله تُحيط بهم دون أن يَعُوا، كما يُحيط السجنُ بمن فيه. لقد حقّ القولُ عليهم كما يقول القرآن: «لَقَد حَقَّ القَوْلُ عَلَى أكثَرِهِم فَهُم لا يُؤمِنُونَ إنَّا جَعَلنَا فِي أَعْنَاقِهِم أَغلالاً فَهِيَ إلى الأَذقَان فَهُمْ مُقمَحُونَ وَجَعَلنَا مِن بَينِ أَيدِيهِم سَدًّا وَمِن خَلفِهِم سَدًّا فَأَغشَينَاهُم فَهُم لا يُبصِرُونَ وَسَوَاءٌ عَلَيهِم أَأَنذَرتَهُم أَم لَم تُنذِرهُم لا يُؤمِنُونَ» (٣٦ : ٧–١٠). فالأغلال في أعناقهم تشير إلى فقد الحرّية، والسدود من حولهم تعني فهمهم المحدود. وكلاهما عائقٌ يحول بينهم وبين تحقيق وجودهم بعبادة الله في خدمة خليقته كما يريد، والقيام بمهمّتهم بما يتّفق مع خلافتهم لله في الأرض (٢ : ٣٠). لقد جلبوا ذلك على أنفسهم: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبسِلُوا بِمَا كَسَبُوا» (٦ : ٧٠). وليس هناك ما يمكن أن يُعتقهم من السجن الذي أقامتهم فيه أعمالُهم، إذ إنهم يملأونه. ولو نزّل الله كتابًا في قرطاس، لسمَّوه سحرًا مُبينًا : «وَلَو نَزَّلنَا عَلَيكَ كِتَابًا فِي قِرطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيدِيهِم لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إلاَّ سِحرٌ مُبِينٌ» (٦ : ٧). حتّى الملائكة لا يستطيعون تبليغهم أيّ رسالة، إذ إنّهم لا يفقهونها (٦ : ٨– ٩).

ولكن لماذا لا يتفكّرون؟ لماذا لا يمكنهم أن يسعَوا وراء معرفة مستقلّة بدل أن يتيهوا وراء خيالات باطلة؟ مثل هذه التساؤلات ترد غالبًا في القرآن: «...بَل أَكثَرُهُم لايَعقِلُونَ وَمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنيا إلاّ لَهوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّار الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَو كَانُوا يَعلَمُونَ» (٢٩: ٦٣ – ٦٤)؛ «إعلَمُوا أنّما الحَيَاةُ الدُّنيَا لَعِبٌ وَلَهوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُر بَينَكُم وَتَكَاثُرٌ

فِي الأَمـوَالِ وَالأَولادِ... وَفِـي الآخِـرَةِ عَـذَابٌ شَـدِيدٌ وَمَغفِـرَةٌ مِـنَ اللهِ وَرِضوَانٌ. وَمَا الحَيَاةُ الدُّنيَا إلاّ مَتَاعُ الغُرُورِ سَابِقُوا إلى مَغفِـرَةٍ مِـن رَّبِّكُـم وَجَنَّـةٍ عَرضُهَـا كَعَـرضِ السَّـمَاءِ وَالأرضِ أُعِـدَّت لِلّذِيـنَ آمَنُـوا بِـاللهِ وَرُسُلِه...» (٥٧ : ٢٠ – ٢١). فالحياة الدنيا تُضحي للكـافرين شَـرَكًا، إذ هم يُسابقون إلى المتاع والملاذّ بدل أن يُسابقوا إلى مغفـرةٍ مـن ربّهـم. أمَّا المؤمنون الذي يستمعون إلى الله ويطيعونه، فإنّ الله يَهديهـم في هـذه الحياة: «إنَّ الَّذِينَ لا يَرجُونَ لِقَاءَنَـا وَرَضُـوا بِالحَيَـاةِ الدُّنيَـا وَاطمَـأَنُّوا بِهَـا وَالَّذِينَ هُم عَن آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَأوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكسِبُونَ. إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحَاتِ يَهدِيهِم رَبُّهُم بِإِيمَانِهِم» (١٠ : ٧ –٩).

وإذ يتمسّك الكـافرون بالحيـاة الدنيـا يخسـرون أنفسَـهم فيهـا. ولكنّهم لا يُبصرون أنّهم يتبعون ظنونًا خاطئة، ويخسرون بذلك الحقيقـة: «وَقَالُوا مَا هِيَ إلاّ حَيَاتُنَا الدُّنيَا نَمُوتُ وَنَحيَا وَمَـا يُهلِكُنَـا إلاّ الدَّهـرُ وَمَـا لَهُم بِذَلِكَ مِـن عِلـمٍ إنَّ هُـم إلاّ يَظُنُّـونَ» (٤٥ : ٢٤). هـم يضلّـون بما كانوا يفرحون في الأرض بغير الحقّ (٤٠ : ٧٤ – ٧٥).

وبدلاً من أن يعرفوا أنّهـم قـد وقعـوا في شـرك، وأنّ هنـاك عقابًـا شديدًا ينتظرهم، نجدهم يتمادَون في غيّهم، ويسخرون من الذيـن آمنـوا: «زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الحَيَاةُ الدُّنيَا وَيَسخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» (٢ : ٢١٢). ولكن إلقاء نظرة علـى تـاريخ الإنسـانيّة، هـذا التـاريخ الـذي يشـير إليـه القرآن باستمرار، ينبغي أن يعلّمهم شيئًا أفضل ممَّا يعتقدون أنّهم يعرفونه. فالتاريخ يبيّـن لنـا أن انتصـار الظلـم أمـر عرَضـيّ قصـير الأجـل: «وَلَقَـدِ استُهزِئَ بِرُسُـلٍ مِـن قَبلِـكَ فَحَـاقَ بِـالَّذِينَ سَـخِرُوا مِنهُـم مَّـا كَـانُوا بِـهِ يَستَهزِءُونَ قُل سِيرُوا فِي الأَرضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُكَذِّبِينَ قُـل

لِمَن مَّا فِي السَّماواتِ وَالأَرضِ قُل لِلهِ كَتَبَ عَلَى نَفسِهِ الرَّحمَةَ لَيَجمَعَنَّكُمْ إِلى يَومِ القِيَامَةِ لا رَيبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم فَهُم لا يُؤمِنُونَ» (٦ : ١٠ – ١٢)

فكيف يمكن المؤمن أن يَهدي الكفّار إلى الإيمان؟ إنَّ إجابة القرآن عن ذلك تتمثّل في أنَّ ا لله وحده هو الذي بيده هداية الناس إلى الإيمان. لذلك فإنّ النبيّ محمّدًا، الذي كان يودّ أن يُساعد الكفّار، يُطلَب منه أن يتخلّى عن المحاولة المُخفقة في دعوة الكفّار إلى الهداية، إذ إنَّ ا لله وحده يَهدي. وهو لا يَهدي إلاّ من يَشاء. هو وحده يطّلع على أعماق كلّ إنسان: «إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخشَونَ رَبَّهُم بِالغَيْبِ» (٣٥ : ١٨؛ وأيضًا ٣٦: ١١)؛ «وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُم لَعِبًا وَلَهوًا وَغَرَّتهُمُ الحَيَاةُ الدُّنيَا (٦ : ٧٠)؛ «لَيسَ عَلَيكَ هُدَاهُم وَلَكِنَّ ا لله يَهدِي مَن يَشَاءُ» (٢ : ٢٧٢). وقد ورد في القرآن أنَّ النبيّ محمّدًا يَهدي «إلى صِرَاطٍ مُستَقِيمٍ، صِرَاطِ ا للهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ»، إذ إنَّ القرآن هو نورٌ «نَهدِي بِهِ مَن نَشَآءُ مِن عِبَادِنَا» (٤٢ : ٥٢ – ٥٣). فليس الأنبياء هم الذين يَهدون إلى الإيمان. إنّه ا لله يهدي من يشاء.

وإذ كان النبيّ يتألّم من ذلك، فقد قيل له إنَّ ا لله لا يُكره الناس على الإيمان، فَدَع أنت هذه المحاولة: «وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيكَ إِعرَاضُهُم فَإِنِ استَطَعتَ أَن تَبتَغِي نَفَقًا فِي الأَرضِ أَو سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَو شَاءَ ا للهُ لَجَمَعَهُم عَلَى الهُدَى فَلا تَكُونَنَّ مِن الجَاهِلِينَ. إِنَّمَا يَستَجِيبُ الَّذِينَ يَسمَعُونَ...» (٦ : ٣٥ –٣٦)؛ «وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرضِ كُلُّهُم جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفسٍ أَن تُؤمِنَ إِلاَّ بِإِذنِ ا للهِ...» (١٠ : ٩٩ – ١٠٠).

وقد طُلِب من النبيّ أن يكون قُدوَة في الإيمان. فكما أنَّ الشُعلة، إذا كانت ثابتةً لا تتبعثر، تصبح نورًا، فكذلك على المؤمن أن يكون ثابتًا في إيمانه وأن يبشّر به بنفسه: «... قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إلاّ هُوَ عَلَيهِ تَوَكّلتُ وَإِلَيهِ مَتَابِ» (١٣ : ٣٠)؛ «وَلَو أَنَّ قُرآنًا سُيّرَت بِهِ الجِبَالُ أَو قُطّعَت بِهِ الأرضُ أو كُلّمَ بِهِ المَوتَى»، أفهل يستطيع أن يبلغ إلى نتيجةٍ ما؟ لا، «بَل لِلهِ الأَمرُ جَمِيعًا» (١٣ : ٣١).

فليس هنا في أعماق الأرض أو السماء ما يمكنه أن يحمل الذين خَسِروا أنفسهم ويسيرون في الظلمات على أن يؤمنوا ويسمعوا ويطيعوا. ولكنَّ الكافرين قد دأبوا على تكذيب الحقّ إذا جاءهم: «وَمَا تَأتِيهِم مِن آيَاتٍ رَبِّهِم إلاّ كَانُوا عَنهَا مُعرِضِينَ. فَقَد كَذّبُوا بِالحَقِّ لَمَّا جَاءَهُم» (٦ : ٤ – ٥). إنّهم يُعرضون عن الحق ويتّبعون أهواءهم، كأنَّ فيها مصيرهم: «فَإِن لَم يَستَجِيبُوا لَكَ فَاعلَم أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُم وَمَن أَضَلُّ مِمَّن اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ ا للهِ إِنَّ ا للهَ لا يَهدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ» (٢٨ : ٥٠). فمن يعرض عن آيات ا لله ويكذّب بها، فقد هلك، مَثَلُه مَثَلُ الرجل الذي يقول فيه القرآن: «وَاتلُ عَلَيهِم نَبَأَ الَّذي آتَينَاه آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنهَا فَأَتبَعَهُ الشَّيطَانُ فَكَانَ مِن الغَاوِينَ وَلَو شِئنَا لَرَفَعنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخلَدَ إِلَى الأرضِ وَاتَّبَعَ هَوَاه» (٧ : ١٧٥ – ١٧٦).

ويشبّه القرآن الكافرين بالأنعام: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنعِقُ بِمَا لا يَسمَعُ إلاّ دُعَاءً وَنِدَاءً. صُمٌّ بُكمٌ عُمّيٌ فَهُم لا يَعقِلُونَ» (٢ : ١٧١؛ أيضًا ٢ : ١٨). فإنْ أصرّوا على هذه الحال فهم، كما يقول القرآن، شَرُّ الدّوابّ: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِندَ ا للهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُم لا يُؤمِنُونَ» (٨ : ٥٥) . بل هم في مرتبة أدنى من الدوابّ، إذ إنّهم لا

يريدون مُطلقًا أن يسمعوا ولا يميّزون: «... أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الغَافِلُونَ» (٧ : ١٧٩). والقرآن، إذ يَصف ما يصل إليه الإنسان الذي لا يُؤمن، يذهب في أصناف التشبيه إلى أبعد من ذلك. إنّه يشبّه الكافرين بالأموات، ويشير إلى أنَّ ا لله وحده يستطيع أن يجعلهم يسمعون: «إنَّ ا للهَ يُسمِعُ مَن يَشَاءُ. وَمَا أَنتَ بِمُسمِعٍ مَّن فِي القُبُورِ» (٣٥ : ٢٢).

وإنّهم، إذ كَفّوا عن أن يكونوا أحياء وفقدوا حرّيّتهم، يُنكرون الحرّيّة ويتنكّرون لمسؤوليّتهم عن أعمالهم. مع أنّ الإقرار بهذه المسؤوليّة هو ما يستطيع أن ينجّيهم. فمن غير المعقول في نظرة موضوعيّة أن يحاولوا التنصّل من مسؤوليّتهم عن أعمالهم وإلقاء المسؤوليّة عن كفرهم على ا لله الذي يُنكرون هم وجودَه أصلاً، والذي طلب منهم أن يتّسم سلوكُهم بالمسؤوليّة الواعية. فإنّهم يقولون: «لَو شَاءَ ا للهُ مَا أَشرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا» (٦ : ١٤٨). ولكنّ تفكيرًا طفيفًا يمكنه أن يُظهر لهم أنّ أفكارهم عبثٌ، وأنّه من باب التناقض أن يُقال من جهة إنَّ أعمال الإنسان مقدّرة وإنَّ الإنسان ليس له حرّيّة، وأن يُقال من جهة أخرى إنَّ الإنسان حرّ في أن يفعل ما يريد. إنَّ إجابة القرآن عن زعمهم هنا إجابة بسيطة، ولكنّها ليست في حاجة إلى مزيد: «قُلْ فَلِلهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَو شَاءَ لَهَدَاكُم أَجمَعِينَ» (٦ : ١٤٩). وهذه الإجابة تستند إلى الحجّة عينها، أي إلى قدرة ا لله. ولكن في حين أنَّ الكافرين يريدون بذلك أن يبرهنوا على انعدام حرّيّتهم في كفرهم، يبرهن القرآن بذلك على حرّيّة الإنسان. فا لله وحده هو الذي يستطيع أن يمنح الحرّيّة. وقدرة ا لله المطلَقة لا تَعني الإكراه. وبنفس الحجّة، حجّة قدرة ا لله، يَنظر الكافرون إلى الوراء.

ولكنّ القرآن ينظر إلى الأمام. والقرآن بذلك يَفتح للحرّيّة مجالاً. ولكنّ هذا المجال الذي يفتحه القرآن للحرّيّة لا يجده الإنسان ببساطة. إنّه يجب عليه أن يقتحمه. إنَّ إجابة القرآن تَعني بوضوح تامّ أنّ الله يريد أن يَهدي كلّ الناس، ولكنّه لا يريد أن يُكره أحدًا على الإذعان لهدايته، لأنّه سبحانه قد خلق الناس بوصفهم كائنات حرَّة. فالله يريد أن يتّجه إليه الانسانُ باختياره وأن يتوكّل عليه: «إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُتَوَكِّلِينَ إِن يَنصُرْكُمُ اللهُ فَلا غَالِبَ لَكُم وَإِن يَخذُلكُم فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِن بَعدِهِ» (٣ : ١٥٩ – ١٦٠) . فمَن غيرُ الله يستحقّ أن نتوكّل عليه؟ مَن ينصر نصرًا أفضل ممّن كتب على نفسه الرحمة (٦ : ١٢)؟ وهو يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر (٢ : ١٨٥). ومن أجل ذلك، ينادي القرآن كلّ الباحثين عن العَون قائلاً لهم: «وَكَفَى بِاللهِ وَلِيًّا» (٤ : ٤٥)، لأنَّ الله، كما يقول القرآن، «لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ القَوِيُّ العَزِيزُ» (٤٢ : ١٩).

وبعد هذا الذي قدّمناه، نستطيع الآن أن نقول إنّنا إذا نظرنا إلى موضوع الإيمان والكفر من منطلق تعاليم القرآن ومن خلال النظرة الإنسانيّة، نجد أنَّ العامل الأساسيّ الذي يفصل في موضوع الإيمان والكفر يتمثّل في الموقف الداخليّ للإنسان وسلوكه المنبثق من هذا الموقف. فالإنسان ينفتح بالإيمان للحياة ويستجيب لها. وهو بذلك يستجيب لنداء الحق. إنّه يستمع إلى كلمات الله ويتبع ما تقضي به.

أمَّا في حالة الكفر والإنكار، فإنَّ الإنسان يُعرِض في حقيقة الأمر عن الحياة وينفيها. والأمر يتوقّف على هذا السؤال هل كنّا نفكّر في هذا الأمر بطريقة إيجابيّة أم سلبيّة. فنحن نستطيع أن نأخذ نفس القول بأنَّ

الله قادرٌ قدرةً مطلقة، كمنطلقٍ لوجهة نظر إيجابيّة وخلاّقة، أو لموقف سلبيّ هو في النهاية موقف تدميريّ.

إنَّ قول القرآن بأنَّ الله يَهدي من يشاء ويُضلّ من يشاء، يتمّ انتزاعه في الفكر غير الموضوعيّ من سياقه الذي يرِد فيه، ويتمّ تفسيره بطريقة توحي بأنَّ الله يتصرّف بطريقة عشوائيّة مثل أيّ طاغية يُكره الناس على طاعته طاعةً آليّة. وهذا التفسير الذي يتعامل مع الله كالإنسان ليس هو إلاّ إضلالاً مقصودًا. ولا يتبدلّ شيء في القضيّة متى تمّت الإشارة إلى أنَّ هذا الخطأ قد ساد زمنًا طويلاً وأنّه لا يزال يُقال به اليوم. فإنّ هذا الوضع يشاركه فيه الكثير من الأخطاء.

إنَّ القرآن يقول في ذلك: «أَوَلَمْ يَرَ الإِنسَانُ أَنَّا خَلَقنَاهُ مِن نُّطفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلقَهُ» (٣٦ : ٧٧ – ٧٨). إنَّ أقوال القرآن تتوجّه إلى فهم الإنسان، ومن وراء ذلك إلى شخصيّته وإلى عقله. الله يُسمع مَن يشاء ويَهدي من يشاء. إنَّ هذا القول، الذي نجده في مواضع كثيرة في القرآن، يجب أن يُفهَم بانضمامٍ إلى أقوال قرآنيّة أخرى كثيرة. فهذه تكوّن أعمق تعاليم القرآن. وعندئذ فقط يمكن فهم المقصود إذا تمّ ضمّ الناحيتَين من التعاليم. والتعليم الثاني هو الوحي الإلهيّ بأنّ الله قد كتب على نفسه الرحمة والمحبّة التي لا حدود لها (٦ : ١٢ وغيرها). إنّ الله ليس إنسانًا، وهو لا يفعل ببساطة، مثلما يفعل إنسان عابث، ما يصبو إليه وما يريده في الآونة دون الانتباه إلى العواقب. فعندما نتكلّم عن الله، لا نتكلّم عن إنسان ما، بل نتكلّم عن الله الذي هو «الوَاحِدُ القَهَّارُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا بَينَهُمَا العَزِيزُ الغَفَّارُ» (٣٨ : ٦٥ – ٦٦). إنَّ الله يَهدي الذي يتوب توبةً نصوحًا، ويزكيّ

نفسه، ويَنوب إليه، ويعمل الصالحات النابعة من الإيمان. فهو يحظَى برحمة ا لله: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجعَلُ لَهُمُ الرَّحمَنُ وُدًّا» (١٩ : ٩٦).

وا لله يُضِلّ الذين يُعرِضون عنه، إذ إنّه يسمح بقرارهم الحرّ. فالإنسان قد خلقه ا لله على نحوٍ يحقّق فيه وجوده الإنسانيّ في السلوك الحرّ الواعي بالمسؤوليّة. ويتّصل بذلك أنّه يمكن أن يفقد حرّيّته هذه بسلوكٍ فاقدٍ للمسؤوليّة عندما يتخلّى عن ذاته. إنَّ الدين، بناءً على تعاليم القرآن، لا يمكن إكراه أحد عليه. فإذا ما تحوَّل إلى إكراهٍ انقلب إلى النقيض. والدين الحقّ هو عملٌ حرّ من أعمال القلب النقي من الشوائب. وهو على هذا النحو لا يمكن أن يتعلّق إلاّ با لله ذاته. وبذلك يكون متّصلاً بالمصدر الوحيد لكلّ الحرّيّات. يقول القرآن الكريم: «لا إِكرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشدُ مِنَ الغَيِ فَمَن يَكفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤمِن با للهِ فَقَدِ استَمسَكَ بِالعُروَةِ الوُثقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَا للهُ سَمِيعُ عَلِيمُ ا للهُ وَلِيّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصحَابُ النَّارِ هُم فِيهَا خَالِدُون» (٢ : ٢٥٦ – ٢٥٧).

٣ . السمع والطاعة

إنَّ ا لله سبحانه لو عاقب الناس بما يستحقّون، لما بقي هناك إنسان على ظهر الأرض. ولكنّ ا لله يؤخّر مجازاتهم إلى أجلٍ يعلمه ا لله (٣٥ : ٤٥). فلعلّهم يندمون على ظلمهم لأنفسهم، ويتّجهون إلى ا لله ويؤمنون به إيمانًا صادقًا. فالمؤمن المستقيم يسمع كلمات ا لله، ثمّ لا يُعرِض مرّة أخرى عن ربّه، بل يُطيعه ويعمل بمقتضى وحيه: «...وَمَن

يُؤمِن بِاللهِ وَيَعمَل صَالِحًا يُكَفِّرُ عَنهُ سَيِّئَاتِهِ... مَا أَصَابَ مِن مُصِيبَةٍ إِلاَّ بِإِذنِ اللهِ وَمَن يُؤمِن بِاللهِ يَهدِ قَلبَهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ... اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُؤمِنُونَ» (٦٤: ٩، ١١ – ١٣).

وهذه الطاعة لأوامر الله ليست عملاً آليًّا من جانب الإنسان، وإنَّما هي عمل حرّ يحقّق به الإنسانُ وجودَه الإنسانيّ عن طريق إسلام وجهه إلى الله. وحرّيّة الإنسان، كما سبق أن أشرنا، تتحقَّق في اتّصال الإنسان بالله الذي منحه هذه الحرّيّة. وهذا الاتّصال يُعَدُّ عملاً من أعمال حرّيّة الإنسان الذي يتّسم سلوكُه بالمسؤوليّة الواعية. وفي الوقت نفسه يُعَدّ أيضًا عملاً من أعمال اللطف الإلهيّ الذي يجعل هذه الحرّيّة ممكنة أصلاً. ولهذا خُلِق الإنسان. فالله قد خلق الناس، كما ورد في القرآن، لكي يرحمهم إذا ما اتّجهو إليه: «وَلَو شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُختَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ (أي للرحمة) خَلَقَهُم» (١١ : ١١٨ – ١١٩).

ورحمة الله وسعت كلّ شيء (٧ : ١٥٦)، ونِعَمه للإنسان لا تحصَى ولا تُعَدّ (١٤ : ٣٤)، ورحمة الله تشمل كلّ الناس الذين يتّجهون إلى الله. وتشمل الكافرين أيضًا إذا ما تخلَّوا عن كفرهم، وتركوا في قلوبهم مكانًا لفضل الله ورحمته: «قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغفَر لَهُم مَا قَد سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا فَقَد مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ. وَقَاتِلُوهُم حَتَّى لا تَكُونَ فِتنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعمَلُونَ بَصِيرٌ وَإِن تَوَلَّوا فَاعلَمُوا أَنَّ اللهَ مَولاكُم» (٨ : ٣٨ – ٤٠).

والمؤمنون عليهم أن يجاهدوا في سبيل ا لله بأنفسهم وأموالهم. عند ذلك يصير إيمانُهم إيمانًا حقيقيًّا مقبولاً: «يَا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا هَل أَدُلُّكُم على تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّن عَذَابٍ أَلِيمٍ تُؤمِنُونَ با للهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبيلِ ا للهِ بِأَموَالِكُم وَأَنفُسكُم ذَلِكم خَيرٌ لَكُم إن كُنتُم تَعلَمُونَ يَغفِر لَكُم ذُنُوبَكُم... وَبَشِّرِ المُؤمِنِينَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ ا للهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابنُ مَريَمَ لِلحَوَارِيِّينَ مَن أَنصَارِي إِلى ا للهِ قَالَ الحَوَارِيُّونَ نَحنُ أَنصَارُ ا للهِ» (٦١ : ١٠ – ١٤).

فالمؤمن عندما يريد البحث عن عِلم حقيقيّ با لله، عليه أن يعود بصفة خاصّة إلى علمه الخاصّ، إذ إنَّ ا لله يتجلّى للإنسان قبل كلّ شيء في قلبه. فَلأَن يكون الناسُ عليهم ألاّ يتّخذوا لهم أربابًا من دون ا لله وأن يطيعوه وحده، فهذا عِلم فطريّ. فكما يقول القرآن، إنّهم شهدوا بذلك قبل مولدهم: «وإذ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَني آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُم وَأَشهَدَهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى شَهِدنَا أَنْ تَقُولُوا يَومَ القِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَن هَذَا غَافِلِينَ» (٧ : ١٧٢). ولذلك يقول المؤمن الذي يفكّر على نحو جِديّ في أصله: «وَمَالِي لا أَعبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيهِ تُرجَعونَ» (٣٦ : ٢٢). وا لله يمنح المؤمنين الذين يعبدونه الجزاء الذي يستحقّونه: «أَلا يَعلَمُ مَن خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ» (٦٧ : ١٤).

إنَّ هناك قضيّة هامَّة بالنسبة إلى المؤمن الباحث عن الحقيقة وهي: كيف يجد الإنسان الخاطئ الذي اقترف إثمًا الطريقَ مرّة أخرى إلى ا لله؟

إنَّ القرآن يخبرنا أنَّ آدم، بعد أن عصَى أمر ربِّه، لم يُبعده ذلك تمامًا عن ا لله. فقد علّمه ا لله ماذا يفعل عن طريق كلمات ألهمه إيّاها (٢ : ٣٧). وحلقة الوصل بين الإنسان وا لله هي روح الإنسان. وعن

طريق هذا الروح تلقّى آدم كلمات ا لله. وهذا التلقّي من جانب الإنسان يُعَدّ عملاً فعّالاً. ففيه يقول القرآن: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ» (٢ : ٣٧). عقله الواعي تقبّلها، وبواسطته سمع ما قال ا لله.

فسماع كلام ا لله، كما رأينا سابقًا، عمليّةٌ كثيرة النواحي. ولكنّها تدلّ على موقف فاعل من قِبَل الإنسان. ففي هذا العمل بين ا لله وآدم، هناك وجهان يتبع أحدهما الآخر. أوّلاً تلقّى الإنسان (أي آدم) كلمات ربّه. ولذلك، ثانيًا، تاب ا لله عليه. فماذا حصل عَقب ذلك؟ يقول القرآن: «إنّه هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلنَا اهبطُواْ مِنهَا (من الجنّة) جَمِيعًا فَإِمَّا يَأتِيَنَّكُم مِنّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوفٌ عَلَيهِم وَلا هُم يَحزَنُونَ» (٢ : ٣٧ – ٣٨).

فيتّضح من ذلك ما هي الهداية، ومَن يتبعها، ولماذا قُلنا إنَّ ا لله يُلهم من يشاء. فإنَّ ا لله «يُلقِي الرُّوحَ مِن أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَومَ التَّلاقِ يَومَ هُم بَارِزُونَ لا يَخفَى عَلَى ا للهِ مِنهُم شَيءٌ...» (٤٠: ١٥– ١٦).

والهداية الإلهيّة تكون لمن يتوبون حقًّا، أي لمن يتّجهون إلى ا لله حقيقة: إنَّ ا لله «يَهدِي إِلَيهِ مَن أَنَابَ» (١٣ : ٢٧وغيرها). وليس هناك إلاّ هداية حقيقيّة واحدة، وتلك هي الهداية الإلهيّة: «قُل إِنَّ الهُدَى هُوَ هُدَى ا لله» (٢ : ١٢٠). «وَمَن يُسلِمُ وَجْهَهُ إِلى ا للهِ وَهُوَ مُحسِنٌ فَقَدِ استَمسَكَ بِالعُروَةِ الوُثقَى وَإِلى ا للهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ» (٣١ : ٢٢).

المؤمنون هم الذين يقولون: «سَمِعنَا وَأَطَعْنَا» (٥ : ٧؛ ٢ : ٢٨٥؛ ٢٤: ٥١)، وهم المهتدون. وهم ثابتون على إيمانهم، يجدّدون باستمرار فعل التوجّه نحو ا لله وإخضاع إرادَتِهم لإرادته. وبذلك تتحوّل حياتهم

من الأساس، ويرَون في كلّ ما يلاقونه في حياتِهم فضلاً من ا لله ونعمة ولطفًا ورحمة ويسلمون أنفسهم لله وحده.

إنَّ العلم بسيادة ا لله يكمن في قلوب الناس. ولكنّ أكثرهم يكبتون هذا العلم ولايتذكّرونه إلاّ في أوقات الكرب، وعندما يُصيبهم الضّرّ. فتتكسّر حينئذ الأقفال الغليظة من فوق قلوبهم، ويلتفتون إلى ا لله مستغيثين به، طالبين عونه وراجين رحمته. ويدركون أنّه وحده الذي يستطيع إنقاذهم ممَّا حاق بهم. فإذا أعانهم ا لله وأقالهم من عثراتهم وأزال عنهم كربهم، فسرعان ما ينسَون ا لله مرّة أخرى، ولا يؤدّون له حقّ الشُكر. ويُسجّل القرآن هذا النكران والجحود للنعَم قائلاً: «قُل بِفَضلِ ا للهِ وَبِرَحمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَليَفرَحُوا... إنَّ ا للهَ لَذُو فَضل عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكثَرَهُم لا يَشكرونَ (١٠ : ٥٨، ٦٠).

كلّ فضل يُصيب الإنسان آتٍ من ا لله. هذا ما يعرفه المؤمن. والقرآن يقول له: «وَاصبِر لِحُكمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعيُنِنَا وَسَبِّح بِحَمدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ وَمِنَ الليلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدبَارَ النُّجُومِ» (٥٢ : ٤٨ – ٤٩؛ أيضًا ٣ : ١٩١). أمَّا المؤمنون الذين يظنّون أنَّ فضل ا لله بأيديهم فإنَّهم مخطئون، لأنَّ ذلك كلّه بيد ا لله وحده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَهَ وَآمِنُوا برَسُولِهِ يُؤتِكُم كَفلَيْنِ مِن رَحمَتِهِ وَيَجعَلْ لَكُم نُورًا تَمشُونَ بِهِ وَيَغفِر لَكُم وَا للهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ لِئلاَّ يَعلَمَ أَهلُ الكِتَابِ أَلاَّ يَقدِرُونَ عَلَى شَيءٍ مِن فَضلِ ا للهِ وَأَنَّ الفَضلَ بِيَدِ ا للهِ يُؤتِيهِ مَن يَشَاءُ وَا للهُ ذُو الفَضلِ العَظِيمِ» (٥٧ : ٢٨ – ٢٩).

مِن الناس مَن يؤمن با لله في الضيق ويطلب عونه. فإذا أعانه خَسر نفسه في مهامّ هذه الدنيا وأشرك بربّه. وكان عليه أن يتفكّر ويشكر

الذي أعانه بعد التماسه. فإنّه هو وحده الذي يؤتي فضله ولا إحصاء لنعَمه: «وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوهَا» (١٤ : ٣٤).

إنَّ الناس يعرفون فضل الله، كما يقول القرآن. ولكنّهم لا يريدون غالبًا الاعتراف بذلك لأنّهم لا يشكرون. أمَّا الرمز الغالب للفضل والنعمة، فهو النور الذي يعرف الإنسان بغيابه أنّه سبب رؤية الأشياء، مع أنّه منظور طوال الوقت. والكافرون يبحثون عن مانح النعَم كلّها التي تأتيهم في المواطن الخاطئة، ويعبدون أربابًا باطلة. فينذرهم القرآن أن يفهموا أنّهم يتقبّلون كلّ شيء من الله: «أَلَم تَرَوا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَات وَمَا فِي الأَرض وَأَسبَغَ عَلَيكُم نِعَمِه ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...» (٣١ : ٢٠).

وهذا ما ينبغي أن يفهمه كلّ إنسان. وبدلاً من أن يبني المرء عِلمه بالله على مجرّد تخمينات، ينبغي له، كما يُشير القرآن، أن يُحاول فهم الأشياء في هذا الكون، وإدراك كيفيّة سيرها، وأن يبذل جهده بذلك من أجل الوصول إلى يقين حقيقيّ. وهذا يُعَدّ أمرًا واجبًا على كلّ فرد بذاته.

وليس هناك أحد يستطيع أن يتولّى عن إنسان هذه المهمّة. فالقرآن يبيّن لنا تفرّد كلّ إنسان. وكلّ فرد لا يُعَدّ أبدًا وسيلة، وإنّما هو غاية وهدف. والإنسان عندما يَعي نفسه بوصفه متفرّدًا، أي عندما يَعي نفسَه الأنسانيّة ويَعي إنسانيّته، عندئذ فقط يستطيع أن يعرف الإنسان في الآخرين ويدرك بالتالي أنّه لكائن مثله تمامًا.

وعندما يحقّق الإنسانُ ذاتَه الإنسانيّة بوصفه شخصًا له كيانه، وهذا يعني بوصفه مستمعًا لكلمات الله، عندئذ فقط يكون قادرًا على أن يدخل في علاقة مع الأشخاص الآخرين بوصفهم أشخاصًا لهم أيضًا

كياناتهم وذاتيّاتهم. وذلك هو المقصود عندما نجد القرآن يقول: «يَا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوَا» (٤٩ : ١٣). وهذا التعارف يقتضي أيضًا أن يتّحدوا وألاّ يتفرّقوا (١١: ١٨ – ١٩). و لا يقدر على ذلك كلّه، بناءً على تعاليم القرآن، إلاّ الإنسان الذي يخضع لإرادة ا لله، وهذا يَعني الإنسان الذي يكون سلوكه منطلقًا من مبدأي العدل والرحمة. وكلّما بذل الإنسان جهدًا أكبر في سبيل الوصول إلى يقين حقيقيّ، ازداد تحرُّره من أوهامه ووصل إلى آفاق أوسع باستمرار. إنّه يتعلّم كيف يستمع إلى كلمات ا لله. وبذلك يكتشف الآيات الإلهيّة في كلّ مكان، وفي نفسه ذاتها أيضًا (٢ : ١٦٤، ٢١٩؛ ٦ : ٩٥–٩٩؛ ١٠ : ٥–٦ ؛ ٣٠ : ٢٠ –٢٧؛ ٤٥ : ٣ – ٦؛ ٣٩ : ٥٢، ٥٩؛ ٤١ : ٥٣ وغيرها).

ولكنّ غالبية الناس لا يريدون أن يبذلوا جهدًا مستقلاً في سبيل الوصول إلى مِثل هذا العلم با لله. ويعتقدون أنّ نجاتهم في الاعتقاد بالخرافات والأوهام. ويبحثون على هذا النحو عن آيات: «وَقَالَ الَّذِينَ لا يَعلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا ا للهُ أَوْ تَأتِينَا آيةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبلِهِم مِثلَ قَولِهِم تَشَابَهَت قُلُوبُهُم قَد بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَومٍ يُوقِنُونَ» (٢ : ١١٨).

ومن ينشد الآيات الإلهيّة، ينبغي له أن يعلم أنّنا في هذه الحياة محاطون في كلّ مكان بالكثير من الأسرار، أي بالكثير من الآيات الإلهيّة التي هي حقّ لا شكّ فيه. ولكنّ حقيقتها لا تنكشف إلاّ لذلك الذي يبحث عن الحقّ بتجرّد تامّ، بعيد عن الأحكام المسبّقة، والذي لا يرضَى لنفسه بالوقوف عند الظنون، بل ينشد اليقين الحقيقيّ. وإدراك الآيات الإلهيّة لا يتمّ إلاّ بالعقل، يدركها الإنسان الذي لديه الاستعداد لأن

يسمع ويعقل. وهكذا فإنَّ الإنسان إذا تأمّل، على سبيل المثال، في نفسه فمن الممكن أن يقفز إلى وعيه تلك الحقيقة المتمثّلة في قدرة الإنسان على الكلام، هذا الحدث العقليّ الهامّ الذي يُعَدّ في ذاته في حقيقة الأمر سرًّا من الأسرار، أي آية من الآيات الإلهيّة. فهنا يدخل العقل في العالم الحسّيّ، ويجعل نفسه مسموعًا. يقول القرآن الكريم: «وَفِي الأَرضِ آيَاتٌ لِلمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلا تُبصِرُونَ وَفِي السَّمَاءِ رِزقُكُمْ وَمَا تُوَعَدُونَ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرضِ إِنَّه لَحَقٌّ مِثلَ مَا أَنَّكُم تَنطِقُونَ» (٥١ : ٢٠ – ٢٣). ومع ذلك: «لِلهِ غَيبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ» (١٦ : ٧٧)، وهو يُظهِر غيبَه لِمَن يَشاء.

إنَّ أكثر الناس لا يؤمنون با لله إيمانًا صادقًا، ولا يذكرون ا لله كحقيقة، إلاّ إذا تعرَّضوا للخطر الكبير. ولكنَّ هناك قلّةً فقط من الناس تؤدّي حقّ الشكر لله على عونه، وتؤمن به إيمانًا ثابتًا لا يتزعزع، لأنّها قد عرفت أنَّ هذا العالم السريع التصدّع لا يمكن أن يكون هو السند الحقيقيّ الذي يُعتمَد عليه، وعرفت أيضًا أنَّ العالم مستقرّ في يد ا لله. فهم مستقيمون في موقفهم، كما يقول القرآن. ولكنّ أكثر الناس ينسَون ا لله حالما ينقذهم من الخطر، ولو أنّهم كانوا قد التمسوا منه العون من قبل: «وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا ا للهَ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُم إِلى البَرِّ فَمنهُم مُقتَصِدٌ وَمَا يَجحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ» (٣١ : ٣٢؛ أيضًا ٤ : ١١٥؛ ١٠ : ١٢؛ ١٨، ٢٢ – ٢٣؛ ٦: ٤٢–٤٣، ٧١).

والقرآن، في حرصه على المحافظة على إيمان المؤمنين حتى لا تقسوَ قلوبهم فيفقدوا إيمانهم، يهيب بهم التزام الصدق في هذا العالم والخشوع أمام ا لله وأمام الحقيقة في الوحي الإلهيّ: «أَلَم يَأنِ لِلَّذِينَ آمَنُواْ أَن تَخشَعَ

قُلُوبُهُم لِذِكرِ اللهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الحَقِ وَلا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِن قَبلُ فَطَالَ عَلَيهِمُ الأَمَدُ فَقَسَت قُلُوبُهُم وَكَثِيرٌ مِنهُم فَاسِقُونَ» (٥٧ : ١٦).

ومن الواضح للمؤمن أنّه عليه ألاّ يخشَى في هذا العالم إلاّ عدل الله الذي يُمسِك كلّ شيء في يده. وليس له كذلك من عَون في هذا العالم إلاّ عَون الخالق الرحيم. فهو يمنح الإنسان الذي يتّجه إليه باستقامة وخشوع ويتمسّك به حبلَ النجاة الذي لا ينفصم. فبدل أن يضيع في عالم اللعب واللهو هذا، يخضع لله فيموت وهو مُسلم: «يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنّ إِلاّ وَأَنتُم مُّسلِمُونَ وَاعتَصِمُوا بِحبلِ اللهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا...» (٣ : ١٠٢ – ١٠٣).

والخشية من الله تعني خشيته بوصفه الرحيم الذي لا يظلم أحدًا. وحبْلُ الله وهدايته لا يُمسكها ويتمسّك بها، إلاّ الذين يتوبون حقًّا عمَّا قدَّمت أيديهم (٧٨ : ٤٠ وغيرها) من الشرّ والظلم، والذين يبتغون البرّ والعدل. فتسقط الأكنّة عن قلوبهم ويزول الوقر عن آذانهم (٦ : ٢٥)، ويصبحون قادرين على الاستماع وعلى الطاعة بقلوبهم، أي لا طاعة خارجيّة فقط.

والإنسان، كما يقول القرآن، قد خُلِق ليعبد الله، أي القدرة التي تخلق كلّ حياة وتحفظ كلّ حياة. فهو عندما يستمع إلى كلمات الله ويُتبِع هذا الاستماعَ بالطاعة لله، فإنّه بذلك يتّجه حقيقة إلى الحياة ذاتها، ويصبح ذا فاعليّة وتأثير بوصفه خليفة لله في الأرض. فالله هو الذي كتب الرحمة على نفسه، كما يقول القرآن. ولكن ما معنى أنّ الناس عليهم أن يعبدوا الله ويخدموه، إذ إنّه ليس بحاجة إلى رزق وطعام؟ هذه

العبادة تعني أنّهم يعبدونه بالقيام في نطاق الخلافة بخدمة خليقته بروح الرحمة: «وَمَا خَلَقتُ الجِنّ وَالإنسَ إلاّ لِيَعبُدُون مَا أُرِيدُ مِنهُم مِن رِزقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطعِمُونِ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّةِ المَتِينُ» (٥١ : ٥٦ – ٥٨).

والعبادة هنا تعني القيام بحقّ الخلافة لله في الأرض بنوع خلاّق يلتزم العدل والرحمة. ومن ينصُر الله، من ناحية أخرى، ينصُر نفسه وينال الثبات والعزيمة: «يَا أَيُّها الّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُواْ اللهَ يَنصُرْكُم وَيُثَبِّتْ أَقدَامَكُم» (٤٧ : ٧).

إنّما غاية وجود الإنسان في هذا العالم هي أن يتبع ما يحقّق وجوده الإنسانيّ. لماذا خُلِقَ الإنسان؟ «لَقَد خَلَقنَا الإنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدنَاهُ أَسفَلَ سَافِلِينَ إلاّ الّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُم أَجرٌ غَيرُ مَمنُونٍ» (٩٥ : ٤ – ٦). فكرامة الإنسان تقوم بأنَّ الإنسان لا يعترف بغير خالقه ربًّا ويعبده وحده خاضعًا له. فإن اتخذ أربابًا آخرين امتهن نفسه وكان مآله الخسران، إن لم يتذكّر حقيقة وجوده الإنسانيّ ويستردّ حرّيّته: «مَا تَعبُدُونَ مِن دُونِهِ إلاّ أَسمَاءً سَمَّيتُمُوهَا أَنتُم وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِها مِن سُلطَانٍ إِن الحُكمُ إلاّ لله أَمَرَ أَلاّ تَعبُدُوا إلاّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لا يَعلَمُونَ» (١٢ : ٤٠).

إنّه يصحّ بالنسبة إلى جميع الناس أنَّ لا إله إلاّ الله الواحد. فينبغي للمؤمن أن يتجنّب صراعات الأحزاب ويشتغل فقط بالتوجّه إلى الله وخدمة خليقته، إذ إنَّ الله قد حكم ووكّل إليه مسؤوليّة الخليقة: «وَأَن أَقِم وَجهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلا تَكُونَنَّ مِنَ المُشرِكِينَ وَلا تَدعُ مِن دُونِ اللهِ

مَا لا يَنفَعُكَ وَلا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِينَ» (١٠ : ١٠٥ – ١٠٦).

كلّ شيء في الأرض وفي السَّماء يعبد الله ويتبع أحكامه طوعًا وكَرْها. أمَّا الإنسان فهو حرّ في أن يختار الطريق التي تؤديّ إلى إذلاله وتعذيبه أو الطريق التي خُلِق لأجلها، أي الصراط المستقيم في الخضوع طوعًا لإرادة خالقه الحيّة. فليسَ هناك دينٌ إلاّ دين الله: «أَفَغَيرَ دِينِ اللهِ يَبغُونَ وَلَهُ أَسلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ طَوعًا وَكَرهًا وَإِليهِ يُرجَعُونَ» (٣ : ٨٣). جميع الأشياء في العالم تعبد الله وتتبع قوانينه التي غرسها فيها، وهي لا تستكبر: «أَوَلَم يَرَوا إِلى مَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيءٍ يَتَفَيَّؤُاْ ظِلالُهُ عَنِ اليَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلهِ وَهُم دَاخِرُونَ وَلِلهِ يَسجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ مِن دَابَّةٍ وَالمَلائِكَةُ وَهُم لا يَستَكبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوقِهِم وَيَفعَلُونَ مَا يُؤمَرونَ وَقَالَ اللهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَينِ اثنَينِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارهَبُونِ وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا...» (١٦ : ٤٨ – ٥٢).

وفي حين أنَّ كلّ شيء في الخليقة يطيع الله، فإنَّ الإنسان حُرّ في أن يتبع ما يحقّق وجودَه الإنسانيّ أو أن يتصرّف على النقيض من ذلك. فعليه، كما أشيرَ إليه سابقًا، أن يعبد الله لا أحيانًا فقط بل دائمًا. هذا يعني أنَّ عليه أن يسعَى جاهدًا في الخضوع له. فلمن يخضع إذن؟ يخضع للرحمن الذي لا يُريد أن يضيّق الخناق عليه، بل يريد أن يطهّره ويتمّ عليه نعمته. فلعلّ ذلك يدفعه إلى أن يكون من الشاكرين: «مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجعَلَ عَلَيكُم مِن حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُم وَلِيُتِمَّ نِعمَتَهُ عَلَيكُم لَعَلَّكُم

تَشكُرُونَ» (٥ : ٦: أيضًا ١٢ : ٦؛ ٤٨: ٢؛ ٢: ١٥٠؛ ٥: ٣؛ ١٦: ٨١).

إنّنا إذا خضعنا لعدوّ لنا، فإنّ هذا يعني الهزيمة والضعف الشديد. أمّا إذا خضعنا لله، فإنّ هذا يعني شيئًا آخر، يعني الكفاح بكلّ القوى وبأقصى الجهد في سبيل العدل والرحمة.

والخضوع لله يعني في الوقت نفسه قرارًا حرًّا ونعمة من الله والتزامًا: «وَاذكُرُواْ نِعمَةَ اللهِ عَلَيكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذ قُلتُم سَمِعنَا وَأَطَعنَا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (٥ : ٧). والنجاة ستكون فقط من نصيب مَن يبتغي وجه الله بصدق: «الأَتقَى الَّذِي يُؤتِي مَالَه يَتَزَكّى وَمَا لأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِعمَةٍ تُجزَى إِلاَّ ابتِغَاءَ وَجهِ رَبِّهِ الأَعلَى» (٩٢: ١٧– ٢٠).

وكما ورد في موضع آخر (١٣ : ٢٠ – ٢٢)، عندما يدخل المؤمن الجنّة، فقد أوفَى بعهد الله، وخشي ربّه، وخاف سوء الحساب، وصبر ابتغاء وجه ربّه، وأقام الصلاة، وأنفق من ماله سِرًّا وعلانية، ودَرَأ بالحسنة السيّئة، ووصل ما أمر الله به أن يُوصل.

وهذا يعني أيضًا على وجه الخصوص الارتباط التامّ بين القول والعمل. فالإنسان ينبغي أن يفعل ما يقول، وأن يقول ما يفعل. فمن صفات الكافرين أنّهم، كما جاء في القرآن، «يَقُولُونَ مَا لا يَفعَلُون» (٢٦ : ٢٢٦). ولكنّ المؤمنين أيضًا قد يتعرّضون لهذا الضعف. ومن أجل ذلك يحذّرهم القرآن قائلاً: «يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لَم تَقُولُون مَا لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقتًا عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفعَلُونَ» (٦١ : ٢– ٣). وأخيرًا يستطيع المرء أن يرى في المطلب المشار إليه والمتمثّل في وجوب أن

يصل الإنسان ما أمر الله به أن يوصل، يستطيع أن يرَى فيه تكليفًا موجَّهًا إلى الإنسان يقضي بألاّ ينسَى «الكلّ» في تفكيره، أي بألاّ يقف عند حدود الجزئيّات.

والمؤمن في حاجة إلى الصبر على وجه الخصوص لكي يفي بواجباته ويثبت في إيمانه. ومن أجل ذلك يقول القرآن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا استَعِينُوا بِالصَّبرِ وَالصَّلاةِ إِنَّ الله مَعَ الصَّابِرِينَ» (٢ : ١٥٣). والصبر هو استطاعة الانتظار «... ولا تَمنُن تَستَكثِرُ» (٧٤ : ٦). وكما أنَّ الإنسان في حاجة إلى عون الله في كلّ شيء، فإنّه كذلك في حاجة إلى الله لكي يعينه على الصبر: «وَاصبِر وَمَا صَبرُكَ إِلاَّ بِالله» (١٦ : ١٢٧). ومن أجل ذلك، جاء الحثّ على الصلاة مقترنًا بالحثّ على الصبر (٢ : ١٥٣). فالمؤمن ينبغي له ألاَّ يسعَى وراء جمع النِعم، بل ما تستحقّه جهوده. والله وحده هو الذي يستحقّ الحمد دون غيره: «وَلِلهِ الأَسمَاءُ الحُسنَى فَادعُوهُ بِهَا» (٧ : ١٨٠).

الله هو الذي يمكّننا من الحصول على الاستحقاق. هو الذي يريد أن يجعلنا كاملين بحيث نستطيع أن نشكره (٥ : ٦)، ونعرف صفاته: «هُوَ الله الَّذي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الغَيبِ وَالشَّهادَةِ هُوَ الرَّحمَنُ الرَّحِيمُ... المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلامُ المُؤمِنُ المُهَيمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبحَانَ الله عَمَّا يُشرِكُونَ هُوَ الله الخَالِقُ... يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأرضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ» (٥٩ : ٢٢–٢٤؛ أيضًا ٤٠–٥٥).

والمؤمن لا يجد السكينة وطمأنينة القلب إلاّ بذكر الله في أعماقه. وهذه السكينة في هذه الحياة تُعَدّ مقدّمة لسكينة أخرى في جنّات النعيم: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكرِ الله أَلا بِذِكْرِ الله تَطمَئِنُّ

القُلُوبُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُم وَحُسْنُ مَآبٍ» (١٣ : ٢٨ – ٢٩).

والسكينة يمنحها ا لله لعباده المؤمنين ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم: «هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤمِنِينَ لِيَزدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِم» (٤٨ : ٤). وعلى أساس من هذه السكينة يسعَى المؤمن الحقّ جاهدًا في طريق ا لله الذي هو الطريق المستقيم. وينبغي للإنسان في نطاق عمله ألاّ يَحيد عن عبادة ربّه، أي أن يعبده في كلّ مكان ولا يتّخذ لنفسه أربابًا آخرين: «فَمَن كَانَ يَرجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعمَل عَمَلاً صَالِحًا وَلا يُشرِك بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (١٨ : ١١٠). والصابرون يعملون الصالحات ويتّقونه حقّ تقاته، فيمنحهم ا لله معيارًا للتمييز بين الخير والشر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِن تَتَّقُوا ا لله يَجْعَل لَكُم فُرقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُم سَيِّئَاتِكُم وَيَغفِر لَكُم وَا لله ذُو الفَضلِ العَظِيمِ» (٨ : ٢٩).

والمؤمن الذي يسمع كلمات ا لله ويتبع ما أمر به، يمنحه ا لله الحياة الحقّة، كما جاء في القرآن الكريم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ استَجِيبُواْ لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحيِيكُم» (٨ : ٢٤). فالمؤمن الحقيقيّ الذي يؤمن بقلبه، لا خارجيًّا فقط، يحيا ويجعل ا لله له نورًا للتمييز: «أَو مَن كَانَ مَيتًا فَأَحيَينَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمشِي بِهِ فِي النَّاس كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلمَاتِ لَيسَ بِخَارِجٍ مِنهَا ؟» (٦ : ١٢٢). وكلّ إنسان يتّجه إلى ا لله ويناديه، يستجيب ا لله له، لأنَّ كلّ الناس قد اصطفاهم ا لله لعبادته. وا لله قريب يجيب دعوةَ مَن يدعوه: «وإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَستَجِيبُوا لِي وَلْيُؤمِنُوا بِي لَعَلَّهُم يَرشُدُونَ» (٢ : ١٨٦).

والإيمان مهمّتُه أن يدفع الإنسان إلى أن يسلك مَسلك العدل والرحمة، أي أن يكون رشيدًا، بحسب تعبير القرآن. أمَّا الذين يَغشَى الظلمُ إيمانهم فلا ينالون الهداية، إذ إنّهم غطّوا إيمانهم الذي هو نور، بحيث لا يستطيع هذا النور أن يَشّع فيضلّون الطريق. فهم من الذين يقولون: «سَمِعنَا وَهُم لا يَسْمَعُون» (٨ : ٢١)؛ أو من الذين يقولون: «سَمِعنَا وَعَصَيْنَا» (٢ : ٩٣). أمَّا «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَم يَلبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُهتَدُونَ» (٦ : ٨٢).

والمؤمنون درجات حسب أعمالهم: «وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ» (٦ : ١٣٢)، «...وَلِيُوفِّيَهُم أَعمَالَهُم وَهُم لا يُظلَمُونَ» (٤٦ : ١٩). والقرآن يعطي على ذلك المثل: «أَجَعَلتُم سِقَايَةَ الحَاجِّ وَعِمارَةَ المَسْجِدِ الحَرَامِ كَمَن آمَنَ بِا للهِ وَاليَومِ الآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ ا للهِ لا يَسْتَوُونَ عِندَ ا للهِ وَا للهُ لا يَهدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدوا فِي سَبِيلِ ا للهِ بِأَمْوَالِهِم وَأَنفُسِهِم أَعظَمُ دَرَجَةً عِندَ ا للهِ» (٩ : ١٩ – ٢٠).

ويمكن التمييز بين ثلاث فرق من عباد ا لله: «ثُمَّ أَورَثنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصطَفَينَا مِن عِبَادِنَا فَمِنهُم ظَالِمٌ لِنَفسِهِ وَمِنهُم مُّقتَصِدٌ وَمِنهُم سَابِقٌ بِالخَيْرَاتِ بِإِذْنِ ا للهِ ذَلِكَ هُوَ الفَضلُ الكَبِيرُ» (٣٥: ٣٢).

ومن الأعمال الصالحة، وبنوع أخصّ كما سنرى، أن يتكلّم المؤمن بطريقة معقولة لأنَّ ا لله، بحسب تعاليم القرآن، قد علّم الإنسان البيان (٥٥ : ٤). فمن يَقُل قولاً سديدًا تُغفر له ذنوبه وتُصلحْ له أعماله (٣٣ : ٧٠– ٧١). فبما أنَّ للعقل البشريّ، بحسب تعاليم القرآن، دورًا رفيعًا في حياة الإنسان، تعود إذن لما يقوله المؤمن أهمّيّةٌ كبيرة. وكما أوضحنا سابقًا، يجب على المؤمن أن يجهد دومًا في أن يُطابق عملَه قولَه.

وقدرة الإنسان على أن يُعطي الأشياء أسماءها (٢ : ٣١) تمنحه درجة تسمو على الخليقة كلّها، حتّى على الملائكة. إنّه في المقام الأوّل عقله الذي يمكّنه من القيام بمهمّته كخليفةٍ لله في الأرض، إذ يذكر الله دومًا في قلبه: «وَاذكُر رَّبَّكَ فِي نَفسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الجَهرِ مِنَ القَولِ بِالغُدُوِ وَالآصَالِ» (٧ : ٢٠٥).

وعلى المؤمن في سلوكه ألاّ يتبع البغض، بل أن يقوم بالعدل. وهذا «أَقرَبُ للتَقْوَى» (٥ : ٨). وينبغي ألاّ يَجرّه بغضُه لبعض الناس إلى أن ينسَى العدل (٥ : ٨) . والله يريد أن تكون من المؤمنين «أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيرِ وَيَأمُرون بِالمَعرُوفِ وَيَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ» (٣ : ١٠٤). «وَمِمَّن خَلَقنَا أُمَّةٌ يَهدُونَ بِالحَقِّ وَبِهِ يَعدِلُونَ» (٧ : ١٨١).

«إِنَّ الله يَأمُرُ بِالعَدلِ وَالإِحسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُربَى وَيَنهَى عَنِ الفَحشَاءِ وَالمُنكَرِ وَالبَغِي» (١٦ : ٩٠). ويقول القرآن للّذين لا يزالون بعيدين عن فهم القضيّة: «وَلَقَد أَرْسَلنَا إِلى أُمَمٍ مِن قَبلِكَ فَأَخَذنَاهُم بِالبَأسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُم يَتَضرَّعُونَ فَلَوْلا إِذ جَاءهُم بَأسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَت قُلُوبُهُم وَزَيَّن لَهُمُ الشَّيطَانُ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ فَلَمَا نَسُواْ مَا ذُكِّرواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيهِم أَبوَابَ كُلِّ شَيءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذنَاهُم بَغتَةً فَإِذا هُم مُبْلِسُونَ فَقُطِعَ دَابِرُ القَومِ الَّذِينَ ظَلَمُوا» (٦ : ٤٢ – ٤٥).

