ISSN: 2218-7480
ثمن النسخة: ٣٠ ريال ١٠دولار
صدرت عن مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
ص.ب. ١٩٣٠٩ الدوحة
مباشر:
+٩٧٤ ٤٤٨٦ ٤٦٦٦
+٩٧٤ ٤٤٨٦ ٥٥٥٤
فاكس:
+٩٧٤ ٤٤٨٦ ٣٢٢٢

ص ٣٦,٣١ جنيفر جونز
ص ٤١,٢٢ باتريك لود
٨٠,٧٥ عبد اللطيف المتولي ص
ص ١٠٣,٩٤,٨٧,٦٨,٦٠,٥٥,٥١,٤٦
٤٢,٣٢,٢٧,٢١,١٦,٦ كاي هنريك
بارث
ص ٨١ نورسية جارسية
ص ١٠٢ايمريك هرّ

مجلة أديان

رئيس التحرير

- الدكتور باتريك لود , جامعة جورج تاون

هيئة التحرير

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

الإدارة و التحرير

- حمدي بلكيك , رئيس العلاقات العامة, مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- عبد الرحمن يحيى الخليفة, سكرتير التحرير, مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان
- الفيرا ,بوجادزيك, مصممة الرسوم

هيئة المستشارين الدوليين

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

أديان
مجلة علمية يصدرها مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

مجلة أديان هي مجلة سنوية ثنائية اللغة» انجليزية وعربية» حول الدراسات الدينية، تصدر من قبل مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان. و المجلة تركز على الحوار بين الأديان، والعلاقات بين الإسلام والديانات الأخرى.
في عالم يتخلله سوء التفاهم الديني، وممارسات العنف، و إختطاف التعاليم الدينية من قبل الأيديولوجيات السياسية، تأمل مجلة أديان أن توفر فضاء للتلاقي و التفاكر في المشتركات العامة و المقاصد المشتركة للأديان الكبرى في العالم. و عنوان المجلة يوحي بحقيقة الوحدة الروحية في التنوع الديني التي يمكن أن توفر مفتاحاً لتعمق الفرد في معتقده الديني، و كذلك مجالاً للإنفتاح على المعتقدات الأخرى. فالقرآن يوحي بوحدة الإيمان، و سعي للحقيقة في اطار التنوع الديني:

«... لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون.» (المائدة :٤٨ ٥)

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

و تشجع المجلة الدراسات المقارنة و التبادلات بين الأديان بروح الحوار و الإغتناء المشترك. و هدفها هو الترويج للتفاهم ين المؤمنين بمختلف الأديان، و بدراسة و إكتشاف الأسس اللاهو تية و الروحية المشتركة بينهم، و علاقاتهم البناءة المتبادلة في الماضي، و الحاضر و في المستقبل، و دراسة و تفهم أفضل لأسباب الصراعات بينهم، و التحديات التي يواجهونها عند الإلتقاء بالمجتمعات العلمانية و الغنوصية الملحدة.

و بالإضافة الي ذلك، تود المجلة أن تحيي الأفق العالمي للإسلام و تؤكد عليه، و ذلك برعاية دراسات في العلاقات بين الإسلام و الديانات و الحضارات الأخرى في مجالات التاريخ، و الفنون، و الدراسات الدينية. و في هذا أيضاً مسعي لتفعيل الخطاب الفكري في الإسلام، و ذلك في إطار ارتباط تفاعلي و مثمر بين الإسلام و الديانات الأخرى.

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

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

محتويات مجلة أديان العدد واحد ٢٠١١

٧ افتتاحية العدد: باتريك لود

٨ لقاء مع الحاخام ستنسلتز

١٦ المطران جورج خضر: من الحب إلى المحبة الزوجية

٢٢ فريذيوف شُوان: تشعُّب مفهوم الحب

٣٢ جورج تامر: المحبّة والرحمة في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم

٤٢ مبارك: بحث في تداوليّة الخطاب الدينيّ الرّحمة والإحسان في تقاليد الأديان «الإبراهيميّة» علي

٧٠ عبد الباقي مفتاح: نظرة الأمير عبد القادر الجزائري إلى الآخر

٨٢ تو ويمنج : الأسرة والأمة والعالم

١٠٤ سير الكتاب المساهمين

١٠٧ تلخيصات المقالات باللغة الانجليزية في هذا العدد

مجلّة علمية مُحَكَّمة تصدر عن مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان

واحد
اديان

الأصدارواحد 2011

المودَّة والرحمة والمحبة في الاديان

صدر العدد التقديمي لمجلة ريليجانز/ اديان قبل عام. قوبل هذا النتاج بدرجة عالية من الاهتمام والحماس في كل من قطر وحول العالم، وتكريساً للثقة في تلك البدايات الواعدة قدم مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان ورئيسه الدكتور إبراهيم النعيمي الدعم لصدور هذا العدد الأول و الذي نأمل أن يكون علامة بارزة في إنتشار المجلة.