وأبصار الناس الذين يلتمسون الله، لا تدركه في هذا الوجود. إنّما هو يدرك الأبصار، كما يقول القرآن: «ذَلِكُمُ الله رَبُّكُم لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ وَكِيلٌ لا تُدْرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ» (٦ :١٠٢ – ١٠٣). فعلى

الإنسان أن يُجاهد بكلّ قواه في سبيل ما يحقّق وجوده الإنسانيّ. ولذلك يقول القرآن: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغفِرَةٍ مِن رَّبِّكُم» (٣ : ١٣٣).

خاتمـــة

في نهاية حديثنا عن موضوع الصورة القرآنيّة للإنسان بوصفه مستمعًا لكلمات ا لله، أودّ مرّة أخرى أن أُشير إلى أنَّ القرآن يريد أن يحثّ الناس على أن يتذكّروا، وألاّ ينسوا بمرور الأيّام ما أرادت كلماتُ ا لله أن تذكّرهم به (٧٦ : ٢٩ وغيرها). وهو يتوجّه إلى كلّ إنسان ويطلب منه أن يهتّم جاهدًا بالعِلم الفطريّ الكامن فيه.

واتّخاذُ السبيل إلى ا لله فيه تحقيقٌ لوجود الإنسان واثبات لذاته. فبدلاً من أن يبحث عن تحقيق وجوده في إطار إيديولوجيّة ما أو في شيء خارج عن ذاته، أو أن يعيش بوصفه جزءًا لا كيان له بين عامّة الناس، ينبغي له أن يبحث عن تحقيق وجوده في ذاته، في داخله. وطالما أنَّ الإنسان كائن عاقل، فإنَّه ليس مجرّد جزء من الطبيعة، بلّ إنَّه يسمو على الطبيعة إن أراد. وقدرة الإنسان على الاستماع إلى كلام ربّه الحيّ الموجّه إليه وعلى اتّباعه في حرّيّة، تمكّنه من تحقيق وجوده البشريّ. فبدل أن ينقاد لدوافع طبيعيّة محضة أو لآراء تنصبّ عليه من الخارج، بوسعه إذا أراد أن يتبع دوافعه العقليّة الروحيّة وعقله المُبدع.

أمَّا السبيل إلى ذلك، فيوضحه له، بحسب تعاليم القرآن، إيمانُه الفطريّ. وقد تبيّن لنا، من خلال ما عرضناه على مسامعكم، أنَّ الإنسان يكون قادرًا على الاستماع لكلمات ا لله والاستجابة لها بناءً على الفضل الإلهيّ والحريّة والالتزام بأداء الواجب الإنسانيّ. وهذا الالتزام يَعني استقامة السلوك. والاستقامة تَقضي بأن تتّفق الأقوال مع الأفعال.

والقرآن يبيّن لنا أنَّ الله يَهدي إلى طريقه مَن يستحقّ هذه الهداية ومن يخضع لها باختياره. وتَدبُّر القرآن يبيّن لنا أنَّ الله يتربّص حتّى يَهدي الآخرين الذين اتّجهوا إليه. فهو يتحدّث إليهم باستمرار عن طريق آياته المنبثّة في كلّ مكان في هذا الكون، كما يتحدّث إلى المؤمنين الذين يجدّدون باستمرار سعيَهم إليه. والله وحده هو في النهاية الذي يعلَم الكلمات التي نحتاجها والتي تستطيع أن تهدينا الصراط المستقيم، وتقودنا على الطريق القويم الذي لا عِوَجَ فيه، إنْ قرّرنا سلوكه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهدِيهِم رَبُّهُم بِإِيمَانِهِم» (١٠ : ٩ وغيرها). فالأمر دائمًا يدور حول اتّخاذ قرار التوجّه إلى الله. وعندما نقرّر التوجّه إليه، فإنّنا بذلك نختار الكرامة الإنسانيّة ليس لأنفسنا وحسب، بل أيضًا من حيث المبدإ لكلّ الناس. فالكرامة الإنسانيّة الحقّة هي، في نظر الذي يناضل في سبيلها، قيمةٌ تَعمُّ الأشخاص ولا تتّفق إلاّ مع قلبٍ مفتوح يسمع وسلوكٍ عادل رحيم.

الإصغاء إلى كلمته
الكلمة القريبة كقدرة مُنشئةٍ للحياة
بحسب العهد الجديد

يورغن رولوف Jürgen Roloff

١. كلمة الله بحسب مفهوم الكتاب

الله يتحدَّث في كلمتِه والإنسان يُصغي: تلك هي العلاقة الأساسيّة الحاسمة في دين الكتاب المقدَّس.

١. ولكي نفهم هذه العلاقة، ينبغي لنا أوّلاً أن نستوضحَ بنيةَ الإطار الذي ينساق فيه كتابيًّا مفهومُ «كلمة الله». فبحسب التصوّر الغربيّ الحديث، ليست الكلمة سوى مجرّد حاملٍ للمعنى تُطلِق مضمونًا فكريًّا محدّدًا. وأمَّا بالنسبة إلى الكتاب، فالكلمة هي، بخلاف ذلك، الواسطة التي بها يتمّ الحدث ويتكوَّن الواقع[١].

يتحدَّث العهد القديم عن عملِ الله في وجهَين اثنَين. فالله يعمل بواسطة الروح، والله يعمل بواسطة الكلمة. ولكن ينبغي ألاَّ نميّز بذلك أبدًا بين شكلَين من العمل الإلهيّ. فالأمر قائمٌ بالأحرى في التمييز بين وجهَين من العمل الواحد عينه. «فالروح» هو عمل الله من حيث قدرته على خلق العالم والبشر وتكوينهم. الله هو المتعالي، أي الكائن السامي سموًّا مطلقًا الذي هو متمايز عن كلّ الكائنات وبواسطة روحه يخلق ما هو كائن. وهكذا ينجلي عمل الخلق ظهورًا لروح الله. فروح الله، على

ما جاء في الكتاب وصفًا للخلق، «يرفّ على وجه المياه» (تكوين ١ : ٢)، متأهّبًا ليُنشئ العالم منها.

فالروح هو القوّة التي بها يرعَى الله كلّ ما هو مخلوق. وإذا ما استرجع الله روحه، «فَاضَت روحُ البَشَر مَعًا وعَادَ الإنسانُ إلى التُّراب»[٢]. وهذا هو، قبل كلّ شيء، عمل الله من خلال الروح، وهو عمل يُحرزُ به الإنسان الحياة والقدرة على المعرفة (تكوين ٢: ٧؛ ٦: ٣)[٣].

أمَّا «الكلمة» فيُراد بها، على خلاف ذلك، وصف عمل الله من حيث انعطافه على الإنسان. وبذلك يُدهِشنا الاستعمال المتوازي لكلا المفهومَين في مواضيع كثيرة، كما في المزمور ٣٣ (٦) على سبيل المثال : «بِكَلِمَة الرَّبِّ صُنِعَت السَّمَواتُ وبِروُحِ فَمِه صُنِعَ كُلُّ جَيشِها».

وعلى غرار الروح، الكلمة هي قدرة الله الخلاّقة. ووفاقًا لهذا بعينه، يصوّر الوصفُ الكهنوتيّ للخلق خلقَ العالم وقد أُنجز بواسطة كلام الله، أي كلمته. ويقوم الاختلاف بين «روح الله» و«كلمة الله» في أنَّ «الروح» يعبّر عن قدرة عمل الله العظيمة التي تفوق الإدراك، في حين أنَّ «الكلمة» تُشير إلى واقعٍ مؤدّاه أنَّ الله يريد أن يَبلُغ بالإنسان إلى معرفة عمله هو والإقرار به[٤]. ويتجلّى هذا الاختلاف في صورةٍ بيّنة في موضع من سفر أيّوب يتكلّم أوّلاً عن صنائع الله في خليقته وعن روحه الفاعل فيها، وما يلبث أن يضيف : «تلك أَبعادُ طُرُقِه وهمسٌ خفيفٌ نسمَعُه مِن كلامه. أمَّا رَعدُ جَبَروتِه فمَن يُدركه؟» (أيّوب ٢٦: ١٤).

وإنّ الله الذي يعمل عمل القدرة بواسطة روحه لا يبلغ غايته إلاّ حيث تُصغي خليقتُه إلى الكلمة التي نطق هو بها، وتدرك اسمه وتتمثّل فيه

ذاك الذي يودّ الدخول معها في شركة الجماعة. «الكلمة» هي القمّة المصوّبة شطر التواصل، قمّة عمل الروح الإلهيّ.

٢. إنَّ انعطاف الله على البشر بالكلمة يتجلّى خصوصًا في فعّاليّة الكلمة في التاريخ[٥]. فالله، بواسطة كلمته، يواكب خللَ التاريخ سيرَ الإنسان المصغي إليه. فالكلمة تُرشد وتَهَب على الدوام معرفةً جديدة. والكلمة هي، قبل كلّ شيء، حدَثٌ خطابيّ ذو ميزةٍ خاصّة. والحدَث هو وعدُ الله في عهده، الوعد الذي بفضله يرى شعبُ إسرائيل مصيرَه مرسومًا في تاريخه. وبذلك يرتبط الله بهذا الشعب ارتباطًا لا عودة عنه، وفي الوقت عينه يُلقي على عاتق هذا الشعب واجبَ العيش في إصغاء دائم إلى كلمته. وهكذا تُضحي الكلمةُ بالنسبة إلى شعب الله الكلمة التي تواكب وترسم سيَر الحياة، الكلمة التي بها يتعلّق وجود الشعب، أي بقدرتها على الإبلاغ وقابليّتها للاعتلان. وبحسب هذا المعنى ينبغي لنا أن ندرك المقارنات المَجازيّة المتكرّرة للكلمة مع الحياة وخصوبة المياه المهراقة: «لأنّه كما يَنزِلُ المَطَرُ وَالثَّلجُ مِن السَّماء ولا يَرجعُ إلى هُناك دونَ أَن يُروِيَ الأَرض ويجعَلَها تُنتِجُ وتُنبت لِتُؤتِيَ الزَّارِعَ زَرعًا والآكِلَ طَعامًا فكذَلِكَ تَكونُ كَلِمَتي الَّتي تَخرُجُ مِن فمي: لا تَرجَعُ إليَّ فارغة بل تُتِمُّ ما شِئتُ وتَنجَحُ فيما أَرسَلْتُها لَه» (أشعيا ٥٥، ١٠-١١).

وفي الكلمة ينعطف الله على شعبه انعطافَه على جماعةٍ تتوثّق عُراها وتتضاعف فيها إمكاناتُ الحياة: «أكون لإسرائيل كالنَّدى فيُزهر كالسَّوسن ويَغرِزُ جُذورَه كلُبنان» (هوشع ١٤: ٦)[٦]. أجل، إنّه يخصّ هذا الشعب بهبة ذاته، إذ يُعلن اسمَه في العلّيقة الملتهبة غير المحترقة (خروج

٣ :١–١٥)، وفي هذا رمز لقداسته المنيعة، وذلك ليُضحي أمام شعبه الشخصَ القابل للمخاطبة.

٣. إنَّ الإيمان هو سلوك الإنسان مسلكًا يوافق اعتلان الله نفسه في الكلمة. والمعنى الأساسيّ لكلمة الإيمان هذه الكتابيّة هو استناد الذات وتوثّقها بالكلمة، على نحو ما يعبّر عن ذلك تعبيرًا خاصًّا وصفُ ردِّ فعل ابراهيم بإزاء وعد الله : «آمن ابراهيم بالله (أي توثّق بالله)» (تكوين ١٥: ٦). وكلمة الله تُدرَك هنا كالأساس الصلب الأمين الذي عليه ينتصب الإنسانُ مقتبلاً هذه الكلمة في حالٍ من الإصغاء حتّى يحظَى على هذا النحو بقاعدة أمينة لحياته وسط كلّ ما يعتري الوجود من أعراض الحوادث وانعطاب الوقائع. فلأن يكون الله، بواسطة كلمته، قد أنعم على شعبه بمثل هذا الأساس الصلب، ذاك هو الاقتناع الذي تستند إليه ديانةُ الكتاب، هذه الديانة التي بسبب ذلك بعينه تحتوي على البُنية الأساسيّة للإيمان، أي على البُنية الأساسيّة لموقف الإنسان الذي لا يَنِي يستند بتوثّق إلى كلمة الله ويصغي إليها. ولا ريب أنَّ إسرائيل متيقّن من أنّه يختلف عن سائر الشعوب في أنَّ كلمة الله قريبةٌ منه قربَ الثبات والأمانة: «لا هي في السماء فتقول: مَن يصعَدُ لَنا البحر فيَتناولُها لنا ويُسمِعنا إيَّاها فنعمل بها؟ ولا هي عَبرَ البحر فتقول: من يَعبر لنا البحر فيتناولها لنا ويسمعنا إياها فنعمل بها بل الكلمةُ قريبةٌ مِنكَ جِدًّا، في فمك وفي قلبك لِتعمل بها» (تثنية الاشتراع ٣٠: ١٢– ١٤).

٤. وتتحقّق هذه القُربى من الله أوّلاً بواسطة الأنبياء[٧]. فهم حاملو الكلمة والمنبئون بها، تلك الكلمة التي بعث الله بها إليهم لكي يهدوا الشعب طريق مشيئته، أو أيضًا لكي يُخضِعوا الشعب في عصيانه

لحكم الله. لدى الأنبياء تعتلن اعتلانًا بعيد الأثر الصلةُ الحميمة القائمة بين الروح والكلمة: فروح الله هو قدرته الخارقة التي تستحوذ على الأنبياء لكي يصبح الكلامُ والإبلاغُ في فيهم مكالمةً مبدعةً يزفّها الله إلى شعبه. وهكذا يمكن الله أن يخاطب النبيّ: «وأَنا فَهذا عَهْدي معَهم، قالَ الرَّبّ: روحي الَّذي علَيكَ وكلامِيَ الَّذي جَعَلتُه في فَمِكَ لا يَزولُ مِن فَمِكَ، ولا مِن فَمِ نَسلِكَ، وَلا مِن فَمِ نَسْلِ نَسلِكَ، قَالَ الرَّبُّ، مِنَ الآنَ وَلِلأَبَد» (أشعيا ٥٩: ٢١).

أمَّا في زمن العهد الجديد، فلقد انكفأت الكلمة النبويّة انكفاءً. بيد أنَّ شعب إسرائيل لم يُلفِ نفسَه مقصيًّا عن مداناة كلمة الله. ولكنّ الشريعة، أي التوراة، كانت أهمّيّتها لا تَني تتعاظم[٨]. فلم تكن البتّة بمثابة حمل ثقيل، بل كانت بمثابة إرشادِ عونٍ تجعل من الممكن صياغة مقوّمات الحياة وفق إرادة الله، بحيث يمكن فيها اختبار القُربَى من الله عيشًا محسوسًا. فصوت الله كان ينبغي أن يُسمَع على الدوام من خلال الشريعة. وإنّ في إمكان تجمّع كلّ أوضاع الحياة واختبارات التاريخ في هذه الشريعة دلالةً على أنّها هي، بحسب اعتقاد إسرائيل، تلك الكلمة التي فيها يهَب الله لشعبه قرباه الدائمة.

٢. الله يُضحي قابلاً للإصغاء إليه في بشارة يسوع الناصريّ[٩]

١. إنَّ الحركة التي أثارها يسوع الناصريّ في إسرائيل يمكنها أن تُوصَف بحقّ كحركةِ كلمة الله. والدلائل الخارجيّة على ذلك تبلّغنا إيّاها تقارير الأناجيل في شأن أثر بشارته العلنيّة على مستمعيه. تلك كانت الحال في ختام العظَة على الجبل التي تؤلّف موجزًا لبرنامج رسالة يسوع:

«ولَمَّا فَرَغَ يسوعُ من خِطابِهِ بُهتَتِ الجُموعُ من تَعْليمِهِ، لأَنَّهُ كانَ يُعَلِّمُهُم كَمَنْ لهُ سُلطانٌ، لا ككتَبَتِهم» (متّى ٧: ٢٨ وما بعدها).

ويُلاحَظ هنا اختلافٌ بين تعليم يسوع وتعليم علماء الناموس، أولئك الرجال الذين كانوا مخوَّلين رسميًّا تفسير كلام الله. فبخلاف هؤلاء الرجال، يَحظَى يسوع بملء السلطة، إذ في كلامه تُختبَر اختبارًا مباشرًا كلمةُ الله في قُربها منّا وفي قدرتها المكوّنة للتاريخ.

وفي ما يلي سنسائل التقليد الذي تواتر إلينا في شأن يسوع عن مواضع الارتكاز التي عليها يمكن هذا الانطباع أن يُبنَى بناءً موضوعيًّا.

١. ١. تجدر الإحالة في بادئ الأمر إلى تفسير يسوع للقوانين، إذ في هذا التفسير تُعتلَن اعتلانًا بيّنًا ملءُ قدرة يسوع في معاطاته كلمة الله. فالقانون، كلمة الله المقدّسة، لم يكن يستطيع، بحسب رأي علماء الكتاب آنذاك، أن يظلّ على صلةٍ بأوضاع حياة الزمن الحاضر إلاّ من خلال تفسيرٍ لا يَني يتجدّد. ومشيئة الله في اللحظة الحاضرة لا يمكن أن يُستدلّ عليها إلاّ عن طريق التفحّص والمقارنة النقديّة بين التفاسير التي يَصحّ في جزء منها الاختلافُ والتباين. وبذلك استُلّت أخيرًا كلمة الله عينها، أي الاعتلان الأصيل لمشيئة الله، من الزمن الحاضر وأحيلَت إلى ماضٍ سحيق. فكان ذلك يناقض بمساره مناقضةً جوهريّة منطلقَ مفهوم كلمة الله الوارد في العهد القديم ككلمة قريبة قربًا مباشرًا. أمّا يسوع، فقد أعاد إنشاء هذه القُربَى المباشرة بواسطة بشارته. وبدل أن يسلّمنا تفسيرًا للقانون قابلاً للاندراج في أجواق تفاسير معاصريه، طفق يؤكّد أنّه يُفصِح رأسًا عن إرادة الله المُلزِمة. فعارض «ما قيل للأقدمين» بكلامه «أمّا أنا فأقول لكم» (متّى ٥: ٢١ – ٢٢؛ ٢٧ – ٢٨، ٣١– ٣٥؛

٣٨ – ٣٩؛ ٤٣ – ٤٥)، إذ لا تُبنى إلزاميّة تعليمه على توافق هذا التعليم مع أيّ من كلمات التقليد القائم وتعليمه، بل تُبنى حصرًا على سلطة يسوع التي تقوم على رسالة الإفصاح عن الكلمة الملقاة رأسًا من الله. في هذه الكلمة عادت مشيئة الله إلى الظهور في صورتها الأصيلة، على نحو ما كانت عليه من خلال الخليقة، مقرونةً بمطلقيّتها التي تتطلّب من الإنسان في مجموع كيانه الطاعة والانصياع. وفي الوقت عينه سيق للإنسان في هذه الكلمة وعدٌ بإمكان تحقيق إرادة الله هذه.

١. ٢. سلطة يسوع في إسماع كلمة الله ككلمةٍ قريبة، تقوم على شرطَين اثنَين.

الشرط الأوّل كان تيقّنه من قرب الله المباشر، فإنّه كان يقول: «لقد تَمَّ الزَّمان، واقترب ملكوت الله؛ فتوبوا، وآمنوا بالإنجيل». (مرقس ١: ١٥). بهذه الكلمات أوجِز في الإنجيل الأكثر قِدَمًا إيجازًا سار ذكرُه على الألسنة مجموعُ بشارة يسوع. لقد عمل يسوع وتكلّم مقتنعًا بأنَّ الله، على مرأى من الجميع، موشكٌ أن يَبسط سلطانه في المستقبل القريب على العالم والبشر وأن يُنشئ في جميع الارتباطات والعلاقات تغييرًا خلاصيًّا. وكان متيقّنًا بأنّه هو عينه الذي خُوِّل أن يحمل هذا الحدث.

وأمَّا الشرط الثاني فإنّه يتعلّق بالأوّل تعلّقًا مباشرًا، ولكنه الأكثر أهمّيّة بالنسبة إلى موضوعنا. وهو يقوم في صلة يسوع الشخصيّة المباشرة بكلمة الله. فالأناجيل تفترض افتراضَ البداهة المدهشة أنَّ مَن يُصغي إلى يسوع، يصغي إلى كلمة الله (لوقا ٥: ١؛ ٨: ٢١). مثلُ هذا التماهي المباشر بين كلمة إنسان وكلمة الله لا يمكن أن يُدرك إلاّ كنتيجة لتقبّل

خاصّ للروح. فبالرغم من شدّة تحفّظ التقارير بشأن بدايات أعمال يسوع، يمكن الإقرار، في وجهٍ بيّن نسبيًّا، أنَّ يسوع، في سياق معموديّته على يد يوحنّا المعمدان على ما يُظنّ، قد قُيّض له أن يختبر حدَثًا ألقَى فيه يقينَ حصوله على السلطة بواسطة روح الله. وإنَّ الإنجيل الأكثر قِدمًا يُخبر عن رؤيةٍ أبصر فيها يسوع انحدار الروح عليه وفيها سمع صوتًا من السماء: «وانطَلَقَ صَوْتٌ مِنَ السَّماواتِ يقول أَنْتَ ابْنِيَ الحبيبُ، بِكَ سُرِرْت» (مرقس ١: ١١).

ويبدو أنَّ هذا الاختبار الذي يداني، في وجه من الوجوه، اختبارات الدعوة النبويّة[١٠]، قد استتلَى حقبةً من الإصغاء المطّرد المتواتر لله جعلها الروحُ ممكنة. ويخبر التقرير أنَّ الروح قد قاد يسوع طوال أربعين يومًا في الصحراء (مرقس ١: ٢١ وما بعدها). وبذلك يتجلّى يسوع، في بساطة القول، كحاملٍ للروح. فيه أعيد إحياء اختبارات الأنبياء في العهد القديم. «روح الربّ عليّ !» (أشعيا ٦١: ١). بهذا المقتطف النبويّ تُستهلّ عظة يسوع الأولى (لوقا ٤: ١٨).

٢. لا ريب أنَّ هناك فرقًا ليس بالعرضيّ بين الأنبياء ويسوع، يقوم في أنَّ هؤلاء كان ينبغي لهم على الدوام أن يتحوّلوا بفعل الروح إلى حملةٍ لكلمة الله، في حين أنَّ يسوع كان يحيا في مداناةٍ مستمرّة مع هذه الكلمة. وهكذا لا نُخبر البتّة عن موضع اقتبل فيه يسوع كلمةَ وحي أو إشارة إلهيّة، بل بالحريّ يتجلّى يسوع في قرب دائم مع الله يقف موقفَ إصغاء مُستمرّ يرسم الروحُ مسارَه (مرقس ١: ٣٥).

وإنَّ هذه العلاقة هي على هذا الدنوّ المباشر من الكلمة بحيث إنَّ وجود يسوع البشريّ برمّته يبدو وكأنّه مصطبغٌ اصطباغًا مباشرًا بهذه

الكلمة. والمثال على ذلك قصّة تجربة الشيطان ليسوع (متّى ٤) حيث يُعرِض يسوع عمّا يُقدَّم له هنا من إمكان استغلال كلمة الله أداةً يكتسب بها لذاته القوّة والسلطة، فيرفض ما تفترضه هذه التجربة من فصلٍ بين وجوده الخاصّ والكلمة المسنَدة إليه، مريدًا بالأحرَى أن يحيا فقط «من كلّ كلمة تخرج من فم الله». (متّى ٤: ٤). فكلمة الله، على نحو ما تعبّر عنه صورةُ الطعام، هي وحدها التي تحمل وجوده وترسم هويّته : «فقال لهم يسوع : إنّما طَعامي أَنْ أَعْملَ مَشيئةَ الذي أَرْسَلَني، وأُتمِّمَ عَمَله» (يوحنّا ٤: ٣٤).

إنَّ يسوع يخضع خضوعًا كاملاً للكلمة التي هو حاملها. ويعبَّر عن هذا أيضًا في تلك الصورة التي بها يَصف بعثتَه وصفًا حاويًا: إنّه الخادم الذي يخدم الضيوف المدعوّين إلى وليمة الله، الذي لا يبغي شيئًا لذاته، بل يقف ذاته هنا في كلّيّته في سبيل رسالته :«أنا في وسطكم كالذي يخدم» (لوقا ٢٢: ٢٧)[١١]. فهو لا يستخدم كلمة الله ليكتسب القوّة والأيد (مرقس ١٠: ٤٢ – ٤٥)، ولا يتوسّط بذاته بين الكلمة والبشر، بل يُنجز في أعماله وفي مسلكه، إذا جاز التعبير، حركة الكلمة التي، إذ تصدر من الله، تروم أن تأتي إلى البشر. وإنَّ وجوده البشريّ يستنفده استنفادًا كاملاً الإصغاءُ إلى كلمة الله ونقلُها.

٣. الإصغاء إلى الله في بشارة يسوع

١. إنَّ الوقوف على حقيقة أنَّ الله نفسه يتكلّم في كلام يسوع لا يتيسّر للإنسان إلاّ عبر إدراكٍ بعيد الغور يُلزِم وجودَه كلّه. فإنَّ إصغاءً يتجاوز مجرّد حيازة المعلومات عن الله والإرشادات الخلقيّة المتفرّقة، يفترض الإفساح في المجال لعمل الروح. وهذا ما يُومِئ إليه نداء الإيقاظ

النبويّ الذي يُطلقه يسوع: ثمَّ قال: «من له أذنان للسَّماع فليسمع» (مرقس ٤: ٩؛ ٧: ١٥).

١. ١. ويتمّ مثل هذا الإدراك البعيد الغور بقبول الكلمة المصغَى إليها وإيلاجها في ميدان الحياة. وأمَّا إذا رامت الكلمة الإبلاغ عمّا يتجاوز مجرّد الإعلام عن الله وعن علاقته بالعالم، فينبغي لها أن تُقبَل قبول معاطاةٍ دائمة، أي أن تُحفَظ وتُصان. وفق هذا المعنى يُطوِّب يسوع أولئك الذين «يسمَعُون كَلِمَةَ الله وَيَحفظُونَها» (لوقا ١١: ٢٨). وفي المنحَى عينه يُومِئ مَثَل الختام في عظة الجبل، وهو المَثَل الذي يرسم كلام يسوع في صورة أساس الصخر: فالذي يَبني بيتَه على الصخر يتصرّف بحكمة وتبصُّرٍ لواقع الحال؛ فلا الفيضان ولا العاصفة يستطيعان أن ينالا منه، على خلاف ذلك الذي أنشب أساسَ بيته في الرمل، ذلك المصغي إصغاءَ التشتّت والاكتفاء بانطباع اللحظة الحاضرة (لوقا ٦: ٤٧ – ٤٩، متى ٧: ٢٤ – ٢٧).

ووفاقًا لذلك يعارض يسوع ما يُساق إليه على الدوام من تطلّب يقتضي منه أن يشرعن بواسطة آيات خاصّة كلامَه ككلام آتٍ من لَدُن الله، وأن يضمن هكذا لهذا الكلام في سامعيه أثر الفعل الظاهر المشهود (مرقس ٨: ١١ – ١٢). فإنَّ الحماس العابر، في يقين يسوع، لا يقوَى على شيء. وحده الإنسان الذي يتّكل على كلام يسوع ويعتصم به يدرك أنَّ هذا الكلام صادرٌ من الله.

١. ٢. كان الكلام بالأمثلة الشكل الذي آثره يسوع لإعلان بشارته، ممّا كان يمكّنه في الواقع من استنهاض مستمعيه إلى إدراكٍ عميق للكلمة. فأمثلة يسوع هي في وجه عام أوسع من أن تكون مجرّد

خطابات رمزيّة بها يُصوَّر واقعُ الحال تصويرَ التلقين الذاتّي[١٢]. إنّها بالأحَرى مُنشأةٌ إنشاءً يُولِج السامعين في الحدَث الموصوف إيلاجًا لا مفرّ منه، فيُحمَلون هكذا إلىالوقوف من هذا الحدث موقفًا وجوديًّا[١٣]. وعلى هذا النحو يجيب يسوع النقّاد الذين يتعثّرون من أنَّ يسوع يُقبِل علىالخارجين عن القانون والخطأة يجعلهم يتحسّسون محبّة الله، يجيبهم يسوع متوسّلاً بِمَثَلَين يصوّران العثور على الضائع: رجلٌ فقَدَ خروفًا من قطيعه ذي المئة خروفًا فراح يبذل قُصارَى جهده حتّى يعثر على الخروف الضالّ (لوقا ١٥: ٣ – ٧)؛ وامرأةٌ أضاعت قطعة نقود طفقت تنقّب بيتها كلّه حتّى تعثر عليها (لوقا ١٥: ٨ – ١٠). وكلاهما يعبّران عن فرح العثور تعبيرًا يمور بالحيويّة (لوقا ١٥: ٦/٩). «مَن منكم لا يعرف هذا: أن يقلق لما قد أضاع، وأن يفرح بما قد وجد؟». هكذا يسأل يسوع مستمعيه (لوقا ١٥: ٤/٨). وفي الوقت عينه يُفهِمهم كيف يعكسون خبرتهم هذه الخاصّة على تصرّفُ الله مع الناس الذين يصغون إليه. فكلّ شيء متعلّق بالمستمعين هل هم مستعدّون أن يخطوا خطوة الفكر هذه فيقبلون بذلك أن يُقال لهم إنَّ الله هو في الحقيقة على مثال ما يرسمه لنا تصرّفُ يسوع رسمًا خاصًّا، أو هل يعترضون باسم صورةٍ الله أخرى اعتباطيّة على صورة الله هذه المرتسمة أمام أعينهم مستدعيةً التزامهم[١٤]. ومِثلُ ذلك قد يظهر أيضًا بفضل أغلب أمثلة يسوع الأخرى، حيث يجري الأمر فيها على الدوام مَجرَى تحدٍّ قوامُه ضربٌ من الإصغاء يقف به المصغي موقفَ مؤازرة لله ولقضيّته التي يذود المسيح عنها. فالشأن هنا شأنُ مسارٍ مشرَّع المنافذ. فالإصغاء لا يتيسّر إلاّ حين

يَستنهض المصغي ذاتَه بواسطة بُشرى أمثلة يسوع فيؤثِّر في فكره ومسلكه مقتضيات الله كما تتجلّى في شخص يسوع.

١. ٣. بيد أنَّ يسوع لا يتوقّع في حساباته الإصغاء الناجح فقط، بل أيضًا الإصغاء الفاشل. ولذلك يتكلّم عن خطر هذا الإصغاء الذي يُخطِئ الهدف المنصوب له، ويرى أنَّه في ذلك قد تحقّق ما أعلنه الله للنبيّ أشعيا عن قساوة القلوب (٦: ٩ – ١٠): فالله عينه قد رسم أن يكون بين البشر مَن «ينظرون نظرًا ولا يُبصرون، ويسمعون سماعًا ولا يَفهمون، لئلا يَتوبوا فيُغفر لهم» (مرقس ٤: ١٢).

وينجم عن ذلك أنْ ليس من إصغاء محايد يمكن الإنسان به أن يتعاطَى مع الله. فإنَّ إصغاءً لا يُفضي إلى إدراكٍ عميق ولا يُنشِب قبولَ البُشرى المسموعة في صلب الحياة الشخصيّة، ليُبقي الإنسان على حاله في غير تبدّل، بل ينشئ فيه بالأحرَى انسدادًا مقابل عرض الله الخلاصيّ، وبالتالي مسافةً بينه وبين الله[١٥].

٢. ليست كلمة يسوع، في مرأى العهد الجديد، كلمةً بين سائر الكلمات الممكنة، بل هي كلمة الفصل الأخيرة التي بها يُعبّر عن الله بإزاء العالم. ولذلك يتعلّق تقرير مصير البشر المقبل بسماع هذه الكلمة أو بعدم سماعها. ولكن بما أنَّ هذه الكلمة، في الحال، تختبر في ملامح يسوع الناصريّ وفي تاريخه أقصَى تكثُّفٍ شخصيّ لها، كان الإصغاءُ الناجح لكلمته مصحوبًا بقبول إيجابيّ له، وكان الإعراضُ عن الإصغاء لهذه الكلمة، بخلاف ذلك، مصحوبًا برفضٍ سلبيّ له. ففي الإصغاء إلى كلمته يُستبَق منذ الآن القرارُ الذي سوف ينفّذه الديّان المقبل للعالم، «ابن الإنسان»: «إنَّ كُلَّ مَنْ يعترِفُ بي قُدَّامَ النَّاسِ، يَعترِفُ به ابنُ البشرِ قُدَّامَ

مَلائكةِ الله؛ وَمَن يُنكِرُني قُدَّامَ النَّاسِ، يُنكَرُ أَمامَ ملائكةِ الله» (لوقا ١٢: ٨-٩).

٤. يسوع ككلمة الله القريبة (عند بولس)[١٦]

١. لقد كان بولس، ذلك الرسول العظيم، هو الذي قبل الكلّ أنشأ لاهوتًا رحبًا في الكلمة وفي الإصغاء المستقيم لها، متأثّرًا في ذلك بسيرة يسوع الناصريّ ومصيره. فهو، من جهة، ينطلق من أنَّ بشارة يسوع ومصيره الشخصيّ متداخلان الواحد في الآخر، إذ إنَّ في إخلاء ذاته إخلاءَ الخدمة تُفضي به إلى موت الصليب معاينةً لكلمته وقد اكتملت عناصرُها وبلغت ذروة خطورتها. ولكنَّ بولس متيقّن، من جهة أخرى، أنَّ الله لم يُهمِل يسوع في الموت. بل اعترف به بإنهاضه من الموت وهذا يعني أنَّ يسوع، في سبيله التاريخيّ ومصيره، هو ظهور تلك الكلمة التي بواسطتها يروم الله أن يظلّ قريبًا من البشر.

ويعبّر بولس عن ذلك إذ يسكب على يسوع كلمة العهد القديم الدالّة على قُربَى كلمة الله من فم الشعب. شعب الله، ومن قلبه، وهي الكلمة التي كانت بحسب معناها الأصليّ تُقال عن الناموس (تثنية الاشتراع ٣٠: ١٢/١٤): «'لا تَقُلْ في قلبِكَ، مَنْ يَصْعَدُ إلى السَّماء؟' وذلكَ لِيُنزِلَ المسيح، أَو: 'مَنْ يَهبِطُ إلى الهاوِيَة؟' وذلك لِيُصْعِدَ المسيحَ مِن بينِ الأمْوات فماذا يقولُ إذَن؟ 'إنَّ الكلمةَ قَريبةٌ مِنكَ، في فيكَ وفي قلبِكَ'، أَعني كَلِمةَ الإيمانِ الذي نُبشِّرُ به» (روما ١٠: ٦-٨).

إنَّها كلمة القُربَى كلمةُ يسوع هذه، لأنَّ روح الله عينه يعمل فيها فيجدّد قلوب البشر حتّى ليحظى فيها بالسُّكنَى منذ الآن عالَم الله الجديد المقبل.

٢. كلمة الله القريبة هـذه هـي في نظـر بولـس بشـارة المصلـوب والقائم من الموت. والسامع حين يَلقَى هذه البشارة يتـمّ لـه قـرارٌ هـو في الوقت عينـه قـرار الفصـل. فللبعـض، وهـم مـن الضـالّين، البشـارة هـذه «جهالـة»، وللبعـض الآخـر، وهـم مـن المخلّصـين، البشـارة «قـوّة الله» (١كور ١: ١٨)؛ للبعض تُفضي هذه البشارة إلى الموت، وللبعض الآخـر إلى الحياة (٢ كور ٢: ١٥ – ١٦).

٣. ولكن كيف تؤثّر الكلمة القريبة تأثيرًا واقعيًا في حياة المسـتمع كقدرةٍ منشئة للحياة؟ يجيب بولس عن هذا السؤال فيتحدّث عن الإيمـان والروح.

٣. ١. إنَّ الإصغاء إلى الكلمة يَبعث علـى الإيمـان: «فالإيمـانُ إذنْ مِنَ البِشارةِ؛ والبِشارةُ، بأمرٍ مِنَ المسـيح» (روم ١٠: ١٧). ليـس الإيمـان بحسب بولس موقفًا يقفه الإنسان من الوجـود قـد جعلـه الله بفعـلٍ منـه ممكنًا. هو الله عينه الذي يفتح قلب الإنسـان ليُصغـي إلى البشـارة، وهـو الذي يحفظه مُقبلاً عليها. ولكنّه هو الله أيضًا الذي يَعِدُ المؤمن بـالخلاص وعـدًا مُلزِمًـا. فالإيمـان، بحسـب بولـس، يعـدو أن يكـون مجـرّد قـدرة في الإنسان على قبول بشارة الكشف عن الله. هو الله عينه بالأحرَى الـذي يفعّل العلاقة الأساسيّة الخلاصيّة بينه وبين الإنسان. في الإيمـان يُظهـر الله برَّه (روم ١: ١٧؛ ٣: ٢٦)، ممَّا يعني أنّه يضع الإنسانَ في علاقة به قويمـة موائمة. غير أنَّ العلاقة القديمة والموائمة هي، في منظـار الله، علاقـة الـودّ والتحابّ في الجماعة. وفي الإيمان يلتقي الإنسانُ قدرةَ الله المنشئة للحياة. وعلى غرار إبراهيم الذي اعتصم بالإيمان اعتصامَ الإصغاء، تكـون علاقـةُ الإنسان بهذا الإله الذي. «يُحيي الأموات ويدعو ما هو غير كـائن كأنّـه

كائن» (روم ٤: ١٧). وبذلك يَلِج في علاقةِ تواصلٍ مع الله تَسِمها قدرةُ الله هذه المنشئة للحياة. فيمسي هو بذاته حاملاً للحياة المنبثقة من الله ووسيطًا لها.

٣. ٢. ولكنَّ ذلك يعني أنّ المؤمن هو حاملٌ لروح الله، إذ إنّه يُمنَح الروح بواسطة سماع الكلمة. ومرّةً أخرى هنا يتجلّى الارتباطُ الوثيق المباشر بين الروح والكلمة: فالله الذي ينشئ الحياةَ ويصوّرها في الروح يَهَب في الكلمة الاشتراكَ في هذَين الإنشاء والتصوير؛ لا بل هو عالم الخلاص المقبل الناشئ والمتصوَّر بالروح، الذي يَهَب الله المؤمنَ هبةَ الاشتراك فيه من الآن فصاعدًا (غلا ٥ : ٥). ويحصل ذلك أوّلاً في الطريقة التي بها يشقّ الله للمؤمنين سبيلاً إليه حرًّا ومباشرًا. فليس المؤمنون من بعدُ أُجَرَاء لله يجب عليهم أن يُذعِنوا صامتين لمشيئته المستعصية الإدراك؛ بل الروح بالأحرَى يجعلهم أبناء وورثة يشاركون الآب في كلّ ما لديه ويستطيعون أيضًا أن يكتنهوا مشيئته. فالروح «يَشْهدُ مَعَ روحِنا بِأنّا أَولادُ الله. أَولادٌ، فإذَنْ وَرَثةٌ أيضًا، وَرَثَةُ اللهِ» (روم ٨: ١٦ – ١٧). أجل، إنَّ الروح لَيُمكّن المؤمنَ من القيام بما لا يقوَى الإنسانُ البعيد عن الله على القيام به من تلقاء نفسه، ألا وهو أن يخاطب الله مخاطبةَ «الأب» في الصلاة: «أَخَذْتُم روَح التبنّي الذي بهِ نَدعو أبَّا! أَيُّها الآب» (روم ٨: ١٥ ؛ غلا ٤: ٦).

أمَّا موهبة الروح العظيمة الأخرى فهي، بحسب بولس، حرّيّة أبناء الله (غلا ٥: ١)[١٧]. فالسامع للكلمة ينعتق من قيود الإلزام والضرورة التي تَرسم، في اعتبار آخر، حدودَ المسلك البشريّ في العالم الموسوم بالخطيئة والموت. ولأنّ الروح يُدخِل السامعَ في صلةٍ بعمل الله الذي

يصبو إلى عالم جديد معافىً بالخلاص، يمكن السامع منذ اليوم أن ينقاد ويأتمر في مسلكه بعمل الله هذا. السامع للكلمة، إذ يَثِق بروح الله، حرٌّ هو في أن يُجري صنيعَه وفقَ ما يكشفه له الله من جديدٍ قد شمله بالخلاص. ذلك أنَّ الوعد يصحّ فيه: «فأنتم، أيّها الإخوة، إنّما دُعيتم إلى الحرّيّة» (غلا ٥: ١٣).

٥. يسوع، كلمة الله الوحيد (عند يوحنّا)

سنُعالج في ما يلي لاهوتًا خاصًّا في كلمة الله، يقدّمه لنا إنجيل يوحنّا. ميزة هذا اللاهوت السنيَّة تقوم في أنّه يصوّر يسوع ككلمة الله الوحيد.

وسوف نبيّن أنَّ هذا لا يعني انحرافًا موضوعيًّا جازمًا عن الرؤية المسيحيّة الأولى التي عرضناها والتي تقول بأنَّ يسوع هو كلمة الله الأخيرة الحاسمة التي يتعلّق خلاص البشر بالاستماع إليها. وفي أبعد الاحتمالات يمكن أن نلاحظ في ذلك صيغةً أشدّ حِدّةً لهذه الرؤية.

١. إنَّ أساس النظرة التي نجدها في إنجيل يوحنّا يَكمُن في وعيٍ للبُعد بين الله والعالم الراهن. أجل، لقد خلق الله الواحد القدّوس هذا العالَم بكلمته المبدِعة (يوحنّا ١ : ٣)، ولكنَّ العالم تولّى عنه بالعصيان والتعامي (يوحنّا ١ : ١٠ – ١١). وذلك بأنَّ البشر استسلموا لسلطان الخطيئة المعادي لله: «وآثَر الناسُ الظلمة (أي سلطة الخطيئة المعادي لله) على النور (أي الله وسلطانه)» (يوحنّا ٣: ١٩). وبهذا عميت أعينهم عن النور، أي إنّهم فقدوا استطاعة الإحساس بالله وسماع كلمته. ولكنّ الله يتوجّه مرّة أخرى بمحبّته نحو هذا العالم الساقط بإرساله يسوع إليه

مرسَلاً له سلطانٌ على الإدلاء بوحيه وعلى تأويله (يوحنّا ١ : ١٨؛ ٣ : ١٦).

٢. إنَّ أكثر المقاطع شهرة في إنجيل يوحنّا، في مقدّمته (يوحنا ١ : ١ – ١٨)[١٨]، يصف هذا الإرسال مع ما سبقه وما نتج منه. وفي هذا المقام يُسمَّى يسوع كلمة الله (Logos) القديم الذي كان عند الله قبل بدء عمليّة الخلق: «في البَدْءِ كانَ الكلمةُ والكلمةُ كانَ لَدَى اللهِ، وَكَانَ الكَلِمةُ الله. كَانَ ذاكَ في البَدْءِ لَدى الله. بِه كُوِّن كلُّ شيء؛ وبدونِهِ لم يكُنْ شيءٌ واحِدٌ مِمَّا كُوِّنَ» (يوحنّا ١ : ١ – ٣).

وهناك على تسمية يسوع بكلمة الله عدّة أسباب لاهوتيّة:

٢. ١. إنَّ يوحنا يريد أن يوضح أن توجّه الله إلى العالم لَبِثَ في جوهره وبُنيته مماثلاً لنفسه جوهريًّا في جميع الأزمان: هذا التوجّه يحصل دومًا كخطاب وكلمة. فكما أنَّ الله قد خلق العالم بكلمته، كذلك يعمل الآن لخلاصهم بإرساله إليهم من جديد كلمته.

٢. ٢. والإنجيليّ يريد أيضًا أن يذكّر أنَّ عمل الله تجاه العالم له طابع التبادل. فالله يُدلِي بنفسه للبشر دومًا لكي يُقيم اتصّالاً معهم. فالخلق كان عملاً لإدلاء الله بذاته. ولكنّه عَقِبَهُ ابتعاد الخلائق عن الخالق وقطع الاتّصال. لذلك نتج منه أنَّ عالم البشر لم يستطع أن يعرف نور تلك الكلمة، كلمة الخالق التي بها كوّن: «لقد كانَ في العالَمِ والعالَمُ بِه كُوِّن والعالَمُ لم يَعرِفْهُ» (يوحنّا ١ : ١٠).

٢. ٣. وإلى ذلك فإنَّ يوحنّا يريد أن يُظهر أنّه بمجيء يسوع إلى العالم أصبح من الممكن أن تقوم معرفةٌ لله جديدة، نهائيّة ومباشرة.

فيسوع هو الكلمة، الكلمة الإلهيّة، إذ إنَّ الله فيه أدلَى بنفسه إلى عالم البشر بنوع نهائيّ: «الله لم يره أحدٌ قطّ. الإله، الابن الوحيد الذي في حضن الآب، هو نفسه قد أخبر» (يوحنّا ١ : ١٨).

٣. إنَّ إنجيل يوحنّا يؤكّد علاقة يسوع بصفة الكلمة بالله علاقة مباشرة. وهذا لا لأنّه يبغي أن ينصّب يسوع مماثلاً له أو إلهًا آخر دون الله. إنّه بالعكس يبغي أن يُبرز عمل الله وحضوره الوحيد الشامل في يسوع. فيسوع هو المفسّر الوحيد لله، وذلك لأنّه لا توجد فيه كلمة بشريّة يمكن أن تندسّ بين الله والبشر. فإنّه حيث تقوم علاقة تفسير وإدلاء بين البشر، فهناك تكمُن الإرادة البشريّة المتفرّدة بذاتها وهناك يندسّ أساس التأويل والفهم الشخصيّ بين المتكلّم والسامع، بحيث إنَّ الإتّصال والفهم لا يستقيمان إلاّ جزئيًّا. أمَّا في كلام يسوع فالوضع مختلف. فإنَّ عنده اتّصالاً تامًّا ومطلقًا من قِبَل المتكلّم. وكذلك فإنَّ اتصاله بالله كامل ومطلق في استماعه إلى الآب، وهكذا ينطق الله في يسوع نطقًا كاملاً وشاملاً، وذلك بالتوجّه المباشر عينه نحو العالم ونحو البشر الذي حصل في كلمته الخالقة. فإنجيل يوحنّا يعبّر بتعبير أقوى من الأناجيل الأخرى عن أنَّ يسوع ينصهر تمامًا في كلمة ومشيئة الآب الذي أرسله (يوحنّا ٤ : ٣٤). فيسوع هو الذي وحده يهدي الطريق إلى الله. أجل إنّه هو نفسه هذا الطريق: «أَنا الطَّريقُ والحَقُّ والحياة. لا يَأتي أَحدٌ إلى الآبِ إلاّ بي» (يوحنّا ١٤ : ٦). وعندما سأله أحد التلاميذ: «يا رَبّ، أَرِنا الآبَ». أجابه: «مَن رآني فَقد رأَى الآب» (يوحنّا ١٤ : ٩). وهذا يفترض أنَّ هذه الرؤية لا تحصل عن طريق البصر الحسّي، بل في

الاستماع إلى كلام يسوع: «الأَقوالُ التي أُكَلِّمُكم بها لا أَتَكَلَّمُ بِها مِنْ نَفْسي. بَلِ الآبُ المقيمُ فيَّ، هُوَ يَعْمَلُ أَعمالَه» (يوحنّا ١٤ : ١٠).

وفي العرض[١٩] الذي فيه بحسب إنجيل يوحنّا يُهيِّئ يسوع عودتَه إلى الآب الذي أرسله، نجد ملاحظة عن العلاقة بين كلمة يسوع الموحِية وإصغاء الناس المنتمين إليه: «لَقد أَعْلَنْتُ اسمَكَ للنَّاسِ الَّذينَ أَعْطَيْتَهم لي مِنَ العالَم. إِنَّهم كانوا لك، وَأَنتَ أَعْطَيْتَهُم لي؛ وقد حَفِظوا كَلِمَتك. وهُم يَعْلمونَ الآنَ أَنَّ كلَّ ما أَعْطَيْتَهُ لي هُو مِنكَ؛ لأَنَّ الكلامَ الَّذي أَعْطَيْتَهُ لي، قَد أعطَيْتُهُ لَهم، وهُم قَبلوهُ، وَعَلِموا يَقينًا أَنِّي مِنكَ خَرَجْتُ، وآمنوا أَنَّكَ أَنتَ أَرْسَلْتَني» (يوحنّا ١٧ : ٦ – ٨).

إنَّ هذه العبارات تختصر لاهوت الوحي عند يوحنّا: لم يكن جميع الناس قادرين على الاستماع إلى كلام يسوع وتقبّل الوحي الصادر عنه، سوى الذين اصطفاهم الله نفسه لذلك. ولكنّ هؤلاء المُصغين يعرفون أنَّ يسوع هو الوكيل الأمين والممثّل لكلام الله. ولأنّ يسوع هو المصغي الكامل لكلام الله، لذلك يستطيع الإنسان أن يسمعه فيه. وينتج من هذا السماع الإيمان المستند على يسوع وسيطِ الكلمة المسموعة.

٤. ولكن فلنبحث بعد في النتائج الصادرة عن الاستماع إلى الكلمة. إنّ يوحنّا يؤكّد بنوع أشدّ من سائر الشهود في الكتاب المقدَّس أنَّ هذا الاستماع شيء يختلف مبدئيًّا عن تقبّلِ معلومات يمكن في كلّ وقت تكرارها وتكميلها عن الله وعن علاقته بالعالم والبشر. إنَّ المستمع إلى يسوع له علاقة مباشرة بكلام الله. إنّه يدعوه بواسطة كلمة الله الخلاّقة والصائنة والديّانة إلى الإستجابة. فبرفضه أو قبوله لما يستمع إليه يتّضح إنْ كان «من هذا العالم» (يوحنّا ٨: ٢٣؛ ١٥ : ١٩؛ ١٧ :

١٤–١٥)، أي إن كان يلبث بطريقة مستديمة في نطاق البُعد عن الله أو إنْ كان من الذين أعطاهم الله الابن. إنَّ المستمع لكلام الله لا يمكنه التملّص من أخذ موقف واضح. وبهذا الموقف يقع عليه حكم الله النهائيّ. ويمكن القول إنّ في قبوله أو رفضه لكلام يسوع يحكم هو نفسه على نفسه: «الحقَّ الحقَّ أَقولُ لَكم: إِنَّ مَنْ يَسمعُ كلامي ويُؤْمنُ بالذي أَرسلَني لَهُ الحياةُ الأبديّة؛ ولا يَخضعُ لِدَيْنونةٍ لكنَّهُ قدِ انتقلَ مِنَ المَوتِ إِلى الحياة» (يوحنّا ٥ : ٢٤).

حيث يتقبّل إنسان بالإيمان يسوع كخطاب الله ويفسح بذلك المجال لما يقتضيه الله منه، هناك يحدث انتقالٌ من سلطان إلى سلطان، انتقالٌ يقرّر مصيرالإنسان كلّه: به يُنتزَع الإنسانُ من نطاق الموت والتغرّب وعداوة الله، أي ما يسمّيه إنجيل يوحنّا «العالم»، وينخرط في مجال الحياة التابع لله. وبهذا يقع الحكم على مستقبله أمام الله. أمَّا الدينونة المقبِلة والقيامة المقبلة فإنّهما تُظهران هذا الانتقال الذي تمَّ في الاستماع إلى الكلمة بالنسبة إلى نتائجه الجسديّة فقط، ولا تأتيان بالنسبة إلى ما تمَّ وقامت صحّته بشيء جديد في نوعيّته (يوحنّا ٥ : ٢٥ – ٢٩). فمن قام بينه وبين يسوع وبواسطة يسوع بينه وبين الله اتّصالٌ مباشر بفعل قبوله لكلام يسوع، يقف إلى جانب الخلاص المقبل الذي يأتي به الله بالروح. فقد تمّت فيه الآن القيامة. وهي غاية عمل الله في الخلق الجديد بكلمته (يوحنّا ١١ : ٢٥ – ٢٦).

ملاحظة ختاميّة

هناك اتّفاق بين جميع الشهود في العهد الجديد على أنَّ الله خاطبنا ختاميًّا في يسوع. فقد أدلى بنفسه في هذا الإنسان التاريخيّ إدلاءً شاملاً،

وذلك بأنّه جعل عمله الخلاصيّ في متناول الاستماع والفهم والموافقة والطاعة البشريّة. وبما أنَّ الأمر كذلك، فلا يمكن أن تكون هناك كلمةٌ لله تتخطّى يسوع. فكلّ خطاب واستماع متعلّق با لله وعمله يبقى دائمًا متعلّقًا بكلام يسوع. وهذا يتّضح في بشارة الرسل في زمن المسيحيّة الأولى، التي لا تدّعي بأنّها تأتي بكلام يتخطّى يسوع، بل هي ترى مهمّتها في أن تُقيم كلام يسوع وتجعله مُلزمًا. ولذلك يَعِي حاملو خدمة البشارة في كنيسة يسوع المسيح أنفسهم «سفراء المسيح» الذي يناشدون الناس بالمسيح «أن تصالحوا مع ا لله» (٢ كورنتُس ٥ : ٢٠).

إنَّ الاختبار الأساسيّ الذي يُحيي الكلام المسيحيّ عن ا لله والاستماع إلى ا لله، هو اختبارُ قرب كلمته الدائم في يسوع.

حواشي البحث

١) أنظر في صدد هذا الموضوع :

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München [5]1968, 89; G. Gerleman, Art, *dabar* Wort, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd.1, München u. a. 1971, 437 :

«لا تقوم 'دابار' مقام 'كلمة' وحسب، أي مقام الكلام الذي يحمل مضمونًا وَمعنى، بل أيضًا مقام المضمون عينه.»

٢) أنظر :

E. Schweizer, *Heiliger Geist* (Themen der Theologie: Erg. Bd), Stuttgart 1978, 28.

٣) يُستشَفّ المعنى الأساسيّ لكلمة ruach (النفس، الهواء العاصف) من خلال هذا: إنّها نفحة الله المحيية التي تجعل الإنسان كائنًا حيًّا. راجع :

G. von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis Kapitel 1 - 12, 9* (Das Alte Testament Deutsch; 2), Göttingen 1949, 61.

٤) أنظر :

E. Schweizer, a. a. O. (Anm, 2) 34 f.

٥) راجع :

R. Rendtorff, Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel, in: W. Pannenberg (Hrsg), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen [3]1965, 21-41 :

«إنّ البرهان الذاتيّ ليَهوه في تاريخ إسرائيل وتاريخ العالم هو في نظر إسرائيل نقطة انطلاق كلّ إيمان وكلّ لاهوت» (ص ٤١).

٦) «لا يخفَى على أحد في فلسطين كم الندى ضروريّ للنموّ المطّرد... وبإزاء إسرائيل المعرَّض للموت... ينبغي إلقاء البال في سفر هوشع إلى أنّ الندى والإنهاض من الموت قد نُظِر إليهما معًا في زمن متأخّر.»

H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1. Hosea* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; 14, 1), Neukirchen ^{2}1965; 305.

٧) راجع في هذا الشأن فون راد (Von Rad)، المرجع نفسه، الحاشية ١، ٨٩–١٠٧ («تصوُّر الأنبياء لكلمة الله»).

٨) إدراكًا للقانون كصورة محسوسة لكلمة الله، أنظر :

C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Grundrisse zum Alten Testament, Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe; 6), Göttingen 1978, 15-18.

٩) ثمّة مراجع مهمّة في ما يلي :

R, Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ^{9}1984, 306-314, 412-421; R. Deichgräber, Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenchaft* 52 (1961) 119-122; J. Gnilka, Zur Theologie des Hörens nach den Aussagen des Neuen Testaments, in: *Bibel und Leben* 2 (1961) 71- 81; H. Ritt, Art. Logos, in: *Exegestisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (EWNT), Bd. 2 Stuttgart u.a. 1981, 880-887; G. Schneider, Art. akouo; in: EWNT, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1980, 126-131.

١٠) وهذا ما تُلمح إليه المقارنات بين قصّة المعموديّة في إنجيل مرقس وقصَص الدعوات الواردة في كتب الحكمة والرؤية. راجع :

J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1-8, 26)*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament; 2, 1, Zürich u. a. ^{3}1989, 53.

١١) في تاريخ تواتر هذه الكلمة وفي معناها في إطار بشارة يسوع، راجع :

J. Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk X. 45 und Lk XXII. 27), in: *New Testament Studies* 19 (1972/73) 38- 64.

١٢) تلك كانت القناعة التي سادت في الأبحاث المتّصلة بأمثلة يسوع والتي عفّاها الزمن منذ ذلك الحين. ومثال ذلك دراسة

A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen ^{2}1910.

١٣) هذا هو الرأي شبه الموحّد السائد في الأبحاث الحديثة المتّصلة بأمثلة يسوع. أذكر منها فقط :

G. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1971; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ^{7}1965; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 120), Göttingen 1980.

١٤) في إنجيل متّى (٢٠: ١١ وما بعدها) يقوم هذا الاعتراض على الله المتجلّي في بشارة يسوع وعلى مسلكه بمثابة تذمّر للأُجَراء من مسلك صاحب الكرمة غير العادل بحسب رأيهم، وذلك على نحو ما يصوّره الإنجيليّ في هذا المثل.

١٥) في صدد التصريح العسير عن قساوة القلوب، راجع :

Gnilka, a. a. O. (Anm.9) 75 f.

١٦) قارن بما يلي :

G. Delling, «Nahe ist dir das Wort». Wort, Geist, Glaube bei Paulus, in: *Theologische Literaturzeitung* 99 (1974) 401- 412.

١٧) قارن بالملاحظات الهامّة في شأن ارتباط الحرّيّة بالنبوّة، تنضاف إليها الخلاصات الإكليزيولوجيّة (المتعلّقة بلاهوت الكنيسة) التي تنجم عنها، وذلك لدى :

G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Räbingen 1979, 179.

«الكنيسة ـ وهذا أساسٌ إكليزيولوجيّ (في لاهوت الكنيسة) ـ هي موضع الحرّيّة. إنّها سلالة الأحرار. وحيث يبرز على الدوام مفهوم الحرّيّة لدى بولس، هناك أيضًا يلتئم فكرُ النبوّة ومدلول الروح».

١٨) راجع في تحليله :

R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, I. Teil : Einleitung und Kommentar zu Kap. 1 - 4* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; 4, 1), Freiburg u. a. ^{3}1972, 200-269; M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* (Neutestamentiche Abhandlungen, N. F; 20), Münster 1988.

١٩) هذا العرض في يوحنّا (١٧ : ٤، ٦ – ٨، ٢٢ – ٢٣) يُدعَى «تأدية حساب»؛ راجع :

J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11- 21* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament; 4, 2), Gütersloh u.a. 1981, 512.

❋❋❋❋❋

الكلمة الإلهيّة والمؤلّهة

جسبرت غرسْهاك Gisbert Greshake

قال هرقليط: «إنَّ الواحد منّا يتخلّى عمّا يخالطه بلا انقطاع أشدّ المُخالطة، عن العقل الذي يدبّر الكون، وما نصادفه كلّ يوم يبدو لنا غريبًا»[1]. مهما يكن المعنى الدقيق لهذه العبارة الغامضة، فإنّه يصحّ في شيء: إنَّ الكلمة واقع نخالطه بلا انقطاع ونصادفه في آلاف الأنواع ويحيط بنا دومًا. ومع ذلك، فإنْ أعملنا الفكر في ذلك فإنّه يتّضح لنا أي أمر مليء بالأسرار غريب، كما قال هرقليط، يَكمُن في الكلمة.

وفي معرض التفكير في المفهوم المسيحيّ للكلام الإلهيّ، يجدر أن أذكّر بعبارةٍ كتبها كارل رانر قبل جيلٍ تقريبًا: «لا لاهوتَ للكلام عندنا، ويا للأسف! لماذا لم يعزم بعد أحدٌ مثل ما فعل حزقيال النبيّ على أن يجمع الأعضاء المبعثرة في حقل الفلسفة واللاهوت وينطق عليها بكلمة الروح فتُبعَث جسدًا حيًّا»[2].

أجل لقد تحسّنت منذ ذلك الزمان الأوضاعُ في هذا المجال. فقد ظهر عددٌ غير يسير من الأبحاث في لاهوت كلام الله[3]. ومع ذلك يبقَى أنَّ لاهوت الكلام في النطاق الكاثوليكيّ لا يزال ضئيل الضوء. لذلك لا يسعني إلاّ التلميح إلى بعض الأفكار التي تُطرَح في التراث المسيحيّ، لكي تساعد على فهمٍ أفضل للعلاقة بين الله المتكلّم والإنسان المصغي إلى الكلام. وإنّي لا أطرق الموضوع من وجهة تاريخيّة بل نظريّة. فأعرض في جزء أوّل تحليلاً لظاهرة الكلام، يبدو لأوّل وهلة وكأنّه لا علاقة له

باللاهوت والإيمان، ولكنه – كما سيتوضّح – لم يَصِرْ ممكنًا تاريخيًّا إلاّ بعد أن قاد التفكير في الكلام الإلهيّ إلى فهمٍ أعمق للكلام البشريّ. وهذه الاكتشافات المتعلّقة بكيان الإنسان يمكنها الآن بالعكس – كما سيُوضِح الجزء الثاني – أن تساعد على فهمٍ أعمق لكلام الله. ثمّ بعد أن نطرح الأسئلة القائمة في الجزء الثالث، نصل في جزء رابع إلى إلقاء النظر على الإنسان كمُصغٍ إلى الكلام. ونخلُص في الجزء الخامس الأخير إلى بعض الملاحظات التي تُقيم مقابلة بين مفهوم الكلام في المسيحيّة والإسلام.

١ . تحليل مقتضب لظاهرة الكلام

مَن شَرَع بتصميمِ تحليلٍ لظاهرة الكلام كما نصادفه في خبرتنا، وقف على طائفة جمّة من العناصر: هناك الكلمة الطيّبة والسيّئة، الكلمة المتهجّمة والرقيقة، العفويّة والصادرة عن تفكير، المُهمّة والنافلة، الحاضرة في الذهن والمَنسيّة. هناك الكلمة التي تعبّر عن الشخص، والكلمة التي يختبئ من ورائها. هناك كلمات تعبّر عن التسلّط وتشقّ مسافة البعد، وهناك كلمات تُهدي المودّة وتُقيم الاتّصال والتفاهم. وبالإمكان المضيّ في هذا التعداد إلى ما لا نهاية له.

ولكن يجب علينا أن نتأمّل بعض مميّزات الكلام الجوهريّة، إذا أردنا أن نفهم بعد ذلك فهمًا أفضل ما هو كلام الله. فإنْ كان الله يلاقينا في الكلام وبواسطة الكلام، بل أيضًا ككلام – وعلى هذا يتّفق مبدئيًّا المسيحيّة والإسلام – فحينئذ ينخرط في لغتنا، في شبكة ألفاظنا البشريّة وفي تنوّع أبعاد الكلام المخلوق. وإلاّ لما استطعنا أن نفهم كلامه ونتحسّسه في الكلام. فلننظر إذن إلى بعض العناصر الجوهريّة في ظاهرة الكلام كما تعرض لنا في اختبارنا.

هنا يتّضح كواقع أساسيّ جدًّا أنّ الكلام في أشدّ صيغته ليس الكلام الإخباريّ، أي الكلام الذي أُدلي به للآخرين عن معلومات أُخبره بها، بل هو في أسمَى صورته التعبير عن الشخص نفسه[٤]. إنَّ الكلام هو ذلك الفعل الأوّليّ الذي به يخرج الإنسان من دائرة نفسه ويعبّر عن شخصه تجاه شخص آخر، بل بالمعنى الحقيقي عن أنه حاضرٌ هنا لأجل هذا الشخص الآخر. بدون الكلام الذي يفتح النوافذ لكان عالمنا مؤلّفًا من آحاد مغلقة على نفسها ومرتبطة بنفسها، يعيش الواحدُ منها قرب الآخر وفي حياد عنه. أمَّا الكلام فتُشرَع به نوافذُ الباحة الباطنة للشخص، وينكشف أعمق الكيان نحو الخارج ليتخلّل الآخر ويهبه اشتراكًا في حياته الخاصّة، بل هناك أبعد من ذلك: إنّه حين يردّ الآخر بالجواب، يكتسب هو شركةً في حياة هذا الآخر. إنّ الكلام هو إذن تلك القيمة المليئة بالمُخبّآت التي بها يستطيع الشخص أن يقيم مع الآخر تبادلاً يجري من قلبٍ إلى قلب.

وفي هذا يقول القدّيس أوغسطينوس في مقطع جميل: «متى أردتُ أن أخاطبك، أفكّر كيف يمكن أن يبلغ إلى قلبك ما يكمُن في قلبي. وحين أحاول أن أوصل إليك وأضع في قلبك ما هو كامن في قلبي، استعمل الكلمة وهكذا أخاطبك. إنّ نبرة الصوت توصل إليك محتوى الكلام، ولكنّ نبرة الصوت تتلاشَى بعد أن تكون قد أوصلت إليك محتوى الكلام. ولكنّ الكلام، الذي أبلَغه إليك الصوتُ، موجود الآن في قلبك، دون أن يغادر قلبي»[٥].

هذه فكرة مهمّة جدًّا. عندما يحدث الكلام يبلغ جزء منّي إلى الآخر دون أن يتوقّف عن أن يلبث فيّ. هذا يعني أنّ الكلام يصير علاقة

وتبادلاً باطنًا عميقًا من «الأنا» إلى «الأنت». وبما أنّ هذه العلاقة «بالأنت» هي التي تقوّم «الأنا» نفسه تقويمًا تامًّا، يتجلّى الكلام بهذا كالمكان الأوّليّ لنشوء الذات[٦]. ولأنّ الكلام يدعو إلى الجواب وبهذا إلى اقامة الاتّصال المتبادل، فهو يتجلّى بذلك كمكان نشوءِ «النّحْنُ». إنَّ الكلام هو إذن حقيقة حواريّة تمامًا، والخطاب المتفرّد ليس هو إلاّ صورة ناقصة له[٧]. إنَّ الكلام ينشئ جوهريًّا الشركة.

ويجدُر الذكر هنا أنّ الكلام الذي يُفهَم على هذا المنوال يحتوي على أبعاد أخرى كثيرة غير بُعْد النطق اللفظيّ.

هناك الخطاب الذي يقوم بإشارة صامتة أو بهيئة وجه أو بابتسامة أو بعمل أو بمجموعة أعمال. إنَّ الثورويّ الذي يجهد في إقامة الحقّ والعدل مُتجنّبًا كثرة الكلام، والأمّ التي تهب أسرتها كلَّ وقتها وقوّتها بسكون هادئ، والراهبة التي تتفانَى في خدمة المعاقين والمرضى التي ثقلت عاهاتهم، إنَّ هؤلاء جميعهم ينطقون «كلامًا غير لفظيّ». هم يعبّرون عن أنفسهم وعمّا في صدورهم بواسطة ما يعملون وما يُهمِلون. أجل، إنَّ الصمت نفسه يمكن أن يكون كلامًا، سواءٌ أكان يعني أنّي بذلك أنسحب من جوار الآخر، أم أنّي بخلاف ذلك أعتبر صمتي الخاشع التعبيرَ الأشدَّ عمّا في نفسي. فإذا اعتبرنا هذا كلّه تبيّن أنّ جسدي كلّه، بما فيه من مظاهر الحياة الجسديّة ومعانيها، وأنّ المحيط الذي أعيش فيه كلامٌ أعبّر به عن نفسي وأهبُها الآخرين.

ينتج من هذا أمران. أوّلاً: إنَّ الكلام هو في بادئ الأمر وقبل كلّ شيء كلمة حيّة، نُطق حاليّ، تعبير عن النفس والحياة الشخصيّة يبغي التبادل وينشئ الشركة. إنَّ الكلام هو تعبير حيّ من الآخر إليّ ومنّي إلى

الآخر. وهو يتضمّن كعنصر تابع له العبارات الإخباريّة. أمَّا اعتبار الكلام كمجرّد دلالة على شيء مستقلّ عنه أو إخبارٍ عنه بقصد الإعلام أو تلقين المعرفة أو التوجيه العقيديّ، فهذا يومي إلى ظاهرة ثانويّة مشتقّة. وكذلك إنّه ثانويّ ومشتقّ الكلام الذي يتبلور في حروف ومفاهيم وكتب ووثائق، فهو لا يبلغ وظيفته كتعبير عن الشخص إلاّ بعد أن تُبعَث فيه حياة جديدة.

ثانيًا: نظرًا إلى تعدّد أبعاد الكلام يتبيّن أنّه يمكن أن يبلغ درجات مختلفة من الكثافة والقوَّة. هناك الملاحظة العابثة، والثرثرة والكلام الذي يُنسَى بسرعة. وهناك الإشارة التي لا تُعلَّق عليها أهمّيّة، والحركة العفويّة الطائشة التي لا تعبّر إلاّ عن طبقات سطحيّة منّي ولا تسمح للمستمع أن يَطّلع على شيء من كياني الباطن. ولكنّ هناك أيضًا كلمات، ألفاظًا ورموزًا حسّيّة، يتبلور فيها ما يكوّن أعماق نفسي. كلمات أكون فيها أنا نفسي حاضرًا ولا أحتفظ حيال الآخر بشيء، بل أشرّع أمامه الأبواب وأقدّم له نفسي. هي كلمات وإشارات حسّاسة. أتعرّض فيها للتجريح لأنّ كياني العميق القابل للتجريح يظهر إلى العالم الخارج. وهكذا فإنَّ هناك كلمات تختلف كثافتُها. وفي أشدّ الأحوال يُعادل الكلامُ الحقيقةَ التي تُعبّر فيه عن ذاتها. مثلاً عندما يقوم الإنسان بسفك حياته، واهبًا نفسه للآخر هبةً تامّة، فتصير هكذا كلمة الاستشهاد غير اللفظيّة معادلةً للحقيقة التي تعبّر فيها عن ذاتها أي سفك الذات.

وسوف نرى كيف يمكن هذه الملاحظات المأخوذة من نطاق التخاطب بين البشر أن تساعدنا على أن نفهم فهمًا أفضل ما يتعلّق بكلام الله.

ولكن قبل أن نصل إلى ذلك علينا بعد أن نتطرَّق إلى مفهومَين متقابلَين هما من قرائن واقع الكلام.

أوّلاً: إنَّ الكلام يمكن أن يكون عاملاً ضخمًا للقدرة ولبسط السلطة. هناك كلمات تستطيع أن تشدّد العزائم أو تهدم، أن تهدي أو تُضلّ، أن تجعل الحقيقة تشرق أو تشوّهها. في ظروف مظلمة، حائرة غامضة، تستطيع كلماتٌ أن توضح الأهداف وترشد السُّبل وتمنح العزاء والأمل والشجاعة. وبالعكس يمكنها أن تقود إلى الضلال والهاوية وأن تَزُجّ في اليأس والفشل وقطع الأمل. في ظروف معيَّنة وفي أوقات معيَّنة، تستطيع كلماتٌ أن تقود إلى الخير أو إلى الشرّ. إنَّ فاعليّة الكلام هذه قد استعملها في تاريخ البشريّة جميعُ المتسلّطين والقادة والأنبياء والمعلّمون.

أجل، حتّى الكلام الذي هو عامل القدرة وأداتُها، ينشأ فيه اتّصال بين إنسان وإنسان. ولكنّ القدرة هنا لها مظاهر مختلفة. في الكلام المقتدر الذي يأمر ويحكم، يستطيع شخص أقوى أن يتمكّن من الآخرين ويكبتهم، فيكون الاتّصال الذي ينشأ من جرّاء الكلام مَجلَبةً لخنق للآخر. وبالعكس في الكلام المقتدر يمكن أيضًا التغلُّب على انهيار الآخرين بالتوجيه والإرشاد، بإقامة الحقّ والنظام، بتوضيح الغايات والتوجّه. وهكذا تضحي قدرةُ الواحد سندًا للآخر. ولكنّ واقع الكلام الذي يعتمد على القدرة يُظهِر المسافة القائمة بين من هو صاحب الكلام ومن هو فقط متقبّلٌ للكلام. إنَّ الكلمة التي لا تكون إلاّ عاملَ قدرة تنشئ علاقة بين الطرفَين ولكن على أساس التباعد الراهن، إذ هي تقوم من طرف واحد بمعنى أنّها، ولو وصلت إلى المعنيّ، لا تُطلق في الحقيقة حرّيّته لكي تأتي بالجواب على حدٍّ سواء. فالكلام في هذا الوضع لا يبلغ

صيغته الكاملة. هذه الصيغة تتمّ «حيث أهدي الآخر الكلامَ بطريقة يندفق فيها بواسطة خطابي في كيان نطقه الخاصّ»[٨]، أي حيث يُجعَل الآخر بواسطة الكلام قادرًا على الجواب وحيث يُحرَّض عليه، فتنشأ هكذا شركة متبادلة. وهنا نصل إلى القرينة الثانية في واقع الكلام.

ثانيًا: إنَّ الكلام يمكن أن يكون عاملاً وأداة للمحبّة. ففي كلمة المحبّة لا أعبّر للآخر فقط عن مشاعري الرضيّة على سبيل الخبَر، بل في الكلمة الصريحة أو في إشارة الحبّ غير اللفظيّة تتجسّد المحبّة نفسُها وتعبّر للآخر عن ذاتها. فكما أنَّ المرء عندما يقدّم للآخر باقة زهور كهديّة قلبيّة – هذا كلام غير لفظيّ– لا يعطيه فقط هديّة ماديّة بل شيئًا من ذاته أي شعوره العطوف وقلبه، كذلك كلمة الحبّ اللفظيّة هي في عمق أبعادها عطاءٌ للذات وإدلاءٌ بالذات. فإنْ قلتُ لأحد من كلّ قلبي وبكلّ صدق: إنّي أحبُّك، أنا هنا لأجلك، فإنّي أهديه ذاتي بهذه الكلمة. وإنْ صادفت هذه الكلمة الجوابَ المناسب لها، حدثت بتبادل الكلمات في الواقع شركةُ المحبّة واشتراك متبادل في حياة الآخر. ففي كلمة الحبّ المتبادلة يتحوّل «الأنا» و«الأنت» إلى «نحن» مشتركة، إلى وحدة حياة.

٢ . خصائص كلام الله

لننظر الآن من منطلق هذا التحليل المقتضب إلى كلام الله الذي، ولو كان هو حقًّا كلام الله الموجّه إلى الإنسان، يشترك في المظاهر الجوهريّة للغة البشر. كلمات الله هي كلمات بلغة بشريّة يُدلي بها بشر. فبدون هذا الإدلاء لَما تمكّنت من البلوغ إلى الإنسان ولبقيت بعيدة عن الفهم. وهكذا فإنَّ كلام الله يمكن تصنيفه في مجموعة المفاهيم وأنواع التحقّق الظاهرة في لغة البشر، منسوجًا في تاريخ البشر وثقافتهم. وهو

مخطوط في حقول اللغة التي يمكن البحث بحثًا علميًّا في قوانينها وقواعدها[9]. لذلك فإنّ جميع قوانين بُنية الكلام البشريّ تنطبق قياسًا على كلام الله. فإنّ كلام الله يمكنه أيضًا أن يكون لفظيًّا وغير لفظيّ، مثل هذا الأخير ما جاء في المزمور ١٩ (٢ و ٥): «السَّموات تُحدِّث بمجد الله والجَلَدُ بما صنَعت يَداه. بل في الأَرض كُلِّها سُطُورٌ بارزة وكلمات إلى أقاصي الدُّنيا بَيِّنة». فالخليقة إذن تحمل في نفسها كلام الله إلينا. ثمَّ إنّ كلام الله قائم في تقاطب بين الكلمة كأداة للقدرة والكلمة كأداة للمحبّة. هنا نريد أن نبدأ بتساؤلاتنا عن كلام الله: من أيّ نوع هو؟ أهو أداة للتسلّط أم أداة للمحبّة؟ ثمَّ بأيّ شدَّة وبأيّ كثافة ينطلق؟

لنبدأ بالسؤال الأوَّل. لا شكّ أنّ كلام الله أداة سلطان. كلّ شيء صار بفعل كلمته الخلاّقة التي تبدع الكائنات بقدرة من العدم إلى الوجود. وفي اعتراف الإنسان بأنّه خُلِق بكلمة الله، يُقرّ أنّه لا يملك شيئًا من نفسه، بل أنّه خاضع تمامًا في كلّ شيء لقدرة الله. أجل، إنَّ الإيمان بالخلق بواسطة كلمة الله يُشدّد على المسافة الشاسعة بين قدرة الله وضعف المخلوق. وطابع الاقتدار هذا في كلام الله يظهر من جديد في تاريخ الخلاص حيث يُعلِن الله بكلامه عن مشيئته وينشئ لنفسه شعبه بأوامره وشرائعه، برسومه ومواعيده، شعبًا يؤدّي له الطاعة والاعتراف والإكرام والعبادة. في هذا، على ما أظنّ، يتّفق مفهوم الإيمان في المسيحيّة والإسلام اتّفاقًا تامًا.

ومع ذلك، فإنّ هذه هي إحدى النواحي فقط. فوفقًا لمفهوم الإيمان في التراث الكتابيّ المسيحيّ تخلق كلمةُ الله القديرة العالَم، وتبلّغ الإنسان قرارات مشيئته. ولكنّ ذلك كلّه ليس إلاّ وجهًا جزئيًّا من واقع

أوسع للكلمة: إنَّ الله يخلق بقدرة كلمته مخلوقًا محاذيًا له لكي يدخل في اتّصال معه، ويبحث عن شركته وقربه ويتقاسم معه ذاتَه بالمعنى الحقيقيّ للعبارة، أي ليمنحه نصيبًا من حياته الخاصّة[١٠]. فكلام الله ليس إذن في بادئ الأمر حُكمًا سلطانيًّا أو أوامر أو تعليمًا. أجل، إنّه كلّ هذا. ولكنّ الحكم السلطانيّ والأوامر والتعليم هي إعداد موجّه إلى وضعٍ يجد فيه الله الذي أعلن عن نفسه في كلامه مقابلاً مستعدًّا للسماع، يمكنه أن يعبّر له عن ذاته بمحبّة وينتظر من جهة جواب المحبّة.

وهكذا ينطلق الكلام بقدرةٍ تنشئ البُعد، وفي الوقت نفسه ينطلق من محبّة تعبّر عن ذاتها لتبحث عن اتّصال وتنشئ اشتراكًا. وهذا يعني بالنسبة إلى فهم الإنسان لذاته أنّه، هو الذي خلقته وتقوده كلمةُ الله ببُعدَيها المذكورَين، عليه أن يَنظر إلى نفسه كواقع متضارب: إنّه هو مدين بكلّ شيء لقدرة الله يقف أمام خالقه وربّه على أبعد مسافة وفي أهبة الطاعة، وفي الوقت نفسه يخاطبه الله ويدعوه بذلك إلى الحوار معه، إلى الاتّصال والقرب. إنّه لا يملك شيئًا، ومع ذلك إنّه مخوَّل لأن تقوم علاقة شركة بينه وبين الله، الذي أطلق حرّيّته ومكّنه من الإدلاء بجواب المحبَّة. ومن هذا المنظار يقول سورن كِيركِغارد في يوميّاته: «إنّها تفوق الفهم معجزةُ المحبّة القديرة، أن يُفسح الله حقًّا لإنسان مجالاً واسعًا كهذا. فيكون في ما يتعلّق به عينِه كطالبِ خطبةٍ يقول (للإنسان): هل تريدني أم لا؟ ثمَّ يرتقب الجواب لحظة واحدة»[١١]. وهكذا فإنَّ من خصائص كلام الله أنّه يحرّر الإنسان ليمكِنه إعطاء الجواب، إذ إنَّ الله في مفهوم الكتاب المقدَّس، «ليس المرجع المطلق المسجون في محور ذاته، بل هو في جوهره محبّة تُشرِك في ذاتها منذ الأزل... ولذلك لا يُخاطب

الإنسان كعبد مُغلقٍ عليه في فقر السماع، بل كشخص قادر على طاعة حرَّة وصمتٍ طليق من الكلام. فإنّه لو تكلّم في فراغ العبد لامتنع هذا إزاء هذا الوضع عن محبّته. لأنّ العبد، طالما هو عبد، لا يمكنه أن يسمع كلام ربّه إلاّ ككلام منحًّى عنه، أي إنّه لا يمكنه استماعه[١٢]. لا يستطيع أن يدخل في شركة المحبّة التي ينشئها كلام الله إلاّ المخلوقُ الذي حرَّره كلام الله وجعله قادرًا على الجواب وعلى الدخول في شركة مع الله. وهذا الجواب، جواب المخلوق، هو في أوسع معنى الإيمان.

وهكذا فإنَّ كلام الله فعّال، يأتي بالخلاص، كلام يحضر فيه المتكلّم نفسه وينشئ الشركة. إنَّ كلام الله – علامة قدرته الخالقة – مع الاعتراف بطابعه المقتدر، غايتُه شركة الحياة والمحبّة مع البشر. هذا يحدث أوّل ما يحدث في الخلق عينه الذي فيه يتجلّى الله نفسه، مثل ذلك مثل المصوّر الذي يعبّر عن نفسه في لوحته التي يُبدِعها. «حقًّا إنَّ الخليقة كلّها مليئة بمجد الله»، هذا ما نقرأه في سفر العدد (١٤ : ٢١)، وهو يعني أنَّ الخليقة في جوهرها مقام تجلّي الله، يحدث فيها وبواسطتها «ظهور حقيقيّ لله»[١٣]. فكما أنَّ الإنسان الذي يتّصل بالآخر بواسطة كلامه المعبّر عن شخصه يكون حاضرًا مباشرة تجاه هذا الآخر، فهكذا تصبح الأشياء في العالم التي يعبّر الله فيها كما في كلام غير لفظيّ عن نفسه، تصبح في جوهرها قابلة لأن تكون صورة، وتصبح هذه الصورة شفّافة بحيث يتجلّى الله فيها مباشرة»[١٤].

ولا يعني هذا فقط أنَّ الله يتجلّى في «كلمة» الأشياء؛ بل أنّه يمنح ذاته، إذ إنّه هو الله نفسه بحسب تعليم الكتاب المقدَّس يهب الجميع الحياة ويوزّع الطعام والشراب ويُنزِل المطر ويجعل الشمس تشرق على

الأبرار والظالمين كي يُظهِر بذلك للنّاس محبّته واهتمامه وعطفه. إنَّ الله إذن يمنح ذاته في عطايا الخليقة، كما أنّ الإنسان الذي يهدي للآخر باقة زهور لا يقدِّم له عطيّة مادية فقط، بلّ يمنحه محبّته وذاته.

وبهذا المعنى تكون الخليقة، كما عبّر عن ذلك تعبيرًا صائبًا يوهان جورج هامَن (Johann Georg Hamann)، مخاطبة الله «للخلائق بواسطة الخلائق». وقرائن هذه الجملة تُظهِر بوضوح أكبر المنطلق والقصد: «إنَّ الإنسان يقول لله: تكلّم حتّى أراك. وهذه الرغبة تمّت في الخليقة، التي هي مخاطبة الخلائق بواسطة الخلائق» ١٥، مخاطبة يُشرِع الله فيها أبوابه ويعطف على الإنسان.

وتظهر ميزة الكلام الإلهيّ بطريقة أوضح حيث يتحوَّل في تاريخ الخلاص إلى ألفاظ في مختلف كلمات الدعوة والبركة. فابتداءً من دعوة ابراهيم يرمي كلام الله إلى إقامة العهد والشركة والتبادل الحياتيّ. فحين يختار الله تكرارًا بواسطة كلامه أناسًا يدعوهم إلى عهده، يثبّت بوضوح أنّ الله يريد أن يكون إله البشر، إلهًا يمنح في محبّته حياتَه الخاصّة لخلائقه، لكي يتقبّلوا سعادة الحياة وامتلاء الحياة، أي حياةً إلهيّة. إنّ القدّيس إيريناوس أسقف ليون عبّر عن هذه الحقيقة القديمة أحسن تعبير بقوله: «إنَّ مجد الله هو الإنسان الحيّ. وحياة الإنسان هي رؤية الله»١٦.

إنَّ هذه العبارة المقتضبة هي تلخيص لأهمّ ملامح الاختبار الذي ينتمي إلى الكتاب المقدّس والذي يلاقي تصعيدًا لفظيًّا يتراءى حتى في العهد الجديد. وهو الكلام الرمزيّ المرتكز على علاقة العريس بالعروس. فنقرأ مثلاً في أشعيا (٦٢ : ٥): «فكما أنَّ شابًّا يتزوَّج بِكرًا كذلك مُبدعُكَ يَتزَوَّجُك وكسُرور العَريس بِالعَروس يُسَرُّ بكَ إلهُك». فالإنسان

إذن هو المقابل المَحبوب لله، الـذي يحبّـه الله كمـا يعشـق الشـاب فتاتـه (راجع أيضًا أشعيا ٥٤ : ٦). ففي كلمة الحبّ هذه التي ينقلهـا لنـا النبيّ والتي تبدو وكأنّها مليئة بالجهالة، يُدلي الله بداخله ويلقي بذاته نوعًـا مـا في يد الإنسان ليربحه ويقوده إلى الاشتراك معه في حياته.

وهذا الاشتراك الذي يعرضه الله على الإنسـان مرتبـط ارتباطًـا لا ينفصم بشركة الناس بعضهم مع بعض. فإنْ كان الله، في حرّيّته قد قـدَّر لنفسه أن يكون «إله البشر»، أي الاله الذي يريد الشركة مع البشر، فإنّ الفرد لا يمكنه الدخول في علاقة مع هذا الإله إلاّ إذا دخل في شـركة هـو مع البشر، أي إلاّ إذا حقّق المَثَل القائل: أصدقاء صديقي هم أصدقائي أنـا أيضًا. وبعبارة أخرى، إنَّ المحبّـة في شـكلها الكـامل ليسـت فقـط حقيقـة تقوم بين محبّين اثنين، بل هي لا تستطيع أن تدوم وأن تُعـاش حقًّـا إلاّ إذا انفتحت لمحبّة مشتركة متوجّهة إلى ثالث. «إنّ الله يريـد محبّـين معـه» أي إنّـه يريـد خلائـق تمـارس معـه المحبّـة، كمـا يقـول دون سـكوتُس (Dun Scotus) معقّبًا على ريشار سان فكتور. ولذلك فإنَّ الشركة التي ينشـئها الله بينه وبيني مرتبطة ارتباطًا لا ينفصـم بالشـركة الـتي تنشـأ بيـني وبـين الآخرين والـتي بهـا أصبـح شـخصًا يمـارس المحبّـة مـع الله. هـذا هـو إذن السبب الذي لأجله لا يبحث الله نفسُه عن الشركة مع البشر فقـط، بـل يُدخِل الناس أيضًا في شركة بعضهم مع بعض. أجل، إنّ مـن يوجَّـه إليـه كلام الله حقًّا ليس هو في النهاية الشخص الفرد بل جماعة النَّاس. وهـذا يتّضح من كلام أنبياء العهد القديم الذي يدعو بني إسرائيل إلى العودة إلى عهد الله، وفي الوقت عينه – وهذا له وزنه أيضًا – إلى تصرّف سـليم في وسط الجماعة. وهذا يتّضح بنوع أخصّ في كلام يسوع المسيح. إنّه، هو

الذي يبشّر الناس بملكوت الله ويزفّه كحقيقة يحيا فيها الله والبشر في شركة وثيقة، إنّه بعزم متساوٍ في كلامه وعمله يجمع الناس معًا. وقد قال في ذلك يواكيم يرِمياس: «إنَّ المعنى الوحيد لكلّ ما عمله يسوع يكمن في أنّه يجمع شعب الله لآخر الأزمان»[١٧].

وبالاختصار ينبغي القول بأنّ الكلام الإلهيّ هو الكلام الذي فيه يُدلي الله للإنسان بمحبّته وينشئ بينهما شركة ويقود الناس – وهذا مرتبط بالأوَّل ارتباطًا لا ينفصل – إلى الشركة بعضهم مع بعض. ومقابل هذا الكلام يمكن الإنسان أن يفهم نفسَه كمقابلٍ لمحبّة الله، مدعوّ إلى الشركة مع الله وإلى الشركة مع الآخرين.

ولكن إلى أيّ مدى يصل إدلاء الله بذاته عبر كلامه؟ إلى أيّ مدى تذهب مشيئتُه للبلوغ إلى الشركة مع الإنسان؟ لقد لمّحنا في التحليل لظاهرة الكلام البشريّ إلى أنّ الكلمات تختلف شدّتها بقدر ما يعبّر المتكلّمُ في كلامه عن نفسه ويدلي بها، أي بقدر ما يحتفظ بشيء لنفسه أو يتوجّه نحو الآخر دون تحفّظ. فإذن إلى أيّ مدى يفتح الله الذي يُدلي بذاته للإنسان أبوابَ حياته الإلهيّة؟

إنَّ من الأمور الأساسيّة في الإيمان المسيحيّ الاعتراف بأنَّ الله المطلق المتعالي الرفيع عن العالم قد كشف عن ذاته تمامًا للبشر في كلمته وابنه يسوع المسيح، وأنّه لم يحتفظ بشيء لنفسه ولم يقتصر منه شيئًا. إنَّ الكلمة الإلهيّة التي بها خُلِق العالم في البدء والتي منذ ذلك البدء لا تزال تدفع التاريخ، هذه الكلمة قد تجلّت تمامًا للناس في المسيح (كولسّي١ ؛ عبرانيّين ١ ؛ يوحنّا ١). أجل، عندما يتكلّم الله، كما يقول نقولاوس الكوزانيّ، هناك يظهر «الصوت العظيم» الذي يُسمَع منذ بدء الخليقة.

ولكنّ صوت ا لله العظيم هذا «قد تعاظم بلا انقطاع مدى القرون... واتّخذ بعد عدد من الأنغام المختلفة في آخر المطاف صورة إنسان»[١٨]. وفيما لبث كلام ا لله في أعمال الخلق مختبئًا وراء هيئة الأشياء المتناهية، وفيما كان كلام ا لله دائمًا في تاريخ الخلاص في العهد القديم، كما أدلَى به الأنبياء والرَّاؤون، جزئيًّا ومحصورًا لارتباطه بموقف أو بمناسبة معيّنة[١٩] عبّر ا لله عن نفسه في يسوع المسيح بطريقة كاملة وتامّة. فيه كشف للإنسان، على حدّ تعبير مجازيّ، كلّ قلبه وكلّ ما في أعماقه، ليُدلي به إليه كاملاً. بذلك لا تنقُص قيمة كلام ا لله السابق. فقد ورد في الرسالة إلى العبرانيّين (١ : ١،٣): «إنَّ ا لله، بعدَ إذ كلَّمَ الآباءَ قديمًا بالأنبياء مِرارًا عديدةً وبشتّى الطُّرُق، كلَّمَنا نحنُ، في هذه الأيَّامِ الأخيرةِ، بالابنِ الذي جعَلهُ وارثًا لكلِّ شيء، وبهِ أيضًا أنشأَ العالَم؛ الذي هو ضِياءُ مَجدِهِ، وصُورةُ جَوهَرِهِ». أي إنّه في الكلمة الذي هو يسوع المسيح لا يلقانا شيءٌ ما من ا لله. إنّه لا يدلي فيه ا لله بشيء ما من نفسه، والكلمة لا يُكوِّن كلّ مرة أداة اتّصال جزئيّة وعابرة. إنّه الذي هو من الأزل ا لله ككلمة، الذي يعبّر ا لله به عن نفسه وتتراءى فيه ذاته. في يسوع المسيح صار هذا الكلمة الإلهيّ إنسانًا، وبذلك صار لنا كلمة ا لله. لذلك يلتقي فيه معًا التعبيرُ والحقيقةُ التي تعبّر فيه عن نفسها، كلمة ا لله وحقيقته. كلّ وجهٍ فيه هو كلمة ا لله إلينا. ولذلك فمن رأه، هو الكلمة المتجسّد، في حياته وموته، «فقد رأى الآب» (قابل يوحنّا ١٤ : ٩). فهو إذن المُخبِر المطلق عن ا لله (قابل يوحنّا ١: ١٨). لذلك فعلى كلّ ما تتضمنّه حياة يسوع من مكيّفات وضعِه الزمنيّة (راجع الإعلان :«في ذلك الزمان»)، فإنَّ لكلمة ا لله، الذي هو يسوع في شخصه، أهمّيّةً شاملة، إنّه يرمي إلى

البلوغ إلى جميع الناس في جميع الأزمنة. وبهذا المعنى إنّه كلمة الله النهائيّة.

هذا ما وراء الاعتقاد المسيحيّ بأنَّ كلام الله قد بلغ في يسوع المسيح أوْجَه – وإذا فُهِم هذا فهمًا جيّدًا – ونهايته أيضًا. إنَّ خطاب الله لم يبلغ نهايته لأنّ الله قرّر أن لا يعود يتكلّم بعد وأن يبقى من بعدُ صامتًا، بل لأنَّ الله قد عبّر عن نفسه فيه بدون أيّ تحفّظ كَعَن محبَّة قصوى، لا يمكن التفكير بإمكان تخطّيها. فإنْ لم يكن الأمر كذلك، لكان من الضروريّ أن نحسب الحساب لإمكان نزول وحي جديد وإعلان جديد من قِبَل الله، يُدلي فيهما الله دومًا بوجوه أكثر من ذاته. لا، إنّنا وفق المفهوم المسيحيّ، لا يحقّ لنا منطقيًّا، بالنظر إلى الاعتقاد بأنَّ الله قد عبّر عن نفسه أقصى تعبير في يسوع المسيح، إلاّ أن نعتقد بأنَّ الوحي قد بلغ أوجه ونهايته.

ولندرج هنا ملاحظة قصيرة.

من هذا المنطلق لا تقوم المقابلة بين الإسلام والمسيحيّة بين «كلام الله في القرآن» و«كلام الله في الكتاب المقدَّس»، بلّ بين كتابٍ هو القرآن الذي هو في المعتقد الإسلاميّ، كلام الله النهائيّ، وشخصٍ هو يسوع المسيح، الذي هو في اعتقاد المسيحيّين، كلمة الله النهائيّة[٢٠].

والآن فإنَّ كلام الله في مفهوم الاسلام كما في مفهوم المسيحيّة، يبلغ حقًّا إلى البشر. وهنا تقوم في وجه الدينَين معضلة أساسيّة.

٣ . مُعضِلات

لا يمكن أبدًا سماع كلام الله دون أن يُنقَل بواسطة الخليقة، إذ إنّه على كلام الله المتعالي عن العالم على الأقلّ في ما يتعلّق بالتجليّ في

الخليقة أن يظهر في الأشياء المخلوقة المتناهية، وفي ما يتعلّق بالتجلّي اللفظيّ أن يتمّ التعبير عنه في ألفاظ بشريّة وبواسطتها. فإنْ كان الأمر كذلك، أفَلا ينتج من ذلك أنّ كلام الله العليّ غير المتناهي يصير بالتعبير المخلوق عنه متناهيًا؟ أويتضاءل مظهره إلى قدر المخلوق المتناهي وإمكاناته. وفي أسوإ الأحوال أن يضحي مرتبطًا بالعالم وخاضعًا لتصرّف البشر؟ حتّى بعض علماء المسلمين السنيّين – إنْ صحّت معارفي – يقولون بأنَّ القرآن قديم عند الله، ولكنّه أيضًا مخلوق في الزمن[٢١]. فإنْ كان مخلوقًا، فكيف يمكنه إذن أن يعبّر عن كلام الله الخالق تعبيرًا مطابقًا ذاتيًّا؟ كيف يمكن أن لا يقود الفرقُ بين الله نفسه والتعبير المخلوق المتناهي عنه إلى إفساد وقَلب الصفة الإلهيّة وإلى تأليه شيء مُتناهٍ؟ وباختصار: كيف يمكن كلام الله أن يظلّ كلام الله، إنْ كان عليه من باب الضرورة، إذا أراد أن يصل إلى البشر، أن يستعمل وساطة مخلوقة؟

إنَّ هذه المعضلة لها وجهان. أوّلاً: انطلاقًا من هذا السؤال ومن وجهة نظر الله، كيف يكون على وجه الإطلاق ممكنًا أن يعبّر الله عن ذاته في كلامه؟ ثانيًا: ما هي الشروط التي يجب حصولها من جهة الإنسان ليكون ذلك ممكنًا ؟

إنَّ الجواب على السؤال الأوّل أودّ أن أعرضه تلميحًا لأنّه يدخلنا في مجال آخر. أمَّا الجواب على السؤال الثاني فإنّي سأعرض له في الجزء الرابع من هذا المقال.

فلنوجّه إذن انتباهنا إلى السؤال الأوَّل، كيف يكون من وجهة نظر الله ممكنًا، أن يُسلم نفسه تمامًا للإنسان في كلامه دون أن يصير هو نفسه متناهيًا؟ إنْ وجب أن يبلغ كلام الله ككلامٍ إلهيّ إلى الناس دون أن

تَخلع عنه وساطةُ الخليقة تعاليه، عندئذٍ يجب أن يتّخذ الله وسيطًا مخلوقًا يكون شفَّافًا لخطاب الله. ويجب أن يمنح الله هذا الوسيط المخلوق صورةً وهيئة قابلةً لأن تومي حقًّا إلى كلامه الإلهيّ. ومثل هذا الوسيط الذي يستطيع على الإطلاق أن يعبّر عن كلام الله ككلام الله هو بنوع خاصّ الإنسان بطاقاته العقليّة، خصوصًا بقابليّته للكلام. إنَّ الإنسان خُلِق على صورة الله ومثاله، شبيهًا به ومتوجّهًا إليه. ويمكنه بفضل طاقاته العقليَّة أن يتسامى إلى الله بحيث يمكن أن يتّخذه الله وسيطًا لنطقه الإلهيّ. وحيث يصير الإنسانُ في كلامه بفعل الله مُزكّى، شفّافًا تمامًا، كامل الطواعية ومستعدًّا للخدمة، يمكن الكلام الإلهيّ بصفته كلامًا إلهيًّا أن يتجلّى بواسطته أو – وهذا تعبير أفضل – أن يتجلّى فيه.

في هذا تتّضح بحسب المفهوم المسيحيّ ناحيةٌ مهمّة من ذات الله؛ أي إنَّه دون أن يفقد ألوهيّته يستطيع أن يدخل في مادّيّةِ واقع مخلوق متناه، وذلك دون أن يُهلكه ودون أن «يحوي المخلوقُ ما هو غير متناه أو يَحدَّه بحيث لا يفعل ما يريد»[٢٢]. إنَّ ميزة الألوهيّة هذه جاء التعبير عنها تعبيرًا فصيحًا جدًّا في ما نُقش على ضريح القدّيس إغناطيوس دي لويّولا: «من صفات الله أن لا يَحدّه الأسمى وأن يحويه الأدنى»[٢٣]. هذا يصحّ بنوع خاصّ عن الكلام الإلهيّ الذي يمكنه أن يدخل في الكلام البشريّ الوضيع، بدون أن يهلكه، وبدون أن يفقد ألوهيّته.

في هذا الإطار يجب أن ننظر إلى مهمّة الأنبياء الذين يستخدمهم الله في أوضاع معيّنة وبالنسبة إلى أحداث معيّنة، بحيث يصير كلامهم مُجسِّمًا لكلام الله وشفّافًا له. ولنستعمل هنا مثلاً: كما أنَّ النافذة لا تعكّر الاتّصال بين سكّان الغرفة والعالم الخارجيّ، بل تفسح له المجال،

كذلك يستطيع الذي يستخدمه الله أن يكون كالنافذة يتلألأ من خلالها الله ونُطقُه. وبحسب المفهوم المسيحيّ بلغت هذه الصفة في يسوع المسيح إلى أعلى درجاتها. فيه اتّخذ كلمة الله طبيعة بشريّة «واستحلّها» بحيث إنّه لا يعبّر عن كلام الله في زمن وموقف معيّن فقط، بل في سعة حياته وموته البشريَّين الشاملة. وجدير بالذكر أنّه بهذا تظهر عظمة وكرامة الإنسان وكلامِه، بأنّه قابل لأن يُتّخذ بجملته لخدمة تكلُّم الله.

فلنكتفِ هنا بهذا الجواب المقتضَب، ولنعالج الآن بإسهاب في الجزء الرابع السؤال الثاني الذي طرحناه أعلاه، أي ما هي الشروط التي يجب أن تتوفّر من قِبَل الإنسان ليستطيع أن يسمع كلام الله ويجيب إلى طلبه بإقامة شركته معه وشركة البشر بعضهم مع بعض؟

٤. الكلام المُؤلّه

إنَّ إحدى البصائر القديمة في الفكر الغربيّ تقول بأنَّ «المِثْل بالمِثل يُعرَف». وبهذا المعنى ألّف غوته في كتابه عن الألوان الأبيات التالية :

«لو لم تكن العين مشمسة،

فكيف كنّا نستطيع أن نبصر النور؟

ولو لم تكن قوّة الله الخاصّة تحيا فينا،

فكيف كان يمكن أن يسحرنا شيءٌ إلهيّ ؟»[٢٤].

وبعبارة أخرى أقرب إلى الفلسفة: لو لم يكن الذهن في جوهره منفتحًا على مجمل الواقع، لما استطاع أن يعرفه في مجمله. وهكذا تكون، على حدّ قول أرسطو، نفس الإنسان وذهنه «كلّ شيء نوعًا ما». فالإنسان في جوهره قدرةٌ على لقاء كلّ الواقع. وبصورة أخرى، إنَّ الذهن البشريّ مثل إناء يُقابل المحتوى الذي يمكن مَلْؤه به. وبهذا المعنى

هو منفتح على مجمل الواقع. والله من مكوّنات مجمل الواقع هذا، وبعبارة أفضل وأدقّ، إنَّ مجمل الواقع لم يكن هذا المُجمل لو لم يفهم كمخلوق لله يحفظ الله كيانه. ولذلك فتوجُّه ذهن الإنسان إلى مجمل الواقع هو توجّه إلى الله أيضًا. وهذا يعني حِسّيًّا أنّه يستطيع أن يعرف الله ويسمع كلامه ويقيم علاقة معه بشرط أن يخرج الله بحريّة من خفائه ويهب الإنسان في كلامه أن يعرفه ويحبّه.

بدون قدرة الإنسان هذه المنفتحة على الله لما وجد كلام الله مُقامًا يمكنه الوصول إليه. وكما أنّ الحجر لا يسمعني إنْ خاطبته، إذ إنّه لا أذن ولا وعي له، كذلك لما كنّا لنسمع الله لو لم يملك ذهنُنا أذنًا، أي أداة يسمع بها الله. إنَّ الفكر اللاهوتيّ في العصور الوسيطة سبق فدعَى هذه القدرة على سماع الله «قدرة طيّعة»، أي انفتاحًا طائعًا على كلامٍ قد يصدر عن الله. وبتعبير آخر، القدرة الطيّعة هي تلك الميزة في الذهن التي بواسطتها يكون الإنسان المتناهي قادرًا على قبول اللامتناهي. إنَّ الإنسان، بوصفه خليقة ووفقًا لجوهره، انفتاحُ قدرةٍ لملاقاة اللامتناهي ولإقامة علاقة مع الله اللامتناهي. لقد خلقه الله قدرةً طيّعة كهذه ليحصل الله على مُقام بلوغ، أي ليكون كلام الله حاصلاً إلى أُذُن تستطيع أن تسمعه وعلى صوت يستطيع أن يجيبه.

إنَّ هذه القدرة ليست استطاعةَ تقبّلٍ راكدة، بل هي قدرة فعَّالة تدفع بالإنسان إلى البحث والتطلّع إلى نقلِ قدرةٍ تقبّل اللاّمتناهي التي تكوّن جوهره إلى الفعل . إنَّ الإنسان بفضل قدرته الطيّعة باحثٌ عن الله في مسيرةٍ ذاتيّةٍ إلى اكتمالٍ لا يستطيع هو أن يمنحه نفسه. إنَّ هذه الاعتبارات ليست مجرّد نظريّة؛ هي تستند إلى خبرة جليّة. فإنَّ الجملة التي

كتبها باسكال: «الإنسان يتخطّى الإنسان بما لا ينتهي»[٢٥]، تدلّ على أنّه دومًا أكثر ممّا تدلّ عليه حالُه الصرف وأكثر ممّا يستطيع ويقدر في الوقت الحاضر. وتُثبت هذه الجملة طائفة من الخُبرات. ففي أوضاع حياتيّة لا تُحصى يَتبيَّن أنَّ الإنسان في حاله الراهنة لم يكتمل بعد ولم يبلغ بعد إلى ذاته ولم يبلغ بعد إلى كماله. فيه تكمن دومًا قيمةٌ أكبر تدلّ من وراء كلّ اكتمال زمنيّ على ما هو أبعد وأسمى منها. والإنسان، لعدم رضاه بما بلغ إليه في الحاضر، يتطلّع دومًا من جديد إلى سعادة أكبر ومعرفة أكبر وحياة أكبر ومحبّة أكبر تطلّعًا يرجو له الإيمان أن يكتمل بالله وبه وحده.

وهذا يعني أنّ استطاعة الإنسان لا ترمي فقط إلى أن تعرف شيئًا ما عن الله، وأن تسمع كلامًا ما منه، بل هي لا ترضى بأقلّ من أن يُهديَ الله الإنسانَ ذاته ومحبّته وحياته. فالقدرة التي تكوّن جوهر الإنسان تتجلّى إذن في آخر الأمر كجوع غير متناه إلى المحبّة والحياة، جوعٍ لا يجد شبعًا واكتمالاً إلاّ في الله وحده. هنا يحقّ سرد كلمة أوغسطينوس: «إنَّ قلب الإنسان لا يبلغ الاكتمال حتّى يكتمل في الله». فمتى أدخل الله قدرة الإنسان المنفتحة على اللامتناهي في حيّز الفعل، ومتى أهدى الله للإنسان ذاته وأشركه في حياة الله حينئذٍ فقط يبلغ الإنسان ذاتيّته ومجمله.

أمَّا أن يكون الأمر كذلك، أي أن يكون الإنسانُ موجّهًا إلى كلام الله المحيي، فهذا لا يمكنه أن يتوقّعه قبل أن يوجّه إليه هذا الكلام إلاّ تحسُّسًا وتلمّسًا غامضًا. فمتى انطلقت كلمة المحبّة وعَى الإنسانُ أنّه كان من قبل يتوقّع هذا الكلام ولم يتربّص سواها. فكما أنَّ نور الشمس الطالعة يُظهر ويكشف ما غاب في الظلمة، كذلك يكشف حضورُ كلام

ا لله أنّ الإنسان قبل أن ينطلق هذا الكلام كان متربّصًا له. وهكذا فالإنسان هو من البدء مستمعٌ لكلام ا لله. هو انتظارٌ مُصغٍ وترقُّبٌ لأن يُهديَه ا لله نفسُه ويُعِدّ له الاكتمال. ولكن هل باستطاعة الإنسان أن يسمع ا لله حقًّا عندما يخاطبه ا لله؟ هنا نصادف من جديد مشكلةً قد شغلتنا في مَقام آخر. على كلّ حال، فإنّه للتمكّن من سماع كلام ا لله، كما قلنا آنفًا، من اللازم أن توجد استطاعةُ تقبّلِ اللاّمتناهي أي استطاعة تقبّل ا لله. وعلى كلّ حال، تظلّ هذه الاستطاعة صفةً بشريّة مخلوقة وبالتالي متناهية. فهي إذن استطاعةٌ متناهية لتقبّل اللامتناهي. فإذا كان الأمر كذلك، أفلا ينتج من ذلك أنّ الكلام الذي يهب ا لله فيه ذاته يصير متناهيًا في استطاعة الإنسان وبفضل استطاعة التقبّل هذه؟ لنستعمل هنا صورةً: إذا كان كلام ا لله امتلاءً لامتناهيًا، فكيف يمكن هذا الامتلاء أن يندرج في إناء الاستطاعة البشريّة المحدود؟ ألا يتقلّص امتلاء اللامتناهي في ا لله إلى القياس الوضيع في الإنسان المحدود؟ هناك إمكانيّة أخرى. ألا تنسحق مخلوقيّةُ الإنسان تجاه الجلال اللاّمتناهي المتجلّي في القرب الإلهيّ؟ فإن كانت هاتان هما الإمكانيَتين الوحيدتَين، أي تقلّص الكلام الإلهيّ إلى حدود المتناهي أو انسحاق المخلوق، نتج من ذلك أنّه ليس هناك أيّ اتّصال بين ا لله والإنسان يظلّ فيه كلّ منهما على ما هو، أي إلهًا لامتناهيًا وإنسانًا متناهيًا. أم هناك إمكانيّة ثالثة؟

أجل، في يقين الفكر المسيحيّ أنّ شخص يسوع المسيح يدلّ على أنّ هناك شركة حقّة بين ا لله والإنسان. فإنْ لزم أن يبلغ كلامُ ا لله الإنسانَ دون نقصان، فهذا يقتضي أن يكون ا لله بنفسه هذه الاستطاعةَ لأن يسمع ويتقبّل نفسه، أي أن يكون هو بنفسه إمكانيّةَ البلوغ إلى

الإنسان. وفي هذا الاتّجاه فسّر كبار اللاهوتيّين في عهد آباء الكنيسة آية المزمور القائلة: «بنورك نعاين النور»[٢٦]. يعني ذلك أنّ الله يتوجّه إلى الإنسان كنورٍ وهذا النور لا يمكن الإنسان أن يراه إلاّ في النور الذي هو الله نفسه في باطن الإنسان. أو باستعمال صورة أخرى: إن انعكس الله في الإنسان، فيجب أن تكون المرآة نفسُها إلهيّة، وإلاّ لما حصلت إلاّ صُوَر مشوّهة.

إنَّ نور الله فينا هذا، الذي به يمكن تقبّل كلام الله بذاته، هذه المرآة التي يمكن أن ينعكس فيها كلام الله دون تشويه، يُدعَى في تراث الكتاب المقدَّس واللاّهوت الروح القدس، وروح الله والروح الإلهيّ. إنَّ روح الله هذا مفعوله فينا أنّ كلام الله يمكنه أن يبلغ بذاته إلى الإنسان وأنَّ الإنسان يفهمه ككلام الله. وهكذا نقرأ في الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين (٢ :١٠ – ١٢): «وقد أَعلَنهُ لنا الله بروحِه؛ لأنَّ الرُّوحَ يَفْحَصُ كلَّ شَيء حتّى أعماقَ الله. فَمَن مِنَ النَّاس يَعرِفُ ما في الإنسان إلاَّ روحُ الإنسان الذي فيه؟ فَهكذا أَيضًا، ليسَ أَحدٌ يَعرِفُ ما في اللهِ إلاَّ روحُ الله ونَحنُ لَم نَأخُذ روحَ العالَم، بلِ الرُّوحَ الذي من اللهِ، لكي نَعرِفَ ما أَنعَمَ بِه اللهُ عَلَينا مِنَ النِعَم.» ومِثلُه في الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين (٤ : ٦) «لأنَّ الإلَه الذي قال: وليُشرِقْ مِنَ الظُلمَةِ نُورٌ، هُوَ الذي أشرَقَ في قُلوبِنا، لكي تَسْطعَ فيها مَعْرِفَةُ مَجْدِ اللهِ، [المُتأَلِّق] في وَجْهِ المَسيح». إنَّ هذا البهاء الذي فيه يُضيء مجدَ الله ويمكن معرفته بذاته أي كمجد الله، هو روح الله الذي يُمنح للإنسان، حيث وحين يشاء الله، باطنًا مع السماع الخارجيّ للكلام. وهناك أكثر من ذلك: في هذا الروح يستطيع الإنسان بدءًا أن يجيب على كلام الله إجابة لائقة. هنا

يصحّ ما قاله الرسول بولس: «لأنَّا لا نَعرِفُ كيفَ نُصلّي كما يَنبغي؛ لكنَّ الرُّوحَ نَفسَهُ يَشْفَعُ فينا بأنَّاتٍ تفوقُ الوَصفَ.» (رومة ٨ : ٢٦). فبالروح القدس إذن يبلغ كلام الله إلينا وبه نجيب على كلام الله.

وهكذا يحتوي الفهم المسيحيّ لحادث الخطاب الإلهيّ ثلاثة أوجه. أوّلاً: إنّه حقًّا اللامتناهي، الآب، يُدلي بذاته للإنسان تمامًا في كلمته ليُقيم بينه وبين الإنسان شركة محبّة.

ثانيًا : هذه الكلمة هي في شكلها الأسمى الذي لا يمكن التفوّق عليه ليست فقط كلام الله الذي ينجلي جزئيًّا ووفقًا للظروف المؤاتية. إنّها هي الله نفسه ككلمة، كالكلمة الأزليّة الذي به يعبّر الله عن نفسه منذ الأزل والذي اتّخذ في يسوع المسيح طبيعةً بشريّة وحياة بشريّة شفّافةً لله بكامل المعنى.

ثالثًا : إنَّ تقبل كلمة الله هذا، الذي هو بنفسه يحصل في الإنسان على طريقة إلهيّة، يعني أنَّ التقبّل الشخصيّ لكلمة الله هو بدوره أيضًا الله، أي الروح القدس.