ركز عددنا التقديمي علي الأسس العامة المشتركة بين الأديان كأرضية للمزيد من الاستفسارات والتبادلات. عندما واجهنا إختيار القضية الرئيسية لهذا العدد لم يبد لنا أكثر ملاءمة من فضيلتي المودة والرحمة. لا توجد عقيدة دينية إلا و تدعوالى ان أن «الوجود المطلق» ينطوي على الخير والمحبة. كل العقائد الدينية تدعو الإنسان إلى الوصول إلى الكمال عن طريق معاملة الآخرين بالرحمة والمودة. هذه هي القاعدة الذهبية التي تقوم عليها كل التعاليم الدينية.

الآن لابد من الاعتراف بأن مفاهيم المودة والرحمة والمحبة لا تخلو من بعض الإلتباس والمغالاة وأحياناً تشير إلى حقائق لا تتوقف بالضرورة على المبادئ الدينية ولا تتوافق معها. ففي كل الأحوال فإن الجميع يحبون المحبة ولكن كيف تختلف مباديء الرحمة و المودة المستمده من العقيدة، في الفهم و التطبيق، عن أشكال الخير «الإنسانية» أو حتي العلمانية؟ إن كلمات المحبة والمودة والرحمة يمكن ترجمتها بطرق مختلفة وبلغات مختلفة بينماتشمل المحبة الإنسانية نطاقاً واسعاً وجلياً بدء من الحب الأمومي إلى المحبة الإلهية

أخيراً فإن الدين يُعنى بالمحبة والمودة ولكنه أيضا يُعنى بالشرع والخوف والمعرفة وبأبعاد أخرى كثيرة. بناءً على ذلك يجب إيلاء الاهتمام إلى الطرق التي من خلالها تتواصل هذه الأبعاد المتعددة وأحيانا تتقاطع مع محتوى الرحمة. إن هدف هذا العدد هو البحث في بعض هذه الأمور وإيضاح أن لدى مفاهيم المودة والرحمة معنى أكثر ثراءاً وعمقاً مما قد يبدو من النظرة الأولى.

بينما الإحسان والمودة والرحمة في واقع الأمر مبادئ مشتركة للمؤمنين بكافة الديانات التقليدية، فإنها أيضا الشروط الحقة التي تتيح إمكانية وجود حوار ذو مغزى بين الأديان. من خلال فهم أكثر ثراء لمعنى روابط المحبة بين البشر بعضهم البعض وبين الله والإنسان، نستطيع أن نكون أكثر قدرة على المشاركة في ملتقى أكثر خصوبة مع المعتقدات الأخرى.

باتريك لود
رئيس التحرير

لقاء مع الحاخام ستينسالتز أجرى اللقاء باتريك لود

ما هى المرادفات العبرية الأقرب لمعنى كلمتي الحب والرحمة في الدين وما الذي تستدعيه هذه الكلمات؟

الكلمة العبرية للحب هي أهافاه ahavah وللرحمة rahamim رَخاميم وتستخدم هاتين الكلمتين في اللغة بشكل عام سواء في الدين أو في النواحي العلمانية. تشير هاتين الكلمتين إلى فكرتي الحب والرحمة ليس فقط تجاه البشرية ولكن تجاه مخلوقات أخرى أيضا مثل الحيوانات.

هناك فرق عام بين كلمتي الحب والرحمة على الرغم من أن جذر كلمة رحمة هو رِحم والذي ينطوي بداخله على معنى الحب (يمكن أن تجد كلمة مشابهة في لغات سامية أخرى)

الفارق بين الكلمتين في حالات كثيرة هو أن مفردة الحب تستخدم للتعبير عن المشاعر تجاه شخص من نفس الدرجة او المكانة او في مكانة أعلى بينما الرحمة هى مرتبطة بمن في نفس المكانة أو أقل.

هناك إلى حد ما فارق لغوي وجوهري بين الكلمتين. كلمة الحب تستدعي الاحتياج إلى شيء ما بينما كلمة الرحمة مرتبطة بمعنى العطاء.