فلنختصر هذه النقاط الثلاث: عندما يهب الله الإنسانَ ذاتَه تمامًا في كلمته، ينبغي أن يكون الإدلاء الموضوعيّ والشخصيّ بهذه الكلمة هو أيضًا إلهيًّا. إنَّ هذا الترابط لا يدلّ فقط على أنَّ الله الواحد الأوحد ثلاثيّ في ذاته، يعني أنَّ حياته تقوم في ثلاثة أقانيم مختلفة، بل أيضًا أنَّ الإنسان باستماعه إلى كلام الله ينضوي إلى مقام حياة هذا الإله الثلاثيّ. فإنّه بقوّة الروح الساكن فيه وحدها يتمكّن الإنسان أن يتقبّل الكلمة الذي هو الله نفسه، أي يسوع المسيح. وبفضل هذه الكلمة الخارجيّة التي يفهمها بالروح يدخل في علاقة مع الله الآب. وهكذا فكلمة الله الموجّهة

إلى الإنسان هي في الوقت نفسه كلام مؤلِّـه، إذ إنَّـه يجـذب إلى حيـاة الله الثالوث نفسه. إنَّه يهب الاشـتراك في حيـاة الله نفسـه. فيصـحّ أن يطبّـق على هذا الحدث ما قاله بولس الرسول جماعة المحفل: «إذ به نحيا ونَتَحرَّك ونُوجَدُ» (أعمال ١٧ : ٢٨). فإن كان الإنسان حقًّا سـامعًا لكـلام الله، فحينئذٍ يُجذَب إلى حياة الله الثالوثيَّة، حينئذٍ يَقـوم بنـوع لا ينفصـل عـن هذا اشتراكٌ في الوجود الإلهيّ.

إنَّ هذه النظرة الثالوثيّة لله ولواقع الخطاب الإلهيّ هي بدءًا وحدها في المفهوم المسيحيّ موحّدة بنوع منطقيّ، لأنّنا في هذا المنظـار لا نتصـوّر «الله بطريقـة ضيّقـة في سمـوّ عليائـه وبالتـالي في الواقـع كمقـابل لمفهـوم العالم»، بل «كمن يسمو في رفعته وفي الوقت نفسه يفعل في نطاق العـالم ويسع من ثمّ كـلّ شـيء»[٢٧]. إنَّ كـلام الله يدفـع بالسـامع إلى الحقيقـة المتعالية والمتدانية الخاصّة بالله الواحد الأحد الثالوثيّ ويهبـه بذلـك تأليهًـا أي اشتراكًا في الحياة الإلهيَّة.

إنَّ كلمة التأليه متشابهة وباعتقادي مؤلمة لآذان المسـلمين. ولكـنّ التأليه لا يعني هنا أن يصبح الإنسـانُ إلهًـا بحيـث يـزول الفـارق السـحيق الذي يفصـل بـين الله والمخلـوق. لا، إنَّ الله يبقـى الله والإنسـان يبقـى إنسانًا. إنَّ التأليه يعني هنا أنَّ الإنسان الموجّه من أساس مخلوقيّته وجوهـره نحو الله ونحو سعادةٍ وحياةٍ غير متناهيتَين، يبلغ فعلاً في شركة الحيـاة مـع الله الثالوث إلى الهدف الباطن لقوّة كيانه الدافعة.

ولكنّ التأليه بهذا المعنى لا ينال الفرد فقـط. إنَّ الكلمـة الـتي هـي الله نفسـه وفيهـا يمنحنـا ذاتـه، لهـا كمـا رأينـا مهمّـة ثانيـة: جمـع البشـر الكثيرين في الوحدة. الكلام الذي يهـب الشـركة مـع الله، يهـب ويخلـق

أيضًا وحدة الناس في ما بينهم. وبذلك يمسي الإنسانُ مماثلاً لله تمامًا، إذ إنّه عندما يقوم الفرد في شركة شاملة مع الآخرين يقابل الله الذي تقوم فيه الشركة أي الثالوث.

ولكي يكون هذا الكلام الإلهيّ الذي ينشئ تلك الشركة بين البشر مفهومًا وفعّالاً، يجب أن تكون هناك في الإنسان كشرط لإمكان ذلك مقابلة، أي قدرة على التقبّل واستطاعة. وهذه كامنه في طبيعة الإنسان الجوهريّة التي تدفع به للبحث عن علاقات مُسعِدة بين البشر وعن التقدير والمحبّة. وقد عبّر عن ذلك يوسف راتسنغر تعبيرًا جميلاً جدًّا ومصيبًا : «إنَّ بغية الإنسان الإصيلة هي ارادتُه لأن يُحَبّ، وخوفه الأصيل هو خوفه ألاَّ يكون أهلاً للمحبّة وأن يخسرها»[٢٨]. فكلّ إنسان يحِنّ إلى أن يُقابَل بالقُبول وإلى التبادل وإقامة العلاقة والسعادة، وإلى أن يتقبّل الهدايا وأن يُسمَح له بالإهداء. وفي نطاق هذه الصفة الجوهريّة للإنسان التي تطابق مخلوقيّته، يخاطبه كلام الله الذي يجمع ويهديه ويعيّن له الوجهة ويقيم له المواعيد. هذه هي القاعدة. ولكنّها لا تكفي هنا في نظر اللاهوت المسيحيّ أن يتلقّى الإنسان الكلام الإلهيّ كهداية لتحقيق الشركة. وإلاَّ لأضحى الكلام الإلهيّ مُجرّد ناموس ينصّ على أنّ الإنسان يجب عليه أن يفعل هذا وذاك، ناموسٍ صلب ينتصب فوق حياة الإنسان. ولكن، على حدّ تعبير أدُرنو، إن نُصِبت المحبَّة فقط كمطلب يحضّ على الواجب، «صارت هي نفسها من قوام إيديولوجيّة تُديم البُرودة، وكانت من صفاتها الجبر والكبت المناقض للقدرة على المحبّة»[٢٩]. إنَّ الإشعارات والنداءات التي تحثّ المحبّة يمكنها أن تزجّ في آخر الأمر في اليأسِ الإنسانَ الذي من جرَّاء عدم اقتداره يخفق بطريقة متواصلة في تحقيق الوحدة

والشركة الحقّة. ولذلك يمنح كلام الله حتمًا في هذا الوضع الفرض الذي يتطلّبه هو نفسه. فالروح إذن، المُرسل مع الكلمة الإلهيّة من قِبَل الآب والعامل، في باطن الإنسان، يدفع ويحثّ من الداخل على الشركة بين البشر. هو يمنح المحبّة والمصالحة ويُعطي حتّى في المواقف التي تتحطّم فيها المحبّة، الرجاء في نجاحٍ نهائيّ للشركة الحقّة بين البشر، وذلك في الحياة الأبديّة لدى الله. وفي هذا المنظار يشير توما الأكوينيّ إلى أنَّ ناموس العهد الجديد ليس هو قانونًا منصوصًا عليه في كلمات، بل هو الروح القدس الذي يدفع بالإنسان من الداخل للعمل الصالح[٣٠]. وهكذا فكلام الله «الهادي من الخارج» والروح المُنعِم «في الباطن» يجتمعان لإنشاء الشركة البشريّة.

مجمل القول هو أنّ محتوى كلام الله وغايته هو حقيقة واحدة غير منفصلة، هي الشركة: الشركة مع الله والشركة بين البشر. في كلامه يمنح الله الإنسان بطريقة جذريّة ذاتَه بحيث تنشأ الشركةُ بينه وبين المخلوق، وفي كلامه يجمع البشر في الشركة بعضهم مع بعض بحيث يكونون صورةً مماثلةً لله كما هو نفسه، أي شركة. فكلام الله من كلتا الوجهتَين كلام هو كشرط إمكانيّة تقبّله وفهمه وبلوغه إلى غاية قائمٌ في الإطار الثالوثيّ: هو كلام الآب الذي يعبّر عن نفسه تعبيرًا تامًّا في كلمته، وهو كلام يحصل وعيه بالروح القدس ويدفع إلى التحقيق. فالإنسان كسامع للكلام قائم وسطَ مجرى حياة الله الثالوث. وهذا كلام مؤلّه.

٥. عودة وتطلّع

مَن قام بمقابلة بين مقولات الإيمان في كلام الله في الإسلام والمسيحيّة، وجد على ما يظهر لي في بادئ الأمر تقاربًا ووفاقًا كبيرَين. أذكر هنا النقاط التي تَظهر فيها حسب تقديري أوجهُ التقارب:

١) إنَّ في الإنسانَ والمسيحيّة موّجه بكونه خليقة نحو الله، نحو الله الحيّ القدير الرحيم.

٢) إنَّ الله يخاطب الإنسان بحيث إنَّ الإنسان هو في الأساس سامعٌ لكلام الله، سامعٌ يتقبلّ الكلام الإلهيّ في الطاعة والتسليم.

٣) إنَّ تقبّل الكلام يدعو الإنسان إلى ابتغاء قرب الله ويمكّنه من ذلك[٣١].

٤) إنَّ الله يُطلِق كلامَه في الخليقة بحيث إنَّ الخليقة، كما يقول أحد المعلّقين على الآيات القرآنيّة المَعنيّة، هي «أوّل إدلاء لله، الإدلاء الأساسيّ الحاضر دومًا أمام أعين الذين يعقلون والمشتمل على زمن الوحي كلّه. بالخليقة يمكن أن يدرك الإنسان كيف أن ما على البشر أن يعرفوه عن الله ليس هو تعليمًا بعيدًا وفرضًا سياديًّا، بل ضمانٌ للحياة وتنويرٌ لواقعهم الخاص»[٣٢].

ولكن بما أنَّ البشر يتملّصون باستمرار من متطلّبات كلام الله، يبعث الله أنبياء يُعيدون الإنسان إلى الفهم الصحيح لهذا الكلام.

وإذا كان الوفاق في هذه النقاط كبيرًا، فيبدو أنَّ هناك اختلافًا في النظرة إلى طبيعة كلام الله وشدّته. إنَّ المتكلّم المسلم إسماعيل بالتش يصرّح : «خلافًا للاهوت المسيحيّ الذي يعتمد على الكتاب المقدَّس، الذي لا يتكلّم عن الله فقط، بل عن الله والإنسان في وسط الأحداث

وعن اتّحاد شخصانيّ بين الله والإنسان، يحرص الإسلام حرصًا كبيرًا على أن ينحّي عن وعي مؤمنيه كلّ تصوّر لاشتراكٍ ما للإنسان في وحدة الله، عن وعي مؤمنيه»[٣٣]. «لذلك لا تكوّن الشركة بين الله والإنسان نقطة الاهتمام في إيمان الإسلام، بل موقف الإنسان أمام الله»[٣٤]. هذا ينتج من أنّ الإسلام يشدّد بالأحرى على البُعد بين الله والإنسان، وبالتالي على قدرة كلام الله الذي يدفع بالإنسان على إقام فرائض الله ويمنحه الهداية[٣٥]. إنَّ كلام الله هو قبل كلّ شيء أساس ومقياس للعمل البشريّ، توجيه يُصدره الله بمشيئته التي لا يمكن سَبرُ أغوارها، وبحكمته ورحمته، على الوجه الذي يحدّده ويُعلنه للإنسان في كلامه. فالله يأخذ الإنسان بيده ويهديه إلى السبيل الصالح القويم في مراحل حياته[٣٦]. وهكذا فإنّ الله، الذي هو مغاير تمامًا والمتعالي عن العالم والمتسامي عن جميع الخلائق، يُبوّئ بقدرة كلامه المخلوقَ موقفَ التسليم والطاعة الحقّة تجاه ربّه[٣٧]. وبهذا المعنى يكون محمّد المبلّغ الأخير والنهائيّ لمشيئة الله. «به أدلى الله بهُداه. فعلى الناس أن يعلموا أنّهم حظوا بهداية الله النهائيّة. فلن يحصلوا على فرحة جديدة إن لم يستفيدوا من هذه المعطاة لهم. وبهذا المعنى تخطّى تبليغُ محمّد كلّ تبليغ سابق... ولكن لا بمعنى أنّه جاء بجديدٍ خاتمٍ للرسالات»[٣٨].

لا شكّ أنَّ القرآن إلى جانب معرفته الله الشارعَ القدير، يقول بأنَّ الله يريد جماعةً من الناس «يحبّهم ويحبّونه» (٥ : ٥٤). والله هو «وليّ المؤمنين» (٣ : ٦٨)، وهو أقرب إلى الناس من حبل الوريد (٥٠ : ١٦). ومع ذلك، فإنّ هذه العبارات التي يبدو أنّها تصف علاقة ودّيّة متبادلة بين الله والإنسان، لا يفهمها المسلمون كإشارة إلى اشتراك

الإنسان في حياة الله؛ بل إنّ عناية الله بالإنسان «موجّهة إلى الإحسان وإلى إقامة جماعة من الناس يكون فيها المؤمنون من الرجال والنساء بعضهم أولياء بعض (قرآن ٩ : ٧١). فالقرآن إذن يُهمّه أن يوفّق الله بعونه بين قلوب الناس. ومُقامهم حاصل في هذا الوفاق المتبادل، لا عند الله»[٣٩].

مقابل هذا، كما رأينا، يقول الإيمان المسيحيّ بأنّ الله يكشف ذاته تمامًا في كلامه للإنسان ويكون حاضرًا عنده في واقع الخطاب حضورًا ثلاثيًّا ثالوثيًّا ويمنحه شركة في حياته. إنَّ الكلام، أي الله نفسه، ليس هو في المفهوم المسيحيّ كتابًا، كالقرآن مثلاً، ولا هو كتابٌ يُسمَّى كالكتاب المقدَّس[٤٠]، إنّه الكلمة الإلهيّ الذي صار جسدًا في يسوع المسيح «مُفسِّر الله» (يوحنّا ١ : ١٨). فهو لا يصادفه الإنسان جزئيًّا بواسطة إدلاء بشريّ، بل يصادفه هو نفسه تمامًا، وذلك لا في الكلام اللفظيّ فقط، بل في واقعه الحياتيّ غير اللفظيّ. في يسوع المسيح لا يمكن أن نسمع كلام الله فقط، بل أيضًا أن «نراه» و«نلمسه» (راجع يوحنّا ١ : ١). هو الكلمة الذي هو حياة والذي يُمنَح في الكنيسة كحيّ بواسطة الكلام والأسرار الكنسيّة. لذلك لا نتطلّب للكتاب المقدَّس «كما هو الأمر بالنسبة إلى القرآن أن يكون مباشرة «كلام الله». إنّ الكتاب المقدَّس هو في نظر المسيحيّين شهادة صحيحة عن كلام الله، هذا الكلام الذي هو أوّليًّا يسوع المسيح. ففيما يرى الإسلام مقياس التوجّه الحاسم للإيمان حاصلاً في كتاب، تراه المسيحيّة في شخص»[٤١] لا يزال يحيا ويعمل بواسطة الروح القدس.

فمن تبصّر في هذه الفوارق، ولو كانت قائمة على قاعدة مشتركة واسعة تصلها بها علاقة متوتّرة جدًّا، فقد يتساءل أيّ أمل بالنجاح متبقٍّ للحوار المشترك بين المسلمين والمسيحيّين . أودّ هنا أن أشير إلى جملة وردت في تصريح المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الحرّيّة الدينيّة. فقد جاء في الفقرة الثالثة أنّ الحقيقة يجب أن نسعى وراءها بتبادل الأفكار والحوار. وعن الحوار قيل «إنّ البشر يعبّرون به بعضهم لبعض عن الحقيقة التي وجدوها أو يؤمنون بأنّهم قد وجدوها، لكي يتعاونوا في البحث عن الحقيقة». فقد عبّر هذا النصّ عن أنّ الناس بحاجة بعضهم إلى بعض في بحثهم عن الحقيقة. فمتى لاحظنا إلى ذلك أنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني في تصريحه حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة يُعرب عن تقديره للمسلمين واليهود (فقرة ٣ و ٤)، عَلِمنا أنّ المجمع يُشير إلى أنّ هذه الأديان الموحّدة الثلاثة يمكنهم ويجب عليهم أن يقبلوا المعرفة الواحد من الآخر. لا أودّ أن أوحي هنا إلى إخوتي المسلمين ماذا يمكنهم أن يتعلّموا من الطريقة المسيحيّة. فلعلّ ذلك هو الإيمان بإلهٍ يتنازل رغم أو بالحريّ بسبب قدرته الفائقة في كلامه حتّى النهاية ويهب الإنسان نفسه حتّى النهاية لكي يرفعه حتّى النهاية إلى علياء حياته الإلهيّة. ولكن ليس الغرضُ هنا أن يشكّل هذا ملاحظتي الختاميّة، بل إنّي أودّ أن أشير إلى الاتّجاه الذي يمكّن المسيحيّين من أن يتعلّموا من المفهوم الإسلاميّ لكلام الله.

فكما عرضت في البدء، يرتكز الإيمان المعتمد على الكتاب المقدّس على ميزة القدرة في كلام الله، الذي به خُلق كلّ شيء والذي به يقف الإنسان في مخلوقيّته أمام مطالب الله الحيّ. وإذا كان الإيمان المسيحيّ يردف فورًا أنّ قدرة كلام الله تتجلّى في الوقت نفسه كمحبّته التي

تعطف على الإنسان بنوع فائق لا يمكن تصوّر أغواره، فإنّه لا يزال ثابتًا أنَّ الله يلبث الله والإنسان يلبث إنسانًا. فالله ليس هو في نظرة الإيمان المسيحيّ الله الودود الذي يمكن معاملته كالرفيق. إنّ الله هو ولا يزال النار الملتهمة والستر الذي يعسر فهمه والقوّة المتعالية فوق كلّ شيء والعزيزة على الإنسان.

إنَّ الكنيسة القديمة كانت موقنةً بذلك. ولذلك لم تُقدِم قطّ على رسم الله الآب في صورةٍ ما؛ بل إنّها فضّلت أن تُوحي إليه رمزًا إمَّا برسم يدٍ خالقةٍ للكلّ تنطلق من غيوم مُطبِقة، وإمَّا بصورة عرش لا يستوي عليه أحد كإشارة إلى السرّ الذي يعسر فهمه، وما شاكل. عرش لا يستوي عليه أحد ! يا له من رمزٍ بليغ. فإنّه وإن كان الله الآب في واقع الخطاب يمدّ للإنسان إنْ صحّ التعبير يدَيه الاثنتَين، كما يقول القدّيس إيريناوس أسقف ليون، أي الكلمة ابنه والروح القدس، ليجذبه إلى حياته، فلا بدّ مع ذلك أن يظلّ العرش فارغًا لا يستوي عليه أحد، أي إنّه لا يستطيع الإنسان ولا ينبغي له أن يقتدر على الله لا بالفكر ولا بالإرادة. هذا لم يحقّقه المسيحيّون دومًا. إنّ خبرة قرب الله في كلمته المتجسّد وفي الروح المدلي به قادت أحيانًا إلى دَحْر تعالي الله وجعلت الإنسان ينسَى أنَّ فِعلَ الإنسان الأوّلي هو العبادة ووعي فقره وضعفه إزاء امتلاء الله، وتسليم ذاته المطيع إلى كلام الله المتسلّط. فمن هذا المنطلق أفهم الإسلام كمقوِّم يمكّن المسيحيّين أن يستمعوا لسؤاله: ما هو موقفكم من ميزة القدرة في الكلام المتعالي المطلق، كلام الله؟ هل تنظرون إلى أنفسكم كأناس واقفين تحت سلطة كلام الله، طائعين، متأهّبين، مُسلمين، أم أنّ فيكم نزعة إلى التملّك على كلام الله واتّخاذه كقيمة

مسكّنة، متناغمة كاشفةٍ عن معنى الحياة، كقيمة تصدّق فقط ما نشأ في فكركم وعزمكم الخاصّ؟ أم تستخدمون كلام ا لله المؤلّه لتقديس المخلوق من الرئاسات السياسيّة وأشكال التسلّط والعادات الدينيّة وما شاكل[٤٢].

وممّا يلفت النظر أنّ إحدى قصَص العودة إلى الدين المسيحيّ الكبيرة في هذا القرن قد انطلقت من اختبار التقوى الإسلاميّة. فلقد عاد شارل دي فوكو، الذي كان فقد إيمانه المسيحيّ، ثمّ صار قدّيس الصحراء، لقد عاد إلى درب الإيمان عبر اختباره لموقفِ مسلمين في أفريقيا توقّفوا في وسط السير العام ومُعترك الحياة اليوميّة، وسجدوا عندما دعوا بالأذان إلى الصلاة. وفي حال السجود هذه رفعوا الحمد إلى ا لله. هذه الخبرة لم تعد تفارقه. لم تؤثّر فيه تقوى المواطنين المسيحيّين الفاترة الذين لم يعودوا يرون في ا لله إلاّ ا لله الرفيق الذي لا يُقلِق راحتهم؛ أثّر فيه موقف المسلمين، وأوضح له ما يعني أن يكون الإنسانُ مأخوذًا بعظمة ا لله تُصيبه في كيانه. فهكذا كانت عودته إلى الإيمان مثل البرق أصاب حياته إزاء حقيقة ا لله الحيّ القديرة، وأدّى إلى انقلابها. ولقد كتب هو نفسه في ذلك: «حينما عدتُ إلى الإيمان بوجود ا لله فهمت أنّي لم أكن أستطيع أن أتصرّف تصرّفًا آخر غير أن أعيش لأجله. إنَّ دعوتي إلى العيش وفقًا للإنجيل قامت في الساعة نفسها التي أفاق فيها إيماني. إنَّ ا لله كبير جدًّا. وهناك فرق شاسع بين ا لله وكلّ ما ليس إياه !» أرى أنّ هذه خبرة إسلاميّة خاصّة: خبرة الفارق بين ا لله وغير ا لله، والذهول أمام عظمة وعلياء ا لله المتجلّية في كلامه القدير. هنا هو بالنسبة إليّ كلاهوتيّ مسيحيّ مُقام استعدادي للتعلّم من خبرة الإيمان الإسلاميّة.

حواشي البحث

١) هراقليط، مقطع ٤، في :

J. Mansfeld (Hrsg.), *Die Vorsokratiker I* (Reclams Universal Bibliothek, 7965 [4]) Stuttgart 1983, 244.

٢) في:

K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln u. a. 1956, 349 f.

٣) لنذكر في لاهوت «كلام الله» خصوصًا ما يلي :

G. Ebeling, Gott und Wort, in: *Wort und Glaube*, Bd. 2, Tübingen 1969, 396-432; G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in: *Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen ^{3}1967, 319-348; H. Fries, Vom Hören des Wortes Gottes, Eine Fundamentaltheologische Überlegung, in: J. Ratzinger - H. Fries (Hrsg.), *Einsicht und Glaube. Festschrift Gottlieb Söhngen*, Freiburg u. a. 1962, 15-27; H. Jacob, *Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie; 11), Essen 1969; P. Knauer, Was heisst «Wort Gottes»?, in: *Geist und Leben* 48 (1975) 6-17; G. Koch, Wort und Sakrament als Wirkweisen der Kirche.Dogmatische Überlegungen, in; G. Koch u. a. (Hrsg.), *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Einführung zur Sakramentenlehre*, Freiburg u. a. 1976, 48-83; O. H. Pesch, Theologie des Wortes bei Thomas von Aquin, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66 (1969) 437-465; O. H. Pesch, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: W. Kern u. a. (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg u. a. 1988, 27-50 (Lit.); J. Pieper, Was heisst «Gott spricht»? Vorüberlegungen zu einer Kontroverstheologischen Diskussion, in: *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden*, München 1974, 136-170; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Gründzüge einer Theologie des*

Wortes, München 1966; H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung* (Rothenfelser Reihe; 4), Würzburg ^{2}1962; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt 1962; J. Thomassen, *Heilswirksamkeit der Verkündigung. Kritik und Neubegründung*, Düsseldorf 1986 (Lit.).

٤) ينبغي هنا أن نُحسِن فهم ما نقوله وأن نلاحظ أنَّ الكلام الإخباريّ والكلام «الوجوديّ» ليسا خيارَين متنافيَين. راجع J. Thomassen (في الحاشية ٣)؛ بل إنّ في الكلام الإخباريّ يكمن دائمًا أو يستطيع أن يكمن العنصرُ الوجوديّ. راجع O. Semmelroth (في الحاشية ٣)، ١٦٠ :«من يُخبر بشيء في كلامه، لا يقول فقط: إنّ الأمر كذا وكذا، بل: هكذا أختبره وأُحسّ به وأراه. فبإخباره عن شيء يعبّر دومًا عن شيء من شخصه عينه». وبالعكس فإنّ التعبير عن الشخص في الكلام مرتبط دائمًا بالإخبار عن أمور. والحوار الشخصيّ هو نوعًا ما دائمًا حديث عن شيء آخر يختلف عن المتخاطبين. «إنَّ الشركة الشخصيّة تنشأ في أُفق الاهتمام المشترك بالأشياء؛»؛ في :

W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen ^{2}1971, 113.

وحيث لا نجد شيئًا نتبادله... فهناك يبلغ كلُّ لقاء نهايتَه. إنّ النظرة الشخصانيّة إلى الإنسان وإلى التواصل البشريّ القائمة اليوم ينبغي ألاّ تتعامَى عن واقعِ أنّ اللقاء القائم على التخاطب يتمّ دائمًا بواسطة المادّة التي يتبادلها المتخاطبون. في : J. Thomassen، ص ١٨٨.

٥) راجع:

Augustinus, Sermo 293, 3 (Patrologia Latina 38, 1328-1329).

قابل أيضًا توما الأكويني (Summa Theologiae, Iq. 107a. 1c) حيث يقول: «ليست مخاطبةُ الآخر سوى كشف محتوى الذهن له.»

٦) وبالاختصار، كما يعبّر عن ذلك :

M. Buber, Ich und Du, in: *Werke*, Bd. 1, München 1962, 97.

«إنَّ الإنسان يصير 'الأنا' عن طريق 'الأنت'. أو بتعبير ينتمي إلى التراث المسيحيّ: «وجودي كشخص هو الوجود الذي أتقبّله بالاستماع إلى الكلام»، في:

F. Gogarten, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948, 105.

٧) «لم يكن الكلام أبدًا قبل أن يقوم الخطاب. وهو لا يتحوّل إلى خطاب متفرّد إلاّ بعد أن ينقطع أو يتحطّم الحوار»، هذا في :

M. Buber, Das Wort, das gesprochen wird, in: *Werke I*, München 1962, 447.

٨) راجع :

F. Ulrich, Der Mensch und das Wort, in : J. Feiner - M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Einsiedeln u. a. 1967, 691.

٩) راجع :

Chr. Duquoc, Gott gibt sein Wort, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neue Summe Theologie*, Bd. 1, Freiburg 1988, 56.

١٠) هذا ما أقرَّه المجمعُ الفاتيكانيّ الأوّل، راجع :

H. Denzinger - A. Schönmetzer (Hrsg.), Enchiridion Symbolorum..., Freiburg u.a. ^{32}1963, Nr 3004;

والمجمع الفاتيكانيّ الثاني، في الوثيقة العقيديّة في الوحي الإلهيّ، رقم ٢، وغيره.

١١) راجع :

S. Kierkegaard, *Tagebücher*, München 1949, 405.

١٢) راجع :

F. Ulricht (حاشية ٨) 673-674.

١٣) راجع :

Hans Urs von Balthasar, Theologik, Bd. 1, Einsiedeln 1985, 265.

١٤) المرجع نفسه، ص ٢٦٦.

١٥) ورد هذا النصّ مع شرح له في :

O. Bayer, Schöpfung als «Rede an die Kreatur durch die Kreatur». Die Frage nach dem Schlüssel zum Buch der Natur und Geschichte, in: *Evangelische Theologie* 40 (1980), 316-333.

١٦) راجع :

Irénée, *Adversus haereses IV*, 20, 7 (Sources Chrétiennes 100/2, 648).

الرؤية هنا أتت بمعنى الاشتراك في حياة الله.

١٧) راجع :

Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh ^{2}1973, 167.

١٨) راجع :

Nikolaus von Cues, Excitationes, 1.3: Opera, Basel 1565, 411-412; Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Einsiedeln 1970, 405.

١٩) إنَّ الأنبياء يميّزون جليًّا بين كلامه الخاصّ الصادر عن الإيمان وتلك الكلمات التي يُلحقون بها عبارة: «هكذا يقول الربّ»، والتي تفرض على حياتهم مهمّات مختلفة (هذا لا يعني أنّ كلمات الأنبياء الصادرة عن إيمانهم ينبغي ألاّ نعتبرها أيضًا كلام الله). فانطلاقًا من مفهوم الكلام النبويّ هذا، يقوم في الكتاب المقدَّس مفهوم كلمة الناموس وكلمة الخلق. راجع في ذلك باقتضاب:

O. H. Pesch, *Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkentnis*, (Anm. 3) 29.

٢٠) راجع :

Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 85.

هذا ورد أيضًا سابقًا في :

N. Söderblom; *Einführung in die Religionsgeschichte*(Wissenschaft und Bildung, 131), Leipzig 1920, 65.

٢١) قابل المرجع نفسه :

Hans Zirker, 84.

٢٢) لاوندوس الأورشليميّ، وردت جملتُه في :

A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2, Freiburg 1989, 312.

٢٣) قابل في ذلك :

Hugo Rahner, Die Grabschrift des Loyola, in: H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 422-440.

٢٤) راجع :

J. W. von Goethe, *Zur Farbenlehre*, Tübingen 1810,XXXVIII.

إنّ محتوى هذه الأبيات يرجع إلى تاسوعيّات أفلوطين (Plotin, Enneaden I, 6, 9) حيث نقرأ: «إنّها لَما كانت العين تستطيع أن ترى الشمس لو لم تكن هي نفسُها ذات طبيعة مشمسة». قابل أيضًا:

Platon, in: Pol. VI, 19, 508 B.

٢٥) راجع :

B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, Fragm. 434 (Ed. L. Brunschvicg).

٢٦) قابل مثلاً غريغوريوس النزينزيّ: الخطَب اللاهوتيّة (Patrologia Graeca) V 36, 135)؛ «بنور الآب نعاين الابن كنور في النور الذي هو الروح القدس.» ويستأنف غريغوريوس: «هذا لاهوت متقضب وبسيط للثالوث».

٢٧) راجع :

W. Pannenberg, Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: A. Bsteh (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (Beiträge zur Religionstheologie; 5), Mödling 1987, 192.

٢٨) راجع :

J. Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, in : L. Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* (Quaestiones Disputatae; 61), Freiburg 1973, 148-149.

٢٩) راجع :

Th. Adorno, *Stichworte*, Frankfurt 1969, 99.

٣٠) راجع توما الأكوينيّ (Summa theol. I/II q. 106 a. 1.).

٣١) راجع في هذه النقطة التي توجد خصوصًا في التصوّف الإسلاميّ :

A.Falaturi, Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht, in : A. Halder u. a. (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, 195-224.

ولاسيّما ص ١٩٨-١٩٩.

٣٢) راجع :

Hans Zirker, Die Hinwendung Gottes zu den Menschen in Bibel und Koran, in: *Una Sancta* 43 (1988), 231.

٣٣) راجع :

S. Balic, Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie, in: A. Falaturi - W. Strolz (Hrsg.), *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, Freiburg 1975, 11.

٣٤) راجع في ذلك :

Peter Antes, Der Mensch vor Gott im Islam, in: M. Fitzgerald u. a. (Hrsg.), *Mensch, Welt, Staat im Islam* (Islam und westliche Welt; 2), Graz u. a. 1977, 12 ff.

٣٥) إنَّ القرآن يصف نفسَه بأنّه «هُدى للمُتّقين» (سورة ٢ : ٢).

٣٦) راجع :

A. Th. Khoury, Zur Theologie des Gesetzes im Koran, in: Fitzgerald (Hrsg.), *Mensch, Welt, Staat im Islam* (Islam und westliche Welt; 2), Graz u. a. 1977, 73-76.

٣٧) قابل :

Thomas Mooren, Muslimische und christliche Spiritualität: Zwei Weisen des Handelns und In-der-Welt-Seins, in: *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 70.

«إنَّ قضيّة القدرة هي في وجهٍ ما المفتاح لفهم التوحيد الإسلاميّ.»

٣٨) راجع :

Hans Zirker, (حاشية ٢٠) 69-70.

٣٩) راجع :

Hanz Zirker, Die Hinwendung Gottes zu den Menschen in Bibel und Koran, in: *Una Sancta* 43 (1988) 234.

٤٠) إنَّ الكتاب المقدَّس هو فقط واسطة للكلام الذي ينقله البشر، بمعنى أنَّ الكلام قد أُثبت فيه كتابةً للذكرى المستديمة. هي الوثيقة الأولى، والشهادة الأولى والتجسيد الأوّل لكلام الله (راجع تثنية ٣١ : ٩ وما يتبع؛ خروج ٣١ : ١٨؛ ٣٤ : ٢٩). وهذا الكلام المنقول كتابةً، بصفته مقولة موضوعيّة وشكلاً مفهوميًّا، ليس هو كلام الله نفسه، بل هو يُمثّله. قابل:

O. H. Pesch, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis;

مرجع مذكور، ص ٤١، حاشية ٣.

أنظر أيضًا ملاحظاته على سوء الفهم اللغويّ لكلام الله الذي يعبّر عنه (راجع حاشية ٣) في الجملة التالية: «نجد مكتوبًا...». فيقول بشّ (Peseh, 45) في ذلك: «نجد مكتوبًا فقط العبارات الموضوعيّة التي تُدلي بكلام الله، لا هذا الكلام نفسه. لذلك يجب أن يكتسب الإنسانُ الكلامَ المكتوب بفعل الروح لكي يستطيع هذا الكلامُ إظهارَ قدرته ككلام حيّ. راجع في ذلك :

Karl Kertelge, Art. Wort Gottes, A. Biblisch, in: Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, IV, München 1985, 296.

راجع أيضًا :

Richard Schaeffler, Das Gebet und das Argument, Düsseldorf 1989, 233.

ولقد أصاب هنا شيفلِر بقوله: «لذلك يُسيء الإدلاء الدينيّ فهمَ نفسِه إنْ لم يميّز بين الخطاب البشريّ الذي فيه يُبلّغ الكلام المقدَّس، والخطاب الإلهيّ ومتطلّباته. إنَّ المتكلّم الدينيّ عليه أن يفهم أنّ الكلام كما يُصوَّر في فم بشريّ، هو صورة وضيعة للخطاب الإلهيّ الذي يُدلي به الجواب البشريّ الذي هو دومًا غير موافق.»

٤١) راجع:

Hanz Zirker, Die Hinwendung Gottes zu den Menschen in Bibel und Koran, in: *Una Sancta* 43 (1988) 229.

٤٢) قابل:

H. Cox, *Göttliche Spiele. Meine Erfahrungen mit den Religionen*, Freiburg u. a. 1989, 38-39 :

«عندما يُصرّ القرآن بحزم على أنّ لا إله إلاّ الله وعلى رفض جميع مَن هم نصف آلهة، فيجب أن نعتبر ذلك، على الأقلّ جزئيًّا، كرفضٍ لاستخدام الإيمان بالمسيح استخدامًا سياسيًّا لتقديس شتّى أشكال التسلّط البشريّ.» والواقع أنّه، في نطاق الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة، استُخدم القول بألوهيّة المسيح من قِبَل الرئاسة السياسيّة لإثبات قدسيّة ذاتها. «إن إصرار الإسلام الجازم على توحيد الله لم يُحرّر الآلاف من خوفهم من الجِنّة الأشرار فقط و لم يوحّد القبائل العربيّة التي كانت تتقاتل فقط، وبعد ذلك قسمًا ضخمًا من العالم المعروف عند ذاك، بل إنّه أضحى مقابلاً إيديولوجيًّا للدّور السياسيّ الذي كان الإيمانُ المسيحيّ بالثالوث قد بدأ يقوم بدعمه. إنّ نقاشًا حول مطالب الحقيقة المتضاربة بين المسيحيّين والمسلمين لا يمكن أن يقوم إلاّ عندما يتمّ الإقرار بهذا الواقع التاريخيّ.»

❋❋❋❋❋

الإصغاء إلى كلمة الله
القرآن الكريم في تاريخ التقليد الإسلاميّ

محمّد طالبي

يتمحور الإسلام حول الكلمة، كلمة إلهيّة بكلّيّتها في لغة بشريّة بتمامها. لذلك قد تُعرَف بأنّها كلمة إلهيّة ـ إنسانيّة. إلهيّة بكلّيّتها في قالب لغويّ وبشريّ بكلّيّته، هو اللغة العربيّة. في الواقع، هنالك بعض الشكّ بذلك، لأنّه من وجهة نظر تاريخيّة، لم تجرِ الأمور بمثل هذه السهولة. فعبر تاريخ المسلمين، لم يكن الجدل حول طبيعة القرآن، هذا الجدل الذي وصل إلى إراقة الدماء، أقلّ حدّة من جدل المسيحيّين بشأن طبيعة المسيح. غير أنّنا لن نتطرّق في بحثِنا إلى هذا المنحى التقنيّ البحت للموضوع. لنقل على وجه العموم: إذا كان كمال الوحي قد تمّ، بحسب المسيحيّين، من خلال شخص هو المسيح، فإنّه بالنسبة إلى المسلمين واليهود، يتمّ على الدوام من خلال كلمة. وفي نظر المسلمين، الكملة الحاسمة والنهائيّة هي القرآن. خلاصة القول أنّه إذا كانت المسيحيّة تتمحور حول شخص، فالإسلام يتمحور حول كلمة، والقرآن يحتلّ في تاريخ الإيمان الإسلاميّ المكانة عينها التي يحتلّها المسيح في الإيمان المسيحيّ.

تاريخيًّا، تداخلت المشاكل وتعقّدت حتى بات التطرّق إلى مثل هذه الأمور، بعناية وجني للفائدة، محصورًا في المتضلّعين. فليس من النادر أن يعمد اللاهوتيّون المسلمون (المتكلّمون)، كسواهم من لاهوتيّي

الأديان الأخرى، إلى تمحيص هذه الأمور. ولسنا هنا بصدد مجاراتهم في حذاقة منطقهم إذ نحصر اهتمامنا بأثر الكلمة في تنظيم الأمّة التي، شئنا أم أبينا، وعلى الرغم من جميع الانقسامات التي امتحنت بها ولا تزال، ما انفكّت بإصغائها إلى كلمة الله، تحافظ على وحدتها، وتجد ذاتها مندفعة نحو الصراط المستقيم.

١. كلمة تتوجّه إلى الإنسان و تناشد عقله

على الرغم من كون القرآن قد أوحي به في محيط قبليّ وعربيّ، فإنّه لا يتوجّه فقط إلى قبيلة مميّزة و لا إلى العرب بمجملهم فحسب. تتوجّه الكلمة على الدوام إلى الإنسان وتناشد عقله لأنّ الحقيقة لا تفرض نفسها بالضغوطات ولا بالخوارق، لكن فقط بقدرتها الذاتيّة على الإقناع. يخاطب الله رسوله الأعظم بهذه الأقوال: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ» (سورة سبأ ٣٤: ٢٨). ويلفت انتباهه بقوله: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤمِنِينَ؟»(سورة يونس١٠: ٩٩). أنظر أيضًا العديد من الآيات الأخرى التي تنتهج التوجّه عينه.

في نهاية المطاف، إذا كانت الكلمة موجّهة إلى الجميع، فهي لا تفرض نفسها على أحد بالضغوطات سواء كانت معنوية أم بالأخصّ ماديّة. لقد حثّ الله رسوله الأعظم بوضوح على احترام حرّيّة كلّ واحد بعد أن أقدم بنفسه على هذا الأمر. لقد كان بمقدوره أن يرغم بألف وسيلة ووسيلة «كلّ الذين في الأرض» على الإيمان وأن يجعل منهم أمّة، جماعة كجماعة النحل أو الأرضة. غير أنّه لم يفعل ذلك و لم يلجأ إليه لأنّ الإيمان ليس بشيء، ما لم يكن قناعة داخليّة حرّة. لقد وهب الله

الإنسان عطيّة الحرّيّة، هذه العطيّة العظيمة و المأساويّة في الوقت عينه، و أذن بأن ينمو الزؤان والقمح معًا في الحقل الأرضيّ إلى أن يقوم الحصّاد بفصل الواحد عن الآخر يوم الحصاد.

٢. أمّة الدعوة

الأمّة بالقوّة، وهي التي تتوجّه إليها كلمة ا لله، إنّما هي البشريّة بأسرها ويشار إليها بالعربيّة بالعبارة التقنيّة التالية: «أمّة الدعوة». الناس جميعًا مدعوّون إلى تكوين جماعة واحدة، متضامنة، وعادلة، وأخويّة، تشدّ بعضهم إلى بعض المحبّةُ عينُها التي تربطهم با لله. هذا هو المثال المجرّد في قسم كبير منه، أي الذي يبقى حتى يومنا هذا غير منوط بمكان أرضيّ. وإنّه لمن العبث أن نزيد، استنادًا إلى خبراتنا البشريّة البحتة، أن هذا الأمر لن يتحقّق في القريب العاجل. على الرغم من ذلك، تشدّد كلمة ا لله في رؤيتها الخاصّة على وحدة الجنس البشريّ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا خَلَقنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُم شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَرَفُوا إِنَّ أَكرَمَكُم عِندَ ا للهِ أَتقَاكُمْ إِنَّ ا للهَ عَلِيم خَبِيرٌ»(سورة الحجرات ٤٩: ١٣)[1]. يقول أ. يوسف عليّ في شرحه لهذه الآية: «إنّها تتوجّه إلى الجنس البشريّ وليس إلى المسلمين فحسب، وهي تعني أنّه في عالم مكتمل يصبح الاثنان مترادفين بما أنَّ الجنس البشريّ متحدّر من أبوين أوّلين. فالقبائل والأعراق والأمم ليست إلاّ عناوين ملائمة تساعد على التعرّف إلى الخصوصيّات المتنوّعة. جميعها واحد أمام ا لله وهو يكرم الأكثر برّا»[2]. الكلمة التي نصغي إليها بطريقة صحيحة تولّد عند كلّ فرد في الأمّة شعورًا نيّرًا وحادّا بالاتحاد الأخويّ البيولوجيّ، في الإنسانيّة الواحدة، السريعة العطب.

الحديث، هذا التقليد المستقَى من فم النبيّ بموافقة الرَّبّ وبإذن منه (سورة الحشر٥٩: ٧)، يدعم هذا الانطباع: «الخلق كلّهم عيال الله وأحبّهم إلى الله أنفعهم إلى عياله». البشريّة، أمّة الدعوة، هذه الجماعة صاحبة الدعوة العالميّة، تُفهَم إذن على أنّها عائلة واحدة. غير أنَّ الله في الإسلام، لا يُعطَى لقب أب على الإطلاق. أمّا الأسرة البشريّة التي الله خالقها وربّها، فهي مُلكٌ له، وأعضاؤها، أحفاد آدم وحوّاء الزوجين الفريدين المميّزين في فيض الحيّ، هم إخوة وأخوات دون أيّة استعارة وبالمعنى الحصريّ لهذه اللفظة. إنَّ الله يحبّهم جميعًا. في تفسير خاتمة الآية ١٤٢من سورة البقرة: «إنَّ اللهَ بالنَّاسِ لَرَؤُوف رَحِيم»، يكتب ابن كثير (٧٧٤هـ / ١٣٧٣م) المفسِّر والمتمسّك بالتقليد والذي بات مرجعًا: «إنّ رسول الله رأى امرأةً من السبي قد فُرِّق بينها وبين ولدها، فجعلت كلّما وجدت صبيًّا من السبي أخذته فألصقته بصدرها وهي تدور على ولدها. فلمّا وجدته ضمّته إليها ولقمته ثديها. فقال رسولُ الله: أترَون هذه طارحةً ولدَها في النار وهي تَقدر على أن لا تطرحه؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فوالله لَلّهُ أرحمُ بعباده من هذه بولدها»[٣].

من الوجهة التاريخيّة، أدّت مسألة عقاب الخاطئ إلى انقسام كبير وعميق بين المدارس اللاهوتيّة الإسلاميّة. فكانت المُرجئةُ هي الأقرب إلى التسامح بتركها الباب مفتوحًا على الرجاء[٤]، في حين أنّ المعتزلة والخوارج كانوا الأكثر تشدّدًا، إذ أكّدوا باسم العدل أنَّ الله لا يعود عن وعده ولا عن وعيده، ولا سيّما في ما يتعلّق بالخاطئ المتراخي العنيد. أحد المفسّرين السنّة، الخطّابي (توفي سنة ٣٨٦ هـ/٩٩٦م)، وهو شاعر لا نستطيع تصنيفه في الفريق الأول أو الثاني، ينشد: «إرغب للناس،

جميع الناس، ما ترغبه لنفسك. فالناس، كلّ الناس، هم أبناء جنسك، لهم جميعهم نفس كنفسك، وجميعهم على مثالك، أشخاص مرهفو الحّس»[٥].

٣. أمّة الاستجابة

ورد في أحد الأحاديث: «إنّ القرآن مأدبة ا لله». الدعوة التي أطلقت في مكّة واستتبعت في ما بعد في المدينة، للناس الذين يجلسون إلى مأدبة ا لله ويغتذون منها، لا تلاقي في القلوب جميعها الصدى عينه ولا تصل الى آذان الجميع. العوَز أو الغنى، والاختلاف الذي إن انحرف يتحوّل إلى عدائيّة قد تصل إلى البشاعة الأكثر دناءة، هي كلّها بمثابة النسيج الذي يتكوّن منه تاريخنا وواقعنا اليوميّ أيضًا. يشير القرآن إلى أنَّ هذا الاختلاف يشكّل جزءًا من قصد ا لله (سورة يونس١٠: ٩٩)، غير أنّه لا يستتبعه بأيّ تفسير، وهو في جميع الأحوال، يتحاشى عن تفسيره من خلال الخطيئة. فإن كان المستقبل يبقى مفتوحًا بصعوبة، فإنّنا مَهمَا عدنا في التاريخ إلى الوراء، تبدو لنا الإنسانيّة وكأنّها في تفجّر مستمر. الصراع موجود في قلب الكائن على جميع الصعد، حتى في قلب الفرد بالنظر إلى تطلّعاته وغرائزه المتضادّة.

انفجر الصراع في مكّة أوّلا فأمسى اضطهاد النبيّ والمسلمين الأوائل أمرًا لا يحتمل. لقد تمّت ولادة الأمّة المؤسّسة على الكلمة بصعوبة، فاضطر المسلمون الأوائل إلى سلوك طريق المنفى. توجّهت الهجرة الأولى إلى الحبشة وقد سبقت الهجرة الثانية والأخيرة إلى يثرب بسبع سنوات. وهنالك لاقت الجماعة المسلمة الصغيرة، الصورة السابقة للأمّة (٨٣ شخصًا كما يقال)، استقبالاً حسنًا من قبَل ملك الحبشة. وكانت تحمل معها من القرآن السورة ١٩، أي سورة مريم التي تؤكّد

الحبل البتوليّ بيسوع. وهكذا أمست أمّة الاستجابة، وهي من حيث المعنى الحرفيّ تلك التي لبّت الدعوة، جماعة صغيرة مضطهدة ومرغمة على المنفى. أمّا الهجرة الثانية التي كانت في تأسيس الأمّة، فقد جرت سنة ٦٢٢م وتوجّهت إلى المدينة التي وصل إليها النبيّ بعد نجاته بأعجوبة من الموت. فاستقبل بحفاوة. هنالك تمرّست الأمّة بالكلمة يوما بعد يوم طوال حقبة دامت أكثر من عشر سنوات.

كانت مواصلة الصراع الذي ابتدأ في مكّة أمرًا محتّمًا. هكذا كتب في نواميس التاريخ و لم يكن أمام الجماعة الصغيرة خيار آخر. كان يجب عليها إذن الاختيار: إمّا أن تستسلم فيخنقها في المهد أعداؤها العديدون، سواء من الداخل أم من الخارج، وقد عقدوا العزم على التخلّص منها، وإمّا أن تبذل قصارى جهدها في سبيل الله – وهذا هو المعنى الصحيح للجهاد في سبيل الله – لتتابع مسيرتها و تؤمّن انتقال الكلمة بتواصل، متمّة هكذا المهمّة التي أسندت إليها. وبما أنَّ الأمّة هي قبل كلّ شيء رسالة، إذ هي لا تنحصر في أطر الوطن أو الملّة، ولا تُحدَّد انطلاقًا من الرابط المكانيّ أو الدمويّ، بل من خلال قصد الله بشأنها، فلا بدّ لها بالتالي من الاستمرار في الشهادة حتى نهاية الأزمنة (سورة البقرة ٢: ١٤٣). عند ولادة الأمّة كان عدم توازن القوى كبيرًا حتى اعتبر نجاحها في الخروج من خضمّ الأمواج الهائجة، معجزةً حقيقيّة، من وجهة نظر تاريخيّة. يشدّد القرآن بحق، في أكثر من موضع، على المساندة الإلهيّة التي أفادت منها الأمّة، هذه المساندة التي آلت إلى فشل أولئك الذين كانوا يسعَون في دمارها.

لا يسعنا في هذا المجال أن نهيم في تفاصيل الصراعات التي مكّنت الأمّة، تحت إمرة النبيّ، من إحباط مناورات أعدائها والثبات بوجهها. نكتفي فقط بالإشارة إلى الخسارة البشريّة التي بالنظر إلى النتائج العظيمة المحقّقة، وبأمر عجيب، جاءت قليلة بل الأقلّ في تاريخ البشرية إذ لم تتجاوز بضع مئات من الضحايا[٦]. لنقابل ذلك مع الثمن الباهظ الذي أدّت إليه كبار الثورات المعاصرة والتي لا نكفّ عن التغني «بمنافعها للبشرية جمعاء»، كالثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي احتفلنا مؤخّرًا بمئويّتها الثانية في أبّهة كبيرة، والثورة الحمراء في تشرين الأوّل ١٩١٧، دون أن نأتي على ذكر الخمسين مليون قتيل الذين قضوا في الحرب العالمية الثانية، وعلى ذكر أحداث رومانيا الحديثة العهد. كيف لا نذكّر ايضا بهيروشيما (٦. ٨. ١٩٤٥)، الثمن الذي قيل أنّه كان لا بدّ من دفعه لإنقاذ «الحضارة»؟! سواء أكان ذلك تباهيا أم مراءاة، فإنّنا لا نرى إلى الآن، إلاّ القشّة التي في عين القريب، ولا يزال الإسلام يعتبر دين «التعصّب والعنف»[٧].

أولئك الذين، ببعض المواربة، يبجّلون كلّ أبطال التاريخ الأقوياء، من كلّ لون ودين، ولا يستنكرون إلاّ الجهاد – كما لو كان الإسلام قد اخترع الحرب، في حين أنّه عانى منها وسعى دون شكّ إلى أنسنتها – هم بكلّ بساطة، مَن لم يتقبّلوا بعد إلى يومنا هذا، عن وعي أم عن غير وعي، نشوء الأمّة. يتحدّث القرآن كثيرًا عن الجهاد بصفته مجهود الأمّة في نقلها للكلمة. ولكنّ المشكلة تكمن في أنّ هذا الجهاد، مجهود نقل الكلمة، قد يتحوّل في الحالات القصوى إلى صراع مسلّح، مع العلم بأنّ كلّ صراع مسلّح ليس حتمًا جهادًا. في غالب الأحيان، اكتنف الغموض

هـذه المسـألة ولا يـزال، لأسـباب سياسـيّة واضحـة. الإسـلام في تعريفـه مرادفٌ لقصد الله في ما يختصّ بالسلام الداخليّ وبسلام العالم الخارجيّ. فالجهاد الأكبر، كما يعلّمنا النبيّ، إنّما هو الصراع الذي نشنّه في أعمـاق قلوبنا على أهوائنا الشرّيرة وميولنا الدنيئة.

غالبًا ما نقـابل بـين نشـأة المسـيحيّة ونشـأة الأمّـة. فـالأولى تمّـت بالاستشهاد وسفك دماء شهدائها والثانية أثبتت ذاتها بواسطة المجـاهدين المنتشرين في ساحات المعركـة مـن الأندلـس إلى «بواتييـه». و لكـنّ كـلّ مقاربة في هذا الشأن تبدو مستحيلة من وجهة النظر التاريخيّة. لقد نُودِيَ بالمسيحيّة في دولة حسنة التنظيم فنمت في هذه الدولة (الرومانيّة) كغرسة مطعَّمـة علـى اليهوديّـة الـتي كـانت بدورهـا تملـك نظامهـا الخـاص، ومؤسّساتها، وثوراتها الناجمة عن الاضطهاد. كما كان هنـالك قيصـر لا بدّ من الخضوع له. فلم يكن بالتالي باستطاعة يسوع أن يتغافل عـن أداء ما لقيصر لقيصر. لذا احتاجت المسيحيّة إلى ثلاثة قـرون قبـل أن تمسـك بزمام السلطة وتحارب تحت علامة الصليب.

في الجزيرة العربيّة السابقة للإسلام، لم يكـن هنـالك مـن دولـة أو قيصر. منذ السنة الهجريّة الأولى كـان علـى الأمّـة أن تنتظـم كدولـة وأن تصارع في الوقت عينه لأجل استمرارها. بعد موت النـبيّ، دخلـت دولـة المدينة في حرب مع بيزنطية ومملكة الفرس اللتَـين كانتـا تخوضـان معركـة تدور رحاها منذ أمد طويل، وكانتا تتواجهان بقـوّة. دخـول الإسـلام في هذه اللعبـة جـرى بحسـب قواعـد تلـك الحقبـة، وكـان مـن وجهـة نظـر تاريخيّـة، أمـرًا محتّمـا. إذن أضيـف إلى الفريقَـين المتحـاربَين ثـالث غـير مرتقب، لا يحسب له حساب و مستهان به. فمـن لعبـة الاثنـين إلى لعبـة

الثلاثة حيث كلّ من هذه الفرق يملك رؤية خاصّة بالعالم وبمصالحه. في نهاية المطاف، لا أظن أنَّ المعارك التي جرت تحت علامة الصليب – بهذه العلامة تنتصر، قال صوتٌ ترافق مع رؤية الصليب لقسطنطين الأوّل (٣٠٦–٣٣٧م) – أفضل أو أسوأ من تلك التي حصلت تحت راية الجهاد. ولكن، ها إنّ يسوع قد حذّرنا بقوله إنّنا جَمِيعًا عَلَى هَذَا النَحُو نَرَى بِسُهُولَة القَشَّةَ الَّتِي فِي عَينِ القَرِيبِ وَنَتَعامَى عَن الخَشَبَةِ الَّتِي فِي عَينِنَا (متّى ٧: ٣-٥ ولوقا ٦: ٤١-٤٢). وبتحذير يسوع الحكيم، هذا التحذير الذي لا يزال حاليًا، دعونا نغلق هذَين القوسَين المكرّسين للجهاد. إن نحن تطرّقنا اليه، فلأننا ما زلنا منذ أجيال نردّد الملامات عينها.

٤. بيتُ الأمّة بيتٌ روحيّ

لقد أراد التاريخ أن يكون تقسيم العالم في الفكر الإسلاميّ التقليديّ الخاصّ بالقرون الوسطى تقسيمًا مانويًّا وثنائيًّا، إلى «دارَين»: دار الإسلام ودار الحرب. وكان من المفروض أن تكون دار الإسلام دار السلام الثابت، غير أنّ الأمر لم يكن على هذا النحو، في حين كانت دار الحرب، من حيث المبدأ، دار المعارك التي لا تنتهي. لكنّ هذا الأمر لم يتعدّ حيّز النظريّات، لأنّه في غالب الأحيان، سرعان ما خبت نار الحرب لتفسح في المجال أمام التبادل التجاريّ المثمر، والعلاقات السياسيّة والدبلوماسيّة الودّية. هذا التقسيم الكلاسيكيّ الذي تختفي معالمه على الساحة ما إن نهبط من أعالي النظريّات إلى أرض الواقع، قد أسهم في تكوين الشكل الذي اتخذته البنية الفكريّة للأمّة وذلك بطريقة ثابتة لا

نزال نتبيّن أثرها إلى يومنا هذا، وهي لا تـزال في أصـل حلـم «الإسـلاميّة الشاملة» الناشئ في مطلع هذا القرن.

إنَّ ما يهمّنا أكثر يتمثّل في نشأة دار جديدة في الربـع الأخـير مـن هذا القرن، دار ثالثة لم ينبىء بها أي من الفقهاء، وهي دار الهجرة. هـذه المرّة لا يتعلّق الأمر بالمدينة الـتي أطلـق عليهـا سـابقًا هـذا اللقـب، ولكـن بالغرب الذي يشدّ بازدهاره المغري المهاجرين ويجذبهم كما يجذب النـور الفراشة. حركة الهجرة هذه نمت منذ منتصـف القـرن الحـالي حتـى بـات اليوم أربعون بالمئة من المسلمين يعيشون كأقلّيات في جهـات مختلفـة مـن العالم، وفي ظلّ أنظمة متعدّدة[8]. فلئـن شـاع حلـم الأمّـة الـذي اعتـبر في الأوقات المهمّة واقعًا مفروضًا وملموسًا، يسمح بإمكانية الانضمـام إليهـا على هذه الأرض استنادًا إلى قاعدة القانون المكـانيّ، فـإنّ هـذا الحلـم قـد زال اليوم نهائيًّا ومن غير رجعة. الخلافة نفسها التي كـانت تحفـظ للأمّـة نوعًا من الواقعيّة الأرضيّة من حيث الجغرافيا والمؤسسـات السياسـيّة، قـد أزالها المشترع التركيّ، العلمـانيّ الحديـث مصطفـى كمـال باشـا أتـاترك (١٨٨١–١٩٣٨) سنة ١٩٢٤. إنّ منظّمة الدول الإسلاميّة الـتي نشـأت في ٢٢أيلول ١٩٦٩ في الرباط[9]، في أثناء القمّـة الإسـلاميّة المنعقـدة إثـر الحريق الإجراميّ للجامع الأقصى في القـدس، مؤسسـة سياسـيّة للتشـاور المشكوك بفعّاليّته وجدّيّته بالنظر إلى عدد البلدان المشاركة الكبـير. هـذه البلدان، عندما لا تكون في حرب بـين الإخـوة علنيّـة، تبقـى منقسـمة في العمق من جرّاء أسوإ التنافسات. من هنا عجـز هـذه المؤسسـة عـن مـلء الفراغ الحاصل.

ها هي ذي الأمّة وقد انعتقت أخيرًا، بمسيرة سرّية لنعمة الله حتمًا، من قيود الحدود الأرضيّة، لتتخلّص شيئًا فشيئًا من شوائبها، وتتحرّر من أثقالها، لتتنقّى وتزداد لمعانًا وانتشارًا في العالم. م. حميد الله يُظهر بحق أنَّ النبيّ[١٠]، في خطبة حجّه الوداعيّ، حين أعلن نهاية رسالته ووجوده الأرضيّ، تحاشى عمدا عن التطرّق إلى معضلة المؤسّسات، هو الذي نظّم دولة «المدينة». فهو لم يترك أيّة وصيّة سياسيّة، وخلافًا لما يدّعيه الشيعة، لم يسمّ أيّ خليفة له. السياسة هي في الواقع تسلسل الأحداث الذي لا ينفكّ يتبدل، وعلى الأمّة بالتالي أن تجد دوما في داخلها المعطيات التي تسمح لها بالتعاطي مع كلّ ظرف على حدة ومع الضرورات التاريخيّة. تعمّد النبيّ إذن في خطابه الاكتفاء بهذه التوصيات ذات الطابع الشامل: «تركتُ فيكم ما إنْ اعتصمتم به فلن تضلُّوا أبدًا، كتابَ الله وسُنّةَ نبيّه»[١١]. فها نحن نعود ثانية إلى الإصغاء إلى الكلمة على ضوء التقليد. الكلمة إذن نبع التجدّد الدائم للأمّة. لكنّها لا تقدّم لنا شيئًا دقيقًا على المستوى السياسيّ. ينصح القرآن بالطاعة لأولي الأمر الخارجين من صفوف الأمّة (سورة النساء ٤: ٥٩)، ويطرح كمبدإ للحكم الشورى دون أن يحدّد أساليب ممارستها (سورة الشورى٤٢: ٣٨). يجب إذن على الأمّة، في إصغائها للكلمة، أن تتأقلم مع التطوّر، إذ لكلّ حالة معالجتها الخاصّة، والأمر الثابت الوحيد إنّما هو الطابع الروحانيّ. «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُم أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم فَاعبُدُونِي» (سورة الأنبياء٢١: ٩٢). هذه الآية التي اتخذتها منظمة المؤتمر الإسلاميّ شعارًا لها تشدّد على العنصرين الأساسيّين اللذين يعرّفان بالأمّة: الوحدة وخدمة الله. فبمجرد كونها واحدة، لا تستطيع الأمّة، ولا سيّما في أيامنا

الحاضرة، التقيّد بالحدود الأرضيّة. المسلم الصيني ينتمي إليها والمصري المسيحيّ أو الملحد يعتبر نفسه في خارجها. حدودها ذات طابع روحيّ، وهي على الرغم من انتشارها في العديد من البلدان و في خمس قارّات الكرة الأرضيّة، لا تحيا حتمًا وحدتها على المستوى الزمنيّ. فالإسلاميّة الشاملة التي حلم بها الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) و تلاميذه، إنّما هي رؤية روحيّة بحتة، ووهم، وخديعة تنمو في مخيّلة تاريخيّة مرتكزة على الإيديولوجيا.

في الواقع، كلّما عدنا بالتاريخ إلى الوراء وجدنا أنَّ الأمّة كانت زمنيّا منقسمة ومتجزّئة. المثل الذي يبرز هنا لكونه معاصرًا ووافيًا، إنّما هو الصراع الأخير بين العراق وإيران (٢٢ أيلول ١٩٨٠ حتى ٢٠ آب ١٩٨٦) الذي كان الأطول والأفظع في التاريخ المعاصر كلّه إذا ما قسناه بحجم الفريقَين المتحاربَين، إذ أدّى إلى سقوط مليون ونصف قتيل. إنّ القوام الزمنيّ للأمّة تكوّن على مرّ الزمان من قطع وأجزاء، والخلافة الواحدة، في خلال الفترة التي استمرّت فيها وباستثناء حقبات قصيرة، كانت رمزًا أكثر منها واقعًا متأصّلاً في الجغرافيا. إذن، ما خلا زمن الوحي وامتدادًا قصيرًا لاحقًا، لم تكن الأمّة يومًا وحدةً محدّدة المعالم في الزمان والمكان.

على الرغم من كلّ هذا تبقى الأمّة واحدة، والقرآن يشدّد على وحدتها. غير أنّ بيتها ليس من حجارة بل من صلاة. البيت الحجريّ الذي أردنا بناءه بشتّى الوسائل تحطّم في نهاية الأمر على أرصفة التاريخ. وحدها تبقى الصلاة لأنّ الأمّة كيان روحيّ. بيتها ليس في مكان ما من الأرض بل في كلّ مكان، والأرض كلّها معبد: «وَلِلّه المَشرِقُ وَالمَغرِبُ

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ» (سورة البقرة ٢: ١١٥). إنّ وحدة الأمّة لفي الصلاة. القرآن يربطها ايضا بخدمة الله: «أعبدوني». هكذا تعي الأمّة وحدتها التي لا تنقسم على الرغم من الجراحات غير المعدودة التي أثخنها بها التاريخ، بأمانتها للكلمة وإن تنوّع الإصغاء إليها وأسلوب عيشها. في الصلاة المفروضة خمس مرّات يوميًّا في صفوف متراصّة حول نقطة الالتقاء الأساسيّة مكّة، فلا يمثل المسلم أبدًا وحيدًا أمام الله. إنّه يحمل في ذاته الأمّة. لا يصلّي المسلم أبدًا بأناه الفرديّة بل على الدوام بالنحن الجماعيّة، وكلّ صلاة تحتوي بالضرورة على تلاوة الفاتحة وهذا نصّها:

بِسمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ الحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العَالَمِينَ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَومِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعبُدُ وَإِيَّاكَ نَستَعِينُ اهدِنَا الصِّراطَ المُستَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِم وَلا الضَّالِّين.

٥. الأمّة سبيل الخلاص

لا تني الأمّة، مع كونها منقسمة ومجروحة، تشترك في الرجاء الأخرويّ عينه وتعي بقوّة مصيرها الذي يتخطّى العالم الأرضيّ. إنّها تبتهل خمس مرّات في النهار إلى الله ليقودها في الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم. في الصلاة لا يسأل المبتهل خبزه اليوميّ الذي يهبه الله إيّاه بوسائل شتّى، بل يوجّه رجاءه نحو الأسمى. في إصغاء الأمّة لكلمة الله، تنقلب هذه الأمّة أوّلا سبيلا للخلاص. وهنا يبرز سؤال لا أبغي ولا أقدر الإجابة عنه: هل الأمّة هي سبيل الخلاص الوحيد؟

لهذا السؤال المقلق لا يسعنا تقديم جواب حاسم وشاف لأنّه سؤال معقّد. بوجه الإجمال، نجد أنّ التساؤلات والمواقف والجدالات تتشابه في المسيحيّة والإسلام. قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني وبعده، ما

انفكّت الكنيسة الكاثوليكيّة تؤكّد أنَّ الخلاص يأتي من المسيح وحده[١٢]، وتذكّر بدعوته الشاملة (متّى ١٩:٢٨–٢٠). الإسلام بصوت القرآن ومن خلال الأمّة المنفتحة بالقوّة على البشريّة بأسرها، يصرّح أيضًا أنّه السبيل الوحيد إلى الخلاص: «وَمَن يَبتَغِ غَيرَ الإِسلامِ دِينًا فَلَن يُقبَلَ مِنهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ» (سورة آل عمران ٣: ٨٥). إنّه لأمر واضح.

لنفترض أنّ ذلك صواب، لكنّ الأبرار والأشرار يتوزّعون بالتساوي على كلّ المذاهب وعلى مختلف الأيديولوجيّات. ما تكون إذن صورة ا لله هذه التي تمثّله معاقبا الناس، ومنهم الأبرار، بسبب جنح في الآراء فحسب؟ في أيّامنا الحاضرة، باتت هذه المسألة مقلقة بنوع خاص لذهنيّاتنا العصريّة. هنالك رجال علم يعلنون أنّهم «لاأدريّون – روحانيّون» بعضهم «يرى» ا لله في قعر مجهره والبعض الآخر يكتشفه من وراء زجاج الأنبوب وذلك دون أن يندرجوا في إطار أيّ من الديانات[١٣]. كيف لنا ألاّ نتذكّر بشأنهم الآية التالية: «إِنَّمَا يَخشَى ا للهَ مِن عِبَادِهِ العُلَمَاءُ إِنَّ ا للهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (سورة فاطر٣٥: ٢٨). فهل يُشار هنا صدفة وبطريقة مباشرة إلى عزّة ا لله وقدرته على المغفرة؟ المعتزلة وغيرهم من المدارس اللاهوتيّة الأقلّ أهميّة، لكن المتسلّحة أيضًا بعقلانيّة صارمة، يضعون في الطليعة المنطق الثابت بأنَّ ا لله لا يستطيع الإخلاف بوعده ولا بوعيده مقفلين هكذا كلّ باب للخلاص لا يأتي عن طريق الأمّة. السنّة، وهم الأكثرية الساحقة، وعلى الرغم من عدم تخفيفهم من قيمة الوعد والوعيد، ومن عدم تساهلهم بشأن اعتبارهم النهائي أنَّ الإسلام هو طريق الخلاص الوحيد، لا يضعون حدّا لقدرة ا لله وحكمه

ولحريّته السامية بأن يخلّص من يشاء. إنّهم بالتالي يحترمون أكثر وبطريقة أفضل، سرّ الله الذي، وإن كان في الأمر تشكيك لنا، يسمح بأن ينبت في حقله الأرضيّ، بسبب الحريّة الحقيقيّة والمسؤولة التي منحها للإنسان[١٤]، القمح والزؤان معًا. فعندما يموت جار بارّ غير مسلم، يرافقه السنيّ التقليديّ إلى مثواه الأخير ويصلّي لأجله بهذه العبارات: «جازاه الله بما يجازي بني أهل الخير من أمّته». وهكذا لا يستبق حكم الله النهائي الذي وحده يبقى الحاكمَ الأعلى.

في موضع آخر، وفي توافق مع فكر العديد من اللاهوتيّين المسلمين الذين يعدّون من خيرتهم[١٥]، دافعنا عن تعدّدية سبل الخلاص، مع بعض الشروط طبعًا، وفي مقدّمتها الإخلاص. وهذه المسألة ليست بطبيعة الحال غريبة عن المسيحيّة[١٦]. فالخلاص يفترض كلّ الجدّية في البحث وفي النيّة «يَوْمَ لا يَنفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ إِلاَّ مَن أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (سورة الشعراء، ٨٨-٨٩). هكذا كانت صلاة إبراهيم. كلّ رجل مؤمن هو في الواقع رجل تتنازعه بشيء من الوضوح، مواقف ثلاثة: الإقصاء، الضمّ أو التعدّدية. فالإقصاء هو الموقف الكلاسيكيّ الأوسع انتشارًا، وله لدعمه بساطتُه ومنطقُه الداخليّ الكامل: كلّ الذين لا يقاسموني الإيمان عينه هم في الضلال وبالتالي مُقصَون عن الخلاص، في حين أنّ الضمّ ليس إلاّ محاولة لاحتواء جزئيّ للديانات الأخرى: الحقيقة لا يعبّر عنها بكمالها إلاّ في ديانتي، والأجزاء الأخرى للحقيقة التي أكتشفها في الديانات الأخرى، تحتوي عليها ديانتي التي هي وحدها مناسبة بالتمام. أخيرًا ترى التعدّدية في أشكال الإيمان الأخرى خبرات دينيّة أصيلة، وبحثًا عن الله، قد يقود إلى الخلاص إن هو استوفى شروطًا معينة. من الواضح أنّ خطر

التعدّديّة يكمن في الشكّ اللاأدريّ وخصوصًا في النسبيّة. ولكن هذا الخطر ينعدم عندما يكون الإيمان أصيلا. فحين يكون الإيمان عميقًا وصادقًا يكون هنالك يقين. في نظر كلّ إنسان صادق، مهما بلغت حدّة شعوره بإمكانيّة خطئه، تكون الحقيقة موجودة. وفي نظر كلّ مسلم، القرآن، هذه الكلمة السامية الموجّهة إلى أمّة الدعوة، أي إلى الإنسانية بأسرها، هو حقّ.

٦. رسالة الأمّة الشهادة

رسالة الأمّة الأولى، بصفة كونها سبيلاً للخلاص، هي الشهادة. فالله يتوجّه إليها بهذه العبارات: «وَكَذَلِكَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهِيدًا» (سورة البقرة٢: ١٤٣). بصفتها وحدة روحيّة، تشع الأمّة بالشهادة في الشموليّة. إنّها رسالة لأنّها تواصل الرسالة النبويّة بإصغائها للكلمة ونقلها لها. ولكن الإسلام ديانة رسوليّة بالمعنى الحصري. فهو لم يحظَ عبر تاريخه بفريق من المختصّين أعدّوا وأهّلوا خصوصًا للتبشير. المنظمة الباكستانيّة الحديثة العهد: «تبليغ الدعوة»، تحصر رسالتها بتثبيت المسلمين في إيمانهم من خلال محاربتها، بنوع خاصّ، اللامبالاة والتخلّي عن الطابع الإسلاميّ، اللذين يزحفان ويضعضعان صفوفهم[١٧]. فعبارة «تبشير» غير معروفة في اللغة العربيّة وتؤلّف مفهومًا غريبًا عن الفكر الإسلاميّ. يستخدم العربيّ فعل «هدى» ويوضح القرآن باسم النبيّ: «إِنَّكَ لا تَهدِي مَنْ أحبَبتَ وَلَكِنَّ الله يَهدِي مَن يَشَاءُ» (سورة القصص ٢٨: ٥٦). مهما بلغ حبّنا لقريبنا، فعلينا أن نكتفي بالشهادة، أي بنقل الدعوة التي يوجّهها الله إلى جميع الناس بفم رسوله الأعظم، وعلى الكلمة أن تجد بنفسها وبقوة

إقناعها الطريق إلى قلوب معدّة لاستقبالها. إن كانت بعض القلوب منفتحة فإنّ بعضها الآخر شبه «مقفل» (سورة محمّد ٤٧: ٢٤). كل عضو في الأمّة يعيش إيمانه بعمق، يأخذ على عاتقه، بفعله البسيط هذا، واجب الشهادة. أوّلاً بنقله الكلمة التي تلقّاها من آبائه إلى أولاده، ومن ثمّ إلى الدوائر المتتالية التي يتقلّب فيها في عيشه الصعب ضمن وجوده البشريّ، بدءًا من الأمور الأكثر تواضعًا إلى تلك التي تُعتبَر من حيث الظاهر، الأكثر شهرة. وهكذا يأخذ على عاتقه واجبَين اثنَين لا يتنافيان بل يتكاملان: نقل الكلمة واحترام حرية ضمير الآخر. ولسنا هنا بصدد ترداد ما عرضنا له في مواضع أخرى بهذا الشأن[١٨].

٧. الأمّة والأمر بالمعروف

يعرّف بالأمّة أيضًا أنّها رسالة تجمع الروحيّ إلى الزمنيّ المتميّزين في الإسلام – فلا اختلاط كما يحلو للبعض أن يدّعي– دون أن يفصل واحدهما عن الآخر. إنّهما الوجهان لوحدانيّة كياننا ووجودنا، وهذا الوجود ليس روحيّا في المسجد فقط وحيوانيّا في سائر الأوقات والأمكنة. الوحدانيّة الإسلاميّة ليست فعل إيمان مجرّد وحسب، بل معاش أيضًا في لحظات الحياة ومن خلال أفعالها كلّها. الأمّة كوحدة روحيّة تندرج في الزمنيّ، إنّما رسالتها، على مستوى الحياة، هي السعي الى الخير ومحاربة الشرّ. هذه الرسالة تقع على كاهل كلّ من الأعضاء كفرض واجب وفرديّ. «وَلْتَكُن مِنكُم أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الخَيرِ وَيَأمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَيَنهَونَ عَنِ المُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ المُفلِحُونَ» (سورة آل عمران٣: ١٠٤). أنظر أيضًا سورة آل عمران٣: ١١٠، وسورة التوبة٩: ٧١، وسورة الحجّ ٢٢: ١)، وسورة لقمان٣١: ١٧ التي تردّد التوصية عينها.

هذا الواجب الملحّ «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، قد أسال الكثير من المداد ومن الدم أحيانًا، وفسح في المجال، عبر التاريخ، لقيام تجاوزات عديدة واستغلال من قبل العديد من المتعبّدين الحقيقيّين والمزيّفين، حتى إنّه استخدم كمستند وكذريعة لقلب الأنظمة. في غمرة تيّار فكريّ سياسيّ – اجتماعيّ طبع التاريخ الإسلامي بمجمله، يطالب الإسلاميّون المعاصرون بهذا الواجب لتصحيح الوضع، والاستيلاء على السلطة، و«إصلاح» المجتمع بنوع من الرجوع إلى ماض خياليّ جدًا قائم بطريقة سابقة وإيديولوجيّة، ماض يُنظَر إليه ويُفهَم على أنّه الحامي لقوانين جامدة.

تكمن المشكلة كلّها في تفعيل الشريعة وجعلها ملائمة للظروف الحاليّة، ولكن لا يسعنا في هذا المجال، التطرّق إلى هذه المشكلة بالنظر إلى تعقيدها. القرآن ليس بقانون ولكنّ جميع القوانين المعتمدة في البلدان الإسلاميّة بدرجات متفاوتة، وفي الغرب، لا تتلاءم دوما مع دعوة الأمّة. في كل مكان، حتى في تركيا العلمانيّة، تعتلن مظاهر رفض لها وهي لا تخلو من بعض العنف أحيانًا. وبسبب انعدام حلّ جذريّ، إلاّ في حالات نادرة، تنشأ «علمانيّة» قائمة، مستترة وخجول، لا تجرؤ حتى على إعلان اسمها أو التعريف بذاتها بصراحة. في كلّيات الحقوق المعاصرة، حيث يدرّس الفقه، الحق الإسلاميّ الكلاسيكيّ، يبقى هذا الفقه في أحسن الأحوال، في مرتبة هامشيّة تجعله لا يتمتّع بأي تأثير على مستوى التشريع والمؤسّسات. وهذا الأمر يفسّر أزمة الأمّة. في الواقع، مع كونها كيانًا وحدتُه الجوهريّة روحيّة، فهي لا تزال محصورة ومرتبطة بالأرض. في إصغائها لكلمة الله، ينبغي للأمّة أن تسلك في سبيل الله. هذا هو المعنى

الحقيقيّ والحرفيّ للفظة «شريعة» التي تُترجَم خطأ بـ«قانون». وهنا العقدة! مسيرة الأمّة من خلال إصغائها لكلمة ا لله، مهما كان هذا الإصغاء صاخبًا، تعاني من اضطراب مأساويّ أكثر من أيّ وقت مضى. فبعد استقلال الدول و«تحديثها» السابق لأوانه في أكثر الأمكنة، تمّ الفصل بين الدين والدنيا. تمّ هذا الأمر الذي لا يمكن للأمّة أن تفكّر به، بطريقة عشوائيّة حتى إنّ أيّا من البلدان الإسلاميّة لم يسلم من الهزّات. وهكذا تحوّلت الصراعات الكلاسيكيّة بين الأجيال، بالإضافة إلى هذا الفصل، إلى أزمات قطيعة حادّة. وسوف تكوّن هذه المسألة أحد المواضيع الرئيسة التي ننوي التطرّق إليها في مؤلّف لا يزال مشروعًا قيد الإعداد: القرآن و العالم الأرضيّ. لنَكْتفِ إذن بالقول إنّ القرآن، في الآية المحوريّة المتعلقة «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، يبقى غامضا، وعلى الأرجح أنّه تعمّد ذلك. فكيف لنا أن نحدّد المعروف والمنكر في عالم تتطوّر فيه الأخلاق، ولاسيّما وإنّ ا لله، من حيث الظاهر، لم يشأ تجميدها. هذه العبارات المستخدمة: الخير، المعروف، والمنكر، تستحقّ أن نتوقف عندها.

• الخير

ما الخير؟ في قاموس «روبير» نجد التعريف التالي: «ما له قيمة أخلاقيّة، ما هو عادل، شريف ويُحمَد». حسنا، لا بأس بذلك، بيد أنّنا نعلم أيضًا أنّ كلّ شيء من حولنا تتبدّل دلائله بحسب الزمان والمكان. كان باسكال يقول: «ما هو حقيقة في جانب من البيرنّيه هو ضلال في الجانب الآخر». فهل ما كان خيرًا لأجدادنا البعيدين، لا يزال كذلك بالنسبة إلينا؟ وهل يبقى كذلك في نظر أحفادنا وأولادهم؟ كيف نميّز

الخير في كلّ حالة خاصّة، ممّا هو شرّ، وممّا لم يعد خيرًا؟ الأمر ليس بهذا الوضوح وهذه السهولة.

إنّ المأساة التي يعيشها اليوم بشدّة محنتها الإسلاميّون ومعهم كلّ الأصوليّين من كلّ المذاهب والأديان، هذه المأساة التي لا تغيب تمامًا عن قلب كلّ مؤمن يصغي بصدق إلى كلمة الله، تتأتى من هذا الأمر. في سبيل تثبيت أفكارنا ومدّنا بعناصر المقاربة، فلنتذكرنّ الانشقاقات التي عرفتها الكنيسة الكاثوليكيّة منذ القرن التاسع عشر، ولاسيّما بعد أن صفعتها بشدّة تحوّلات الحداثة. لنتذكرنّ قائمة الهرطقات التي حكمت على أكثر من ٨٠ ضلالاً، من بينها الاشتراكيّة، الديمقراطيّة والحريّة الدينيّة. لقد أدرجها البابا بيوس التاسع في رسالته العامّة «كوانتا كورا» (Quanta cura) الصادرة في ٨ كانون الأوّل ١٨٦٤، ولكنّ مفاعيلها لم تغب تمامًا إذا ما نظرنا إلى الحركات الأصوليّة والمتزمّتة كحركة المطران لوفيفر التي تزوّدنا دليلاً ساطعًا. فإذا كان من السهل أن نذيع في كلّ مكان أنّ السعي إلى الخير أمر واجب، فإنّه يتعذّر علينا تمييز هذا الخير في كلّ حدث بالتفصيل. فما المقياس؟ أضف إلى ذلك غياب السلطة العقائديّة في الإسلام، هذه السلطة التي لم ترَ النور في الكنيسة الكاثوليكيّة إلاّ بالتأكيد على العصمة البابويّة عندما يعلن البابا أمرًا من على المنبر[١٩].

في الإسلام، المقياس هو في الإجماع أي بتوافق الأمّة. و لكنّنا لا نستطيع تحديد هذا التوافق بطريقة تجمع عليها الأمّة، ولا تنظيمه لجعله أداة فاعلة في القرارات. «الإسلاميّون» الأوائل (قبل أن تأخذ هذه التسمية معناها الحاليّ) حتى زمن الطُّرطوشي (المتوفّى بين سنة ٥٢٠ و سنة ٥٢٥ هـ / ١١٢٦ و ١١٣١ م)[٢٠]، بل إلى ما بعد ذلك، أرادوا

تحديد الخير انطلاقًا من العادات والتقاليد المعروفة عند جماعة المدينة في أيام النبيّ، والتنديد بالتالي بكلّ استحداث لاحق حتى في طريقة لفّ العمامة أو تناول اللحم، واعتباره تلقائيًا بدعة أو شرًّا معيبًا[٢١]. وكان الهدف من ذلك تجميد الأمّة في حالة «الكمال» التي وصلت إليها، بحسب تخيّل الإسلاميّين الدائم، في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة. وما هَمَّ أنّ ثلاثة من هؤلاء لقوا ميتة عنيفة، وأنّ الخلافة الثالثة انتهت بحرب أهليّة كادت تودي بالأمّة.

لم يكن ممكنًا إيقاف مجرى التاريخ الذي ما لبث يتقدّم ليحوّل سريعًا المجتمع من حالة البداوة إلى حالة التحضّر، منشئًا حضارة جديدة، أي قيَمًا جديدة وأنماط حياة جديدة. هذا الأمر حدا بـ«العصريّين» في ذلك الوقت، في قراءتهم «علامات الأزمنة» في مسيرة التاريخ، إلى خلق مفهوم «البدعة الحسنة» وهو تجديد محمود، فلا يكتفون بتلقّي هذا التغيّر بل بالحريّ يعملون على استيعابه وجعله عقيدة. وفي هذا الأمر اعتراف بأنّ الخير الذي تدعو إليه الأمّة، قادر على مجاراة الزمن في مسيرته. في قلب الأمّة، يستمرّ اليوم، بين الإسلاميّين والعصريّين، الجدال القديم، أو بالأحرى يستفيق من سبات عميق. جميعهم يصغون إلى كلمة الله ولكن بسمّاعات مختلفة. يبرز هذا الجدال مع نشوء الأزمة الحضاريّة الجديدة التي نجتازها، ولو تأخّر أكثر من قرن عن الغرب، بالعنف الكلاميّ عينه والدمويّ أحيانًا. ليس من السهل الإصغاء إلى كلمة الله. فإنّه بحسب السمّاعة التي نستخدم، قد نستسلم لأصوليّة مريحة، أو على عكس ذلك، نواجه تحدّي مغامرة العصرنة.

مع الأمر بالخير، يسند القرآن إلى الأمّة مهمّة الأمة بالمعروف. و«اللسان»، وهو معجم بات مرجعًا في شؤون اللغة العربيّة الفصحى، يعرّف الخير كالآتي: «المعروف هو ما يستحسن من الأفعال. ما تعرفه النفس من الخير»، وما تعترف به وتطمئنّ إليه[٢٢]. ويضيف أنّ هذه العبارة تحمل أيضًا معنى الجود الملازم للعُرْف والعادة. ويوضح أخيرًا: «هو نعت شائع فيقال عن أمر إنّه معروف بين الناس، عندما يرونه ولا ينكرونه»[٢٣]. جميع الآيات التي تتضمّن عبارة «المعروف» تثبت المعاني الواردة في «اللسان»[٢٤]. إذن اسم المفعول «معروف» يعني ما هو معلوم بحسب الجذر «عرف» الذي منه يشتقّ. والخير هو ما يعرفه الناس ويمارسونه بكلّ راحة ضمير، لأنّه يتلاءم والعرف، ولا ينكرونه. إنّه كما يقال، ما لا يشكّك الأخلاق المعروفة. ولكن أيّة أخلاق وفي أيّ عصر؟ ومن يقبلها؟ وفي أيّ زمن وأيّ محيط؟ لأوّل وهلة لا يمكننا التفكير منطقيًا بأنّ مفهوم المعروف الذي يلزم الأمّة بإمرته، يسمح بإدخال مستمر للعادات والتقاليد التي يستوعبها الضمير الجماعيّ، وبالفعل عينه، يجيز أن تأخذ الأمّة على عاتقها تطوّر العُرْف بمجرّد ملاءمتها للأخلاق الشائعة. ولكنّ الأمور لم تجرِ بهذه السهولة. منذ الأجيال الأولى، أحسّت الأمّة إحساسًا قويًّا بصدمة التغيّرات السريعة التي تمّت في داخلها. لقد صرّح أبو الدرداء (توفّي سنة ٣١ هـ / ٦٥١–٦٥٢م) ببعض الامتعاض أنّه لم يعد يجد في معاصريه شيئا يذكّره بزمن محمد ما خلا الصلاة الجماعيّة»[٢٥]. هكذا إذن تمّ رفض كلّ تغيير والحكم عليه كما حصل في المسيحيّة أيضًا في القرون الوسطى، حين توخّت الحذر من كلّ عصرنة، ورأت فيها تفشّيا للشرّ وزعزعة للإيمان[٢٦].

في أيّامنا، على مستوى أعلى، و بتوال هندسيّ متزايد، تشهد الأمّةُ الظاهرةَ عينها، وتتلقّى الصدمة نفسها، وتثير ردّات الفعل الدفاعيّة عينها. في الحقيقة، ليس كلّ تطوّر جيدًا بحدّ ذاته، كما أنّه لا يسير دومًا في الاتجاه الصحيح، أي في الصراط المستقيم الذي يشدّد القرآن على سلوكه. كلّ مسلم، من خلال إصغائه الواعي للكلمة، يطلب هذا الأمر يوميّا في الصلاة خمس مرّات. في كلّ يوم، وبمقدار ما تتعاظم سرعة هذا التغيير، يتوجّب على الأمّة أن توجّه سيرَها، لتتمكّن من البقاء على الصراط المستقيم مهما كان الثمن، فلا تستسلم لتطوّرات ليست في غالب الأحيان سوى انحرافات. فكيف التصريح عن هذه الأمور وشرحها بطريقة مقنعة للجميع، ولاسيّما وإنّنا لا نستطيع الاستناد إلى أيّة سلطة؟ فمن الطبيعيّ إذن أن يضغط بعضهم على المكابح بينما يدفع البعض الآخر العجلة إلى الأمام. ما هي القاعدة للحكم على التطوّر في الأوان الحاضر؟ تحتاج الأمّة إلى حبالِ ربطٍ لئلاّ تنحرف من جرّاء التجديدات العابرة والأهوية المعادية. إنّها بحاجة إلى بوصلة هي الكلمة، ومع ذلك يصعب استكشاف الاتجاه الصحيح بثقة ودقّة في مهبّ العاصفة.

اليوم كما بالأمس، يبحث بعضهم عن عوّامة النجاة في تقليد السلف الصالح. تكمن السلفيّة في الجهد القائم على الاستقاء من تقليد الأسلاف الصالحين لتبيان المعروف الذي هو مطابق حقًّا للأخلاق الإسلاميّة دون أيّة عدوى خارجيّة أو انحراف داخليّ. الأموات كما هو معلوم، يسودون الأحياء. ولكن كيف؟ وإلى أيّ مدى؟ هنا يكمن جوهر المسألة. إدارة الظّهر للماضي تعني المخاطرة بقطع مجرى تاريخ الأمّة والاستسلام للمغامرة. لكن في المقابل، الأمانة المفرطة للماضي تقود إلى

التحجّر السلفيّ. لكي نتمكّن من اقتحام الحداثة والتملّك منها دون أن نتحوّل إلى عصريّين يعانون من مفارقة تاريخيّة، لا بدّ لنا من تحديد المعروف في أيّامنا، ورفعه إلى مستوى العقيدة مهما كلّف الأمر، ودون التعلّق بتشريع السلف، ولو صالحا.

المأساة تكمن في أنّ السلفيّة المسالمة التي هي في نهاية المطاف تقدّميّة، كسلفيّة الأفغاني (توفّي سنة ١٨٩٧)، ومحمّد عبده (توفّي ١٩٠٥)، ورشيد رضا (توفّي ١٩٣٥)، قد استتبعت بأخرى عنيفة وإرهابيّة، هي سلفيّة الثوّار الإسلاميّين وغيرهم من الأصوليّين (حسن البنّا وهو مدرّسٌ أسّس حركةَ الإخوان المسلمين واغتيل في مصر في شباط ١٩٤٩، وسيّد قطب الناقد الأدبي الذي شنق في ٢٩ آب ١٩٦٦ بعد أن قضى القسم الأكبر من حياته في السجن حيث لاقى العذابات الشديدة) الذين تمسّكوا بدم الشهداء وأصرّوا على وضع الأمّة على خط السلف، ولو اضطرت أن تلجأ إلى العنف وإلى تكفير الرافضين من أعضائها. إنّ إراقة الدماء لا تسهّل النقاش، بل تجعله ينحرف ويتصلّب. لذا نجد أنفسنا في الآونة الحاضرة أمام حالة جمود من الناحية العمليّة[٢٧].

لا جرم أنّ النقاش حول الحداثة، وحول المجتمع المدنيّ أو العلمانيّة، ممّا يفترض إعادة صياغة للمعروف، لا يزال في صميم انشغالات الساعة. وهو يدور في كلّ مكان، مع فارق في بعض التفاصيل، في جوّ ثقيل، ومتوتّر، وغير صالح، وضبابيّ. في نهاية المطاف، إن توفّرت أوراق لعبة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث أو في تلك التي تنعم بنظام «قويّ»، فإنّها تبقى مغشوشة. في كلّ مكان يفتقر النقاش إلى الهدوء. وبدون نقاش ديمقراطيّ حقًّا في داخل الإسلام، سليم ومسالم،

وخالٍ من الإرهاب الفكريّ و الجسديّ، ومن أصناف التعذيب والاستشهاد، لا يمكن مفهموم المعروف، وهو معروفٌ لا يني يواكب الزمن الحاليّ، أن يلعب دوره الذي يقوم على ضبط تطوّر الأخلاق، والسماح للأمّة بتقبّل الحداثة واستيعابها بكلّ وعي وبصورة دائمة. فالحداثة هي بجوهرها دائمة «التقدم» دون الخروج من الصراط المستقيم الذي هو فعلاً «أحد السبل». من حيث تعريفه، السبيل هو عكس الطريق المسدود، أي إنّه مفتوح على الدوام ولا يني يتقدّم بنا إلى الأمام.

إنّ النهي عن المنكر يدور في فلك الأمر بالمعروف ولكنّه مقابله[٢٨]. «اللسان» يحدّده كما يلي: «المنكر نقيض المعروف». وهنا أيضًا لا يمكن هذا المفهوم أن يفسّر إلاّ من خلال أبعاده الاجتماعيّة. فالمجتمع هو المرجع الذي يحدّد ما هو مقبول وما هو مخالف للعادات أي ما ينافي المعروف. إنّ قاعدة كشف المنكر تكمن في الاستنكار المجتمعيّ. ويبقى السؤال: أيّ استنكار؟ أهو استنكار الأمّة في إصغائها للكلمة من خلال آنيّتها وحداثتها ذات الأبعاد المستقبليّة الثابتة، أم استنكار الأمّة في تمسّكها بالسلفيّة القانونيّة المتوقفة عند الأسلاف الصالحين؟ تاريخ الإسلام مليء بالمحتسبين، ومراقبي الأخلاق الحسني النوايا الذين أرادوا، بملاحقتهم المنكر بالقلم والسيف، إنامة الحاضر في سرير الماضي، وذلك على الرغم من تبنّي الفقهاء الحكيم للقاعدة التي تقضي بأن لا يحاربوا في يوم من الأيام المنكر بما هو أنكر منه. لكنّه لا مفرّ على هذه البسيطة من البون الفاصل بين القاعدة وتطبيقها الواقعيّ. دودة الشرّ تنخر فاكهة الخير ليسهل عليها إفسادها، والأمر بالمعروف لا يطُبّق في كلّ الأحيان بوضوح وسهولة.

٨. الأمّة حاوية المُثل و ناقلة القيَم

على الرغم من شرود الأمّة الماضي والحاضر، تبقى هذه الأمّة المؤسّسة على الكلمة، حاوية للمثل وناقلة للقيم. فحين يكون قلب المؤمن سليمًا ومتفاعلاً مع الكلمة، لا يني يسكنه ا لله. فليس الإيمان ايديولوجيا جامدة أو فلسفة مجرّدة. إنّما هو انفتاح مستمر على المطلق وتواصل حميم مع ا لله يختبره الإنسان في أفعال الحياة الأكثر تواضعًا. بالامتناع الدائم عن الحرام، وهو الأمر الذي يقدّس الحلال، يستخدم المسلم خيرات هذه الأرض استخدامًا مختلفًا يشكّل في كلّ حين حمدًا للمحسن وشكرًا له. «قُلْ مَن حَرَّمَ زِينَةَ ا للهِ الَّتي أَخرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِزْقِ؟» (سورة الأعراف ٧: ٣٢). فالمسلم في إصغائه للكلمة يرى العالم كعطيّة رائعة من عطايا ا لله. وعليه فقط أن يحسن استعمالها عبر شركة في النيّة والقصد مع المعطي. إنّ نظرة المسلم إلى العالم نظرة بعيدة عن التشاؤم على الرغم من جميع الكوارث. ذلك لأنَّ العالم ، بأفراحه كما بأتراحه التي تثقل كاهل الإنسانيّة المتألمة، يسعى نحو تحقيق غاية ما. «وَابتَغِ فِيمَا آتَاكَ ا للهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنيَا وَأَحسِن كَمَا أَحسَنَ ا للهُ إِلَيكَ وَلاتَبغِ الفَسَادَ فِي الأَرضِ إِنَّ ا للهَ لا يُحِبُّ المُفسِدِينَ»(سورة القصص ٢٨: ٧٧). الأمّة إذن توتّر بين الوجود الحاليّ ههنا على الأرض، والوجود الكامل في الآخرة. الوجود الآنيّ بأفراحه الكاملة الحاليّة، عوض أن يستهان بقيمته بتوتّر من هذا القبيل، وبخضوع مماثل للأسمى، يكسب على العكس قيمة أكبر، ويتخذ معناه الكامل في تطوّر اكتماله النهائيّ. وهذا الوجود ليس محالا ولا صدفة عابرة. إنّه مستقبل الآخرة الذي يجعلنا نتفادى الاستلاب في لغو لا أفق له، لحاضر

ماديّ بحت. في إصغاء الأمّة للكلمة الكامنة في كلّ من أعضائها، تعيش منذ الآن الآخرة في اللحظة الآنيّة. يذكّرنا القرآن على الدوام أنّه لا انفصال ولا انقطاع بين الآنيّ الهارب منّا الذي يخصّ اللحظة الحاليّة، والآخرة في اكتمالها الأخير. فالإقامة في الدنيا ليست إلاّ مدخلا لدار الآخرة.

الأمّة حاويةُ مُثُلٍ وآمال. الطيبة على مثال ا لله، وعدم الفساد، أو بتعبير آخر عدم تلويث الدار والدنيا التي وهبنا إيّاها ا لله، إنّما يقومان على الاستعداد في الحاضر المحدود للمستقبل غير المحدود. وما الحياة إلاّ هذه المسيرة نحو اللامتناهي؟ كلّ عضو في الأمّة من الأكثر علمًا إلى الأكثر تواضعًا، تشغله هذه الفكرة التي تذكّرنا بها الكلمة: «يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقِيهِ» (سورة الانشقاق٨٤: ٦).

لكن من أجل ذلك، لا بدّ من التحاشي عن المزالق، وهي كثيرة ومغرية، لسلوك العقبة. «وَمَا أَدْرَاكَ مَا العَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَو إِطعَامٌ فِي يَومٍ ذِي مَسغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقرَبَةٍ أَو مِسكِينًا ذَا مَترَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوا بِالصَّبرِ وَتَوَاصَوا بِالمَرحَمَةِ»(سورة البلد٩٠: ١٢–١٧). كذلك لا بدّ من تخطّي العدل بالإحسان (سورة النحل ١٦: ٩٠). يقول لنا القرآن: «ادفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحسَنُ السَّيِّئَةَ»(سورة المؤمنون ٢٣: ٩٦). ويضيف: «وَلا تَستَوِي الحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادفَع بِالَّتِي هِيَ أَحسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَينَكَ وَبَينَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»(سورة فصّلت٤١ : ٣٤). من الواضح أنّ الأمّة لم تطبّق في كلّ من أعضائها، هذه الفضائل. العقبة ليست سهلة الارتقاء. ولكنّ الأمّة، بصفتها مؤتمنة على الكلمة، تحمل هذه الفضائل وتعرضها كمُثُل جذّابة وكنظام رفيع للقيم، يطبع الأخلاق

ويحدّد لها اتّجاهها. عندما يتعرّض أحد المسلمين للظلم، ولو كان مسلمًا عاديًّا أو أمّيا، فإنّه يغفر عادة، أو على الأقلّ يحجم عن الانتقام مكتفيا بترداد هذا المثل:«كُفوؤه على مولاه».

مهما كان الأمر، فإنّ الأمّة على الرغم من أنّها تحمل المُثُل وتنقل القيَم، لا تتحقق كلّيا في الواقع. إنّها مِثُل «الملكوت» تتحقّق يومًا بعد يوم بالألم والجراح والعاهات. وعليها بالتالي أن تصبح قيد التنفيذ بالتصاقها المستديم و التامّ بالمثل التي تملأ المخيّلة الفرديةّ والجماعيّة لأعضائها المغتذين من الكلمة. يُروَى أنّ النبيّ في تلميح له إلى الآية ١١: ١١٢ من سورة هود (فاستقم كما أمرت) يقول: «هذه الآية من سورة هود تشيّب شعري». الكمال مسيرة مستمرة وليس هو بنقطة وصول. ليست الأمة في تصدّيها لنواقصها أي لتجذّرها في الواقع البشريّ الغامض، ليست إلاّ توقًا و رجاء، على أمل أن تتمكّن يومًا بجهدها المتواصل من احتضان الكلمة.

٩. الشهادة للتسامي

«هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيم»(سورة الحديد ٥٧: ٣). إنّ الله في آن واحد قريب ومتسامٍ. يكلّمنا فهو إذن قريب منّا، والقرآن حوار رسميّ وحقيقيّ مع الإنسان. إنّه جسر يصلنا بعالم المطلق الذي لا يسبر عمقه، وبه يقوم التحاور بين الخالق والمخلوق. ليس هو برواية لحدث أساسيّ بل الحدث الأساسيّ. إنّه كلمة الله نفسها تبلّغ إلى الإنسان بواسطة رسول يقوم بدور المتكلّم – دور المخاطَب والمخاطِب.

إذن ا لله حاضر في عالمنا. إنّه القريب والحميم. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ ا للهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُم وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُم وَلا أَدنَى مِن ذَلِكَ وَلا أَكثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُم أَينَ مَا كَانُواْ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَومَ القِيَامَةِ إِنَّ ا للهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيم» (سورة المجادلة ٥٨: ٧). فإنْ أصغى الإنسان إلى ا لله، فا لله ايضا يصغي إلى الإنسان. إنّه يسمع خلائقه الأكثر ضعة نظير تلك المرأة التي لا ذكر لاسمها والتي كانت تجادل النبيّ في زوجها: «قَد سَمِعَ ا للهُ قَولَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى ا للهِ وَا للهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ ا للهَ سَمِيعُ بَصِيرٌ» (سورة المجادلة ٥٨: ١). يمكننا ذكر العديد من الآيات التي تقول القول عينه مشدّدة على أنّ ا لله قريب جدًّا. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِن حَبْلِ الوَرِيد» (سورة ق ٥٠: ١٦).

لكنّ ا لله يبقى في الإسلام المغايرَ المطلَق. والإسلام هو دين التسامي. في الإسلام لم يكشف ا لله عن نفسه بنفسه و لم يتأنسن بل يحافظ على اختلافه و على سرّه. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ» (سورة الشورى ٤٢: ١١). ا لله لم ينزل إلى الأرض و لم يختلط بطريقة بيولوجيّة أو جسديّة أو اجتماعيّة بحياة الناس ليرفع خطاياهم و يحمل إليهم الفداء بتألّمه معهم وعنهم حتى الصلب. لم يشارك الناس حياتهم اليوميّة، لم يجلس إلى مائدتهم و لم يلج حميميّة حياتهم العيليّة ولا يُعرَف على أنّه أب أو أخ. إنّه المغاير بالكلّيّة. ا لله والإنسان لا يتداخلان أحدهما بالآخر. ا لله في حدّ ذاته هو الغيب أي السرّ الذي لا يسبر. لا يعلم ا لله إلا ا لله و لا يُمثَّل بأيّة صورة. المسجد مكان فارغ لا يتجلّى فيه حضور ا لله بواسطة أيّة مساندة رسم أو صورة. في غالب الأحيان

وليس بالضرورة أو دائمًا، تظهره الكلمة المكتوبة في لوحات أو المرسومة على امتداد الأفاريز. صحيح أنّ القرآن يؤكّد ولادة يسوع من مريم البتول ويدافع عنها، ولكن مريم لا تُلقَّب كما في اللاهوت الكاثوليكي، بوالدة الله. الخطاب اللاهوتيّ الإسلاميّ عن الله متجرّد ولا يعتريه أي التباس. الله ليس له أمٌّ، وهو ليس أبا أحد أو أخاه. من الصعب على المسلم أن يلج العالم الفكري المسيحيّ حيث حضور الله – الإنسان، الله في صورة بشريّة، تحتلّ مكانًا في اللاهوت والفنّ. في الإصغاء للكلمة، تشهد الأمّة بالأحرى على التسامي المتشدّد لله المختلف بالكليّة. الإسلام كاليهوديّة دين بلا إيقونات.

إنّ تشديد الإسلام على التسامي قد أبعد مسألة الشرّ عن الطرح، هذه المسألة التي لا تعترض المسلم بالحدّة عينها التي تعترض بها المسيحيّ. فاللاهوت الإسلامي لم يهتمّ كثيرًا بشرح وجود الشرّ أو بتبرير وجود الله. وبما أنّ الله في الإسلام هو المختلف تمامًا، فلا أحد يشكّك بوجوده أو يشعر بالحاجة إلى تبريره. لا تحوير في الأدوار ولا وضع لله في قفص الاتهام. «لا يُسأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»(سورة الأنبياء ٢١: ٢٣). إنّ الأمر لواضح وجليّ! لا ينكر القرآن الشرور التي تثقّل كاهل البشريّة إذ يتحدّث عنها مطوّلا، بل يحثّ المسلم على الثبات في المحن التي لا يمكنه تفاديها. «وَلَنَبلُوَنَّكُم بِشَيءٍ مِنَ الخَوفِ وَالجُوعِ وَنَقصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيهِم صَلَوَاتٌ مِن رَّبِّهِم وَرَحمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (سورة البقرة ٢٠: ١٥٥ – ١٥٧).

عندما يفقد المسلم المنفتح على كلمة الله قريبًا له أو يواجه ألمًا مشكّكًا لا يطاق، يردّد :«إنّا لله وإنّا إليه راجعون». وغالبًا ما يضيف: «الحمد لله الذي لا يحمد على المكروه سواه».

لسنا هنا في معرض القدريّة ولكن في مجال احتضان ذبيحة إبراهيم التي يقيم المسلمون ذكراها كلّ عام في أثناء حجّهم لمكّة. إنّه جوهر الإسلام الذي هو مطابقة لقصد الله أي استسلام حرّ واع ومستسلم بين يدي الرحيم الذي يرحم حتى حين يتخبّط عقلنا في أمواج سرّه وكيانه اللامتناهي. وفي كلّ الأحوال، الرضى عن الله من الفضائل الرئيسيّة التي يعلّمها التقليد بفم النبيّ. التسامي يحمي من اليأس ويعلّم الثبات.

الأمّة التي هي وليدة الكلمة ومؤسّسة عليها، مهما بلغ حجم نواقصها وفشلها، تتابع العيش من هذه الكلمة والإصغاء إليها جماعيًّا وبكلّ فرد من أعضائها. فالكلمة تخصب قلوب كلّ المؤمنين الذين يؤمنون أنّ الله قد كلّم ولا يزال يكلّم الناس. في نظر الإسلام، الكلمة هي القرآن الذي يجهد بعضهم، و فيهم من المختصّين بالعلوم الإسلاميّة، وهم من أصل ثقافيّ إسلاميّ، يجهد لجعله مجرّد إنتاج فكريّ قام به إنسان وجد على مفترق حضارات متعدّدة، وللتأكيد على أنّ بروزه قد يُفسَّر من خلال تطوّر ذهنيّ يختلق الأساطير[٢٩]، وتحوّل عصريّ أنعم وأكثر تطورًا وذكاء من جنون الديانة القديمة أو من الجنون فحسب. لكنّ القرآن يشدّد على ميراث إبراهيم المشترك بين اليهود والمسيحيّين والمسلمين. من المؤكّد أنّنا لا نستطيع محو كلّ اختلافاتنا. لكنّنا إن عرفنا كيف نخفّف من حدّة هذه الاختلافات، وكيف نلتقي معًا حول النقاط المشتركة، دون أن نساوم على الأساسيّ والجوهريّ الذي لا يمكننا جمعه

أو المساومة عليه، يسهل علينا حينئذ تعمّقنا المشترك في قيم إيماننا المتفقة، وهي ليست بأمرمستهان به، لكي نتوصّل معًا إلى إحلال ما يسمّيه جاك برْك «التعايش، والجهد المشترك، والمسكونيّة المتبادلة» [٣٠]. هذه المسكونيّة التي تنبع أصولها من الثقة غير المتزعزعة «بالواحد الأحد» الذي شاء أن يكون الكونُ، الذي يتعهّده الإنسانُ ويخصبُه، كونًا مختلفًا معنى ومعقولاً.

كلّ إنسان يدّعي ويظن بصدق أنّه يتحلّى بالموضوعيّة. كلّ امرئ من ذوي الإرادة الحسنة، ولاسيّما عندما يكون في الوقت عينه كاتبًا، هو في ذاتيّته موضوعيّ، أي إنّه في صميم نفسه، وبكلّ ارتياح، مقتنع أنّه موضوعيّ. النزاهة العلميّة التي لا بدّ من أنَّ نتطلّبها من الجميع، والتي على كلّ واحد أن يتطلّبها من ذاته، ليست إلاّ تلك القناعة بأنّ لنا موضوعيّتنا الخاصّة التي تبقى شخصيّة. لا جرم أنّ تقدم معرفة الأنا العميقة منذ فرويد، يساعدنا أكثر فأكثر على الانتباه لمخاطر هذه النواحي الشخصيّة. ولكنّنا مع ذلك، لا نستطيع الإفلات من ذاتيّتنا. وكلّ إنسان سيمثل في اليوم الأخير أمام الله بهذه الذاتيّة. والرحمان سيقاضينا. فلنثق به ولنمتنع عن المقاضاة بدلاً منه. لنسمع: «وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُواْ الخَيرَاتِ إِلى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُم فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (سورة المائدة ٥: ٤٨)[٣١].

الإسلام مطابقة لقصد الله ولسرّه. في انتظار أن نتبيّن حقيقة اختلافنا، لنثق كإبراهيم بالله و لنصغ إلى الكلمة بانتباه وبرجاء يخلو من التهرّب وقلّة الاكتراث واللامبالاة.

حواشي البحث

١) أنظر:

M. Talbi, Une Communauté de Communautés. Le droit à la différence et les voies de l'harmonie, dans *Islamochristiana*, Rome, 1978, IV, 11-25.

٢) راجع :

A. Yusuf Ali, *The holy Qur'an: texte, translation and commentary*, éd. *The Islamic Foundation*, Leicester (Angleterre), 1975, p. 1407, note 4933.

أنظر أيضًا :

M. Talbi, Le Coran dans la vie quotidienne du musulman, dans *Supplément au Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Institut Catholique de Toulouse, n° 2, 1985, p. 40-49.

٣) ابن كثير، تفسير، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨، ١، ١٩٨.

٤) أنظر :

M. Talbi, al-Irga', ou de la théologie du salut à Kairouan au IIIe - IXe s., dans *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwinssenschaft*, Göttingen, (15-22 août 1974), éd. Göttingen, 1976, p. 348-363.

٥) أنظر:

M. Talbi et O. Clément, *Un Respect Têtu*, éd. Nouvelle Cité, Paris, 1989, p. 62.

٦) أنظر :

M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, éd. J. Vrin, Paris, 1959, p. 162.

٧) هذا ما أعرب عنه ٦٨ بالمئة من الفرنسيّين في استطلاع للرأي أجرته لاسوفريس (La Sofres) إثر ظهور ملك المغرب حسن الثاني، في ١٧ كانون الأوّل ١٩٨٩، في برنامج "ساعة الحقيقة" الذي تبثّه القناة الفرنسيّة الثانية.

٨) هنالك مجلّة مختصّة تهتمّ بالأقلّيّات المسلمة في العالم :

Journal, Institute of Muslim Minority Affairs, 46, Goodge St., London, WIP IFJ.

٩) بشأن هذه المنظّمة، أنظر :

'Abdullah Al-Ahsan, *The Organisation of the Islamic Conference*, éd. The International Institute of Islamic Thought, Herndan Va (USA), 1988.

١٠) أنظر :

M. Hamidullah, *op. cit.*, vol. 2, p. 181.

١١) الطبريّ، التأريخ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ٣، ص ١٥١.

١٢) راجع :

Le Message de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II pour la célébration de la Journée Mondiale de la Paix, 1er Janvier 1988, éd. *Libreria Editrice Vaticana,* p. 5, avec renvoi à *AC,* 12.

وانظر أيضًا تصريح المجمع الفاتيكانيّ الثاني "في الحرّيّة الدينيّة"، في العدد ١.

١٣) أنظر المجلّة الأسبوعيّة الباريسيّة :

Le Nouvel Observateur, n° du 21 au 27 décembre 1989, *Dieu et la Science*, p. 4-14.

١٤) أنظر :

M. Talbi et M. Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, éd. Seghers, Paris, 1989, p. 120-140.

١٥) أنظر :

M. Talbi, *Islam et Dialogue*, éd. Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis, 1972, p. 25-34.

١٦) راجع بنوع خاصّ نظريّات جون هيك :

J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, éd. Macmillan, London, 1988; et *God has many names*, éd. Macmillan, London, 1980.

هذه النظريّات كوّنت موضوع الأطروحة التالية:

G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, éd. Lanham, University Press of America, 1987.

وانظر أيضًا :

J. Hick et P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, éd. SCM, London, 1988; W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Taditions*, éd. Macmillan, N.Y., 1962.

١٧) أنظر:

B. Etienne, *L'Islamisme radical*, éd. Hachette, Paris, 1987, p. 214-251; et G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, éd. du Seuil, Paris, 1988, p. 179-209.

١٨) أنظر :

M. Talbi, Liberté religieuse et transmission de la foi, dans *Islamochristiana*, n° 12, vol. 1976, p. 27-47; trad. allemande dans *Dialog mit Afrika und dem Islam*, zwei Vorträge von L. S. Senghor und M. Talbi, éd. J.C.B., Mohr, Tübingen, 1987, sous le titre *Ein Problem, das uns alle betrifft*, p. 29-69.

١٩) أنظر التصريح :

Déclaration *Pastor Aeternus*, Vatican I, 18. 7. 1870.

٢٠) راجع كتابه حيث يندّد بالحوادث : كتاب الحوادث و البدع، منشورات الطالبي، تونس، ١٩٥٩.

٢١) راجع :

M. Talbi, Les Bida', dans *Etudes d'histoire ifrigiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, éd. de la Faculté des Lettres de Tunis, Tunis, 1982, p. 319-351.

٢٢) ابن منظور، اللسان، بيروت، ١٣٧٥/ ١٩٥٦م، ٩، ص ٢٣٩، العامود الثاني.

٢٣) أنظر المرجع السابق، ٩، ص٢٤٠، العامود الأوّل.

٢٤) أنظر في القرآن الكريم: سورة البقرة: ١٧٨، ١٨٠، ٢٢٨، ٢٢٩-٢٣٣. العودة إلى العرف يشير إليها القرآن الكريم أيضًا في سورة الأعراف: ١٩٩.

٢٥) الطرطوشيّ، المرجع السابق، ص ٣٧.

٢٦) أنظر على سبيل المثال :

P. Amargier, Aperçus sur la mentalité monastique en Provence au XIe s., dans *Annales, économies, sociétés, civilisations,* n°2, (Paris, Mars-Avril 1972), p. 415-428.

٢٧) يمكننا العودة إلى الكتاب المذكور آنفًا :

B. Etienne, *L'Islamisme radical*, éd. Hachette, Paris, 1987.

٢٨) ابن منظور، اللسان، ٥، ص٢٣٣، العامود الثاني.

٢٩) أنظر على سبيل المثال :

M. Arkoun, *Lectures du Coran*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

حيث يشدّد المؤلّف على بُنية اللغة القرآنيّة الأسطوريّة.

٣٠) أنظر :

J. Berque, *Mémoires des deux rives*, éd. du Seuil, Paris, 1989, p. 250.

٣١) هذا النصّ اختاره الأب م. لولونغ شعارًا لكتابه :

Si Dieu l'avait voulu..., éd. Tougui, Paris, 1986.