هناك أيضا اختلافات أخرى بين المفردتين خاصة عند استخدامهما في نطاق ديني وبخاصة في الحديث عن الله. الأراء الانجيلية وما بعد الانجيلية ترى أن الحب متبادل ومعبر عنه بين الله والانسان . الحب من الله إلى الانسان ومن الانسان إلى الله. وكأننا نرى من خلال قدرة الانسان على حب الله دليلا على النعمة الالهية وعلى حب الله لهذا الانسان.

في حين تستخدم الكلمة في نطاق العلاقات الانسانية لتشير إلى حب من طرف واحد لا يستدعي بالضرورة حبا يقابله من طرف أخر.

ما هى وجة النظر اليهودية بالنسبة للحب الانساني بمعنى المحبة الزوجية وأيضا الصداقة؟

كما سبق وأن أشرت أن معنى كلمة الحب هو معنى واسع وعام. ليس الفرق الأساسي بين الحب بمعناه الديني والحب بمعناه العام في عمق العاطفة أوقوتها بقدر ما يكون الاختلاف بينهما حول موضوع تلك العاطفة و توجهها.

في الاستخدام الشائع نجد أن كلمة الحب تستخدم أحيانا للتعبير عن الاعجاب فقط أو الرغبة المجردة بينما المعنى العام للحب يستدعي شيئين: الرغبة في أن تكون قريبا من موضوع الحب والرغبة في أن تمنح أكثر فأكثر لهذا الموضوع. لذلك يبدو الحب في سياقه الانساني محددا أكثر و محصورا أكثر من الحب الإلهي.

لكن الاختلاف ليس جوهريا بين الحب في سياقه الانساني والحب في سياقه الالهي. فنجد في معظم المصادر اليهودية أن علاقة الحب تكون في الاتجاهين بمعنى أن الحب الانساني بين البشر وبعضهم البعض هو أصلا من نبع الحب الإلهي. كما أن الحب الانساني قد يكون رمزا لحب الله.

لا تختلف الصداقة بمعناها الأعم عن الحب. على الرغم من اختلاف الصداقة عن الحب في طرق وأشكال ممارسة هذا الحب والتعبيرعنه كما في العلاقة الزوجية على سبيل المثال . إلا أن الصداقة التي لا تحتوي على عنصر الحب لا تكون صداقة حقيقية ، بل مجرد اتفاق متبادل على العمل معا أو على الأقل عدم ايذاء بعضنا البعض.

ما هى الدروس الأساسية التي يمكن أن نجدها في التلمود عن الحب والرحمة؟

.نجد أن الحب والرحمة موجودان بشكل مفصل في التلمود والذي هو جمع للشريعة الشفاهية وأكثر تفصيلا وتحديدا من الانجيل. في الحقيقة في التلمود أو ما قبله كانت هناك كلمة أخرى مستخدمة وهذه الكلمة ليس لها ترجمة مساوية في أي لغة ومحاولات ترجمتها إلى لغات أخرى لم تفلح. وتشير كلمة جمولات خاسديم Gemilut Hasadim إلى الفكرة

العامة للعطاء من حيث تقديم كافة أنواع المساعدة والعون لمن يحتاجها. بينما نجد أن كلمة الزكاة مرتبطة باعطاء مساعدة مادية إلى المعوزين . جمولات خاسديم هى تقديم المساعدة والدعم إلى كل من يحتاج إلى المساعدة بصرف النظر عن الوضع المادي لمستقبلها سواء كان فقيرا أو غنيا.

لهذا تحمل جمولات خاسديم المعنى الكلي والشامل والتعبير الحقيقي عن كلمة الرحمة بمعناها الحرفي " أن تشعر مع غيرك" في وقت الحاجة.

.جمولات خاسديم تشمل مجموعة كبيرة من التعاليم والنصائح والمكان الهام الذي تحتله هذه المجموعة من التعاليم في الحياة اليهودية نراه منعكسا في الحديث التلمودي ".جمولات خاسديم هى واحدة من الأعمدة الثلاثة التي يبنى عليها العالم" .

(أخلاقيات الآباء)1:2

وعلى مستوى أكثر لاهوتية كل أفعال جمولات خاسديم هى جزء من الفكرة العامة ل اميتديو ديا أو التشبه بخصال الله.

نجد أن في حالات عديدة أن العمل الطيب والنية الصالحة يتجاوزان مجرد فكرة كونهما أفعالا طيبة ونافعة للمجتمع إلى الاقتراب من حالة التفاني الروحي . نجد أيضا في الكتاب المقدس أن هذه الطريقة الخيرة هى الطريقة التي يتصرف بها الله نفسه تجاه مخلوقاته.