والعديد من الآيات القرآنيّة الأخرى ينتهج التوجّه عينه: سورة البقرة: ١١٣، سورة آل عمران: ٥٥، سورة يونس: ٩٣، سورة الأنعام: ١٦٤، سورة النحل: ٩٢ و ١٢٤، سورة الحجّ: ٦٩، إلخ.

❋❋❋❋❋

ســـاعة صـــلاة

كلمة افتتاحيّة

أندراوس بشْتِه

إنَّ الوقوف أمام الله يعني في أعماقه عبادة الله. إنَّنا خلائق الله وعمل يديه. منه نتقبّل الحياة والوجود، لا في بدء وجودنا فقط، بل في كلّ لحظة من هذا الوجود. منه وحده قام نشوؤنا، وإيّاه وحده علينا أن نعبد، وله وحده أن نشكر، لحمد جلاله الإلهيّ ومجده.

فليرتفع إليه حمدُنا أيضًا في أيّام لقائنا هذا في كلّيّة القدّيس جبرائيل. فلينضمّ حمدُنا له إلى ترنيم الشكر الصاعد إليه من الخليقة كلّها، وعسى أن يلاقي مرضاته.

فلتسبّح كلُّ خليقة بصوت قلبها خالقَها، وليحمد كلٌّ منا ذاك الذي فطره. لذلك فإنّنا نصلّي بعضنا مع بعض في ساعة الصلاة هذه صلاةً حقيقيّة إنْ جعل كلّ واحد منّا حياته صلاةً ورفع قلبه إلى الله بفعل إيمانه الشخصيّ.

إنّ أيّام لقائنا الذي جمعنا هنا في كلّيّة القدّيس جبرائيل تُنعم علينا بأن نفسح في حياتنا مجالاً للآخرين، وأن نصير جماعةً نَعي مسؤوليّتنا أمام الله وبعضنا تجاه بعض في شركة التخاطُب والطعام. فإنّ وقوفنا معًا أمام الله هو في الأعماق موهبةٌ مُنِحَت لكلّ واحد منّا في شخصيّته الفريدة وكرامة حياته. ولذلك هو يحدونا أن نُقيم هذه المشاركة الروحيّة في اختلاف مذاهبنا ونعبّر عنها بواسطة الصلاة.

بفضل التفات الله العطوف إلينا وبإصغائنا إلى كلامه يقوم إيمانُنا بالله، بالله الواحد الأحد، الرحيم القدير. وهذا في اختلاف تراث إيماننا الإسلاميّ والمسيحيّ.

فسنستمع في الجزء الأوَّل من ساعة الصلاة المسيحيّة الإسلاميّة هذه إلى تلاوةِ تفسير من القرآن والكتاب المقدّس، ثمَّ نوجّه كلّ منا بلغةِ إيمانه الخاصّة وقلبه المؤمن، كمسلمين ومسيحيّين، نوّجه صلاتنا إلى الله.

إنَّ نعمة الله هي نَفَسُ حياتنا. فعسى أن تجعل رحمتُه ونعمتُه صلاتَنا مرضيّةً لديه ومدعاةً لهبوط البركة علينا.

تلاوة وتفسير من القرآن

سورة ٢ : ١٨٦

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ.

خطبة محمود زقزوق

أودّ أن أتطرّق أوّلا إلى المسائل التي تُثيرها هذه الآية، قبل أن أورد الأجوبة التي تُطلِعنا عليها. فإنّي مقتنع بأنّنا لن نفهمها جيّدًا إلاّ إذا فسّرناها تفسيرًا صائبًا. أمّا هذه الطريقة فيصحّ فيها القول القائل بأنّ من اكتشف الأجوبة فقد اكتشف من قبلُ الأسئلة المؤدّية إليها.

وأرى أنّه علينا أن نقرأ النصّ كما تعنيه الآية، أي كبلاغ شخصيّ لكلّ واحد منّا. عندئذ يمكننا التوغّل إلى معناه، إذا بذلنا الجهد في ذلك.

إنّ الله يبلّغنا هنا أنّه قريب. فكيف يمكن فهم هذا القرب؟ من هم عباده الذين يسألون عنه؟

وما مقدار قرب العبد الذي يعبد الربّ القدير من ربّه؟

هل تُنشئ المقارباتُ التي نربطها عادة بمفهوم العبد، حاجزًا يمنعنا من فهم ما يدلّ عليه القرآن عندما يتكلّم عن عباد الله؟

من يخوّلني حقيقةً منزلةً أرفع: ذاك الذي يتعهّدني بإرشاده، أو ذاك الذي يَكِلُ إليّ مهمّة عبادته كخليفةٍ له؟

هل ينبغي للناس أن يبلغوا أخيرًا سنّ الرشد ويعبدوا الله في هذا العالم كخُلَفائه؟ وهل من الممكن الوصول إلى مكانة أرفع؟

إنّ ما يلفت النظر في هذه الآية بنوع خاصّ هو التعبير «دَعْوَةُ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ». ماذا يُقال في هذه الجملة عن الدعاء؟

ولماذا يَرِدُ بعدها فورًا الكلام عن السماع والإيمان والرشاد؟ هل يُراد من ذلك إيضاحُ ترابطٍ بين الدعوة والسماع؟ وماذا يُقال هنا عن العلاقة بين السماع والإيمان؟

متى يدعو الإنسان الله حقًّا وكيف يحدث ذلك؟ كيف يستطيع الإنسان أن يتخلّى عن كلّ مخلوق ويتوجّه إلى الخالق، إذ إنّه هو نفسه مخلوق؟

يعلّم القرآن أنّ جميع الناس خُلقوا ليعبدوا الله. ولكنّ فريقًا منهم، بل أكثرهم، ينسَون ذلك. وفقط عندما يعي الإنسان أنّه قد نسي الله ويتوب عن ظلمه ويعود في توبة نصوحة إلى الله ويلتمس منه الغفران، حينئذ يجيبه الله. إنّه يستجيبه، وهو قد أعانه من قبل على أن يبلغ دعاؤه إليه. هذه هي دعوة الداعي الذي يدعو الله والذي يستجيب الله له.

إنَّ جواب الله، كما نرى في الجزء الثاني من هذه الآية، فحواه أنّه يطلب من عباده الذين يدعونه أن يستجيبوا له ويؤمنوا به لعلّهم يرشدون. إنّه لا يريد أن يجيب دعوتهم مرةً واحدة فقط، بل يعرض عليهم عونه وهُداه المستمرَّين.

لقد بلغ عبادَه الذين يسألون عنه أوّلاً أنّه قريبٌ يجيب دعاءهم، إذا دعَوه. والآن يخبرهم أنّه هو الحيُّ (٤٠ : ٦٥) يخاطبهم، وأنّ عليهم أن يستجيبوا له ويؤمنوا به. عليهم الآن بعد أن دعوه، أن لا يلتفتوا عنه.

كما أنّه هو لا يلتفت عنهم. بل عليهم أن يعبدوه ويستجيبوا له ويُطيعوه.

إنّه يقول لهم أن يؤمنوا به وبرحمته وقدرته وعدله فيستسلموا لإرشاده بتوكّل تامّ وشكر.

إنَّ الله يستجيب لجميع الناس الذين يدعونه. أمَّا إذا رفضوا واستكبروا عن عبادته، فمصيرهم النار، كما يقول القرآن (٤٠: ٦٠).

هناك آية أخرى في القرآن تُوضِح كيف يجب على الإنسان أن يدعو الله: «هُوَ الحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الحَمدُ لِلّهِ رَبِّ العَّالَمِينَ» (٤٠ : ٦٥)

الدين هنا يعني الدينَ الذي يمارَس حقًّا، ارتباط الإنسان بخالقه، إذ إنّ الله، كما تصرّح به الآية ، هو الحيّ. والإنسان يكون مخلِصًا في الدين عندما يتوجّه إلى الله ويصغي إلى كلامه الحيّ ويؤمن به لكي يعيش حياةً رشيدة بارّة بعون الله وهدايته. فمتى رافق الإيمانُ الإصغاءَ إلى كلام الله وأطاع المؤمن الله، عندئذ تكتسب حياته معناها وخصبها.

إنَّ السبيل إلى رحمة الله، الذي يرفق بجميع الناس، يقود البشر عبر عدله.

إنَّ الله يجيب دعوة جميع الناس الذين يدعونه بإخلاص. ولكن إن كان الإنسان لا يريد أن يُصغي إلى الله، بعد أن اختبر رحمته، إن كان لا يريد أن يؤمن به، عندئذ يتولّى عن الرحمة الإلهيّة ويُنحّي نفسه عنها. وبهذا يكون في النهاية من الخاسرين.

هذا ما يلقّنا إيّاه القرآن.

كم من مرّة لا يعرف الإنسان الذي يبحث عن الله أين عليه أن يبدأ. القرآن يقول إنَّ الله لا تدركه الأبصار في هذا العالم، ولكنّه هو يدرك الأبصار ولا نخفَى نحن عن بصره (٦ : ١٠٣). وهكذا فكما أنَّ الله يرى أبصارنا التي نبحث بها عنه، فهو يسمع دعاءنا له، إن توجّهنا حقًّا إليه. إنّا ندعوه عندما نرفع كلماتنا إلى الله الحيّ، الخالق الرحيم القدير، خالق العالمين وخالق البشر، المتعالي والذي يُعَدّ، كما يقول القرآن، أقرب إلينا من حبل الوريد (٥٠ : ١٦)، أي نوعًا ما أقرب إلينا من قربنا إلى أنفسنا.

عندما ندعوه، فإنّما هو يعرف مسبَّقا ماذا نسأله. ولكن هل نعرف دائمًا ما علينا أن نسأله؟ أوَلا نريد أن نَكِل أمرنا إليه موقنين أنّه بجودته وحكمته الواسعتَين يعلم كيف يستجيب لدعائنا؟ إنَّ القرآن يؤكّد أنَّ الله يطلب منّا أن نوجّه إليه خطابنا. والإنسان، إن أراد الدخول في خطاب مع الله، فإنّه بحاجة إلى أمرَين عليه أن يجهد في اقتنائهما : الهدوء، ليتمكّن من سماع الله، والقوّة ليتمكّن من الإيمان به. عندئذ سيؤتيه الله، إن شاء، هُداه.

فالقضيّة هي القيام بهذه الخُطوة المباركة الحاسمة إلى الله نفسه، لا إلى صورة اصطنعها الإنسانُ نفسُه لله. إنّها التوجّه إلى الله الحيّ الذي يسع بنوع يفوق إدراكنا كلّ علم وكلّ جودة وكلّ قدرة، والذي برحمته يدعو الناس إليه.

وأُلخّص منبّهًا إيّاكم مرّة أخرى إلى النقطة الأساسيّة في هذه الخواطر في الآية القرآنيّة. إنَّ الله لا يقول فيها: «أصغوا إلى أقوالي التي بلّغتكم إيّاها»، بل يقول : استجيبوا لي، أنا الله الحيّ القريب إليكم.

وكما أنّنا لا ندعو الصورة التي نصطنعها عن الله، إذ إنّه ورد بطريقة صريحة أنّ الله يسمع دعوة الداعي إذا دعاه، أي الداعي الذي يتوجّه إلى الله الحيّ نفسه، الذي يطلب ذلك منّا في وحيه. إنّ الدين الحقّ هو الارتباط الحقيقيّ بالله الحيّ، الذي هو قريب إلينا جميعنا. وهذا الدين هو الذي ينبعث منه الاستماع إلى الكلام ودعوة الإنسان لله، أي مخاطبة الله.

الآية تقول : «وليؤمنوا بي لعلّهم يُرشدون». إنّ الإنسان ليجد في الاتّصال بالله الحيّ القريب إلينا المدخل الحقيقيّ إلى الحياة ويستطيع أن يُتمّ بطريقة خلاّقة حقًّا مهمّة البشريّة كخليفة الخالق الرحيم العادل.

تلاوة وتفسير من الكتاب المقدّس

أشعيا ٥٥ : ١٠ – ١١

لأنَّه كما يَنزِلُ المَطَرُ والثَّلجُ مِنَ السَّماء ولا يَرجِعُ إلى هناك دون أن يُروِيَ الأرض ويَجعلَها تُنتجُ وتُنبِت لِتُؤتِيَ الزَّارِعَ زَرعًا والآكِلَ طَعامًا فكذلك تَكون كلمتي التي تَخرُج من فمي : لا ترجع إليَّ فارغة بل تُتِمُّ ما شِئتُ وتَنجَحُ فيما أَرسلتُها له.

خطبة يورغن رولوف (Jürgen Roloff)

إنَّ نصّ النبيّ هذا يثير في مشاعري لوحةَ منظر من مناظر الطبيعة. وهذا ليس وليد الصُّدَف. إنَّ هذا المنظر، منظر المنطقة الجبليّة في أرض يهوذا بفلسطين، كان ماثلاً لدى بصر النبيّ، عندما وضع الله كلامه في فمه. كثيرًا ما زرت هذه المنطقة وأظنّ أنّي أعرفها جيّدًا. كم من مَرَّة شاهدت ذلك: كيف يتّسع النظر من أعراف جبال يهوذا على مُنخفض الأردنّ. ليست هنا سوى صخور هجنة، ومنحدرات جرداء، بين الحجارة بعض الأعشاب اليابسة وهنا وهناك قطيع عن الماعز تبحث من غذائها الشحيح. ولكن – هذا حدث في الربيع قبل سنتَين – فجأة تحوّل كلّ شيء. لقد سقطت طويلاً في تلك السنة، لا كالمعتاد، أمطار غزيرة. فلم يعد المرء يعرف هذه البقعة. بساط أخضر زاخر امتدّ أمامي، ترقّطه زهور متنوّعة. وفي الجوّ انتشر عطر يدعو إلى الحياة. وبدل السكون المعتاد كانت تُسمَع تغاريد العصافير. إنّ البقعة الميّتة – ولو كان ذلك لمدّة بعض أسابيع فقط – أعيدت إلى الحياة.

هكذا – هذا ما يريد النبيّ أن يقوله لنا – هكذا تعود الحياة عندما يتوجّه الله إلى الناس، وكما بُعثت الحياة في البقعة الميتة بنزول المطر، كذلك تُبعث حيثما يخاطب الله البشر.

قد يكون معاصرو النبيّ قد أظهروا تعجّبهم من مَثَلِه هذا، وقد يكونوا شعروا بخيبة الأمل. إنّهم كانوا يأملون شيئًا آخر. كان سؤالهم المُلِحّ: متى يتدخّل الله بقوّة في مسيرة الأحداث في العالم؟ متى يبدّل شقاء شعبه القابع في المنفى؟ متى يقلب المقتدرين عن عروشهم ويكشف أمام عيون الجميع عدله؟ أظنُّ أنّ هذا السؤال يعرفه كلّ منا. إنّه السؤال الطبيعيّ الذي يطرحه جميع الذين يتوكّلون على الله الواحد، خالق العالم ومدبّر التاريخ. إنَّ هذا الاتّكال يسعى بفارغ الصبر هذا في كسب برهان ظاهر على قدرة الله. إنّها أوّلاً حالة الشقاء والضيق تثير مثل التساؤل الملحّ. ولكنّ هناك شيئًا آخر عند الذين يودّون أن يستسلموا كلّيًّا لله ويعملوا في سبيله في العالم، وهو رغبتهم الحارّة في أن يُظهِر الله سلطانَه بفعله القاهر الجليّ وبنوع لا يُعارَض ويُقنع الجميع.

ولكنّ النبيّ لا يتعرّض لمثل هذه الآمال. ومع ذلك إنّه يتكلّم عن عمل الله وعن قرب الله. إنّه يوّجه أبصارنا إلى ما يفعله الله لكي يكون قريبًا جدًّا منا. إنّه يفتح عيوننا وآذاننا لفعل الله الذي فيه نستطيع أن نختبر مباشرة وإلى أبعد حدّ قدرته وقربه، وهو مجيئه في كلامه. حيثما يتكلّم الله يُبعَث الميتُ حيًّا. ولأنّ الله يكلّمنا، لذلك نعود في لقائنا إيّاه أحياء.

كلامه مثل المطر والثلج. إنّه يأتي خفيًّا وئيدًا، غير متجبّر ولا ملموس. فكأنّما نستطيع في بادئ الأمر أن نحتجب عنه، وكأنّما نستطيع

أن نحوّل قطرات المطر بحيث لا تمسّ ولا تصيب أحدنا. كلامه يبدو وكأنّه لا صورة له ولا حياة. إنَّ قطرات المطر وحبّات الثلج صغيرة جدًّا ولا تزن شيئًا تقريبًا. ومع ذلك تكمن فيها طاقة. إنّ من شاهد مطرًا هاطلاً أو عاصفةَ ثلج، يعلم ذلك. إنّ طريق المطر النازل من السماء، لا يمكن عكسه. إنّه يصيب الأرض ويبلغ إجمالاً غايته. ولا تغيّر في ذلك شيئًا الجهودُ التي تبغي تحويله إلى هنا أو هناك. إنّ المطر والثلج لا يخضعان لسلطة الإنسان، وهذا ما يجعلهما يماثلان كلام الله. لا يمكن إكراههما على الهبوط ولا يمكن جعل تصميم مسبّق لهبوطهما. هناك أوقات جفاف وقحط. وفي بعض السنين تبقى جبال يهوذا جرداء، إذ إنّه لم ينزل مطر. ولكنَّ هناك شيئًا أكيدًا يبقى حتّى في زمان الجفاف: إنَّ المطر سينزل يومًا ما. إنَّ الجفاف ليس واقعًا لا يتبدَّل. إنّها حالة عابرة.

وهناك من ناحية أخرى التربة. وهي في نصّ المثل عبارةٌ عن وضعنا البشريّ. إنّ هذه التربة لا حياة فيها. قد تكمن فيها بعض البذور المنفردة، ولكنّها إنْ بقيت وحدها كان مصيرها الجفاف. هي تربة قاسية جصّة معرَّضة للحرّ والرياح.

ثمّ تقوم المعجزة. إنَّ نقاط المطر التي تبدو صغيرة لا شكل لها تتخرّق في التربة وتبعث فيها الحياة. عندما يحصل ارتباط الماء بالتربة، تظهر قدرته القادرة على تغيير الوضع. وهكذا ينكشف جوهره الحقيقيّ بطريقة واضحة جليّة. ومثل هذا التبدّل الواضح الجليّ يحدث فينا، نحن الذين يسمعون كلام الله الحيّ. وهكذا نختبر مَن هو الله، ونختبر مَن نحن أنفسنا. وهذا هو الشرط لكي نحصل على الحياة الحقّة، إذ إنَّ الحياة الحقّة لا تكون إلاّ حياة في الشركة مع الله.

إنَّ الله يمنحنا الحياة عندما يوجّه إلينا كلامه. ومعنى ذلك يتّضح ممّا نختبره في نطاق علاقتنا الاجتماعيّة. إنَّ إنسانًا لا يوجّه إليّ الكلام ويبقى صامتًا تجاهي، يبدو لي غريبًا. إنّي أستطيع أن أصطنع لي صورةً عنه، ولكنّه بذلك يزيد ابتعادًا عنّي، وقد اعتبره خطرًا مهدّدًا لي. هذا يتغيّر فورًا عندما يُنهي الآخر صمتَه ويُخاطبني ويبادلني الكلام. الآن صار لي شريكًا حيًّا. يجعلني أختبر ناحيةً من شخصه. وبفعله هذا يجعلني أختبر شيئًا جديدًا عن نفسي. وهكذا فإنّ إلهًا لا يوّجه إلينا الكلام، يكون قوّة غريبة عنّا وخطرًا مهدّدًا. ومهما حاولنا من التفكير فيه والتعبير عن عظمته وسلطانه، فإنّ ذلك لن يغيّر شيئًا من طابعه الغريب هذا. ولكنّ الله يوجّه إلينا الكلام. ويجعلنا نعرف مَن هو. يُخبِرنا عن مقاصده فينا وما هي مشيئته وغايته في مصير العالم، ويسمح لنا أن نخاطبه في الصلاة. فإنّ مقدرتنا على الصلاة منوطةٌ بأنَّ الله وجّه إلينا الكلام ولا يزال يفعل ذلك. وبمخاطبته إيّانا يُشرِكنا في عمله. وبكشفه لنا عمّا هو، نعرف من نحن أنفسنا، أي كائنات يحبّها. وبالتفاته إلينا، تكتسب حياتُنا غنىً ووفرة. الآن نعلم لماذا نحن هنا: لكي نختبر محبّته ونُهديها للآخرين.

إنَّ كلام الله هو، بما يفوق أيّ مناجاة بين البشر، تعبيرٌ عن قربه منّا وعلامةٌ لهذا القرب. وحيث يقوم القرب يمكن التحدّث بصوت خافت، فلا حاجة عند ذاك إلى صوت جهير ولا إلى قرقعة ألفاظ. هناك يكفي اليقين بأنّك أنت هنا، وبأنّني يمكنني أن أسمعك. ولأنّ كلام الله كلام قريب، لذلك هو كلام خافت. يأتي بدون إلحاح وفي سكون، كالمطر والثلج اللذين يذكرهما النبيّ. ولأنّ الأمر كذلك، فإنّه يمكن السهو عنه. هذا حدث في الماضي، وهو لا يزال يزداد في أيّامنا. إنّا نعيش

في زمنٍ تسود فيه الكلمات الصاخبة، كلمات تضخَّمت آلاف الأضعاف فراحت تهطل علينا في وسائل الإعلام، كلمات تريد التأثير فينا والتلاعب بنا لتجعلنا أدوات طيّعة في خدمة الإيديولوجيّات وممثّلين بدون تفكير خاصّ لرأي الأكثريّة.

ومع ذلك فعلينا أن نوقن أنّ الكلام الخافت الذي يوجّهه الله إلينا، لا تستطيع هذه الكلمات الصاخبة دحرَه وكبته. إنّه يمكنه أن يكتفي بالصوت الخافت لأنّه يقترب إلى الناس. إنَّ الكلمات الكثيرة الصاخبة والمتجبّرة التي تحيط بنا هي كلمات نكرة، تخلّف الانسان في وحشته، بل تزيد من وحدته وشعوره بالضياع. إنّها تريد اغتصابَنا شيئًا ما. أمَّا الله فيكلّمنا لأنّه يريدنا نحن ولأنّه يحبّنا.

قال يسوع الناصريّ: «طوبى لِمن يَسمعُ كلمةَ الله ويعمَل بها» (لوقا ١١ : ٢٨)

عسى الله القدير أن يوعي آذاننا ويفتح قلوبنا، لنضحي ونبقى مستمعين إلى كلامه.

صلاة إسلاميّة

سورة ١ : الفاتحة

بسمِ ا للهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ (١)
اَلحَمْدُ لِلـهِ رَبِّ العَـالَمِينَ (٢) الرَّحمَـنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَومِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعبُـدُ وَإِيّاكَ نَستَعِينُ (٥) اهدِنَـا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ (٦) صِـرَاطَ الَّذِيـنَ أَنْعَمـتَ عَلَيْهِـم غَـيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِم وَلا الضَّالِّينَ (٧)

صلاة مسيحيّة

متّى ٦ : ٩ – ١٣

أبانا الذي في السَّماوات ليَتَقَدَّسِ اسمُكَ، لِيأتِ ملكوتُكَ، لِتَكُنْ مشيئتُكَ كما في السَّماءِ كَذَلِكَ على الأَرض!

خُبزَنا كفافَنا أَعطِنا اليوم؛ وَاغفِرْ لَنا ذُنوبَنا، كما نَغْفِرُ نحنُ لِمنْ أَساءَ إِلَيْنا. ولا تُدخِلْنا في تجربةٍ، بل نَجِّنا مِنَ الشِّرير.

لأنّ لك الملك والقدرة والمجد إلى الدهور. آمين.

تسبيح

١ . ابتهجي أيّتها السماء، ابتهجي أيّتها الأرض.
فليبتهج كلّ ما يستطيع أن يصبح مسرورًا:
هنا في الأرض من تحت وهناك في السماء من عَلُ
إنّنا نُريد أن نرفع الحمد للخالق الرؤوف
٢ . أيّها الشموس والأقمار، والنجوم المتألّقة
يا مجالات الكون في بعدها الشاسع
هنا في الأرض من تحت وهناك في السماء من عَلُ
إنّنا نُريد أن نرفع الحمد للخالق الرؤوف
٣ . يا أعماق البحر، وصغار السمك والديدان
يا أيّها الثلج والبَرَد والمطر، ويا أيّتها الرياح العاصفة:
هنا في الأرض من تحت وهناك في السماء من عَلُ
إنّنا نُريد أن نرفع الحمد للخالق الرؤوف
٤ . أيّتها الصحارى والمراعي، الجبال والوديان
يا حيوانات الحقول وطيور الهواء:
هنا في الأرض من تحت وهناك في السماء من عَلُ
إنّنا نُريد أن نرفع الحمد للخالق الرؤوف
٥ . أيّها الرجال والنساء، الأولاد والشيوخ
أيُّها الصغار والكبار، البسطاء والحكماء:
هنا في الأرض من تحت وهناك في السماء من عَلُ
إنّنا نُريد أن نرفع الحمد للخالق الرؤوف

٦ . أيّتها الأرض والمياه والهواء والنار والشعلات السماويّة
أيُّها الناس والملائكة، أنشدوا جميعكم معًا:
هنا في الأرض من تحت وهناك في السماء من عَلُ
إنَّنا نُريد أن نرفع الحمد للخالق الرؤوف.

الكَلِمة والطريق

بحثُ الإنسان عن الله في التصوُّف الإسلاميّ

محمود أيّوب

«وَلو أَنَّ مَا في الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ والبَحْرُ يَمُدُّه مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِمَاتُ الله. إنَّ الله عَزِيزٌ حكيم» (القرآن ٣١ : ٢٧؛ قابل أيضًا ١٨ : ١٠٩).

ونحن، إذ نقف أمام كلمة الله لكي يحكم بيننا ويعزّينا ويهدينا ولكي نحصل على الخلاص، فإنّي أجد نفسي إزاء التحدّي الذي واجهه أهل الإيمان منذ بدء التاريخ حين بدأ الناس يمعنون الفكر في أسرار الحياة والموت، والألم والفرح، ويسعون في كشف المعنى الباطن لحياتهم. أمَّا نحن أبناء هذا العصر فالتحدّي الذي يواجهنا هو أن ينفخ روح الله فينا حياةً جديدة في وسط عالمٍ ماديّ فقد روحه. وهذا التحدّي الشامل والمتجدّد باستمرار يطالعنا دومًا في كلام الله تبعدّد أصواته ولغاته وأشكال تعبيره.

في هذه الدراسة المختصرة سأعرض للموضوع من خلال أفكار أساسيّة سبعة:

١. الكلمة كميثاق
٢. الكلمة كخطاب
٣. الكلمة كآية إلهيّة
٤. الكمة والطريق

٥. الكمة كتحدٍّ: في الجهاد الباطن
٦. الكلمة كدعوة شاملة – الدين والإيمان
٧. الكلمة كحبّ حميم : أولياء الله.

يُشير القرآن غالبًا إلى أنَّ الله لم يخلق شيئًا عبثًا دون أن يُضفِيَ معنًى على وجوده. بل إنَّ له مقصدًا خاصًّا في كلّ موجود عاقل وفي كلّ شيء خلقه. وقد تكون هذه المقاصد متعدّدة ومختلفة تتعلّق بالحياة والمعرفة وتحقيق كلّ ما أودِع من مَلَكات في كلّ مخلوق. إلاّ أنَّ الهدف النهائيّ وكمال جميع الأشياء إنّما يكمن في الدعوة إلى عبادة الله، على ما جاء في القرآن الكريم : «وَإِنْ من شيءٍ إلاّ يُسَبّحُ بِحَمْدِه، ولَكِنّ لا تَفقَهونَ تَسْبِيحَهُ»(سور الإسراء ١٧: ٤٤؛ قابل سورة الرحمن ٥٥ : ٦).

ولكن لنسبّح الله حقًّا، فلا بُدَّ من أن نعرف الله. وقد رُويَ أنّ عليًّا، وهو ابن عمّ النبيّ محمّد ورابع الخلفاء وإمام الصوفيّة، سُئل: «هل يمكننا رؤيةُ الله؟» فأجاب : «كيف نعبد من لا يكمننا أن نراه؟ إنّ الله حُجِب عن الأبصار إلاّ أنّ القلوب تراه»[١].

إنَّ الله هو الحقيقة المطلقة ومصدر وجود كلّ المخلوقات. إن ذات الحقّ لا تُعرَف ولا تُدرَك ولا تُرى. ولكن في خلقه تتجلّى قدرته وعلمه وملكه وحكمته ومحبّته التي تحيي جميع المخلوقات. لذلك لا تمكن معرفة الله إلاّ بواسطة صفاته التي تتجلّى في أفعاله. وهذه المعرفة هي معرفة شهادة وإقرار، وليست معرفة الحجّة المنطقيّة أو العرض الفلسفيّ. وهكذا فإنَّ ما يُطلب من البشر هو أن يُصدّقوا هذه الحقيقة المتعالية ويشهدوا بأنَّ الله وحده هو الله. وإذ يفعلون ذلك فإنّما هم يضمّون

أصواتهم فقط إلى صوت الله نفسه وإلى أصوات صفوف الملائكة: «شَهِدَ الله أَنّه لا إله إلاّ هُوَ والمَلائِكَةُ وأولوا العِلْمِ قائِمًا بالقِسْطِ لا إلهَ إلاّ هُوَ العَزيزُ الحكِيم» (٣ : ١٨)[٢].

١. الكلمة كميثاق

إنّ علاقتنا بالحقّ تعالى هي رابطة ميثاق. فقد أخبرنا القرآن بأنَّ الله في الزمن الأوّل، حين كان الناس في عالم الذّرّ، أخذ من بني آدم من ظهورهم ذُرّيّتَهم «وأشهَدَهُم على أَنفُسِهم أَلَسْتُ بِربّكُم قَالُوا بَلى شَهِدْنا أنْ تَقُولُوا يومَ القِيامَةِ إنّا كنّا عَنْ هذا غَافِلِين» (سورة الأعراف ٧ : ١٧٢)[٣].

ويتمثّل هذا الميثاق بين الله والبشريّة جمعاء في أمرَين اثنَين: في رابطة أزليّة وفي علاقة فعّالة دومًا. وشروط هذه العلاقة بالنسبة إلى الله هي أن يُعلن عن نفسه للجماعات البشريّة عبر التاريخ الإنسانيّ كلّه أنّه الربّ السيّد المتعالي الوحيد. وقد أوفى الله بعهده، إذ أوحى كلامه لأنبياء ورسل في كتب مقدّسة وإذ أظهر أفعاله وقدرته وحكمته في الكون. وشروط هذا الميثاق بالنسبة إلى الإنسان هي أن تذعن البشريّة لأنبياء الله وكتبه والوحي الإلهيّ وتعيش طبقًا لشريعة الله ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

والميثاق هذا هو «الأَمَانَةُ» التي عَرَضها الله، على ما جاء في القرآن الكريم، «على السَّمَوَاتِ والأرضِ والجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وأشْفَقْنَ مِنها وَحَمَلها الإنسانُ إنَّهُ كانَ ظَلومًا جَهُولاً» (سورة الأحزاب ٣٣ : ٧٢). إنَّ الأمانة هذه التي اجترأ الإنسانُ على حَملِها هي خلافة الإنسان

في الأرض. وكما كان من أمر الميثاق، تبدأ قصّة الإنسان هذه في التاريخ القدسيّ من قبل أن يبدأ التاريخ نفسه.

تبدأ هذه العمليّة الإلهيّة البشريّة عندما أعلن ا لله: «إنّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً»، فاعترض الملائكة على ذلك، «قالوا أَتَجعَلُ فِيها مَن يُفسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدِّماءَ ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِك ونُقَدِّسُ لك قَالَ إِنّي أَعلَمُ ما لا تَعلَمُون» (سورة البقرة ٢ : ٣٠)[٤]. ثمّ خلق ا لله آدم وَعَلّمه الأسمَاءَ كُلّها. والأسماء هذه التي علّمها ا لله آدم هي بحسب بعض مذاهب التفسير، أسرار إلهيّة أو ماهيّات الأشياء الباطنة. وبحسب البعض الآخر فنّ اللُّغة أو القدرة على استذكار الأشياء أو الإشارة إليها باستخدام الأسماء والرموز. بعبارة أخرى لقد جعل ا لله آدم عبر هذا التعليم الإلهيّ كائنًا بشريًّا تامًّا مكتملاً.

على كلّ حال فإنَّ مظهرًا هامًّا من مظاهر كمال آدم هو قدرته على الإثم والمعصية، وقدرته أيضًا على الطاعة والتوبة. لقد عصا آدم ا لله وأكل من الشجرة المحرَّمة. ومع ذلك فلم يَغشَ الظلامُ روحَ ا لله التي كانت كامنة فيه. فأناب آدم إلى ا لله بالتوبة وتاب ا لله عليه بالمغفرة. إنّ ا لله غفور رحيم. وا لله هو الذي لَقّن آدم وزوجه دعاء الاستغفار: «قالا رَبّنا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَم تَغفِر لنا وَتَرحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخاسِرين» (سورة الأعراف ٧: ٢٣). وآدم، هذا المخلوق الأرضيّ الذي عصا ربّه، كان متمتّعًا بروح ا لله، وقد تلقّى الوحي، وبذلك كان أعلى مرتبةً من الملائكة الذين أمرهم ا لله أن يسجدوا له سجودَ تعظيم، لا سجودَ عبادة (سورة البقرة ٢: ٣٤).

لم يكن آدم خليفة الله في الجنّة ولكنّه كان خليفة الله في الأرض. ثمَّ إنَّ آدم الذي نفخ الله فيه من روحه وجعل نوره في صدره وعلّمه فنّ النطق، لم يكن أبا جنسنا البشريّ الحاضر، ولكنّه مثال البشريَّة الأوّل. فآدم هو إذن النموذج البشريّ الكامل لجميع ذريّاته. هو لكلّ البشريّة مَثَل كامل يُحتذى به وهدفَ يُسعى إليه. فآدم كان أوَّل الأنبياء وصفوة الله: «إنَّ الله اصطَفَى آدَمَ» (سورة آل عمران ٣ : ٢٣). وكان أوّل الخطأة الذي قال الله تعالى فيه: «وَ لَم نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (سورة طه ٢٠ : ١١٥).

مع توبة آدم وهبوطه من الجنّة إلى الأرض، ومع مغفرة الله له وهدايته بدأت العمليّة الكبرى في تاريخ البشريّة. والتاريخ بالفعل جواب الإنسان على سؤال الميثاق الأصليّ: «ألسْتُ بِرَبِّكُم» (سورة الأعراف ٧ : ١٧٢). فالمجتمع البشريّ، بل كلّ فرد فيه هو في صراع دائم بين الخير والشرّ، بين قبول الميثاق أو ردّه، مع كلّ ما تتضمّنه الحياة البشريّة والتاريخ البشريّ من مواقف حاسمة مؤلمة.

وحين أمر الله آدم وزوجه بالهبوط من الجنّة التي لم يتمتّعا بها إلاّ برهة قليلة، وبالنزول إلى الأرض، جاء وَعدُ الله. «فإمَّا يَأتينّكُمْ مِنّي هُدًى فمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوفٌ عَلَيهِمْ وَ لا هُم يَحزَنُون» (سورة البقرة ٢ : ٣٨؛ قابل سورة طه ٢٠ : ١٢٣). إنَّ هذا الميثاق الأوَّل القائم على هداية الله وإقرار الناس به، تكمن فيه من وجهة نظر القرآن الفعّاليّةُ الداخليّة لعمل الله ولجواب الإنسان في التاريخ. وهكذا يعتبر تاريخ الخلاص بالنسبة إلى الإسلام تاريخ الوحي. لذلك يعتمد الخلاص كما تعتمد المغفرة الإلهيّة على استجابة الإنسان للوحي الإلهيّ.

٢. الكلمة كخطاب

إنَّ الله أوفى بعهده إذ بَعث في كلّ أمّة نبيًّا أو نذيرًا. يدعوها إلى العودة إلى الله ويذكّرها بشهادتها الأولى بربوبيّة الله المطلقة. إنَّ الله قد أوحى مشيئته ومقاصده بالنسبة إلى الجنس البشريّ بشكل يمكن ويجب اتباعه، بشكل شريعة مقدَّسة ينبغي العيش وفقًا لها. فهذا بالفعل معنى لفظة الشريعة. فالشريعة تعني لغةً مورد الماء العذب. فالشريعة إذن هي السبيل إلى الله الذي هو الخير الأسمى وينبوعِ كلّ خير. إنّها الطريق الظاهرة لتلك الرحلة الباطنة التي تقود الإنسان من مجال الوجود المادّي إلى عالم الروح، من الحياة الفانية إلى الحياة الباقية.

فالوحي بصفته كلمة مخاطبة في الظاهر هو خطاب إلهيّ ونظام تكليف أخلاقيّ وروحيّ متعدّد الوجوه. إنّه خطاب أمر ونهي، على المؤمنين أن يفهموه ويطبّقوه في جميع نواحي حياتهم. وبواسطة الأنبياء خاطب الله مباشرة البشريّة جمعاء. وعبر حياة أوليائه المقرّبين ـ رجالاً ونساءً في كلّ زمن ـ يُخاطب شخصيًّا قلوب ونفوس جميع الذين يبتغون وجهه ويسعَون في أن يعبدوه وحده بالروح والحقّ.

٣. الكلمة كآية إلهيّة

إنّ القرآن بالنسبة إلى المسلمين ليس كلام الله الموجَّه إلى البشريّة في كلّ مكان وكلّ زمان فحسب. إنّه معجزة في لغته المتميّزة كما في مضمون رسالته وفي سلطته القائمة التي يتمتّع بها في الأمّة الإسلاميّة في جميع مراحل تاريخها وفي تنوّع لغاتها وثقافاتها. إنّ القرآن مرتبط ارتباطًا

عميقًا باطنًا بمصير البشريّة بكلّ ما فيها من مشاكل دنيويّة ومن آمال وخيبة، ومع ذلك فإنّه في الوقت عينه كلمة الله الأزليّة المتعالية.

إنَّ القرآن في تعاليه عن حدود الحروف والمفردات، قد اتّخذ لغة بشريّة وصار كلمات يخاطب بها المؤمنون الله، وبها يتعبّدون له. فبتلاوة من القرآن يرحَّب بولادة طفل في العالم، ويُبارَك إنجاز تجارة موفّقه، ويَتمّ عقد الزواج. بآيات منه يعبِّر المؤمنون عن صبرهم في الشدائد وخضوعهم لأحكام الله وعزائهم في حالات التخلّي والمُصاب.وبكلمات من القرآن يودَّع الإنسان إلى مثراه الأخير.

وقد أنزل القرآن إلى النبيّ محمّد خلال فترة امتدَّت من ٢٢ إلى ٢٣ عامًا. أمَّا في جوهره فقد أنزله الله على قلب النبيّ «... فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ» (سورة الدخان ٤٤: ٣)، «فِي لَيْلَةِ القَدْرِ» (سورة القدر ٩٧: ١)[٦]. فالقرآن بهذا الشكل الذي تلقّاه محمد هو نفسه القرآن الذي تلقّاه جبريل مباشرة عن الله، من وراء حدود الحروف والألفاظ البشريّة. ومن ثمَّ فإنّ القرآن السامي سوّى حياته وقلبه صورتهما فقدّسهما وأنارهما بنور الله.

إنَّ الوحي الذي أُوتِيه النبيّ محمّد قبل قرابة ١٤٠٠ سنة يظلّ اليوم لعدد من الناس لا يُحصى ينبوعًا حيًّا فعّالاً للهداية الأخلاقيّة والروحيّة. وعلى كلّ إنسان أن يقابله كخطاب متجددٍ دومًا، عندما يتلو كلام الله. ويذهب الكثيرون من المفسّرين، الذين يميلون إلى تأويل صوفيّ إلى أنّ من الناس من يصغي إلى تلاوة القرآن فلا يسمع إلاّ كلماته ويتّعظ بها. أمَّا إذا تدبّر معنى القرآن الباطن، فإنّه يسمعه كما تلاه النبيّ محمد نفسه وفسّره وشرحه. وفي مستوى أعمق من التفكّر، فإنّه يسمعه مع

النبيّ محمّد كما جاءه به جبرائيل. وهناك أخيرًا أناس قلوبهم طاهرة وحياتهم تنعكس فيها صورة الله التي خلقوا على مثالها واضحة صافية. فهولاء يسمعون القرآن كما لو كان الله تعالى يوحيه إليهم مباشرة.

إنَّ معجزة القرآن، تكمن في أبعاد عمقه العديدة وفي قيمته القائمة والمتجدّدة دومًا في حياة ملايين من الرجال والنساء الذين يهتدون بتعاليمه ويتبرّكون بكلماته. إنّه يتطرّق إلى النواحي الخاصّة والدنيويّة للعلاقات العيليّة، ويبسط أيضًا في مقطع واحد أسمى المعاني الروحيّة واللاهوتيّة[٧]. فالقرآن يكوّن اليوم في حياة المسلمين قوّة فعّالة، وهو في الوقت عينه آية إلهيّة حيّة، كما كان في زمن نشأة الوحي.

والخليقة كلّها وبنوع خاصّ الإنسان هي مثل القرآن آية إلهيّة ملموسة حيّة. ففي مواقع متكرّرة يحثّ القرآن الناس ذوي الألباب من رجال ونساء على التأمّل بآيات الله العظيمة في الكون: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأرضِ وَاختِلافِ اللَّيلِ والنهار والفُلْكِ التي تَجْرِي في البَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ الله مِنَ السَّماء مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأرضَ بَعْدَ مَوتِها وَبَثّ فيهَا مِن كُلّ دابّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحَابِ المُسَخّرِ بَينَ السَّماءِ والأرضِ لآياتٍ لِقومٍ يَعْقِلُون» (سورة البقرة ٢: ١٦٤)[٨]. إنَّ نموّ الإنسان من نُطْفَةٍ صغيرة إلى عَلَقَةٍ ثُمَّ إلى مُضغةٍ وجنين يصير أخيرًا رجلاً أو امرأة في أحسن تقويم وعقلٍ سليم، إنّما هو إحدى آيات الله العظمى، آيات قدرته الخلاّقة وحكمته ورِعَايته، «فَتَبَارَكَ الله أَحسَنُ الخَالِقِين» (سورة المؤمنين ٢٣: ١٤ وسورة العلق ٩٦ : ٣).

٤. الكلمة والطريق

ليس القرآن كتابًا في الفقه، بل في المطالب الأخلاقيّة. ففيه نجد طائفة من الفرائض والأوامر والنواهي التي جرى تقنينها لاحقًا في ما يُسمَّى بالفقه الإسلاميّ في الشريعة. فالشريعة هي الطريق الحسّيّ المستقيم إلى ا لله. إنّها الإطار التنظيميّ الوحيد والضرّوريّ الذي يتيح للروح أن تحيا فيه حياةً حقّة أصيلة.

لا أحد يستطيع أن يباشر السعي على الطريق الطويل المليء بالأخطار الذي يؤدّي إلى ا لله دون هداية الشريعة. لقد شُبِّهت كلمة ا لله في القرآن بالمصباح الذي يحتاج إليه المؤمن للتوجّه على طريقه إلى ا لله. وهذه الهداية الإلهيّة تحتويها الشريعة التي يحقّ لنا أن نرى فيها تعبيرًا مليئًا بالحياة لكلمة ا لله.

فالطريقة بالنسبة إلى الشريعة الظاهرة هو طريق الروح الباطن. هي بمثابة جعل الشريعة الظاهرة الطريق الباطن الخاصّ إلى ا لله. فهي إذن كلمة ا لله التي تصبح طريقًا لأهل ا لله إليه. وفي سيرهم على هذا الطريق إلى ا لله، فإنّهم يرون قبسات نور من بعيد. فإذا تقرّبوا وأشرق الصبح، فإنهم يرون أنّ ا لله هو الكلّ في الكلّ. ولقد صيغت هذه الفكرة صيغةً جريئة رائعة على لسان أحد المتصوّفة: «خلتُ أنّي لك ذاكرٌ. فلمّا انجلى الليل عرفتُ أنّك ذكرٌ ومذكور وذاكر»[٩].

ولا بدّ لمن يسير على هذا الطريق الطويل الوعر من مرشد. أمّا المرشد الحقّ والأخير لكلّ من يتبع هذا الطريق فهو ا لله. بواسطة شريعته ونوره الذي يقذفه ا لله في قلب المؤمن[١٠] يُضَاء الطريق ويبصر المؤمن

بقبس من نور الله[١١]. أمّا غاية الطريقة النهائيّة فهي معرفة الحقيقة القصوى التي هي الله تعالى.

في زمن لاحق أطلق الصوفية العبارات التالية التي تصف بنوع مطابق جدًّا الغايات الأساسيّة الثلاث للحياة الصوفيّة وهي تبنّي الشريعة في الباطن بواسطة اتباع الطريقة التي تقود إلى معرفة الحقيقة القصوى. وقد نسبوا هذه العبارات إلى النبيّ: «الشريعة أفعالي، والطريقة أقوالي، والحقيقة أحوالي»[١٢]. بهذا يتّضح أنَّ الطريق إلى الله لا يعني طريقًا يقود إلى النهاية فحسب، بل هو يقود إلى البداية، إلى يوم الميثاق الذي يُمسي فيه المؤمن قادرًا على سماع صوت الله من جديد، ذلك الصوت الذي يتردّد صداه باستمرار في الخليقة: «ألستُ بِرَبِّكَ» (راجع سورة الأعراف ٧ : ١٧٢) . إنّه الطريق المؤدّي إلى وضع آدم قبل زلّته.

إنَّ الله، وفقًا لتعاليم الإسلام، قد أودع الإنسان القدرة على معرفته. إذ إنَّ كل فردٍ قد خُلِقَ بالحقيقة كما خُلِق آدم، مع القدرة الفطرية على معرفة الله، ككائن أخرجه الله مباشرة إلى الوجود بأمره: «وإذا قَضَى أمْرًا فَإنّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فيكُونُ» (سورة البقرة ٢ : ١١٧ وسورة النحل ١٦: ٤٠)[١٣].

فكلّ إنسان مولود إذن على فطرة الإيمان، فِطرة الله التي لا تبديل لها. وقد قال النبيّ في شرح هذه الحقيقة: «ما من مولودٍ إلاّ يُولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يُمجسانه أو يؤسلمانه. فإن كانا مسلمَين فمسلم»[١٤].

هذا هو السبب الذي يخوّلنا اعتبار الطريق الصوفيّ دربًا يقود من العالم المادّي إلى ملكوت الروح، ورحلة داخليّةً من حياة هذا العالم إلى

اكتمال الحياة في ا لله. وهو في الوقت عينه الطريق الذي يمكّن مواهبنا الروحيّة والعقليّة العميقة كأفراد وكرفاق سفر من إيتاء ثمارها. هو طريق العودة إلى البدء، إلى ا لله الذي منه بدؤنا وإليه مآبنا. هذا المبدأ الإسلاميّ نجده في العبارة الصوفيّة القائلة: «البداية هي النهاية، والنهاية هي البداية».

٥. الكلمة كَتَحدٍّ: في الجهاد الباطن

الطريق إلى ا لله طريق مستقيم، وهو طريق ضيّق (إنجيل متّى ٧: ١٤)[١٥]. طريقُ الصراع المليء بالمخاطر الروحيّة والنفسيّة والعقليّة. إنّه جهاد الروح وكفاح مستمرّ في سبيل العدالة والعطف والخير والإحسان. هو بعبارة أخرى جهاد روحيّ واجتماعيّ وسياسيّ.

وبدون الإقبال على الجهاد الأكبر لا يمكن القيام قيامًا جدّيًّا بالجهاد الاجتماعيّ والسياسيّ والكفاح في سبيل الخير. إنَّ القرآن يتحدّث عن نوعين من الجهاد: الجهاد في ا لله، والجهاد في سبيل ا لله. وهذا الأخير هو الاهتمام بإصلاح المجتمع الأخلاقيّ عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٦]. أمَّا الجهاد بالسّلاح فمفروض فقط حين لا يكون هناك من سبيل آخر للدفاع عن حياة إنسان وصيانة سلامة إيمانه وحرّيّته الدينيّة، ومِلكه ومورد رزقه وعِرضه وسلامة الأمّة الإسلاميّة وأمنها. ولكن لا يحلّ اللجوء إلى مثل هذا الجهاد إلاّ بعد استنفاد جميع الإمكانيّات الأخرى. فإنَّ القرآن يشدّد على هذا: «وإن جَنَحوا لِلسَّلْمِ فاجنَحْ لَها» (سورة الأنفال ٨ : ٦١)[١٧].

وهناك ما هو أهمّ من هذا الجهاد، هو جهاد النفس. إنَّ النبيّ بعد يوم طويل من القتال حيّا المقاتلين العائدين إلى منازلهم بقوله: لقد عدتم

من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. فسأله الرجال: وما الجهاد الأكبر، يا رسول ا لله؟ قال: جهاد النفس[١٨]. هذا الجهاد الباطن هو مكافحة النفس وحبائلها وأهدافها السيّئة.

لقد ذكرنا في ما سبق أنَّ آدم – ومَثَلُه مَثَلُ كلّ إنسان – قد خُلق وله قدرة واسعة على عمل الخير والشرّ. وقد جاء في القرآن: «...ونَفسٍ وَمَا سَوَّاها فَأَلهَمَها فُجُورَها وَتَقواها» (سورة الشمس ٩١: ٧–٨)[١٩]. والنفس تُدعَى في القرآن «النفس الأمّارة بالسوء» (سورة يوسف ١٢: ٥٣).

ولقد شُبِّهَت النفس بأفعى مستعدّة دومًا لرفع رأسها، أو بثعلب يحول مكرُه وحيلتُه دون التمكّن من ضبطه. ولذلك فعلى الإنسان أن يحذر مكرَ نَفْسِه. رُوي أن النبيّ شبه النفس بشيطان كامن في كلّ إنسان يجب ضبطه. فقد قال: «ليس منكم من أحد إلاّ وقد وُكِل به قرينُه من الشياطين. قالوا: وأنت يا رسولَ ا لله؟ قال: نعم. لكنّ ا لله أعانني عليه فأسلم.»[٢٠] وهذا يعني أن نفسه قد أُخضِعَت له كلّيًّا.

ومتى أخضِعت النفس تتحوّل من «النفس الأمّارة بالسوء» إلى «النفس اللّوّامة»، كما يسمّيها القرآن (سورة القيامة ٧٥ : ٢). وفي هذه المرحلة من عودة النفس إلى مصدرها الإلهيّ الأوّل تتحوّل إلى ضمير الإنسان، إلى الصوت الداخلي الذي يضطرُّ الإنسان إلى محاسبة نفسه على سيّئة ارتكبها، على فكرة سيّئة أو عادة مكروهة. وقد جعل بعضَ الصوفيّة هذه المرحلة من تطوّر نفسهم غاية جهدهم الصوفيّ. فعاشوا وهم يُخضِعون نفسهم إلى محاسبة مستمرّة.

ومهما يكن من أمر فإنَّ هذه ليست إلاّ مرحلة من مراحل الطريق. فإذا أُخضِعَت النفسُ لسلطان القلب وأضحى القلب نقيًّا يعكس في أعماقه روح ا لله ونوره، بَلَغَت النفس أقصى كمالِها، ووجدت الطمأنينة في ا لله ورضاها التامّ به، فتتحوّل إلى نفسٍ مطمئنّة، كما ورد في القرآن الكريم: «يا أَيُّها النَّفسُ المطمَئِنّة ارجعي إلى ربكِ راضيَةً مرضيّةً فادخُلي فِي عِبَادي وادخُلِي جَنَّتي» (سورة الفجر ٨٩ : ٢٧–٣٠).

هذه الطمأنينة والرضا با لله وبجميع خلائقه، تناله النفس في أسمى شكل من الجهاد الروحي، بواسطة الذكر الدائم. «ألاَ بِذِكرِ ا للهِ تُطْمَئِنُ القُلُوب» (سورة الرعد ١٣: ٢٨).

وعلى طريق بلوغ هذه الطمأنينة الداخليّة، هناك مراحل وأحوال. فالحياة قد تكون قفرًا واسعًا، والطريق قد يكون طويلاً حافلاً بالمخاطر. لذلك يحتاج السالك طوال رحلته إلى أماكن للراحة وإلى تحريض. وهذه تُسمَّى مقامات الصوفيّة.

فالمقام الأوَّل هو السلوك عينُه أي العزم والإرادة على القيام بهذا السلوك. وهذا العزم يُنال بواسطة التوبة النصوح إلى ا لله في الصلاة والعِبادة. ذلك أن علاقة الإنسان با لله ربّه هي علاقة العبد. فخدمة ا لله تعني بالحقيقة عبادته. وبعبادته يحقّق أهل الإيمان المعنى الأسمى لحياتهم ويتّحدون مع سائر الخليقة التي تسبّح بحمد ا لله.

إنَّ عبادة ا لله في أبعادها الخارجيّة والداخليّة تقيم العلاقة الضروريّة بين الشريعة المتّجهة إلى الخارج والطريقة المتجّهة إلى الباطن وأعمال العبادة هي بالحقيقة أعمال طاعة العبد لربّه. وهذه الطاعة تتم حِسّيًّا بالقيام بأركان الإسلام الخمسة. شهادة أنْ لا إله إلاّ ا لله وأنَّ

محمّدًا عبده ورسوله، والصلوات الخمس المفروضة، وصيام رمضان، وإيتاء الزكاة وحجّ بيت ا لله الحرام. إنَّ هذه الفرائض يجب أن تُؤَدَّى بصدق ودقّة، حتّى يمكن العبد التقيّ تبنّيها في أعماق القلب واستجلاءُ معناها الباطن.

بإقامة الصلوات الخمس قبل كلّ شيء يستطيع الأتقياء أن يوثقوا صِلَتَهم با لله. فتُصبح الصلاة لهم مِرقاةً إلى ا لله. مثال هذا الرقيّ الروحيّ هو معراج النبيّ حيث وقف أمام ا لله وجهًا لوجه. وكان الرسول كُلّما اشتاق إلى هذه الحالة، وجدها في الصلاة. ففي ساعات الشوق العميق هذه كان يقول لبلال: «يا بلال، أقررْ أعيننا بالأذان»[٢١].

وإلى ذلك فإنّ الصلوات تذكّر المؤمن باستمرار بفناء هذه الحياة وبالسعادة الأبديّة في الحياة الآتية. فمتى قام العبد بصلاته، فإنّه يقف وإحدى قدميه في هذه الدنيا والأخرى في الآخرة. فيقف أمام الملك الديّان وكأنّه يقف وقفته الأخيرة في يوم الدين.

وهكذا تضحي الصلاة أفعالاً باطنة للإنسان، وتصير بواسطة النّوافل، أي الصلوات الإضافيّة الطوعيّة، حوارًا متواصلاً مع ا لله، وتقرّب المؤمن إلى ا لله. يقول ا لله في حديث قُدسيّ: «وما يزال عبدي يتقرَّب إليّ بالنوافل حتى أُحِبُّه. فإذا أحببته كُنتُ سَمْعَه الذي يسمع به وبَصَرَه الذي يُبصر به وَيَدَه التي يَبطُشُ بها ورِجْلَه التي يمشي بها»[٢٢]. «إذا تقرّب العبد إليَّ شِبرًا تَقَرَّبتُ إلَيهِ ذراعًا... وإذا أتاني مشيًا أتيتُه هرولة»[٢٣].

وهذه الصلة التي تستمّد حياتها من الصلاة، تتعمّق في الذكر الصوفي. الذي يشبه ينبوع ماء عذب ينعش السالك المُتعب. وبهذا المعنى ورد في القرآن: «أَلاَ بِذِكْرِ ا لله تَطْمَئِنُّ القُلوبُ» (سورة الرعد ١٣:

٢٨)[٢٤]. وحينما يذكر المؤمنون الله بالذكر وتكرار اسم الله تكرارًا متواصلاً، باللسان والقلب، فبالحقيقة إنّما هو الله يذكرهم. فإنّه يقول: «فَاذْكُرُوني أَذكُرْكُم واشكروا لي وَ لا تكْفُرونِ» (سورة البقرة ٢: ١٥٢)[٢٥]. فالذكر هو إذن صلاة العابد الدائمة. ولكن يجب أن يتمّ بالترابط مع الصلوات الخمس اليوميّة والفرائض الدينيّة الإسلاميّة الأخرى.

إنَّ هذا التطلّع المستمرّ إلى الله وهذا الجهاد الروحي يُعِدّ المُريد لتحمّل أشكال أخرى من الجهاد في سبيل الله. سئل النبيّ يومًا: من هو الشهيد؟ قال: الشهيد من يموت في سبيل الله، لا من يقاتل للمَغْنَم أو للذكر والشهرة أو لأيّ خيرٍ من خيرات الدنيا. فإن كان مقصده هذه فقد تطوّع إلى حرب لا إلى جهاد، ولذلك فليس هو بشهيد[٢٦].

فمن باشر الرحلة إلى الله على مثل هذا الطريق الصعب المتطلّب، فهو بحاجةٍ إلى ثقة كاملة بالله. فالتوكّل، هذه الثقة المطلقة بالله، يصير من أهمّ المقامات التي لا غنى عنها. فمتى ولّى المريد وجهه نحو الله بدون أن يُعير الأمور الماديّة أو إغراءاتِ الدنيا الأخرى أيّ انتباه، فقد أسْلَمَ نفسه كليًّا إلى تدبير الله المُحِبّ.

وهذه الثقة المطلقة بحماية الله تقود المريد إلى المقام التالي في طريقه الروحيّ، وهو مقام الصبر على قضاء الله. وقد يكون الصبر أيضًا موقفًا يبعث على تحمّل الأوضاع التي لا يمكن تغييرها.

ولكي يتحوّل الصبرُ إلى الثبات في الشدائد، لا بدّ له من أن يؤدّي إلى الرّضا. وهذا هو المقام التالي، وهو يقوم بأن يكون المريد راضيًا بالله وساعيًا في اكتساب رضوانه وقابلاً لأمره. مَثَل هذا الرضا الحقيقيّ ما

جاء من كلام أيوب: «الربّ أعطى والربّ أخذ. فليكن اسم الربّ مباركًا» (الكتاب المقدَّس: أيوب ١ : ٢١).

ثم يبلغ السالك على طريقه الروحي مقام الشكر. إنّ أولياء الله يعلمون جليًّا أن الشكر لا ينبع من مقدرتهم على الشكر. بل القدرة على أن يكون المريد شكورًا حقًّا إنّما هي هبة إلهيّة.

من خلال هذه المقامات يكتسب أهل الإيمان بالحقيقة صفات الله. وهكذا يصير الله المتعالي على كلّ شيء النور الداخليّ للقلب. قال الله في حديث قدسيّ مشهور ينقله الصوفيه: «لا تسعني السماوات والأرض ووسعني قلب عبدي المؤمن»[٢٧]. هل هناك من حال أعمق من هذا؟

إنَّ القرآن يصف الله بالشكور، أي إنّه يَشْكُر ويُشكَر. وبالصبور أي إنّه يصبر على عباده ويعاملهم بحِلمه. فصبر الله على أخطائنا يلهمنا الصبر والاستسلام في مِحنَه. إنّ الرّضَا بالله وأقداره والحصول على رضوانه يدلّ بمعنى شخصيّ موافق للاختبار على ما يدعى بالشركة الروحيّة بين المؤمن والله. إنَّ أولياء الله الحقيقيّين وأُنساءه هم الذين رضوا بالله ورضي هو عنهم.

من هنا يقود الرّضا والشكر إلى مقام المحبّة. إنَّ القرآن يصف أولياء الله بأنّهم «يحبّهم ويُحبّونه» (سورة المائدة ٥: ٥٤)[٢٨]. هم الذين يؤثِرون الله على كلّ شيء.

إنَّ محبة الله الحقّة تعني أنّ المحبّ يجب أن يكون دومًا في حضرة الحبيب. و من ثمَّ فالمقام التالي هو مقام القُرب فقد كان الصوفيّة، مسيحيّين ومسلمين، واعين بأنَّ الله أقرب إلينا من النبض أو من حبل

الوريد. وقد وجدوا في هذا اليقين قوّة وعزاء. أجل إنّه أقرب إلينا من أنفسنا (راجع سورة ق ٥٠ : ١٦ وسورة المجادلة ٥٨: ٧).

في التصوّف الإسلاميّ يعني القرب علاقة حبّ حميمة، وأنس وألفةٍ مع الحبيب. وعلى كلّ حال هي علاقة العبد بسيّده، علاقة يظل فيها الشخص الإلهيّ المتعالي والشخص البشريّ المحدود مختلفين منفصلَين[٢٩]. فالسالك في وحدته يجد في هذه العلاقة الحميمة، علاقةِ القرب من الله، في لحظات الفَزَع والجَزع رفقة سفر وأنْسًا.

وإنّ هذه العلاقة قد أسْكرَت بعض الصوفيّة بنشوة الحبّ حتى إنّهم وقعوا في غيبوبة. إنّهم اختبروا الحبّ كعشقٍ أكثر منه كمحبّة وعطاء. خَبَروا قربَ الله ولذّتهم في الله كحال سكر بخمر الحبّ. وسنعود إلى ذلك قريبًا.

في مقام القرب هذا يتّضح للسالك أنّه ليس هناك وجود مستقلّ إلى جانب الله. لذلك لا يسعه أن يلفظ ضمير المتكلّم ويقول: أنا. إنّما الله وحده له أن يقول: أنا. وفي ضمن هذه العلاقة تصير كلّ الضمائر الشخصيّة نسبيّة: أنا وهو وأنا – أنت. بالواقع ليس إلاّ الله وحده.

أخيرًا يصل السالك إلى هدف رحلته، ويبلغ في آخر الطريق مقام الفناء في الله. هذا لا يعني أنَّ الكائن البشريّ يفقد في هذا المقام شخصيّته. بل إنَّ ذاته تتحوّل كلّيًا وتفنى في صفات الله. ولقد حثّ النبيّ أهل الإيمان عل السعي وراء هذا المقام بقوله: «تخلّقوا بأخلاق الله»؛ أي اجعلوا صفاتكم البشريّة الخاصّة تتشكّل بشكل مطابقٍ لصفات الله. فالفناء يعني إذن أنَّ الصفات البشريّة تتحوّل كلّيًا وتغوص في الصفات

الإلهيّة. فمتى قال الصوفيّ في هذه الحال: أنَا، فليس هو الناطق، بل إنّما ا لله ينطق من خلاله.

هذا ليس من باب الحلوليّة أو من باب وحدة الوجود. إنّها حياة تقوم كليًّا في ا لله. في الواقع إنَّ هذا تحقيق حيّ للشهادة الإسلاميّة: «لا إله إلاّ ا لله». الشهادة تبدأ بعبارة نافية: لا إله. فعندما نقول حقًّا، «لا إله»، ونحطّم جميع الأوثان في قلوبنا، عند ذلك فقط يمكننا أن نقول حقًّا: «إلاّ ا لله». لقد شبّه الصوفيُّ مرارًا عديدة قلبَ الإنسان بالكعبة الباطنة. لأنّه مثل كعبة الحجّاج، يجب تطهيره دومًا من أوثان الجشع والأنانيّة والشرّ وكلّ ما هو غير ا لله. إنّما هذا هو التوحيد الحقّ. والإسلام هو دين التوحيد.

فمتى حطّم أهلُ الإيمان الأوثان – أي أميال أنفسهم الرديئة – فحينئذٍ فقط يمكنهم استئناف القول: إلاّ ا لله. عند ذلك يهبهم ا لله مقام البقاء فيه. ولئلاّ يكون الفناء غاية لذاته، على المؤمنين أن يَصبوا إلى فناء الفناء. عند ذلك وعنده فقط يمكنهم البلوغ إلى الهدف الأخير، إلى البقاء في ا لله، هذه هي الشهادة الحقّة: «لا إله إلاّ ا لله».

٦. الكلمة كدعوة شاملة – الدين والإيمان

في هذا المقام، مقام الفناء عن العالم والحياة في ا لله وحده، يرى الصوفيّة ا لله الواحد في جميع الأشياء وجميع الأشياء في ا لله. وهكذا يصير الإيمان وحدةً تتجاوز جميع الأديان. إنّ المسلمين أوّلاً ثمَّ غير المسلمين يعني الإسلام لهم في نظري تحدّيًا ضخمًا وهو البحث من وراء كلّ اختلاف الأديان عن ذلك الإيمان الذي هو الإسلام لله. وبما أنّ البشريّة

تعيش في توتّر دائم بين الوحدة والاختلاف بقي التطلّع إلى إيمان يتخطّى الأديان كلّها أكبر تحدٍّ لنا جميعًا.

ولقد رأى الصوفيّة، أكثر من سائر مذاهب التفكير وسائر التيّارات في الإسلام. في وحدة الإيمان ما يتخطّى اختلاف الأديان، وكثيرًا ما أشادوا بوحدة الإيمان هذه بعبارات غيبوبيّة توافق نشوة الحبّ. فقد عبّر جلال الدين الرومي، أكبر شعراء الصوفيّة في فارس، عن شعوره بالأبيات التالية:

«مجهول أنا عند نفسي بربّك أخبرني ما العمل
لا الهلال ولا الصليب معبودي ولا أنا كافرٌ ولا يهودي
أنا ما جاءت بي السّماء ولا اقتُلِعتُ من مقلع الطبيعة
لا الشرق موطني ولا الغرب ولا اليبس ولا البحار
ولاطينتي من تراب ولا من هواء ولا صورتي من نار ولا من ماء

لا من آدم أُخِذت نسبتي ولا من حوّاء
أنا لست من الزمن ولا من الأزل
أنا مقرّي ليس في جهنّم ولامثواي في الجنّة
ليس لي مقام في هذا العالم وما هناك معالم هي معالمي
أنا تجرّدت عن بدني وعن روحي فلا أحيا بعد إلاّ في روح محبوبي

نـزعـت عـنّـي الـثنـائـيّـة واحـدٌ هـمـا الـقالَـمـان
أنـا لا أُلـغي إلاّ شيئًـا واحـدًا ولا أعـرف إلاّ شـيـئًـا واحـدًا
ولا أتغنّى إلاّ بشيء واحد
هـو الأوّل وهـو الأخـير هـو الخفـيّ وهـو الظـاهر
أنـا لا أعـرف مـن دونـه ومـن دونِـه وحـدَه أحـدًا.»[٣٠]

أمّا ابن عربي، وهو أحد كبار الصوفيّة، الذي نشأ في الأندلس في محيط تلاقت فيه اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، فقد أشاد بوحدة الإيمان والمحبّة في الأبيات التالية، وكأنّه يصرّح لمن يعتنق دينًا آخر أنّه لن يقول له من بعد إنَّ دينه هو أفضل من الدين الآخر:

لقد صار قلبي قابلاً كـلّ صورةٍ فمرعـىً لغـزلان وديـرٌ لرُهبـانِ
وبيـتٌ لأَوثـانٍ وكعبـةُ طـائِفٍ وألواح تـوراةٍ ومُصحَـفُ قُـرآنِ
أَدِينُ بدِينِ الحـبّ أنّـى توجَّهَـت ركائبُه، فالحبّ ديـني وإيمـاني[٣١]

٧. الكلمة كحبّ حميم : أولياء الله

إنَّ الطريق الصوفي بجميع أحواله ومقاماته، ليس بالطريق السـهل. فالسالك يمرّ بأحوال بسط القلب والغيبوبة وأحوال هبـوط العـزم وقبـض القلب. إنَّ هـذه الأحـوال مشـاعر باطنـة متعارضـة أو معطيـات نفسيّة. ولذلك تسمّى أحوالاً أي إنّها مرتبطة بظروف زمنيّة. هي أحوال الشُـكر

والصحو، وأحوال المحو والوعي، محو الوجود وإعادة إحياء الوجود، وهما في بعض النواحي موازيان لحالَي الفناء والبقاء.

جميع هذه الأحوال هي اختبارات تنبعث على طريق السالك عندما يتقدَّم في رحلته البعيدة إلى الله. ففي هذه الحياة الجديدة من وراء الفناء، وفي الوحدة بعد التفرّق، وفي الاتحاد بعد الانفصال، يجتمع الطرفان: نهاية الطريق وبدايتها. ولكنّ هناك فارقًا أساسيًّا: إنَّ السالك يبدأ رحلته وحده، ولكنه يُنهيها مع الله وفي الله. وفي حديث صوفي من زمن متأخّر تُنسَب إلى النبيّ كلمات ظاهرها بدعة ولكنّها تصف هذه الحالة النهائيّة: «إنَّ لله شرابًا لأوليائه إذا شربوا منه سكروا، وإذا سكروا طربوا، وإذا طربوا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وأذا ذابوا وصلوا، وإذا وصلوا اتّصلوا، وإذا اتّصلوا فلا فرق بينهم وبين حبيبهم»[٣٢].

حواشي البحث

١) في النقاش الدائر حول هذا الحديث وحول هذا التصوّر في صورة عامّة، راجع :
R.A. Nicholson, The Mystics of Islam, New York 1975, p. 55ss.

٢) إنَّ هذا الموضوع الذي يرِدُ بتكرار في القرآن له انعكاس في قول التصوّف الشعبيّ: «إنَّ جميع الأشياء تشهد على أنّه واحد.»

٣) حول التفسير الصوفيّ لهذه الآية راجع مسلم بن الحجّاج النيسابوري: صحيح مسلم بشرح النّوويّ، الجزء التاسع، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٨، ص ٩٣.

٤) حول النظرة الصوفيّة والباطنيّة لهيئة آدم التي ترتكز على الآيات ٢ : ٣٠- ٣٤. راجع :
M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol 1., New York, 1984, p. 78-79.

٥) يتكرّر هذا الموضوع في القرآن، وهو بمثابة حجّة الله ضدّ كلّ تمرّد بشريّ. راجع القرآن ٣٥: ٢٤ و ٤: ١٦٥.

٦) راجع القرآن ٢ : ١٨٥، حيث ورد أنَّ القرآن قد أُنزل في شهر رمضان.

٧) راجع على سبيل المثال سورة النور ٢٤ : الآيات ٢٧ - ٣٤ و ٣٥ -٣٦؛ تتعلّق الأولى منها بحرمة العيلة، وتتبعها «آية النور» الصوفيَّة.

٨) راجع أيضًا ٦٧ :١-٤، حيث يُطلَب من الناس ذوي البصر الحادّ أن يُرجِعوا البصر، هل يرون في خليقة الله من فُطور، أي من خلل.

٩) الذكر دعاء صوفيّ يقوم على تكرار اسم الله، وبفضل هذا التكرار المستمرّ يضحي الدعاءُ أمرًا باطنًا يحوّل وجود الداعي بأكمله إلى ذكر.

١٠) عند الغزالي: المنقذ من الضلال، طبعة عبد الحليم محمود، بيروت ١٩٧٩، ص ٨٥.

١١) جاء في أحد الأحاديث الصوفيّة أنّ النبيّ قال: «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله تعالى». راجع عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال، بيروت ١٩٧٩، ص ٦١.

١٢) علي بن عثمان الهُجْويري، كشف المحجوب، بترجمة Nicholson، لندن ١٩١١ (أعيد طبعُه ١٩٥٩)، ص ٣٨٣.

١٣) تدلّ كلمة «كن» على أمر الله الخلاّق وكلمته الأزليّة.

١٤) صحيح مسلم بشرح النوويّ، الجزء السادس عشر، ص ٢١٠.

١٥) يوافق هذا التصوّر مفهوم الصِراط في القرآن: الطريق المستقيم الضيّق الذي يقود إلى الله. قابل الفاتحة ١ : ٦، وراجع تفسيرًا صوفيًّا لهذه الآية في :
M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol. 1, New York, 1984, p. 48 - 53.

١٦) أي الأمر بما هو صالح وحسن وهادٍ إلى الخير، والنهي عن الشرّ والمُنكر، هذا ما يفرضه القرآن بتكرار. راجع مثلاً سورة آل عمران ٣: ١٠٤ و ١١٠؛ سورة التوبة ٩ : ٧١.

١٧) أي إنْ جنح الأعداء من أهل مكّة للسَّلام فاجنح له أنت أيضًا، أيُّها النبيّ محمّد.

١٨) راجع أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلّد الثالث، بيروت (بدون تاريخ)، ص ٧.

١٩) قابل قرآن سورة البلد ٩٠: ٨ – ١٠؛ هناك علاقة بين حرّيّة الإنسان في الاختيار بين الخير والشرّ ومقدرته على التمييز والبصيرة الفعليَّة.

٢٠) مَسند الإمام أحمد بن حنبل، المجلّد الأوّل، المكتب الإسلاميّ، الطبعة الثانيّة، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٥٧.

٢١) كان بلال عبدًا حبشيًّا أُعتِقَ، وكان من أقرب الصحابة إلى النبيّ وأوّل مُؤذّن في الإسلام، وقد وُكِلت إليه هذه المهمّة الشريفة لجمال صوته. أمَّا الحديث فقد تألّف على ما يبدو من عِدَّة روايات جُمِعت في حديث واحد. راجع :
A. J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London, 1950, 28-30.

٢٢) صحيح البخاري، رقاق ٣٨، طبعة القاهرة ١٩٥٨، الجزء ٨، ص ١٣١.

٢٣) صحيح البخاري، توحيد ٥٠، طبعة القاهرة ١٩٥٨، الجزء ٩، ص ١٩٢.

٢٤) ذكر الله موضوع يتكرّر في القرآن. راجع سورة الأحزاب ٣٣: ٤١؛ سورة آل عمران ٣: ٩١، والحاشية التالية.

٢٥) حول التفسير الصوفيّ لهذه الآية راجع محمود أيّوب (المرجع المذكور في الحاشية ٥).

٢٦) حسن خالد، الشهيد في الإسلام، بيروت ١٩٧١، ص ٧٥. جاء في الحديث: «الرجل يُقاتِل لِلمَغنَم، والرجل يُقاتِل للذكر، والرجل يُقاتِل ليُرَى مكانُه. فمَن في سبيل الله؟ قال: مَن قاتل لتكون كلمةُ الله هي العُليا فهو في سبيل الله.» صحيح البخاري، جهاد ١٥، طبعة القاهرة ١٩٥٨، الجزء ٤، ص ٢٥.

٢٧) ورد في مجموعة ب. فُرُوزَنْفَر، أحاديث المثنوي، طهران ١٩٥٥، رقم ٦٣.

٢٨) محبّة الله الحقّة هي الإيمان الحقّ بوحدته؛ راجع سورة البقرة ٢ : ١٦٥.

٢٩) ثمّة شرح مفيد جدًّا لهذا المبدإ في الدرس الأوّل (ص ١–٣٣) من كتاب :
R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923.

٣٠) المثنوي للشيخ مولانا جلال الدين الروميّ، نقله إلى الألمانيّة G. Rosen، مونخن، ١٩١٣، ص ١٩–٢٠.

٣١) محيي الدين ابن عربيّ، ترجمان الأشواق، بيروت ١٩٦٦، ص ٤٣–٤٤.

٣٢) سيّد حيدر آملى، جامع الأسرار ومَنبع الأنوار، طبعة هذي قربان، طهران – باريس ١٩٦٩، ص ٢٠٥. الفرق يقابل الجمع، إلاّ أنّ الصوفيّ يَعني به الفراق، مقابل الوحدة أو الجمع. وأنا أستعمله هنا بهذا المعنى الأخير.

❋❋❋❋❋

التبادُل الصُّوفيّ

التبادل العجيب بين الإنسان وا لله في الكلمة الإلهيّة

جوزف سودبراك

إنَّ عنوان المحاضرة مستعار من العبارة اللاهوتيّة المسيحيّة القديمة، المعروفة «بالتبادل العجيب». والعبارة هذه مأخوذة من نصّ يخصّ عيد الميلاد يعود إلى القرن الخامس. وهي تلخّص تعليم الآباء المتداول، على حدّ ما قال هانس أورس فون بَلْتَزَار Hans Urs von Balthasar[1]. وقد استبْدلتُها هنا بالتبادل الصوفيّ[2]. بهذا يظهر المنطلق التاريخيّ للدراسة وهو التصوّف المسيحيّ كما ازدهر لدى آباء ذلك العصر وبلغ في المحيط الغربيّ مع المعلم إيكهارت (Eckhart)[3] قمّة عالية ولو كانت له عنده صبغةٌ عقليّة نظريّة، وكما كان له صداه في عبارة مارتين لوتر عن «التبادل البهيج». وكما يزال طبعًا حيًّا في الكنيسة الشرقيّة حتى اليوم[4]. أضف إلى ذلك أنّ العنوان أعلاه يشير إلى لقاء الإنسان با لله، وهو لقاء يجذب الإنسان إلى حقيقة ا لله جذبًا عميقًا بحيث إنَّ التراث اليونانيّ يسمّي النعمة الإلهيّة بدون أي تحفّظ تأليهًا (theosis)، أي تحويل الإنسان إلى ا لله.

وقد كتب القدس أثَناسيوس في ذلك: «كما أنَّ الكلمة بتجسّده صار إنسانًا، كذلك نحن إذ نُقْبَل في جسد الكلمة، نصير به متألّهين.» هذا هو معنى المبدإ المشهور الذي صاغه القدّيس غريغوريوس النزيانزي: «كلّ ما لا يتّخذه (المسيحُ في تجسّده)، لا ينال الخلاص»[5].

تتضمن العبارة عن تأليه الإنسان، كما يشير إليه النصّ الـذي ورد آنفًا، إحدى مقولات الإيمـان المسيحيّ الأساسيّة، أي تجسّـد كلمـة الله وتأنّس الله. وهذا لا يمكن فهمـه دون إثبـات الإيمـان الـذي أعلنـه مجمـع نيقية، الإيمان بمقابل شخصيّ في الله، أي بالله الثالوث.

لي في هذا العـرض غرضـان. أوّلاً أودّ أن أظهـر الوحـدة الداخليّـة لمعطيات الإيمان المسيحيّ الثلاث الأساسيّة، أي تأليه الإنسان وتـأنّس الله والحيـاة الثالوثيّـة في الله الواحـد الأحـد. إنَّ هـذا الإيمـان المثلّـث المـترابط داخليًّا لا يمكن تلطيفه لنقله إلى عالمنا الحاضر. ولا إرجاعـه إلى نـوع مـن الصفاتيّة الإلهيّة، التي تعتبر إنَّ الكـلام عـن الآب والابـن والـروح القـدس يعني أنَّ الله عندما يغادر وحدته الجوهريّة ويدخل في عالم الكـلام ولقـاء خليقته، يتّخذ صفاتٍ مختلفة ينبغي التمييز بينها. كذلك لا يمكن تقليـص الإيمان بتأنّس الله إلى مجرّد مقولة في المسيح من منظـار الأرض، مقالـة لا تعود تجرُؤ على اعتبار المسيح إلهًا حيًّا. ولا يمكن أخيرًا – كما قد يحـدث في اللاهوت بسهولة – تخفيف وقع فكرة الآباء في تأليـه الإنسـان وردّهـا إلى مجرّد تصوّر أخلاقيّ.

أمَّا غرضي الأساسيّ فهو إبراز مقبوليّة هذا الإيمان المسيحيّ. ليـس المقصد إثبات القول القائل بأنَّ الإيمان ينبعث من غير المعقول، بل انطلاقًا من لاهوت سليم حول المسيح من منظـار الإنسـان ومحاولـة مـدّ جسـورٍ تربط بين وضعنا البشريّ وفهم الغرض الأساسـيّ للإيمـان المسـيحيّ. مـن وجهة نظر مسيحيّة لا يمكن الحفاظ على التوحيـد في أقصـى مفهومـه إلاّ إذا اعترفنا في قمّة الإيمان بوجود حركة أو تقاطب في الله لا نفهمه ولكنّا

نشعر به، هي حركة تنفتح لنا في تأنّس الله وتشمل الإنسان بواسطة اختباره لله، حركة يطلق عليها في التعبير اللاهوتيّ اسم «الثالوث»

لا أدري هل أستطيع أن أقوم بذلك بحيث يمكن غير المسيحيّ أن يوافقنا على هذا الإحساس. على كلّ حال إنّه يحقّ لنا نحن المسيحيّين أن نثبت أنّ هذا هو إيماننا: إنّ التوحيد الصارم كما تتضمّنه شهادة الإسلام للإله الواحد، يطابق إيماننا بالله الثالوث. وبعبارة أخرى، نحن جميعًا نؤمن بالإله عينه[٦].

١. سرّ الله

إنّ ما سبق وقلناه يَفرِض شيئًا لا غنى عنه يجمع ما بين جميع المؤمنين بالله، وهو أنّ الله سرّ كلّ كلام حول الله لا يبلغ حقيقة الله ولا حقيقةَ مخاطبته لنا وما تفرضه على مقدرتنا على الإصغاء. وإنّ طريقنا غائصٌ في هذا السرّ، طريقنا الذي يسعى عبر الاختبار والتفكير والعمل في أن يقودنا إلى الله.

إنّ نقولاوس الكوزاني، المفكّر الذي نشأ في منطقة الموزل (Mosel)، قد حاول قبل نحو ٥٥٠ سنة في كتابه «تمحيص القرآن» (Cribratio Alkorani) الذي صدر عام ١٤٦١ أن يقيم جسرًا بين المسيحيّة والإسلام، وقد وصف ما نَعنيه بالسرّ بالعبارة الوحيدة الممكنة: إنّه ينسبه إلى المعرفة البشريّة، إذ إنّ من يحدّد السرّ بالنسبة إلى موضوعه فإنّه يحلّه ويَذهب به. أمّا نقولاوس الكوزاني فينطلق من التأثر البشريّ. فقد قال في كتابه «في رؤية الله»[٧] :«إني أراك، يا ربّ، في نوع من الغيبوبة الروحيّة، فإنّه إنْ كان البصر لا يشبع من النظر، والأذن لا تشبع من السمع، فبالأحرى لا تشبع البصيرة من الادراك. فإنّ ما تدركه

البصيرة ليس هو ما يشبعها ولا هو هدفها. وكذلك لا يُشبع ما لا تستطيع البصيرة ادراكه البتّة، بل فقط ما ندركه بعدم الإدراك. فإنَّ القابل للإدراك الذي تعرفه لا يُشبع، ولا يشبع ما يمكن إدراكه ولا تعرفه، يشبع ما يمكن إدراكه الذي تعرف عنه أنّه قابل للإدراك إلى حدّ أنّه لا يمكن أبدًا إدراكه إدراكًا تامًّا.» فالسرّ الحقيقيّ يجمع في من يصادفه بين الإدراك وعدم الإدراك بطريقة ينبغي وصفها بأنّها مسيرة وتأثّر مستمرّ وتعمّق دائم.

في الفصل التالي يبحث الكوزاني في غير المُدرَك المُدرَك ويصرّ على أنّ الله لا يمكن إدراكه إدراكًا كاملاً إلاّ كثالوث، وأنَّ هذا لا يمكن فهمه إلاّ انطلاقًا من «المحبّة». وهذا ما سنعود إليه، أمَّا الآن فيكفي أن نُثبت أنّ كلّ كلام في الله جادٌّ في توجّهه إلى الله الحقّ، عليه أن يبقى في إطار السرّ. هذا ما يُعالجه الفكر المسيحيّ من وجوه متعدّدة. فإنَّ التحفّظ الذي لا يزال قائمًا حتى الآن في الكنيسة الأرثوذكسيّة تجاه أوريجنس إنّما يقوم بوجه خاصّ على تخوّفها من إصرار ذكائه المتفوّق على كشف القناع عن السرّ الإلهيّ، عن تلك «القيمة المظلمة» التي دخل فيها موسى على جبل سيناء[٨]، ولكنَّ الكنيسة الأرثوذكسيّة تكرّم ديونيسيوس «الإلهيّ»، الذي نصفه نحن في الغرب «بالمدعوّ خطأ بديونيسيوس». هي تكرّمه لأن مذهبه اللاهوتيّ يرتقي حتى «ظلمة» الغمامة، أي حتى السرّ القائم في اللاهوت الصوفيّ[٩].

إنَّ مقولة «الغيمة المظلمة» وجدت في اللاهوت الغربيّ مقابلها في العبارة التالية: «إنَّ المحبة تدخل حيث يبقى الفهم والعقل خارجًا»[١٠]. هنا يجدر بنا أن نعلم أنَّ «الفهم والعقل»، كما ورد في العصور الوسطى،

يتضمّنان أيضًا ما نعبّر عنه اليوم بالاختبار . إنَّ وصف الكوزاني للسرّ يستند إلى ظلمة اختبار الله هذه. صحيح أنّه يقودنا من اختبار الحواس، اختبار السمع والبصر، إلى «البصيرة غير المُدْرَكة». إلاَّ أن اختبار الحواس نفسَه مثلَ الإدارك العقليّ لملاقاة الله له طابع حركة، حركة تخطّي الذات في «غيبوبة عقليّة»، أي في خبرة بصيرةٍ تتخطّى حدود اختبار الإدراك هذا الشخصيّة للبلوغ إلى ما وراءها، إلى «الآخر». وما وصفه الكوزاني لاقي في ما بعد عند يوحنّا الصَّليبي في كتابه «الليل المظلم ليل الحواس والعقل» صيغته الثابتة[11]: «من الواضح أنّ الإيمان بالنسبة إلى النفس ليل مظلم وأنّه بذلك يضفي عليها نورًا. وكلّما زادها ظلامًا ازداد نورها إشعاعًا. وهو إذ يُعميها فإنّه يمنحها النور. فالإيمان الذي هو بالنسبة إلى النفس غمامة مظلمة معتمة وبالوقت نفسه ليل، يشعّ بظلمته ويهب ظلمة النفس نورًا.» هذا هو المقام في التصوّف الذي ينتمي إليه لاهوت الصليب.

في مذهب بالاماس[12] يَصِفُ لاهوت الكنيسة الشرقيّة السِّر باعتباره قاعدة كلّ لقاءٍ مع الله بواسطة مفهوم مزدوج يعسر إدراكه منطقيًّا: مفهوم الفعل (Energia) والجوهر (ousia). فالله وحده يملك من نفسه وجوهره وذاته علمًا وحكمة. أمَّا الإنسان فيلاقي الله في فعله الذي هو موافق لجوهره (أي إنَّ الإنسان يعرف ويختبر بالحقيقة الله عينه). ومع ذلك فإنّه مختلف عنه في مظهره (أي أنَّ الإنسان لا يختبر الله أبدًا كما يعرف الله نفسَه).

فكلّ حديث عن الله يغفل عن هذا «الضياء المظلم» وهذا الابتعاد عن المنطق البسيط، أي عمّا يدعوه نقولاوس الكوزاني «توافق

المتناقضات»، ويحاول تقليصه إلى مقولة واضحة منطقيًّا، هو حديث يُخطئ حقيقة الله.

٢. سرّ الكلام عن الله

رُبّ قائل: كفى، لنتوقّف هنا. إنّ الإنسان لا يستطيع أن يصف لقاء الله بأكثر من هذا التمتمة. لا شكّ في نظر الدين المسيحيّ أنّ ذلك يكفي في الواقع. فمن كان جادًّا في اعتباره سرّ التعالي إطارًا لكلّ تفكير مستأنف عن الله والإنسان، عليه أن يُقرّ بأنّ هناك عبارات عن الله والإنسان قد تبدو لأوّل وهلة مخطئة أو مجدّفة، ولكنّها في الحقيقة تعبّر عن سرّ الله، أي أنّه وراء اختلاف التعبير يكمن أمرٌ واحد مشترك.

وهكذا يحاول باير فَلْتِس (W. Beierwaltes) أن يبيّن أنّ التعابير التي توحي بوحدة الوجود عند أفلوطين أو عند جوردانو برونو (Giordano Bruno) الذي أحرقته محاكم التفتيش، يجب في الواقع فهمها كاعتراف بوجود إله متميّز[١٣]. أمّا بالنسبة إلى الحلاّج شهيدِ المتصوّفة في الإسلام فقد أوضح لويس ماسّينيون (Louis Massignon) بشكل مقنع جدًّا[١٤] أنّ عبارة «أنا الحقّ»، أو كما صِيغت لاحقًا «أنا الله»، «قد دفعت العديد من الصوفيّة إلى اعتبار الحلاّج من أنصار وحدة الوجود، فيما كان الحلاّج يقول في الواقع بتعالي الله المطلق الذي يُفصِله قِدمُه عن كلّ ما حَدَث في الزمن.» إنّ ما خَبَره هذا الصوفيّ وحاول أن يعبّر عنه، هو حسب الكاتبة شِيمّل (A. Schimmel) نشوة الحبّ. فإنّ آخر ما نطق به الحلاّج هو أنّه حَسبُ العاشق (الذي وجد في النشوة محبوبه) أن يُفرِده الواحد الأحد لنفسه، أي أن يعزل وجوده عن طريق الحبّ.

وفي الواقع يَصل تحليل وصفيّ للحبّ إلى اختبار الوحدة اختبارًا يجعل من الاثنين واحدًا، على حدّ تعبير مارتين بوبر. «أنا وأنت يغيبان، والذات البشريّة التي كانت منتصبة مقابل الذات الإلهيّة تغوص الآن فيها... والعلاقة نفسها ووحدتها الحيويّة تشتدّ بحيث تَشْحُب أمامها عناصرها»[١٥]. إنَّ الحبّ يَخبر الوحدة الكاملة، ومع ذلك ولأجل ذلك لا يتلاشى به المحبّان أحدهما في الآخر، بل تتثبّت شخصيّتهما. من ناحية الكيان، كما بيّن بوبر، تستند الوحدة المختبرَة هذه إلى حركة تلاقٍ بين طرفَين، ولذلك يسمّي هذه العلاقة «البَيْن».

إنَّ فريدريخ رُوكّرت (Friedrich Rückert)، المُترجم الكبير لنصوص الصوفيّة الإسلاميّة، قد كتب قصيدة في مولانا جلال الدين الرومي، يقابل هذا فيها بين كلمة الحلاّج عن الاتّحاد بالحقّ المطلق وعبارة مماثلة لفرعون الذي أعلن: «أنا ربُّكم الأعلى»[١٦] (قرآن ٧٩: ٢٤). وعندما سُئل عن الفرق بين العبارتَين، وهما تدلاّن على ظاهريًّا على المعنى الواحد، أجاب صوت الله:

حين نادى فرعون بتلك الكلمة
فكّر بنفسه فقط ونسيني
والحلاّج حين قال ذلك
نسي نفسه وفكّر بي فقط.
لذلك كان لفظ «أنا» في فم فرعون
لعنةً له. وكان لفظ «أنا» في الحلاّج
من فِعل نعمتي.

في المجال الدينيّ يمكن أن يكون لعبارة واحدة تبعًا لمن ينطق بها، مقاصد متناقضة. فإنّه يمكن تفسير عبارة قد توحي بوحدة الوجود بمعنى إثبات وجود إله مفارق. وهناك العديد من العبارات التي تعترف بوجود إله مفارق ولكنّها تعني في محتواها الحقيقيّ اختبار ألوهيّة له صبغة القول بوحدة الوجود. ففي نطاق هذا الفارق بين النصّ والمدلول يسري كلّ كلام عن الله. فمتى فهمت العبارات من منطلق إيمان المتحدّث وحبّه، فحينئذٍ فقط تتّضح دلالة هذا الحبّ.

إنَّ العبارات الدينيّة التي لا ترتبط بالتزام قائلها (وسامعها) ليست إلاَّ صيَغًا فارغة يمكن تقييمها وتفسيرها بشكل اعتباطيّ. أمَّا ما يلمَّح إليه في كلّ كلام دينيّ، فقد يكتسب في كلام الصوفيّة طابعًا محيّرًا: ماذا يقصد الصوفيّ فِعلاً في كلامه عن الله أو عن الألوهيّة؟ إنَّ قصيدة روكّرت تلحّ على مقياس لجأ إليه جلال الدين الرومي تجاه كلام الحلاّج الذي كان يبدو وكأنّه يقول بوحدة الوجود ليفسّره بمعنى إثبات إله مفارق. وهذا المقياس هو التوجّه إلى «الأَنْتَ» بدل توسيع نطاق «الأنا». قال جلال الدين الرومي في القصيدة المذكورة: «فرعون لم يعتبر إلاَّ نفسه فخسرني. وحسين (الحلاّج) لم يرَ إلاَّ إيايّ وخسر نفسه»[١٧].

إنَّ الكلام عن الله لا يكون صحيحًا ومشروعًا إلاَّ في التوجّه إلى الله. أو على حسب تعبير مارتين بوبر: إنّه يمكن التكلّم إلى الله، لا الكلام عن الله.

٣. سِرّ الإنسان

إنَّ المراقب الذي يستمع من الخارج ويريد الوقوع على حقيقة الكلام عن الله، عليه أن يراعي النقطة التالية: عليه أن يعير انتباهه

للإنسان الذي يدرك ويختبر، إذا أراد أن يفهم فهمًا صحيحًا عبارةً دينيّة أو صوفيَّة: «إنّ موضوع البحث يغيب عن نظرنا إن اعتبرناه مجرّد موضوع شكليّ وحاولنا عزله». هذا ما كتبه الماركسي زَيْبَل، مؤرخ الأدب، في بحثه عن الكلام الصوفيّ[١٨].

إنَّ النظرة التي ترتدّ إلى نفسها، إلى الفاعل العارف والمختبر، فإنّها تصطدم في معرفتها واختبارها لله بالمشكلة القديمة المعروفة في نظريّة المعرفة: كيف يستطيع المتناهي أن يعرف أو يختبر الغير المتناهي؟ ألا نقع هنا على خطإ أو خدعة أو تصوّر شخصيّ، إذ إنّ الله يتجاوز كلّ اختبار؟ أو بالعكس، إن لم يكن اختبار الله توهّما، ألا يَلزَم من ذلك أنَّ الإنسان «المتناهي الذي يعرف ويختبر الله الغير المتناهي، هو نفسه في عمق معرفته واختباره غير متناه وكائن مطلق؟

إنَّ الفيلسوف ليبنتس (Leibniz) عبّر عن هذه المسألة الفلسفية بقوله: «المتناهي القادر على تقبّل الغير المتناهي» – أي كيف يمكن المتناهي بالمعرفة والاختبار أن يتقبّل في ذاته الغير المتناهي. إنَّ جزءًا كبيرًا من الفلسفة الماورائيّة يمكن عرضه انطلاقًا من هذه المسألة. وعبارة غوته عن «العين الشمسيّة» التي وحدها تستطيع رؤية الشمس تردّد في هذه الصورة ما قاله أفلوطين في المعرفة: إنَّ الإنسان لا يستطيع معرفة اللانهاية واختبارها إلاّ لأنّه في ذاته له طابع اللانهاية. وهذا يعني في أقصى استنتاج أنّه هو نفسه إلهيّ. وقد دارت فلسفة المثاليّة الألمانية بأقطابها الثلاثة فيخته وشلّينغ وهيغل (Fichte, Schelling, Hegel) حول هذا الموضوع. وتطوّرت المجاري الجانبيّة القائلة بوحدة الوجود في العصور الوسطى انطلاقًا من لاتناهي المعرفة البشريّة والعقل الفعّال.

ليس هناك على ما يبدو إلاّ جوابان على السؤال المطروح. الجواب الأوّل نصادفه مرارًا في العصر الحديث ويقوم على وصف المشكلة بأنّها مشكلة متوهَّمة. ولكنّ هذا الموقف يعني التخلّي عن تفكير فلسفيّ ما ورائيّ. أمَّا الجواب الآخر فيقبل بالمقولة التي تُقارب القول بوحدة الوجود بإعلانها أنَّ هناك شيئًا «إلهيًّا»، «قَبَسًا إلهيًّا» يحيا في الإنسان، وهو ما يدعوه إيكهارت (Eckhart) بغير المخلوق[١٩]. وبهذا تبدو الخطوة التي تقود إلى القول بوحدة الوجود قضيةً تتعلّق بالتفكير المنطقيّ الصارم الذي لا تردعه من بعد حواجز كنسيّة.

إلاّ أنَّ اللاهوت المسيحيّ المتداول يفتح لنا هنا طريقًا آخر. بالنسبة إلى أفلوطين الذي يستند مذهبه إلى الفلسفة اليونانيّة، وبالنسبة إلى المثاليّة الألمانيّة تشكّل الوحدة مقياس الوجود. أي إنّ الوحدة مع المطلق هي وحدها تمكّن من معرفة المطلق الحقيقيّة واختباره. أمَّا في نظر المسيحيّة فإنَّ العلاقة، وبعبارة شخصانيّة إنَّ الملاقاة هي المبدأ الأخير لعمق الوجود والمعرفة، هي الركيزة الأخيرة للحقيقة. ومن ثمّ، كما سنرى من بعد، فإنَّ السؤال عن «المتناهي القادر على تقبّل الغير المتناهي» يتلقّى جوابًا يعترف حقًّا بوجود شيء غير متناهٍ في الإنسان، بدون أن يفقد الله في كيانه اللامتناهي والمتعالي مفارقته التامّة للخلائق. «فعدم تناهي العلاقة» تنتهي لا في الوحدة مع لا نهاية الله بل في لقاء حبّ مع الله. وبالتالي فإنَّ الحيرة بين عدم إمكان الوحدة ووصفها بالتوهّم، يمكن تخطّيها إلى إمكانية ثالثة.

ولكن لندع الآن جانبًا الجولات الفكريّة ونحاول أن نفكّر في صفات هذا الاختبار. إنَّ القوّة الجذّابة التي تنبعث من الفلسفة القديمة

ورؤى «العصر الحديث» وغيره من المجاري العصريّة المائلة إلى وحدة الوجود، تقوم إلى حدّ بعيد على فلسفة الوحدة. إنَّ الإنسان يطمح لتركيز ذاته في المطلق، وهو يعرف نفسه ويريد أن يختبر ذاته في أعماقه الشخصيّة ككائن مكتمل أي «إلهي». إنَّ الحنين إلى الكلّ والمطلق والمكتمل والكيان الخاصّ، وإلى الوحدة مع الذات ومع العالم، ليس هو في نظر القائلين بوحدة الوجود توهُّمًا عابثًا، وليس هو تضخيمًا مُسْرفًا من قبل الخيال البشري، بل هو الحقيقة «الإلهيّة» في الإنسان. إنَّنا نحمل في أنفسنا عنصرًا «إلهيًّا». من هنا قام في العصور القديمة الافتتان بالغنوصية (أي فلسفة المعرفة)، إذ إنَّ الإنسان يجوز له أن يوافق على لانهاية اندفاعه نحو المطلق، لأنَّه في أعماقه واحد مع المطلق، مع الله. أمَّا جواب الآباء المسيحيّين فأثبت هنا وحدة علاقة، وحدة المحبّة، التي سمّوها بالتأليه».

٤. سِرُّ الكيان

لا بدَّ من الاعتراف بشرعيّة الحكم البشري بالوحدة والاكتمال، وبالارتكاز الدينيّ في المطلق، لكي نستطيع أن نقدّر قيمة الجواب المسيحيّ. إنَّه لم يَقُم أحد ببحث هذا المطلب ودمج هذا السعي في التعاليم المسيحيّة بشكل أشدّ نبوغًا وإقناعًا من لاهوتيّ العصور الوسطى المعلّم إيكْهارت (Eckhart) في ما يُسَمّى اليوم بحق «التصوف العقلاني». فعنده نجد مدخلاً فكريًّا ولغويًّا متميّزًا إلى السرّ الدائم، سرّ علاقة الله بالإنسان. وسنبيّن أنَّنا اليوم من وجهة نظر لاهوتيّة عصريّة علينا أن نخطو إلى أبعدَ ممّا كان ممكنًا في الحقبة المتأخّرة من القرون الوسطى. فالإقبال على كشف موقف إيكهارت يَعني على كلّ حال الاعتراف بحنين

الإنسان الدينيّ العريق إلى تفسيرٍ يقول بوجود إله مفارق، لا في إطار وحدة الوجود، وبالعمل على إدغام هذا التفسير في اللاهوت المتداول. وبعبارة لاهوتيّة أخرى: يجب أن نكشف عن الأساس البشريّ لشرح اختبار الله في إطار لاهوت «طبيعي».

إنَّ وحدة الكيان بالنسبة إلى إيكهارت وإلى كبار فلاسفة وحدة الوجود هي الخطّ الذي يقود التفكير. فبالإمكان مثلاً اتّباع أرسطو واعتبار كلّ فكر من زاوية إجراء الوحدة: فإنَّ الفهم يبحث دومًا عن العناصر المشتركة وعن الأسباب التي تقود إلى الوحدة في تعدّد الأشياء الموجودة. وكلّما توغّل التفكير في عملية التوحيد هذه، اتّضحت له الوحدة بطريقة أكثر شمولاً حتى يبلغ إلى معادلة الكون كلّه انطلاقًا من معادلة أيْنشتاين Einstein : $E = mc^2$. فالكيان هو الاسم الشامل لهذه الوحدة النهائيّة التي تحتوي كلّ شيء.

إنَّ وحدة الكيان كلّه تحتوي انطلاقًا من موقف يقول بوجود إله مفارق مقولة عن الله لا يمكن التخلّي عنها. الله واحد وهو الأحد. وإلى جانب المطلق لا يمكن أن يوجد آخر بطريقة مطلقة وإلاَّ كان المطلق نسبيًّا. وإلى جانب الكلّ لا يمكن أن يقوم كلٌّ ثان، وإلاَّ كان الكلّ جزءًا من كلّ أكبر. وإلى جانب الكيان لا يوجد كيانٌ آخر، إذ إنَّ كلّ ما يُتوهّم أنّه كيان يتضمّنه سلفًا الكيان الشامل. وإلى جانب الواحد لا يجوز أن يقوم آخر، وإلاَّ كان الواحد الرقم الأوَّل بين أرقام عديدة. ولذلك يختم إيكهارت عظته في الإنسان الأزلي بقوله: «واحد مع واحد، وواحد من واحد، وواحد في واحد، وفي الواحد واحد إلى الأبد. آمين.»

إنَّ هذا الجملة الماورائيّة وهذا التلاعب اللفظي المسيحيّ الموحِّد يدلاّن عن شعور الإنسان العريق بكيانه، الذي عُبّر عنه في الماضي في صيغ ما ورائيّة، فيما يُعبَّر عنه اليوم بلغة علم النفس. فإنَّ الواحد لا يقوم البحث عنه اليوم في جولات الفكر في الكيان، بل في اختبار الهويّة الخاصّة، وهذا يعني الطمأنينة وتناغم الحياة وطرح كلّ تعلّق بالآخر وانتساب إلى الآخر، أي الرغبة في وجود مستقلّ مطلق. خلف الحديث المجرّد عن الوحدة «والكيان الواحد» يكمن حنين الحياة إلى الانضواء تحت كنف الكلّ، انضواءً يتنبّه إليه الإنسان المعاصر، الذي فقد موطنه، اليوم أكثر ممّا سبق. وقد بنى بلوخ فلسفته على هذا الحنين[٢٠]. وإذا أردنا استعمال العبارات الدينيّة الدارجة فنقول، إنّ الحنين إلى الوحدة يعني أنَّ الإنسان يريد كعالَم أصغر أن يختبئ في الكلّ، مثلاً في كون النجوم الكبير وتأويل حركات الفلك، إنّه يريد أن يضيع ويغوص في مجرى القدر في كَرْمَنْ الهندوسيّة وفي شريعة التقمّص. فإنَّ وجهي الاختبار البشري، أي الذاتيّة والطمأنينة، يقابلان بطريقة حديثه مطلب الوحدة عند الغنوصيّة والأفلاطونيّة الحديثة. وفي لغة «التديّن الجديد» يمكن تسمية ذلك بصوفيّة الذات الشخصيّة (هذه ناحية الذاتيّة)، أو الصوفيّة الكونيّة (هذا وجه الطمأنينة)[٢١].

أمَّا المعلّم إيكهارت فيعبّر عن هذا المطلب المزدوج بلغة ماورائيّة: أوّلاً «إنَّ كياني الجوهريّ هو فوق ا لله إن اعتبرنا ا لله بداية الخلائق. في كيان ا لله ذلك وُجدتُ أنا نفسي، هنا أردت أنا نفسي وعرفت نفسي. ولذلك أنا سبب ذاتي وفقًا لكياني». ثمّ ثانيًا، «عبر ولادتي الأزليّة وُلدَت جميعُ الأشياء. وكنتُ أنا سبب نفسي وسبب جميع الأشياء».

إنَّ هذه العبارات التي تبدو كأنّها متكبّرة تقول بوحدة الوجود، إنّما تكشف فورًا وجهها المسيحيّ القائل بإله مفارق، متى وُضِعت في نطاق لاهوت إيكهارت واختباره الصوفيّ. وسيقودنا الاهتمام بها إلى عمقٍ أبعد للموضوع الذي نعالجه. إنَّ الكيان في فكر إيكهارت يجب فهمه فهمًا يدلّ على الفعّاليّة أي «كجريان من – إلى». فالقطب الأوّل لهذا الكيان المتفجّر هو الله في ذاته المطلقة، وليس هو سوى منبع وواهب ومصدر وحيد، وكيان مستريحٍ في ذاته ومتفجّرٍ عطاءً في الوقت نفسه. والقطب الآخر هو المخلوق، أي الإنسان كمتقبّلٍ صرف وصادرٍ محض، أي كيان صار ويبقى هبة: «جميع الخلائق هي عدمٌ محض. لا أقول إنّها ضئيلة القيمة، لا، إنّها عدمٌ محض. إنَّ ما ليس له كيان، فهو عدم. والخلائق جميعها ليس لها كيان، إذ إنّ كيانها متعلّق بحضور الله». فالخلائق التي من ذاتها ليست إلاّ عدمًا، لا تكتسب وجودًا وحقيقةً إلاّ في الكيان الواحد المليء فعّاليّة.

يرسم إيكهارت صفة المخلوق «كصدور عن» في صُوَر جديدة متكرّرة: إنَّ المخلوق هو صورة مرآة يقوم وجودها بأنّه هو، أي الله، ينعكس فيها أي في المخلوق. المخلوق صدًى، «كمن يقف على جبل شاهق ويصرخ، هل أنت هنا؟ فيردّد الصَدّى: هل أنت هنا؟» فهذا الصدى هو نحن البشر، نحن المخلوقات. «وما هي عليه فقد تَلقّته من الله، وما تملكه، فهو من الله، لا من نفسها».

أمَّا ما يقرب أكثر القرب من كتب العهد الجديد فهي الصور المتخذة من لاهوت التكلّم عند المعلّم إيكهارت: «الكلمة التي أتفوّه بها الآن، تصدر مني وتتلقّونها جميعكم، ومع ذلك فإنّها في المعنى الحصري

تبقى فيّ. هكذا أبقى أنا في الآب، في الآب تكمن مُثُل جميع المخلوقات». إنَّ الخلائق هي كلمات الله، ولذلك هي لا تزال من وراء وجودها الخاصّ في وحدة مع الذي نطق بها. إنَّ كيانها الأصليّ ونشأتها وجوهرها الخاصّ موجود في الله. إنَّ الله لا يخلق المخلوق بكلمة يتفوّه بها في مكان وُجد مسبّقًا يتقبَّل الكلمة ويستسيغها. إذ إنَّ المكان عينه ليس هو إلاَّ خليقة الله، وقد تقبّل كيانه بكامله من الله. ولذلك ليس له بالواقع وجود مَليء إلاَّ في الله، إنَّه لا يوجد إلى جانب الله شيء منفصلٌ عنه، إلى جانب الله ليس هناك إلاّ العدم.

إنَّ سرّ الله الأزليّ وعلاقته بالمخلوق يمكن إذن، كما بيّنه المعلّم إيكهارت، التعبير عنه أيضًا بواسطة مصطلحات فلسفة الوحدة عند الأفلاطونيّة الحديثة أو عند المثاليّة. وفي إطار هذه اللغة تكتسب المطالب الحديثة عن الهويّة الذاتيّة والطمأنينة تعبيرًا صالحًا. ففي قصيدة رُوكّرت (Rückert) عن ردّ جلال الدين الرومي على نظرة إلى الله تقول بوحدة الوجود، ورد بوضوح تصحيح اللغة التوحيديّة تصحيحًا يطابق القول بإله مفارق، كما هي الحال في مفهوم الكيان عند المعلّم إيكهارت: إنّه التقاطب المقيم والذي ينبغي فهمه في إطار الفعّاليّة، التقاطب بين الأنا المتناهي والآخَر اللامتناهي، الذي منه يصدر الأنا وإليه يصبو من جديد، إنَّ هذا التقاطب لا يمكن رفعه في أيّ محاولة توفيقيّة، ولا في الجدل الهيغليّ (نسبةً إلى هيغل)[٢٢]. بل إنّه بصفته أصل كلّ وجود وواقع هو آخر الكيان وأوّله. وقد عبّر إيكهارت يومًا عن ذلك في كلمات هي أقرب إلى فهمنا اليوم من فلسفته الماورائيّة: «إنَّ النفس حيث تحبّ فهناك هي حاضرة بالفعل أكثر من حضورها حيث تهب الحياة». إنَّ كيان

المحبّ أصلُ كيانه في كيان المحبوب. وهكذا يتّضح جوهر هـذا التقـاطب. ليس منطق الوحدة، بل إنّما الحـوار هـو الـذي يَقـوم فيـه الأصـل الأخـير للواقع والحقيقة.

بقي أن نشير إلى أنّ فلسـفة إيكهـارت تتضمّـن في الوقـت نفسـه مطلبًا موجّهًا إلى روحانيّة الإنسان. «فراغ جميع المخلوقات يعني الامتـلاء من ا لله. والامتلاء من جميع المخلوقات يعني الفراغ من ا لله.» هكذا ينقل معلّم النظريات رؤيته الفلسفيّة إلى تعبير يخدم حكمة معلّـم الحيـاة. وهـذا التعليم الحياتي المتعلّق بالتأمّل في ا لله، الذي انبعث من فلسفته، هو الـذي أكسبه صيتًا رفيعًا في صفوف سامعيه.

٥. سرّ الاختبار

إنّ من كان جادًّا في نظرته إلى الصوفيّة المسيحيّة كما وردت عنـد المعلّم إيكهارت وتوْلر (Tauler) وتريزيا الأفيليّة وهلدغرد الـتي مـن بنغـن (Hildegard von Bingen) واغناطيوس دي لويّولا، لا يمكنه إلاّ أن يتعرَّض إلى تفكير نظريّ دقيق في الاختبار. جميع هؤلاء الروحانيّين والكثيرون من سواهم يفنّدون الزّعم القائل «بأنّ البرهان النظـريّ... يقضـي علـى كـلّ روحانيّـة»، وأن «التهجّـم النظـريّ الايديولوجـيّ النـاجم عـن الزهـد المتداول... يبيّـن عـدم تسـامح المذهـب المطلـق القـائل بإلـه مفـارق»[٢٣]. ويستشهد شتاخل (Stachel) بنقولاوس الكوزاني لتأييد ما جاء في الجمل السابقة. ولكـنّ الكوزانـي نفسـه إنّمـا يؤكّـد وحـدة الاختبـار والفكـر، والقلب والذهن، والروحانيّـة والعقلانيّـة. فقـد أرسـل إلى رهبـان بُحَـيْرة تيغـرن (Tegernsee) مقالتـه النظريّـة (!) الشـهيرة «في رؤيـة ا لله»، وقـد صرّح لهم في ٢٢ أيلـول ١٤٥٢ في مراسـلته أنّـه نفسـه لم يحـظَ بالموهبـة

الصوفيّة[٢٤]: «قد يستطيع المرء أن يبيّن لآخر طريقًا عُرِف بالسماع أنّه الطريق الصحيح، ولو لم يكن قد سلكه هو نفسه. أمَّا الذي يسلك هذا الطريق عن رؤية شخصيّة فإنّه يتمكن من الإرشاد إليه إرشادًا يطمئن إليه السائل أكثر. فإنْ كنتُ أكتب في ذلك وأتكلم عنه، فهذا ليس بأكيد تمامًا، إذ إنّي لم أتذوّق بعد ما أطيب الربّ». إنَّ هذا التحفّظ المتواضع يعود إليه في مقالته «عن رؤية الله» ويُدرِجه في نطاق التوكّل المسيحيّ: «إلى أيّ مدى وصلتُ، هذا تعلمه أنت (يا الله). أنا لا أعلمه، وتكفيني نعمتك (راجع كورنتس ١٢ : ٩)، التي تؤكّد لي بها أنكّ غير المُدرَك، وتنشّط فيّ الرجاء الثابت بالوصول إليك».

إنَّ مَثَل الكوزاني يوضح أنّه على ناحية من تبسيط القضيّة ومن الخطإ رفض الأسئلة الموجَّهة إلى الاختبار بتصريحات كهذه: «إنَّ معيار الحكم يجب أن يكون الاختبار نفسه، لا ما يقوله الكثيرون من الناس بطرق متعدّدة عن الاختبار من بعده أو بدونه»[٢٥]. وليس هنا مقام البحث في ما قاله نقولاوس الكوزاني الذي يذهب إلى وجود إله مفارق، هل هو الاقرار بعدم الاختبار أو بالأحرى تصريح متواضع لمتصوّف حقيقيّ، وإلى أيّ حدّ يمكن إذن بخلاف تصريحه المتحفّظ أن نعتبره متصوّفًا[٢٦]. ومع ذلك فإنّه قد أعمل الفكر في الاختبار الصوفيّ أكثر من أيّ سواه، وبطريقة لا تزال فعّالة حتى اليوم.