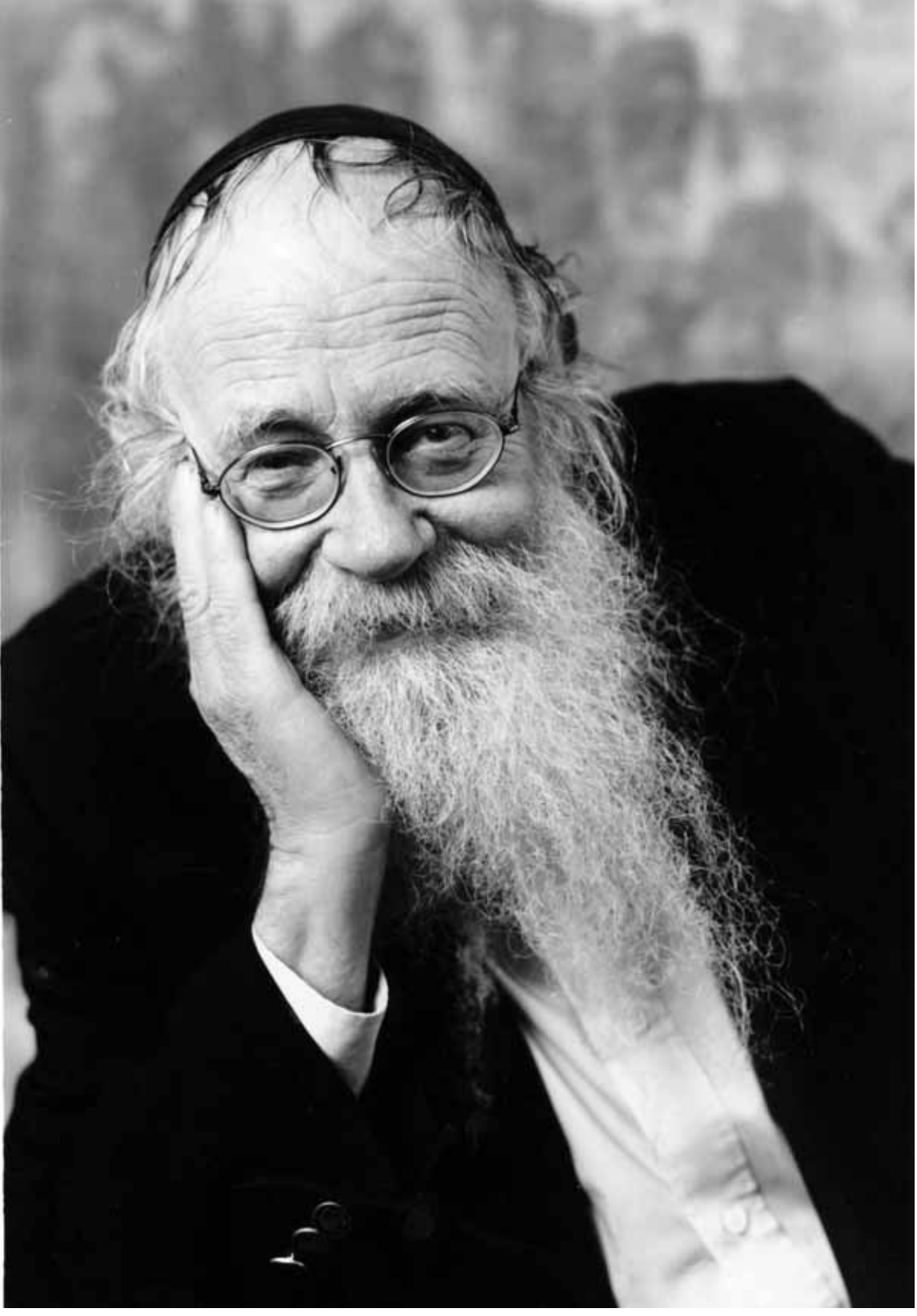
أهمية جمولات خاسديم ليست فقط لأنها

ترتبط بالأفعال الحسنة و النوايا الطيبة ولكن لأنها أيضا تحوي كل الوصايا والتعاليم الخاصة بكيفية تعاطينا مع العالم (ليس بالضرورة فيما يخص العبادات) ان عمل الخير يعكس رغبة حقيقية في الارتقاء بالعالم وجعله أكثر نبلا لذلك فهو جزء من تقديس العالم. بالتالي فمساعدة الأخرين وعمل الخير وقول الأشياء الطيبة كلها أعمال تتجاوز العلاقات بين البشر لما هو أعمق وأنبل. فعل الخير تجاه كافة المخلوقات من نبات وحيوان و حتى تجاه الأشياء الجامدة هو فعل من أفعال جمولات خاسديم..

يعد عمل الخير والأعمال الصالحة بصرف النظر عن متلقي ذلك العمل الخير تعبيرا عن الرحمة والشفقة التي هى إحدى صور الله.

هل عند الكبالا شيئا محددا لتعليمنا عن الحب؟

في عالم الكابالا (الفكر الباطني اليهودي) هناك فرق بين الحب والرحمة . الفكرة الأساسية هى أن الحب بكافة درجاته نابع من الداخل و جوهره ليس تقيميا . يعكس الحب و انعكاساته الخارجية حيسيد Chesedوالتي هى صفة الخير مثلما هى عمل الخير أهم القوى في العالم التي هى قوة العاطفة أو عمل الخير. تلك العاطفة التي تنبع من الداخل نحو الخارج وتجاه العالم بشكل عام و تجاه الأشياء والمخلوقات و تجاه البشر بخاصة. هذه القوة يمكن رؤيتها على أنها القوة المحركة للكون التي تتحرك فيها الأشياء من المركز (النفس



Religions ادیان ۱۱

بالمفهوم الانساني) إلى المحيط : العطاء والاحتضان و المشاركة و الحفاظ على توازن العالم . بالتوازي مع ذلك نرى القوة الجاذبة إلى المركز جفورا Gevurah وهى القوة التي تعمل من الخارج إلى الداخل والتي تساعد على حفظ توازن ما.

و تعتبر الكابالا أن الرحمة Rahamim أو تيفريت Tipheret في مصطلحات الكابالا مجموعة من قوى المركز أو القوى الجاذبة نحو المركز و أيضا القوى الطاردة عنه . الرحمة ليست فقط فيض من المشاعر الداخلية ولكنها أيضا رد فعل على الوجود الخارجي. موضوع الحب من الممكن أن يكون أي شخص أو أي شيء. هدية الحب لا تعكس بالضرورة حاجة عند موضوع الحب. بل أنها تعبير عن دافع داخلي أعمق وهو أن تحب وأن تعطي بغض النظر عن حاجة مستقبل هذا الحب.

وبينما تشتمل الرحمة أيضا على فكرتي العطاء والمشاركة إلا أنها تبدأ كمحاولة ملأ حاجة عند المتلقي . وتكون الرحمة بذلك رد فعل لنقص أو حاجة. في حين نرى أن الحب هو دافع حقيقي للعطاء وللاقتراب بغض النظر عما إذا كان مستقبل هذا الحب في احتياج اليه.

تبدو هنا الرحمة أكثر تحديدا وأكثر "موضوعية" من الحب. تعتبر الرحمة قوة مركزية. هى تقدير أمر ما أو الحكم على أمر ما ومعاملته بحب.

في الحقيقة بعض المصادر اليهودية تقول أن اسم اللهY-H-W-H

وهو اسم صفة الرحمة والتي هى نقطة محورية تجمع بين النفس الداخلية والوجود الخارجي.

يشعر البشر بالرحمة عند تعرضهم للألم والمعاناة . لكن الله يرى العالم كله ناقصا ومحدودا ولذلك يستحق الرحمة.

ولهذا نقرأ سورة " ورحمته على كل أعماله" (المزامير 145) كل المخلوقات وحتى النباتات تستحق هذا النوع من الرحمة. يشعر البشر بالرحمة تجاه أي شيء وأي شخص في حالة من المعاناة . بينما نجد أن الحب يداخله قدر ما من الاحترام للحبيب و تقدير له. لا ترتبط الرحمة بهذه الحدود. بل أن المبعدون و الأدنى من الممكن أن يكونوا موضوعات الرحمة.

إذا نظرنا إلى ثلاثية الديانات الابراهيمية نجد أن بعض الكتاب قد ربطوا بين الأمل واليهودية والزكاة والمسيحية و الإيمان والإسلام. كيف ترى خصوصية اليهودية وعلاقتها مع الفضائل الثلاثة وبخاصة الزكاة و الحب عامة؟

لم أكن لأضع شعارا لكل ديانة من هذه الديانات. بدلا من ذلك كنت سأتعمق أكثر في جوهر كل ديانة وأفكارها الأساسية و الفهم الشخصي لكل ديانة من هذه الديانات. أعتقد أنه حتى لغويا وبالتأكيد تاريخيا الإسلام هو ديانة القبول والتسليم إلى الله. (على حد علمي هذه هى الطريقة التي عرف المسلمون بها أنفسهم والإسلام في البداية) بينما المسيحية أغلبها عن الغفران الإلهي واليهودية هى ديانة

تتمحور كليا حول الله والارتباط به وتنفيذ مشيئته. في هذا السياق الزكاة هى نظرة عامة وواسعة لكل شيء. الغرض العام في الحياة هو ملأ الفراغات والعطاء والاصلاح سواء كان تجاه بشر أو جماد. لا شيء ولا شخص كامل ومحاولة جعل الأمور أفضل هى طريقتنا لاستكمال خلق الله. الزكاة تجاه البشر هى السعي لملأ فضاءات الوجود باي طريقة ممكنة وأحيانا يمكن فعل هذا بعملة معدنية صغيرة وأحيانا أخرى فقط بتقديم مجاملة.