إنَّ المسألة التي تكمن خلف ذلك عن العلاقة بين الاختبار والبصيرة على أهميّة كبيرة لفهم التراث الصوفيّ المسيحيّ. أمَّا محاولة كشف تعارضٍ بينهما، بين القلب (الجوف) والرأس، فهي ظاهرة حديثة. وقد ناهض نقولاوس الكوزاني في مراسلته المذكورة مثل هذا الموقف

الذي بدأ يظهر في أواخر العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث[٢٧]. فقد أجاب على الراهب الشرتريّ فنسانت الذي من أغْسبَاخ (Vinzenz von Aggsbach)، الذي كان يحاول في موقف عصريّ واضح أن يفرّق بين الاختبار والمعرفة، بين القلب والفهم، وقدَّم له البرهان التالي: «إنّ كلّ ما يُحَبّ كخير، لا يُحَبّ دون معرفة الخير، لأنّه يُحَبّ إذ يُعتبَر كخير. لذلك فإنّ كلّ محبّة تُدخِل الإنسان في الله، فيها معرفةٌ ما، ولو لم يعرف المحبُّ ما الذي يحبّه . فهناك إذن اتّفاق بين المعرفة وعدم المعرفة. أي هناك لا معرفة عارفة. فإنّا إنْ لم نعرف ما هو خير، لم نستطع أن نحبّ الخير. ولكنّ من يحبّ الخير لا يعرف بالضبط ما هو هذا الخير. فالمحبّ إذن لا يُخطف دون أيّ معرفة، وهو يستنبط هذه المعرفة من تعلّقه بالله.» هنا يوضح الكوزاني أوّلاً أنّ اللقاء الصوفيّ مع الله لا يقوم إلاّ على أساس نعمة الإيمان، أي هبةٍ من الله، اي علاقةٍ شخصيّة. ثمّ يقود القارئ إلى عمق بُنيةِ الصوفيّة: «من عرفه الله، فهذا يعرف الله أيضًا، إذ إنّه لا يمكن محبّة المجهول. فالمحبّة تقود إذن إلى معانقة كائن معروف. والمحبّة الكاملة تتخطّى توافق المتناقضات بين الواسع والموسوع. لذلك يتمّ البحث الحثيث عن الله في العُلى، فوق توافق المتناقضات، حيث لا يمكن الإنسان أن يصل إليه بطريقة أخرى».

إنّ نقولاوس الكوزاني بسط بوضوحٍ نادر تعليمًا في الاختبار الصوفيّ: إنّ الإنسان تجذبه أوّلاً نعمة الله السابقة، ثم يرتفع به الإيمان إلى حيث تشاهد البصيرة والاختبار، والعقل والإرادة، والحَدَس والإيمان في وحدةٍ معًا الخيرَ الأسمى. وهذا يوصف بنوع عقليّ وفائق العقل كتوافق المتناقضات. ومع ذلك هناك جدار لا يزال يُحيط بحياة الله الباطنة. ولا

يمكن «أن تتخطّاه إلاّ المحبّة التي تنفذ إلى حيث لا يبلغ الفهم والعقل (والاختبار أيضًا)». وفي المحبّة – لا في الاختبار أو في البصيرة – تحدث الوحدة التي نسمّيها الوحدة الصوفيّة[٢٨]. إنَّ الكوزاني يرى في وحدة العلاقة الناتجة عن المحبّة قمّة الصوفيّة، التي لا تعني حلّ تقاطب الطرفين في بُعد واحد.

إنَّ ما قاله الكوزاني هنا قد كان أحد سوابق ما أجمع عليه اليوم علمُ الإنسان: ليس هناك اختبار طليق من المُسْبَقات كالمعرفة المُسبَقة، أي ليس هناك ما يدعوه بعضهم «اختبارًا محضًا». فإنَّ كلّ اختبار، ومنه الاختبار الصوفيّ، يحمل في ذاته برامج مسبقة تتعلّق بأوصاف الإنسان السليقيّة وبثقافته ومجتمعه، برامج أضحت جزءًا من صاحب الاختبار. ولذلك إنّه ليس فقط من المباح، بل من الضروريّ أن يُخضَع الاختبار للبحث وأن تَخضع الصوفيّة لبراهين المجال النظريّ . لأنّه حالما يتمّ الاختبار، أو بعبارة أوضح: حالما يُعبّر عن الاختبار، يتّضح أنّه يشتبك مع البنيات الثقافيّة وغيرها الكامنه في صاحب الاختبار. بهذا لا نحطّ من شأن الاختبار، بل نضمّه إلى مُجمل الإنسان بكليّته الذي يلاقي الله، إنّه يلاقي الله بقلبه ودماغه، باختباره وبصيرته. إنَّ الصوفيّة العقليّة عند المعلّم إيكهارت، الذي كان نقولاوس الكوزاني يُجلّه، هي مثالٌ حسيّ لمثل هذا التأليف بين العناصر المختلفة[٢٩].

إنّنا نمتنع هنا عن معالجة مدى قرابة «الاختبار المحض»، كما يرمي إليه بعض الغربيّين العاكفين على التأمّل والميّالين إلى الصوفيّة الشرقيّة، من «الحقيقة المحضة» «والمعرفة المحضة» التي تقول بها العقلانيّة الغربيّة. إنَّ الفيلسوف هانس بلومنبرغ[٣٠] يسرد هنا كلمة من فرانتس فرفل (Franz

Werfel): «إنَّ الحقيقة العارية هي بمثابة البغيّة زوجة البربريّ». وهو نفسه يرى أنّ «تفخيم الحقيقة العارية» إنّما يَعرِض نفسه كميّزة لنوع جديد من إرادة المعرفة. ومثل هذا الرأي يصحّ في الإلحاح الغربيّ على ما يسمّونه «الاختبار المحض».

إنَّ المحبّة التي تُقِرّ الآخَر كآخر، هي التي تتخطّى الطرفين، حدسَ العاطفة والتفكيرَ العقليّ فيه.

٦. سرّ التاريخ

إنَّ نقولاوس الكوزاني يؤكّد بكلمات ملحّة أنَّ الإيمان شرط سابق للتصوّف. وهذا ما يراه أيضًا المعلّم إيكهارت، فإنّه صرّح بصدد كتبه اللاتينيّة النظريّة: «إنّ المؤلّف يودّ أن يعرض كيف أنَّ الحقائق الكامنة في المبادئ والنتائج والمعطيات الطبيعيّة تؤيّدها كلمات الكتاب المقدَّس، متى شُرحت بمساعدة البصيرة الطبيعيّة. بهذا يقول ما شرحناه استنادًا إلى يواكيم زايبل[٣١] (Joachim Seyppel): «إنَّ الإنسان المدرك والمختبر يجب أخذه بعين الاعتبار متى أردنا أن نفهم تعبيرًا صوفيًّا حقّ فهمه». فالتصوّف المسيحيّ إذن لا يمكن فهمه إلاّ على أساس الدين المسيحيّ.

وهناك في هذا المجال في البلاد الناطقة بالألمانية، ظاهرة غريبة. وهي أن الرأي السائد – في الخفاء أو علنًا – يقول بأنَّ الصوفيّة قد بدأت أوَّل ما قامت في القرون الوسطى الألمانيّة، مع أعلام الروحانيّة إيكهارت، تَوْلر وزُيْزه (Eckhart, Tauler, Seuse)، يضافُ إليهم ما ورد قبلاً في التصوّف النسائي عند مثيلات مختيلد التي من مغدِبرج (Mechthild von Mazeburg) أو هلدغارد التي من بِنغن (Hildegard von Bingen). ما وراء

هـذه النظـرة هـو – عـدا النعـرة القوميّـة الخفيّـة – محاولـة فصـل ظـاهرة الصوفيّة عن الإيمان المسيحيّ. ولكنّه لا يمكن فهم لبّ الصوفيّـة المسـيحيّة إلاّ انطلاقًا من الإنجيل وأثره في التاريخ[٣٢]. وهذا ينطبـق علـى كـلّ تـراث صوفيّ آخر.

ولنعد في ذلك إلى بولس الرسول الذي كان عليه أن يُدلي بحكمـه على اختبارات الروح التي ظهرت في الرعيّة المسيحيّة في كورنتس. فجعل مـن «روح الله الـذي كـان دومًـا معرَّضًـا لأن يُسـاء فهمُـه واسـتعماله كظاهرة دينيّة طبيعيّـة» ظـاهرة مسـيحيّة، إذ فهمـه مـن خـلال الارتبـاط بيسوع فهمًـا بَنـى حكمـه عليـه، «وبعبـارة أخـرى، إنَّ المقيـاس الحاسـم لألوهيّة الروح هو العقيدة الصحيحة والاعتراف بيسوع ربًّـا»[٣٣]. ضمـن هذه العلاقة، علاقة اختبـار الـروح بيسـوع الـذي تجلّـى الله فيـه، علاقـة التصوّف كاختبار بالسرّ كموضوع الاختبار، أجل، ضمـن هـذه العلاقـة فقط، التي يسميها بوبر (Buber) ركـن الوجـود الأصيـل، يمكـن حسـب الإنجيل وحسب التراث المسيحيّ أن يقوم تصوّف مسيحيّ.

إنَّ تطوّر العقائد ينظر إلى يسـوع، «الـذي تجـرَّأ أن يعمـل مكـان الله»، والـذي عُـرِف «كحـاملٍ لـلروح»، والـذي «لم يكـن فقـط أحـد الأنبياء بل رسول الله الأخير والنهائي»[٣٤] ويصفه بطريقة تـزداد وضوحًـا بأنّه ابن الله الأزلي، «الوحيد المولود من الآب، أي مـن جوهـر الله، إلـه من إله، نور من نور، إله حقّ من إله حقّ، مولود غير مخلوق مساوٍ للآب في الجوهر»[٣٥].

إنَّ قوّة إشعاع السرّ بدأت تنتشر بفضل التأمّل في يسوع الناصري القائم من الأموات، وقادت تحت تأثير اختبار الله عند غير المسـيحيّين إلى

عقيدة مساواة يسوع با لله. وبالتساوق مع هـذا السرّ ازداد عمقًـا ادراك قوّة المعرفة وحقيقة الروح، إدراك الاختبـار «الصـوفيّ» الـذي فيـه وحـده يمكن لقاء يسوع. إنَّ التفسير الحديث المنتشـر للتصـوّف كوحـدة وجـود مع ا لله، يهمل الارتباط الداخليّ الذي يربـط الـروح بيسـوع والتصـوّف بالسرّ. ولكنَّ هذا التوتّـر عينـه هـو العلاقـة الفارقـة لمفهـوم التصـوّف في المسيحيّة[٣٦]. وفي داخل هذا التوتّر بـين «التصـوّف والسـرّ» تبقـى المسـافة قائمة بين الاختبار البشريّ لله والتصوّف وتعـالي السرّ المطلـق، بـل هـي تتكوّن في داخل هـذا التوتّـر، ولـو تمَّ تفسـير مضمـون اختبـار التصـوّف كتأليه.

وقد اتّضح هذا التوتّر في التصوّف المسيحيّ – وليـس فيـه فقـط – في كثير من المظاهر. إنَّ تصوّف المحبّة، والخطوبة إلى ا لله، وأشكالاً حسّيّة من الرؤية والسماع، وتصـوّف الألم نفسـه هـي كلّهـا تعبـير عـن التوتّـر الأصيل بين اختبار التصوّف وسرّ ا لله.

وفي هذا التوتّر يتمّ الحفاظ على القيمـة الخاصّـة بالعـالم والتـاريخ، هـذه القيمـة الـتي يمتصّهـا المُطلـقُ في النظـرة الوحدويّـة. أجـل، إنَّ العـالم والتاريخ لا يحصلان على حقيقتهما حصولاً كـاملاً وكليًّـا إلا بالاشـتراك في إطلاقيّة ا لله، إذ إنهما قطبا الحوار مـع ا لله، والمُقـابِل الـذي يرسمـه ا لله كصورته وككلمته التي يُطلقها في الخليقة.

والإيمان المسيحيّ يُثبت ما هو أبعد من ذلـك: في شـخص يسـوع المسيح تبلغ قيمة العالم وتاريخِه المطلقة التي هي هبةٌ من ا لله ومتعلّقة دومًـا به، قِمّةً فريدة: إنَّ كلمة ا لله قد صار إنسانًا. فقد ورد في تعليم ما يسمّى «برسائل السجن» إشارة إلى تَوجّه الخليقة الداخلي بصفتها كلمة ا لله إلى

كلمة الله الأزلي الذي صار «إنسانًا خليقة»: «الذي هو صورة الله الغير المنظور، المولود قبل كلّ خلق. إذ فيه خُلِق جميع ما في السماوات وعلى الأرض، ما يُرى وما لا يُرى، عروشًا كان أم سيادات، أم رئاساتٍ أم سلاطين. به وإليه خُلِقَ كلُّ شيء. إنّه قبل كلّ شيء، وفيه يثبت كلُّ شيء... إنّه المبدأُ، البِكرُ من بين الأموات – لكي يكون هو الأوَّل في كلِّ شيء. ففيه ارتضى (الله) أن يُحِلَّ الملءَ كُلَّه، وأن يُصالِح به لنفسه كلّ ما على الأرض وفي السماوات، بإقراره السلام بدم صليبه» (كولسّي ١ : ١٥ – ٢٠).

انطلاقًا من مثل هذه النصوص من الكتاب المقدَّس تمكّن تِيّار دي شردان (Teilhard de Chardin) أن يُعلِن موافقته على العالم وعلى المادّة وعلى مطلقيّة التطوّر، دون أن يخالف الإيمان بصفة الله اللامتناهيّة. إذ إنَّ لاتناهي الله في نظر الإيمان المسيحيّ هو الذي يهب العالم قوامه، وفي يسوع المسيح يتّضح الوجه التاريخيّ لهذه العلاقة بين صفة الله المطلقة والقوام الخاصّ لحقيقة العالم. ففي قوام العالم الخاصّ تنعكس صفة الله المطلقة الفريدة. وبعبارة أخرى – لها طابع حسّي أشد وتعلّق أوضح بالتاريخ – إنَّ هذا إثبات لنظرة المعلّم إيكهارت في صيغة حديثة: إنَّ الخليقة لا تحصل على قوامها الخاصّ ولاتكتسبه مجدّدًا إلاّ بتعلّقها التامّ بالله وبفضل كيانه الذي يخترقها إلى أعماقها. وهكذا لا يصحّ ما يفرضه منطق ضيّق الأبعاد الذي يقول بأنَّ الكائن يكتسب قوامه بقدر ما ينال استقلاله. بل بالعكس، بقدر ما هو متعلّق بالله، بقدر ذلك يتوثّق قوامه.

وهنا، كما يقول كارل رانر[٣٧] (Karl Rahner)، يدور الأمر في هذا البعد الماورائي حول «سرّ التعايش بين كيان الله اللامتناهي والكائن

المتناهي، الذي له حقيقته، أي الذي يختلف عن الله، وهكذا ولهذا السبب يكون الله هو الذي يحمل كيانه بكليّته.» وهذه العلاقة التي يعبّر عنها بمفارقة لغويَّة وإن تكن عين الحقيقة، هذه العلاقة بين القوام الخاصّ تجاه الله، لأنّ الله هو الذي يحمله بكليّته، والله نفسه قد بلغت ذروتها في يسوع: فيه وصل «القوام الخاصّ والقرب الأقصى بنوع متشابه إلى ذروتهما الوحيدة التي لا مِثل لها، التي هي ذروة علاقة بين الخالق والمخلوق».

٧. سرّ الروح

إنَّ المفارقة التي أوردها كارل رانر في تعبير تجريديّ رقيق، لتكتسب مظهرًا أوضح في تفكير فلسفي شخصانيّ أقرب إلينا. وهنا يتردّد السؤال القديم: كيف يمكن الإنسان المتناهي أن يلاقي لا تناهي الله؟ كيف يمكن انطلاقًا من الإنسان وتاريخيه بناء جسر فوق «الهوّة الوعرة» (على حدّ تعبير ليسّنغ Lessing) باتجاه لاتناهي الله؟ لقد حاول اللاهوت المسيحيّ اللاتينيّ مدةً طويلة أن يجيب على هذا السؤال الفلسفي بإيراد سلاسل لا نهاية لها من المفاهيم المتعلّقة بالنعمة. فقيل إنَّ النعمة الحاليّة والاعتياديّة والمستبقة لفعل البشر، والفعّالة الخ هي تهب الإنسان المقدرة على معرفة الله. أمَّا اللاهوت المسيحيّ الأرثوذكسي فقد تابع في هذا تعليم الآباء القائل بأنَّ الإنسان يستطيع أن يعرف الله ويحبّه وأن يتخطّى الهوّة بين المتناهي وغير المتناهي لأنّه وبقدر ما هو متألّه، أي لأنّه يحمل في ذاته شيئًا من الله.

إنَّ هذا القول بعنصر إلهيّ في الإنسان يوقف التفكير مجدّدًا أمام الخيار التالي، فإمَّا أن يُحَلّ التوتّر بين الله والمخلوق في إطار القول بوحدة

الوجود بالإقرار بأنَّ الإنسان في النهاية واحد مع اللامتناهي. وهذا ما أثبتته مذاهب عديدة من بادئ الأمر انطلاقًا من الغنوضية إلى الفلسفات المثاليّة في القرون الوسطى والحديثة حتى ما يدعى بأشكال التديّن الحديثة في «القرن الجديد» (New Age). ولقد استند الحكم على المعلّم إيكهارت من قبل الكنيسة إلى تهمةٍ مثل هذه. وإمَّا أن يردّ السؤال كلّه كسؤال لا معنى له.

أمّا الإيمان المسيحيّ فإنّه يُلقي هذا التوتّر في ذات الله: إنَّ الله هو الذي أفرج في لامتناهيّته مجالاً لواقع المتناهي. وبعبارة أخرى، إنَّ توحيدًا مثل هذا لا ينظر إلى الله كصخرة صَلْدٍ ، بل كفسحة للتوتّر. وبما أنَّ الله لا يمكن أن يكون إلاَّ كائنًا شخصًا، فهذا التوتّر هو تجاذب علاقة شخصيّة. في هذا التجاذب الإلهيّ يكتسب الخلق المتناهي مجاله. وهذا التجاذب سُمّي في اللاهوت المسيحيّ «الروح».

ولقد عرض مارتين بوبر[٣٨] (Martin Buber) على أساس التوحيد اليهوديّ وصفًا مماثلاً لهذه الظاهرة: «الروح في تعبيره البشريّ هو جواب الإنسان علىمقابله. الروح ليس في الأنا، بل في ما بين الأنا والأنت. ليس هو كالدم الذي يدور فيك، بل هو كالهواء الذي فيه تتنفّس. إنَّ الإنسان يعيش في الروح عندما يستطيع أن يجيب على مُقابلِهِ.» وفي المسيحيّة في عصر الآباء وانطلاقًا من هذا الاختبار نضجت المعرفة بأنَّ جواب الإنسان على كلمة الله، أي الإيمان بيسوع، لا يحصل إلاَّ بروح الله، أي في هذه العلاقة الإلهيّة الباطنة. «إنَّ الروح هو المجال والعنصر الذي يتمّ فيه الاتّصال بين المسيح والمعمَّد واتّصال المعمّدين أيضًا بعضهم ببعض. ولذلك فإنَّ من يرى في الروح القدس شخصًا يعي نفسه

ومستقلاً (كما يفهمه الفكر المعاصر)، فهو على هرطقة»: هـذا مـا كتبـه شيرزه (F. J. Schierse) في لاهوت الروح المستقى من الكتاب المقدَّس[٣٩].

ليس من مهمّتنا هنا أن نتابع تطوّر اختبار يسوع بواسطة لاهـوت الروح حتى بلوغ عقيدة الثالوث. غرضنا هنا أن نساعد على فهم الخيـار الذي لا بدّ أن يقوم في المسيحيّة – وقد قام فيها باستمرار– حالما نتـأمل تأمّلاً أعمق في العلاقة بين اللامتناهي والمتناهي: إمَّا القول بوحدة الوجود أو وحدة التوتّر في الكيان، في الله نفسـه، كمـا جـاء وصفـه في لاهـوت الثالوث الأقدس. قد يرى بعضهم في هذا التفكير شـطحة بشـريّة محرَّمـة. ولكن ألا يضحي بذلك سرُّ الله الحيّ لغزًا حالكًا ممتنعَ الحـلّ؟ إنّ للسـرّ، عند نقولاوس الكوزانيّ، جهتَين: البصيرة الـتي تعـي نفسـها خـلال عـدم البصيرة: أو عـدم البصـيرة النـابع مـن البصـيرة. فحالمـا يتعـرّض المـرء إلى التفكير في اللامتناهيّ والمتناهي، يقف أمام مفـرق طريـق: فإمَّـا أن يغـرق المتناهي في اللامتناهي، أو أن يكتشف في اللامتناهي نفسه توتّرًا وتقاطبًـا يفسح المجال لوجود المتناهي، ولا يمكن فهمه، إذ إنَّ الكلام هنـا عـن الله نفسه، إلاّ في إطار شخصانيّ.

لا داعي هنا إلى أن نوضح أنَّنا بهذا لا نستشفّ سـرّ الله وخلقـه، بل نحاول أن نعبّر عنه بمفاهيم وصور بشـريّة لا تخلـو مـن المقبوليّـة. فـإنَّ النقطة الثابتة في هـذا التفكـير ليسـت هـي البصـيرة النهائيّـة، بـل الإقـرار المزدوج الناجم من الاختبار الحسـيّ: هنـا الإنسـان والخليقـة في كيانهمـا المتناهي – وهناك الله المطلق اللامتناهي، الذي ليس دونه إلاّ العدم. فبدل أن تلتجئ إلى القول بوحدة الوجود التي تعطّل كـلّ شـيء، ذلـك القـول الذي يعود اليوم إلى الـبروز في بعـض النظريـات، تجـترئ المسـيحيّة علـى

الإدلاء بجواب غير اعتياديّ: إنَّ في الله توتّرًا يفسح مجالاً لحدوث الخليقة المتناهية.

إنَّ مقبوليّة هذه المفارقة المنطقيّة تبرُز من خلال الاختبار الحواريّ الأصيل الذي يدعوه مارتين بوبر[٤٠] «سبل الحياة الحقيقة»، وهو «العلاقة معه تعالى». إنّ بوبر يرفض استعمال كلمة «اختبار» التي تبدو له سطحيّة من جرّاء أبعادها النفسيّة. إلاّ أنَّ الأمر هو «أنَّ الأنت (أي المُقابل الإلهيّ) يلاقيني بفضل النعمة. وإنْ وجّهتُ إليه الكلمة الأساسيّة، فهذا عمل كياني، عملي الكيانيّ. وهكذا فأنا أصير بفضل الأنت، وبصيرورتي أنطق كلمة أنت. فكلّ حياة حقيقيّة هي لقاء».

وهذه العلاقة الأصيلة التي تشكّل الإنسان في كونه شخصًا – هكذا يستأنف الإيمان المسيحيّ مثل هذا التفكير – يجب أن تحيا في الله، وإلاّ لكان الله ميتًا وَلَما كان سوى نكرة جامدة. فلأنّ هذه العلاقة الأصيلة التي ندعوها «الروح» تحيا في الله، لذلك ينفتح مجال لحدوث الخليقة، للمتناهي إلى جانب اللامتناهي، أو بتعبير أفضل: في اللامتناهي.

٨. سرّ الثالوث

أوَلم يتجاوز الفكرُ هنا حدودَه؟ أفَلا يقتحم الفضول البشريّ هنا بجسارة غير مباحة سرّ الله؟ أوَلا يكون أكثر اتّضاعًا وإنسانيّة وصدقًا أن نبقى عند القبول البسيط بالله، بدل أن نحاول، بواسطة عبارات هجنة تبعث على الاضطراب، الإجابة على أسئلة تبقى عصيّة على الإنسان؟

إنَّ تاريخ الروحانيّة المسيحيّة يعرف عددًا كافيًا من الأمثلة على محاولات طاغية للفكر البشري لإدراك الله، وذلك لا من قِبل احتكار الألوهيّة في القول بوحدة الوجود فحسب، أو بواسطة إيجاد حلّ متناغم

لجميع الأسئلة. لقد قامت بعكس ذلك محاولات خاطئة للتفكير في الله سعت على أساس استعمال مفاهيم واضحة إلى حلّ حقيقة الله في إطار تلاعب بدقائق التمييز. هنا يعتبر التوحيد في الإسلام بمثابة تحذير دائم ضروريّ لكلّ سعي مسيحيّ وراء الفهم.

إنَّ الروحانيّة المسيحيّة لا تبدأ مع التفكير، بل مع الاختبار التي أتيح للرسل في حياتهم مع يسوع وأُقِرّ في اختبار قيامته. فكلّ ما أوردناه إلى الآن يقوم ويهبط مع هذا اللقاء بيسوع. وليس غرضنا هنا أن نبسط التطّور من مطلع المسيحيّة حتى التوسّع العقائديّ. ولكنّ البدء الحسيّ في لقاء يسوع يبقى قاعدة جميع أبعاد التفكير اللاحق. وكلّ ما هناك من تشبيهات وأمثال لتوضيح سرّ الله وعلاقته بالعالم لا تصحّ إلاّ على أساس يسوع الذي هو البدء الأصيل. وجميع الأساليب الرامية إلى ابراز مقبوليّة هذه العلاقة بيسوع في الروح (لا إلى إبراز عقلانيّتها)، لا تقوم بحق إلاّ بالاستناد إليه هو نفسه.

إلاّ أنَّ هذا الاختبار الأصيل ليسوع يمهّد السبيل للمزيد من التفكير ويضطرّ المرء إلى السير عليه. فمِن صُلب الوحي تنبعث صيغة السؤال الموافق التالي: كيف يمكن أن يتكلّم الله، كما تنصّ عليه النظرة إلى «وحي» الله في يسوع؟ فباستعمال كلمة «تكلّم» نقول بكلام بشري عن الله ما يطابق أصلاً مقدرتنا البشريّة على التفكير. لذلك يحلّ لنا ويجب علينا أن نتابع معالجة ذلك على أساس علم الإنسان. وبإنعام النظر في «تكلّم» الله نلمس لبّ المسألة، إذ إنَّ الله قد دخل بذلك نطاق حوارنا. أليس أنّ الإنسان يدلي في كلامه (والمراد هنا ليس الثرثرة أو مجرّد الإعلام) بشيء من ذاته؟ أليس أنّ مثل هذه الكلمة هي شيء

يتخطّى الإنسان ويبقى مع ذلك في الوقت نفسه جزءًا من ذاته؟ ولكن عندما يتكلّم الله فإنّه لا يمكنه إلاّ أن يدلي بنفسه بكليّتها في كلمته التي ينطق بها بفعله الخلاّق القدير. وهذه الكلمة الخلاّقة ظَهرت وسُمِعت بطريقة نهائيّة في يسوع المسيح. «به خلق كلَّ شيء»، كما ورد في الرسالة إلى أهل كولسّي (١ : ١٨). وقد بسط إنجيل يوحنّا في الفصل الأوّل رؤية ماورائيّة للكلمة الإلهيّ (١: ٣).

ولقد أوضح لنا المعلّم إيكهارت في نظرياته في الوجود كيف نستطيع أن نقرّ بالفكر وحدة الكيان الإلهي الدائم ووحدانيته وأن نحافظ في الوقت عينه على الوجود المتناهي الخاصّ للمخلوق الذي يبقى بكليّته متعلقًا بالله. فلا نستغرب من بعد أن يعتبر هو أيضًا مَثل «الكلمة» كالتشبيه الذي يوافق أقرب الموافقة سرَّ الله الفائق الفهم في خلقه وتوجّهه إلى العالم: بالكلمة «كُوِّن كلّ شيء، وبدونه لم يكن شيء مِمّا كُوّن» (يوحنّا ١: ٣).

فانطلاقًا من الإنسان يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن كائنًا متناهيًا كالإنسان أن يسمع الله وأن يخاطب الله؟ يكمُن في السؤال عينه تصوّر كتصوّرات المشبّهة عن العلاقة بين الله والإنسان وينفتح بذلك طريق بشري لفهم القضيّة. فقد أدرك اللاهوت المسيحيّ الأصيل أنَّ روح الله هو وحده يمكنه أن يوقّع الأوتار التي ترجّع كلام الله في إيمان الناس. لذلك لا يتردّد بولس من التصريح أنّ «روح الله» وحده هو يمكّن الإنسان من أن يتّجه إلى الله في الصلاة (غلاطية ٤ : ٤ –٧؛ رومة ٨: ١٤ – ١٧ و ٢٦– ٢٧). وقد تساعد فلسفة مارتين بوبر الشخصانيّة التي تتحدّث عن الروح باعتباره «ما بين» (قطبين) على

توجيه هذا السؤال إلى الله : الروح بين الناس، والروح بين الله والإنسان، والروح – هنا يجوز لي كمسيحيّ أن أتابع القول – الروح «ما بين» في الله نفسه. ألا ينبغي أن أفهم حقيقة الله أيضًا انطلاقًا من أسمى ما يشكّلني كإنسان، انطلاقًا من أساس شخصيّتي وروحي الأصيل؟ كلّ حياة حقيقيّة هي لقاء، هذا ما كتبه بوبر. والله هو حقيقة الحياة، إنّه هو الفعل الحيّ نفسه!

ثمَّ يدفعنا الخوف من طغيان الإنسان إلى التراجع: يكفي الاعتراف بالله الواحد، فَامْتَنعْ عن الخوض في أعماق حقيقة الله! هذا تحذير يصدر عن المسلمين. تحذير يجب على كلّ مسيحيّ وكلّ لاهوتيّ مسيحيّ أن يحفظه نصب عينيه. ومع ذلك، فهناك يسوع المسيح. إنَّ قوله وعمله وشخصيّته لتتحدّانا نحن المسيحيّين بطريقة متكرّرة وتدفعنا لأن نُعمِل التفكير في سرّ الله. لقد استطاع أن يُشير إلى نفسه ويقول: «ها إنّ ملكوت الله فيما بينكم» (لوقا ١٧: ٢١)[٤١] ولذلك استطاع أن يتوجّه إلى البشر ويطالبهم باتّباعه، ذلك الاتّباع الذي لا يستطيع غير الله أن يفرضه. وقد أكدّ الله مطلبه هذا بالاختبار الفصحي لدى تلاميذه[٤٢]. إنَّ السرّ – وأيضًا وقبل كلّ شيء سرّ الله – يعني كما رأينا سَعَة تخوض فيها البصيرة خوضًا لا يزال يزداد عمقًا. إنَّ سرّ لاتناهي الله لا يمكن سبر أغواره. فملاقاة الله واختباره لا تعني سوى الخوض في هذا البعد اللامتناهيَ. لذلك يجترئ الإيمان المسيحيّ أن يخوض في سرّ الله، لا لسبر أغواره بل للقاء الله في هذه الحركة غير المنقطعة ولاختباره.

وبقدر ما يغوص الإنسان في سرّ الله، بقدر ذلك يعي سعة هذا السرّ اللامتناهيّة. وبقدر ما نرفع بوضوح الكلام عن السعة واختبارها الى

المستوى الشخصاني، الذي وحده يليق با لله، بقدر ذلك نقترب من اختبار المحبّة كسَعَة اللقاء الشخصيّ. وهكذا يحاول نقولاوس الكوزاني أن يوضح حياة هذه السّعة استنادًا إلى الثالوث كما عبّر عنه أوغسطينوس: المحبّ والمحبوب والحبّ. إنَّ هذه الاستعارة الشخصانيّة تكتسب امتلاءها الكيانيّ الذي يَقيها من كلّ سطحيّة عاطفيّة، عندما توضَع في إطار نظريّة الكيان حول كيان ا لله الواحد الأحد، كما صاغها المعلّم إيكهارت: كيان مستريح في ذاته كمصدر النبع؛ وكيان كالنبع (وهذه الصورة استقاها المعلّم إيكهارت من تعليم الآباء اللاهوتيّ) الذي يسيل في الماء الصافي؛ وكيان هو هذا السيلان بنفسه، سيلان المحبّة الوهّابة. وفي الصورة (وهنا نتخطّى الصورة المحضة إلى الحقيقة)، في صورة ميلاد كلمة ا لله في قلب الإنسان بلغ هذا الطريق إلى داخل سرّ ا لله أشدَّ سبل التصعّد. ولكن لنصغ إلى المعلّم إيكهارت نفسه[٤٣]: «لقد سُئِلتُ مرَّة ماذا يعمل الآب في السماء. فقلت: إنّه يلد ابنه، وهذا العمل يهيّئ له لذّة عظمى ويرضيه بحيث إنّه لا يعمل سوى ولادة ابنه. وكلاهما يُزهران الروح القدس. وعندما يلد الآب ابنه فيّ، فعند ذلك أكون أنا ابنه لا شخصًا آخر. نحن مختلفان في البشريّة، ومع ذلك فإنّي عندئذ الابنُ نفسه لا شخص آخر». فهذه الولادة ليست هي سوى ا لله نفسه الذي يحبّ نفسه في ابنه الأزلي وفيه يدلي إلينا بنفسه: «إنَّ السكون والصمت يجب أن يشملا كلّ شيء لكي يأتي ا للهُ الكلمةُ إلى الروح بالنعمة ويولد الابن في النفس».

٩. التبادل الصوفيّ

الله يلبث سرًّا. لذلك ثَمَّة طرق كثيرة للاقتراب منه في سرّه. وكلّ طريق له اخطاره ونقاط ضعفه. ويتعرّض طريق «التبادل الصوفيّ» إلى أن يفضي إلى يقين متكبّر يوهم بأنّا قد فهمنا أخيرًا ما هو من شأن الله. ولكنه إن لبث في السرّ، فعند ذلك يعبّر عن شيء لا غنى عنه حول العلاقة بين الله والإنسان. وهو أنَّ الإنسان بقوّته وضعفه لا يحلّ له أن ينتصب إلى جانب الله ككائن ثان إلى جانب كائن أوّل. بل إنّه يقطن فقط في كيان الله الذي يشمل كلّ شيء في محبّة الله وفي قدرة الله وفي عناية الله. والجرأة على اتباع هذا الطريق إلى الحدّ الذي قمنا به – أي حتى البلوغ إلى ذلك «المَابَيْن» الذي يحيا في الله نفسه – قد وصّانا بها يسوع المسيح ابن الله. ليس باستطاعة كلّ إنسان أن يعترف بهذا ويتبعه، وإن كنتُ بصفتي مسيحيًّا مقتنعًا أنّه يحصل في قلبه المؤمن بالله ما أحاول أن أصفه هنا.

إنَّ هذا الطريق المسيحيّ له اليوم في الحوار الدينيّ حول حقيقة التوحيد – على ما يبدو لي – دور مهمّ. في جماعة الأديان في العالم لا بدّ أن يتأثّر كلّ مؤمن بالله بالروحانيّة الجليلة التي تتجلّى في أديان شرقي آسية. ففيها يبدو العنصر الإلهي على قرب سحيق من الإنسان بحيث لا يصعب اكتشافه في كلّ مكان، وذلك إمَّا كأساس لأعماق كلّ حقيقة وكيانها إطلاقًا في نظرة تقول بوحدة الوجود، وإمَّا كقدرة على أن يصير إنسانًا أو يتخذ صورة في أشكال التجسد الكثيرة (Avatar)[٤٤]. إنَّ قُرب الله هذا الذي وصفنا اختباره، وإن عُبّر عنه بطريقة غير لبقَة أو غير صحيحة أو خاطئة، لا بدّ أن ينظر إلى تعليم عن المسيح يُغْفِلَ صفتهُ

الإلهيّة، كما هو الحال في ما يُدعى «لاهوت المسيح من النظرة البشريّة»، كإلى عقيدة ساذجة هشّة. وكذلك إنَّ تعليمًا عن الله يحذف الصفة الثالوثيّة والعلاقة الحيّة في الله وبذلك ألوهيّة يسوع، لا يمكنه أن يتناول روحانيّة آسية العميقة ويستسيغها.

أليس أنّ ما عرضناه عن حقيقة روح الله الذي يحيا في كلّ مكان ينفتح الإنسان فيه لله، يتناول ميل هذه الروحانيّة الأسيويّة إلى القول بوحدة الوجود؟ أو ليس أنَّ وحدة تجسّد الله في يسوع، فيها تُصان أيضًا وحدة الله الشخصيّة، الذي خاطبنا في يسوع مرّة وبشكل صحيح. إنَّ تعليم الإسلام يحذّرنا من خطر ضياع تعالي الله الذي لا يصحّ التخلّي عنه، ولكنّ التوحيد التثليثيّ يمكنه أن يقيم الحوار مع الروحانيّة الآسيويّة.

لا يستطيع الدين المسيحيّ الصمود في حوار الأديان إنْ قلّص تراثه. غير أنّه إذا تناوله وتعمّق فيه، فإنّه فيُصبح هكذا بالنسبة إلى تراث الأديان الكبيرة الأخرى شريكَ حوارٍ حقيقيًّا.

حواشـي البحث

١) «ولو ورَد استعمالُ هذه العبارة غالبًا بالنسبة إلى حدث آلام الربّ (أو إلى تأنّسه المتطلّع إلى الصليب)، فإنّه يمكن أيضًا استعمالها في الإفخارستيّا التي يدعوها تَرتُلّيان (Tertullian, Apo 39, 1) تبادلاً مقدّسًا»؛ في :

Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, II, 2, Einsiedeln, 1978, 218.

والعبارة نجد لها صدًى في كلمة مارتين لوتر عن «التبادل البهِج». وقد أبرز هاس (Haas) مؤخّرًا أنّ لدى لوتر أفكارًا صوفيّة أكثر ممّا يُظَنّ في وجه عامّ. راجع :

A. M. Haas, Luther und die Mystik, in: *Gott leiden – Gott lieben. Zur Volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt 1989, 264-285; 457-476; R. Schwarz, Martin Luther, in: G. Ruhbach - J. Sudbrack, *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984, 185-202.

٢) راجع :

J. Sudbrack, *Mystik. Selbsterfahrung, kosmische Erfahrung, Gotteserfahrung*, Mainz ²1989, 30-45.

٣) راجع :

Dictionnaire de Spiritualité, III (Paris, 1957): Divinisation, 1370-1459 XIII (Paris 1988): Rhénane (Mystique) 506-521.

٤) ثمّة عرض وافٍ لهذه المقولة في :

M. Lot-Borodine, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970.

٥) راجع بَلتَزار (حاشية ١)، ص ٢١٩، حاشية ٨.

٦) قابل عنوان الكتاب (وترجمته: «إنَّ للجميع إلهًا واحدًا»)، وهو يتوافق مع عبارة مأخوذة من البابا يوحنّا بولس الثاني.

W. Bühlmann: *«Alle haben denselben Gott».*

٧) راجع :

De Visione Dei, XVI, (H. Pfeiffer ترجمة), Trier 1980, N° 70.

٨) راجع :

K. Dahme, *«Textbuch aus der Philokalia».Byzantinische Mystik, I : Das Erbe der Mönchsväter*, Salzburg 1989.

إنَّ الكاتب يؤكّد أنّ المؤلّفَين الكبيرَين في الإسكندريّة، في القرنَين الثاني والثالث، أي أوريجنس ومعلّمه أكليمنضس هما أبَوَا الصوفيّة البيزنطيّة (ص ١٥). ولكنّنا لا نجد في الفيلوكليّا نصوصًا منهما.

٩) راجع ترجمة المؤلّف لهذا اللاهوت الصوفيّ في :

G. Ruhbach - J. Sudbrack (Hrsg.) *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München 1989.

١٠) راجع بخصوص الإثباتات :

J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johann von Kastl*, I. Darstellung, Münster 1967, Index (Liebe).

١١) أثبت هَوْسْهِرّ تأصُّل هذا الأمر – ولو كان ذلك عِبر مفاهيم وصور أخرى – في التراث المسيحيّ.

I. Hausherr, *Leben aus dem Gebet*, Salzburg.

إنَّ «تجربة» مارتين لوتر تقع في هذا المجال من الاختبار. في يوحنّا الصليب، راجع كتاب سودبراك الوارد في الحاشية ٢، ص ١٤٠ – ١٤٥. النصّ جاء ص ١٤١.

١٢) راجع مقالة J. Kuhlmann في كتاب سودبراك الوارد في الحاشية ١. أمّا النصوص فمأخوذة من كتاب سودبراك الوارد في الحاشية ٩.

١٣) راجع :

W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980.

١٤) نقلاً عن :

A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 112. 106.

١٥) راجع كتاب سودبراك الوارد في الحاشية ٣، ص ١٠٣.

١٦) راجع :

A. Schimmel, *Al-Halladsch, O Leute, rettet mich vor Gott. Worte verzehrender Gottessehnsucht*, Freiburg 1985, 26.

١٧) نقلاً عن شيمّل، المرجع المشار إليه في الحاشية ١٤، ص ١٠٣.

١٨) راجع :

Joachim Seyppel, Mystik als Grenzphänomen und Existenzial, in: J. Sudbrack, *Das Mysterium und die Mystik; Beiträge zur Theologie der christliche Gotteserfahrung*, Würzburg 1974, 111-153.

النصّ هنا في ص ١٣٨.

١٩) إنَّ الاستشهادات من أقوال إيكْهَارت هنا وفي ما يلي مأخوذة من الكتاب التالي :

J. Sudbrack - W. Ligges, *«Das wahre Wort der Ewigkeit wird in der Einsamkeit gesprochen». Meister Eckharts Seinsmystik und die Erfahrung der Wüste*, Würzburg 1989, 21. 10. 12. 12. 13. 13. 45.9.

٢٠) راجع :

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., Frankfurt am Main 1959.

بلوخ يختم مؤلّفه بإشارته الشهيرة إلى الحنين إلى الوطن، إلى الاختباء في المجموعة الكبيرة.

٢١) راجع للمؤلّف المرجع المشار إليه في الحاشية ٢، مقالة بعنوان :

Das Herz der Mystik, 89-112.

٢٢) راجع دراسة :

M. von Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistish-christlichen Dialog*, München 1986.

٢٣) راجع :

G. Stachel, Plädoyer für Weltoffene «Sammlung», in: *Diakonia* 2 (1971) 364-379.

أعاد المؤلّفُ نشرَ مقالته في :

Aufruf zur Meditation, Graz 1972.

وهو يخفّف من حدَّة جداله في مقاله :

Ein Theologe übt Zazen, in: G. Stachel (Hrsg.), *Übung der Kontemplation. Christen gehen den Zen-Weg*, Mainz 1988, 97-150.

٢٤) عن حوار نيقولاوس الكوزانيّ مع الرهبان، راجع :

M. Schmidt, in: R. Haubst, *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, Trier 1989, 25-49 (28-38 : النصوص الواردة هنا).

٢٥) راجع :

H. Waldenfels, Meditative Wege des Ostens. Sondierende Betrachtungen, in: *Christ in der Gegenwart* 24 (1972) 205- 206.

على أنّ هذا اللاهوتيّ الألمانيّ قد صحّح لاحقًا هذه العبارة دون أن ينتبه إلى ذلك الكثيرون الذين يقولون بالتعارض بين الاختبار والتفكير.

٢٦) راجع :

R. Haubst, Die erkenntnistheoretische und mystiche Bedeutung der «Mauer der Koinziden» in: *Das Sehen Gottes*.

راجع المؤلّف في حاشية ٢٤، ولاسيّما ص ١٧٦ – ١٨٣.

٢٧) راجع :

M. Heimbach, *«Der ungelehrte Mund» als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Stuttgart 1989, 25.

إنَّ هذه الدراسة تُبيّن التوافق بين الحبّ والمعرفة في «النور الجاري» عند صوفيّة مَغدِبورغ. ولكنّه بدأ في زمنهم التباعدُ بين القلب والفهم.

٢٨) راجع Christliche Mystik، حاشية رقم ٩.

٢٩) راجع حاشية ٢٦ (مرجع مُشار إليه).

٣٠) راجع :

Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: E. v. Rothacker, u. a. (Hrsg.), *Archiv für Begriffsgeschichte, Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, 6, Bonn 1960, 48. 53.

تُعتبَر هذه المقالة المنسيّة التي وضعها هذا الفيلسوف الذي من مونستر كمدخل لفهم مؤلّفاته الضخمة.

٣١) راجع :

Joachim Seyppel, Mystik als Grenzphänomen und Existenzial, in:

سودبراك، المؤلّف المذكور في حاشية ١٨، ص ١١١ – ١٥٣. تُعتبَر هذه الدراسة من أهمّ الدراسات التي تتناول التنظير للتصوّف، خصوصًا لأنَّ واضعَها قد امتاز بعمق معلوماته اللغويّة ولأنّه ينتمي إلى المدرسة الماركسيّة اللنينيّة.

٣٢) راجع :

B. McGinn - J. Meyendorff - J. Leclercq, *Christian Spirituality* I. Origins to the twelfth century, London 1986; J. Raitt, II. High middle ages and reformation, 1987.

٣٣) راجع :

F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, 2, Einsiedeln 1967, 85-129.

هنا ص ١١٦ – ١١٧.

٣٤) راجع :

M. Hengel, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW; 34), Berlin 1968, 76 . 79-80.

عن تطوّر صيغة الإيمان راجع :

J. Sudbrack, Die Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung, in:

Das Mysterium، ص ٩–٥٥ (المرجع في حاشية ٣١).

٣٥) نقلاً عن قانون الإيمان الذي صدر عن المجمع المسكونيّ في نيقية.

٣٦) ليس من الصحيح، من وجهة النظر التاريخيّة، المقارنة بين مفهوم التصوّف المسيحيّ ومفاهيم مماثلة في التجربة الهندوسيّة أو البوذيّة، كالمقارنة بينه وبين مفاهيم Samadhi أو Satori.

٣٧) راجع :

Prädetermination und Hypostatische Union, in: K. Rahner - H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg [10]1975.

٣٨) راجع :

Das dialogische Prinzip, Heidelberg [5]1984, 41.

٣٩) مرجع مُشار إليه في الحاشية ٣٣، ص ١٢١ و ١١٩.

٤٠) مرجع مُشار إليه في الحاشية ٣٨، ص ١٣–١٥.

٤١) حاشية ٣٤، بخصوص النصّ المشار إليه M. Hengel.

٤٢) راجع :

H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten . Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985.

٤٣) حاشية ١٩، «Das Wahre Wort»، ص ٥٨، ٥٧.

٤٤) «تجسُّدُ الوعي الإلهيّ في الأرض ... يأتي ليُنشئ طرُقًا جديدة للتحقّق الدينيّ... بالاستقلال عن هذا التقليد الهندوسيّ، يعتبر الهندوسيّون يسوع المسيح أيضًا بمثابة عودة إلهيّة (Avatara).» هذا ما جاء في :

Lexikon der östlichen Weisheitslehren, Bern 1986, 29.

❋❋❋❋❋

المؤلّفون

عادل تيودور خوري: وُلد في لبنان ١٩٣٠. بروفسّور علوم الأديان المقارن في كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ بجامعة مونستر (ألمانيا).

محمود زقزوق: وُلد في مصر سنة ١٩٣٢. بروفسّور الفلسفة في كلّيّة أصول الدين الإسلاميّ بجامعة الأزهر (القاهرة، مصر). حاليًّا وزير الأوقاف في مصر.

يورغن رولوف (Jürgen Roloff): وُلد في ألمانيا سنة ١٩٣٠. بروفسّور دراسات العهد الجديد في كلّيّة اللاهوت البروتستانتيّ بجامعة إرْلَنغن نورنبرج في ألمانيا (Erlangen - Nürnberg).

جسبرت غريسهاك (Gisbert Greshake): وُلد في ألمانيا سنة ١٩٣٣. بروفسّور اللاهوت العقائديّ في كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ بجامعة فرايبورج (Freiburg) في ألمانيا.

محمّد طالبي: وُلد في تونس سنة ١٩٢١. بروفسّور علوم التاريخ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة تونس.

محمود أيّوب: وُلد في لبنان سنة ١٩٣٥. بروفسّور الدراسات الإسلاميّة في جامعة فيلادلفيا (الولايات المتّحدة الأميركيّة).

يوسف سودبراك (Josef Sudbrack): وُلد في ألمانيا سنة ١٩٢٥. مُدرِّس اللاهوت في كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ بجامعة إنسبروك (Innsbruck) في النمسا.

فهرس الكتاب

مقدّمة ٥

افتتاحيّات ١١

المسيحيّون والمسلمون ماثلون معًا أمام كلام الله
عادل تيودور خوري ٢١

الإنسان في القرآن الكريم بوصفه مستمعًا إلى كلام الله (الفضل الإلهيّ، الحرّيّة، الواجب)
محمود حمدي زقزوق ٤١

الإصغاء إلى كلمته. الكلمة القريبة كقدرة مُنشِئة للحياة بحسب العهد الجديد
يورغن رولوف ٨٣

الكلمة الإلهيّة والمؤلّهة
جسبرت غرسهاك ١٠٩

الإصغاء إلى كلمة الله. القرآن الكريم في تاريخ التقليد الإسلاميّ
محمّد طالبي ١٤٩

ساعة صلاة ١٨٥

الكلْمة والطريق. بحث الإنسان عن ا لله في التصوّف الإسلاميّ
محمود أيّوب ٢٠١

التبادل الصوفيّ. التبادل العجيب بين الإنسان وا لله في الكلمة الإلهيّة
يوسف سودبراك ٢٢٥

المؤلّفون ٢٦٥

فهرس الكتاب ٢٦٧

مَركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

(CERDIC)

حريصا ـ لبنان

مركَزُ الأبحاثِ في الحِوار المسيحيِّ الإسلاميِّ نواةٌ للبحثِ الفكريِّ المشترَك أنشأتْها جمعيّةُ الآباء البولُسيّين، برعايةِ معهدِ القدِّيسِ بولُس للفلسفةِ واللاهوت (حريصا، لبنان)، لتعزيز الحوارِ الفكريِّ الأكاديميِّ الرامي إلى إظهارِ مواضعِ التقارُب والتعاون بين المسيحيَّة والإسلام. ولا ريبَ أنَّ لهذا المركزِ الناشِئ خصوصيَّةً تُبرِّر قيامَه وتُبرزُها ميِّزاتٌ شتَّى. فالمركَزُ منعتقٌ في بُنيتِه الفكريَّة من كلِّ إيديولوجيَّةٍ سياسيَّةٍ ومن كلِّ تسلُّط خارجٍ عن نطاقِ إلهاماتِ الفكرِ الحرِّ الذي يَعضدُه روحُ الحقِّ. وهو لذلك لا يَنقادُ إلاَّ إلى ما يُمْليه عليه إيمانُه المسيحيُّ يحرَصُ أن يختبرَه في أوسَعِ مَدلولٍ له وأعمَقِ انتشارٍ له في مَطاوي استفهاماتِ البشَرِ وتساؤلاتِهم. والمركَزُ متيقِّنٌ أنَّ الكثير من الحقائقِ والمُثُل العُليا مشترَكٌ في مُبتَغَى الوجودِ الإنسانيِّ المطلَق وأنَّ الاختلافاتِ إنَّما تَنجمُ غالبًا عن انتقالِ الجوهرِ من دائرةِ الكُلِّيَّةِ والكمالِ إلى مُعترَكِ الواقعِ المركَّبِ حيث فرادةُ الاختبارِ البشريِّ تُبرِّر أنماطَ التأويلِ المتباينة. وفي يَقينِ المركَزِ أنَّ رعايةَ التباينِ في الإدراك البشريِّ النسبيِّ وفي تأسيسِ الممارسةِ على قاعدةِ هذا الإدراك إنَّما هو الميدانُ الأسمَى لاحتضانِ فكرِ الحِوارِ الذي يَنوي المركَزُ صياغتَه ونشرَه.

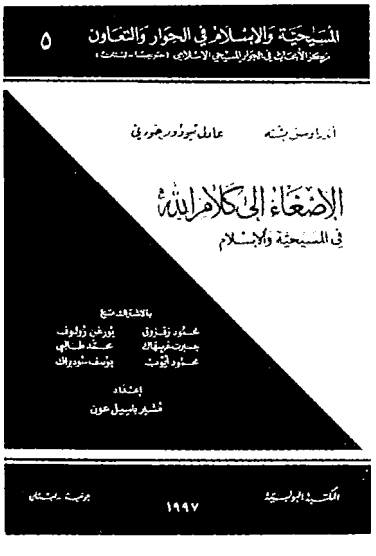
***CERDIC*, Institution des Pères Paulistes**
B.P. 125, Jounieh (Liban); Tél.: 09 911561; Fax : 961. 9. 918447.

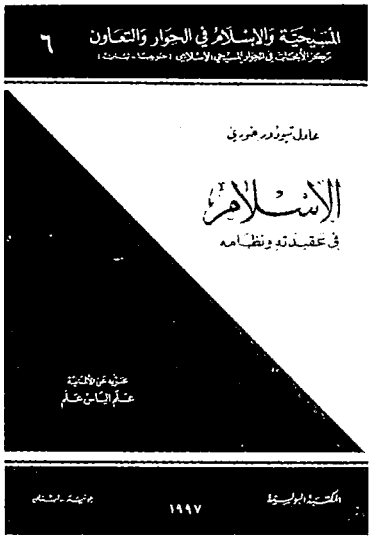
المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ١
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي "CFEIAC")
عادل نيرودر خوري
منير يوسيل عون
العدل
في المسيحية والإسلام
بالاشتراك مع
كيرلس بسترس
محمود زقزوق
منال عنواد
رضوان السيد
جورج خضر
سعود المولى
المكتبة البولسية
١٩٩٦

المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ٢
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي "CFEIAC")
الإسلام والغرب
الإسلام والعلمانية
يوسيل الخوري
المكتبة البولسية
١٩٩٦

المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ٣
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي ، حريصا - لبنان)
انديا وسن بشنه
عادل نيرودر خوري
سلام للبشير
المسيحية والإسلام : نظرة إلى الإسلام
في أسسه وبعض محركه الأبعاد المفضلة
بالاشتراك مع
محمود زقزوق
غوتفريد فانوتي
غرهارد لوفت
محمد مجتهد شبستري
نور كلش حميد
ل. ب. أبراهام
إعداد
منير يوسيل عون
المكتبة البولسية
١٩٩٧

المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ٤
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي ، حريصا - لبنان)
منير يوسيل عون
بين المسيحية والإسلام
بحث في المفاهيم الأساسية
• البداية الإلهية
• جواب الإنسان
• بناء العقيدة
• تصور الله
• هوية الإنسان
• حالة الخطيئة
• التفاعل مع الحداثة
المكتبة البولسية
١٩٩٧


المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ٥
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي ، حريصا - لبنان)
انديا وسن بشنه
عادل نيرودر خوري
الإصغاء إلى كلام الله
في المسيحية والإسلام
بالاشتراك مع
محمود زقزوق
جورج قنواتي
محمد طعاني
يوسف سودران
إعداد
منير يوسيل عون
المكتبة البولسية
١٩٩٧


المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ٦
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي ، حريصا - لبنان)
عادل نيرودر خوري
الإسلام
في عقيدته ونظامه
عن الألمانية
عالم الناشر عالم
المكتبة البولسية
١٩٩٧

المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون ٧
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي ، حريصا - لبنان)
منير يوسيل عون
مقالات لاهوتية
في سبيل الحوار
قدم لها
كيرلس سليم بسترس
وعقب عليها
عادل نيرودر خوري
المكتبة البولسية
١٩٩٧

المطبعة البولسية
جونيه - لبنان

المسيحيَّة والإسلام في الحوار والتَّعاون

سلسلةٌ حِواريَّةٌ يُشرِف عليها

عادل تيودور خوري و مشير باسيل عون

١. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **العدل في المسيحيَّة والإسلام**، جونية، لبنان، ١٩٩٦، ١٩٢ ص.

٢. بولس الخوري، **الإسلام والغرب ـ الإسلام والعَلمانيَّة**، جونية، لبنان، ١٩٩٦، ١٥٩ ص.

٣. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **سلامٌ للبشر. المسيحيَّةُ والإسلامُ يَنظران إلى السَّلام في أُسُسه ومَشاكله وأبعَاده المُقبِلة**، إعداد مشير باسيل عون، جونية، لبنان، ١٩٩٧، ٣٩٢ ص.

٤. مشير باسيل عون، **بين المسيحيَّة والإسلام. بحثٌ في المفاهيم الأساسيَّة**، قدَّم له عادل تيودور خوري، جونية، لبنان، ١٩٩٧، ١٢٥ ص.

٥. أندراوس بشْتِه وعادل تيودور خوري، **الإصغاء الى كلام الله في المسيحيَّة والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، جونية، لبنان، ١٩٩٧.

٦. عادل تيودور خوري، **الإسلام في عقيدته ونظامه**، تعريب عَلَم الياس عَلَم، جونية، لبنان، ١٩٩٧ (قيد الطبع).

٧. مشير باسيل عون، **مَقالاتٌ لاهُوتيَّةٌ في سَبيل الحِوار**، قدّم لها كيرلُّس سليم بسترس وعقَّب عليها عادل تيودور خوري، جونية، لبنان، ١٩٩٧، ٢٢١ ص.

٨. عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، **الرَّحمةُ الإلهيَّةُ في المسيحيَّة والإسلام**، جونية، لبنان (قيد الإعداد).