كتب من قبل أن اليهودية تركز أكثر على الخشية من الله أكثر من حب ومعرفة الله . كيف ترد على هذا الرأي؟ كيف ترى العلاقة بين الحب والخشية من جهة والمعرفة والحب من جهة أخرى في اليهودية؟

تتعامل اليهودية مع حب الله وأيضا الخشية منه. تختلف اليهودية كديانة حية عن الديانات الأخرى في كونها أكثر اهتماما بمعرفة الله. هناك دافع قوي في اليهودية للوصول إلى المزيد والمزيد من هذه المعرفة. كما لم يوجد أبدا في اليهودية طبقة مختارة أو " مجموعة من العارفين أو الأكثر معرفة". بل على العكس فالكل في اليهودية صغارا وكبارا , أغنياء أو فقراء, متعلمون وأميون كلهم متوقع أن يكونوا على دراية وعلى معرفة. على الرغم من أنه سيظل هناك دائما فرق بين قدرات البشر. سيظل هناك أخرون ممن هم أكثر مقدرة على الدراسة و تحصيل المعرفة وأخرون لأسباب عدة لا يستطيعون تحقيق ذلك بنفس القدر.

.في الحقيقة الطموح المسيحي لليهودية وهو أيضا الجملة الأخيرة والختامية في شريعة ميمدنس "ستمتلىء الأرض بمعرفة الرب كما تملأ المياه البحر" (أشعيا 11:9)

فمحاولة تحصيل المعرفة ليست فقط تحقيق رغبة ما ولكنها أيضا فعل عبادة.

هل هناك بعد عالمي لليهودية وكيف يمكن أن تعرفها أو تطرح تعريفا لها؟

في اليهودية هناك ناحيتان . واحدة وهى أن هناك وصايا وواجبات محددة يختص بها اليهود فقط والناحية الأخرى هى رؤية واضحة للديانة من منظور عالمي و رغبة وحلم اليهودية أن تتشارك مع العالم. و تعليمات هذه الديانة العالمية موضوعة في 7 وصايا نوحية (كل من يعتبر من سلالة نوح - كل البشر). هذه الوصايا هى عبارة عن جوانب عامة عن الايمان والسلوك وتعتبر ميراثا مشتركا للانسانية. هذه السبع وصايا هى الإيمان بالله، الامتناع عن القتل، والامتناع عن الزنا وسفاح المحارم وخلق مجتمع عادل و الاهتمام بسلامة الآخرين . " ديانة أدم" ديانة الانسانية يمكن أن ترى أنها الطريقة المثلى للحياة و للانسانية بشكل عام ولذلك نشرها واجب (فيماعدا الوصايا التي يختص بها اليهود فقط)

كيف ترى الحوار بين الأديان من وجهة نظر يهودية؟ ما هى أهدافه؟ وهل هناك شروط مسبقة؟ ما هى الحدود والنواقص ؟ وما

الذي يمكن أن يضيفه اليهود للحوار بين الأديان؟

الحوار بين الأديان يمكن ان يكون عمل خير وايجابي فقط لو تم عمله باهتمام وفهم وحساسية. أن يكون هدفه الأساسي هو الاستماع إلى الآخر ومحاولة فهم بعضنا البعض. لكن بعض العيوب المتوقعة هى وجود بعض المحاولات التبشيرية . تلك المحاولات التبشيرية التي ترى أن الآخر هو دائما شخص يفتقد إلى شيء جوهري وبالتالي لا يمكنه أبدا الوصول إلى الكمال او المغفرة.

اليهودية يمكنها مشاركة بعض الكنوز التي حصدتها في خلال تاريخها الممتد لأكثر من ثلاثة الاف سنة. بعض من هذا التاريخ من الممكن أن يكون نافعا ومساعدا للأخرين . اليهودية ليست ديانة تبشرية وهذا الأمر سيساعد بالتأكيد على خلق علاقة أفضل وأكثر عقلانية مع الديانات الأخرى.

بعض المفكرين المهمين في اليهودية وصفوا العلاقة بين اليهود والمجتمعات الأخرى ب" المواجهة" ليس بالمعنى السلبي للكلمة ولكن بالمعنى العام "أن تواجه "ما رأيك في هذا الوصف؟

المواجهة بين اليهودية والمجتمعات الأخرى تنبع من الاعتقاد أن اليهود لا يجب أن يكونوا مختلفين. على الرغم من أن الاختلاف لا يعني بالضرورة العداوة أو الكراهية. بل انه مجرد إدراك حقيقية أن الديانات مثل الأشخاص تختلف أيضا.

الحب بين الرجل والمرأة يبدأ بقبول وإدراك الاختلاف. ويمكن أن يكون الاختلاف واحدا من محركات الحب. الرغبة في خلق الثبات سواء بالقوة او بالقوانين أو بالاغراء لها تأثير سلبي. المواجهة هى رد الفعل الطبيعي لدعوة مثل "لا بد أن تنضم الينا".

في الأماكن التي كانت فكرة الاختلاف فيها مقبولة مثل الهند لم يكن هناك شعور بالمواجهة.

بالنظر إلى السياق المسيس الذي يحيط بالعلاقة بين الديانات الابراهيمية وبخاصة العلاقة بين المسلمين واليهود في عالمنا المعاصر. ما الذي تريد أن تقوله للمسلم عن ايمانك والذي من الممكن أن يساعده/ يساعدها على فهم وجهة النظر اليهودية؟

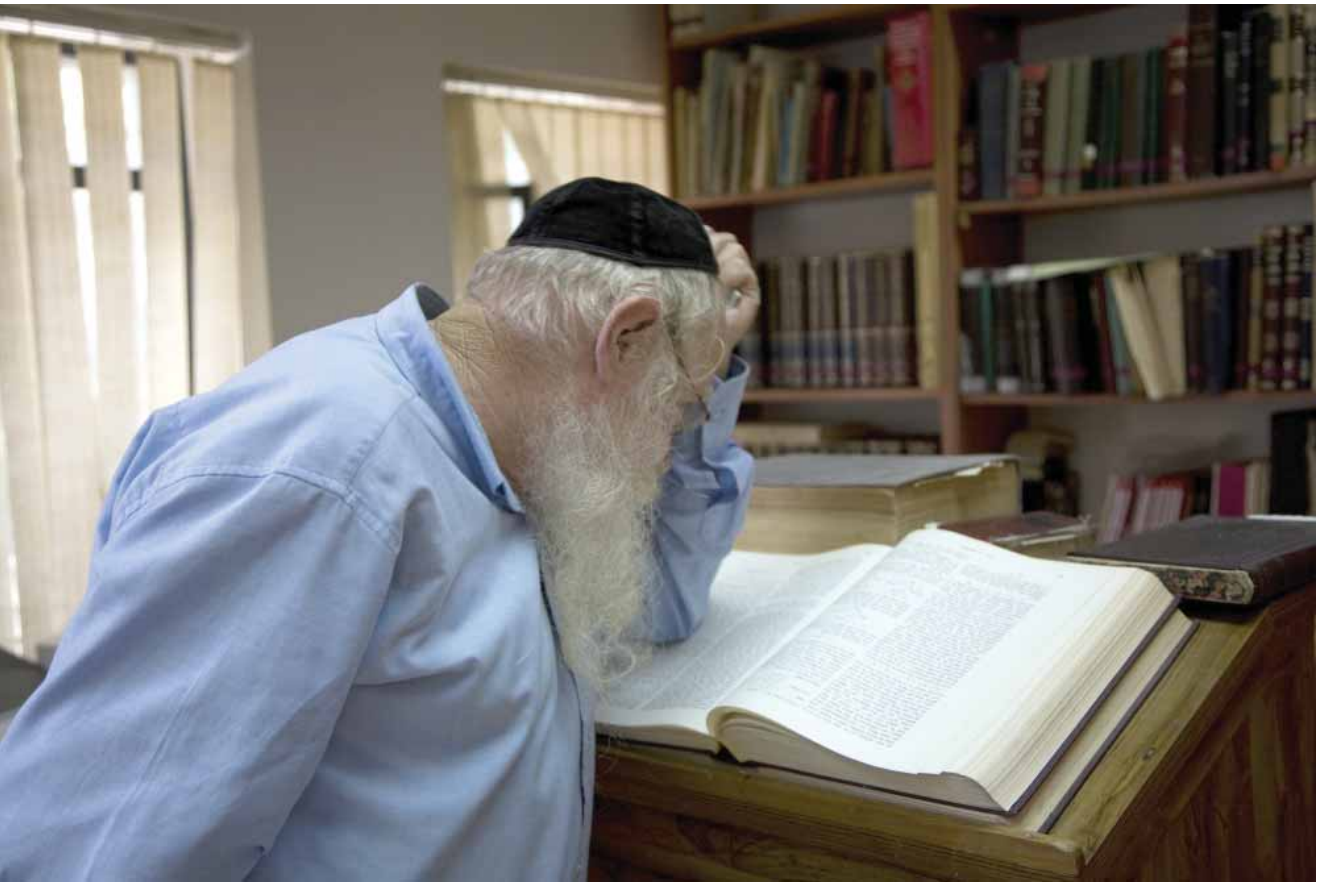
أنه لأمر مؤسف حقا أن العلاقة بين الديانات الابراهيمية يتم ربطها بالسياسة . إذا تعمقنا في رؤية وتحليل المشكلات الحالية بين اليهود والمسلمين نجد أنها كلها قائمة على سوء فهم و محاولات خلق أسباب ومبررات للكراهية. التركيبة الحديثة من القومية والدين يمكنها أن تكون شديدة الخطورة وميتة نفسيا وحرفيا.

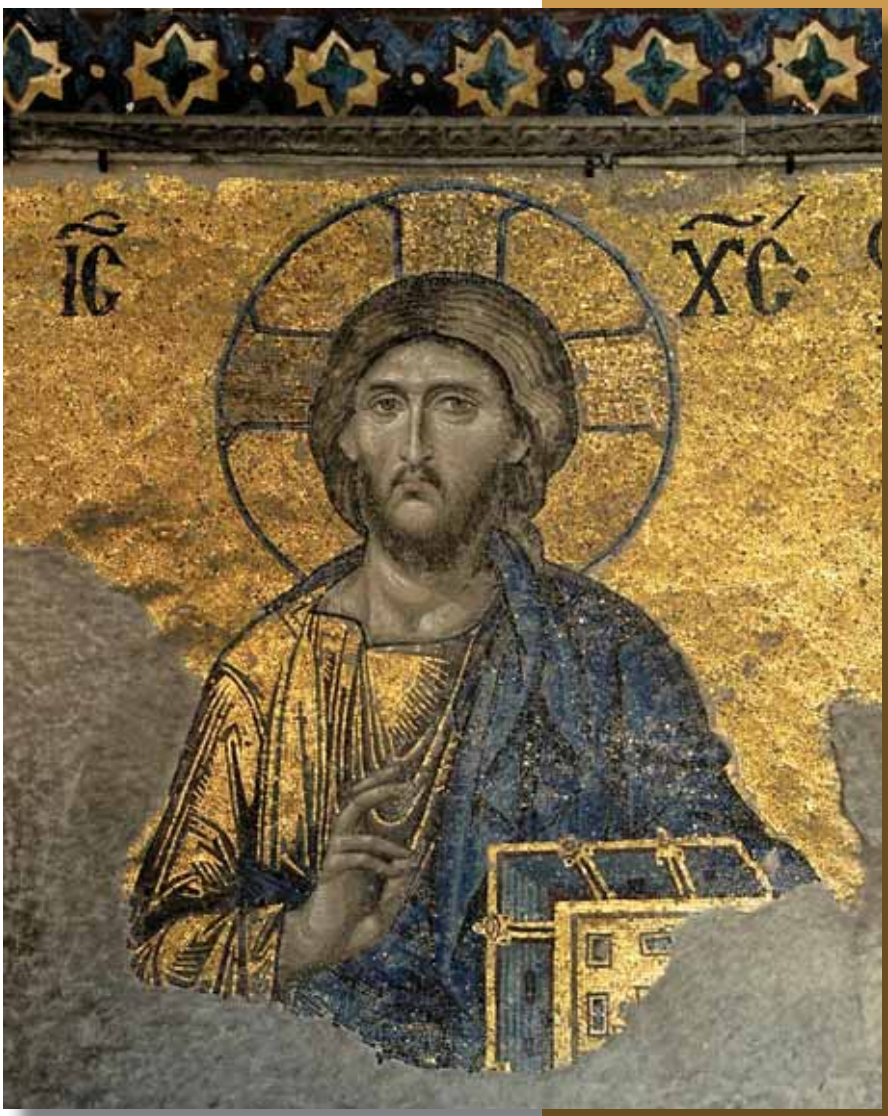
فتظهر نتائجها الأولى والظاهرة في كراهية ومحاربة عدو حقيقي اومتخيل . وتستمر هذه المشاعر في التطور لتتحول إلى خلطة قاتلة يمكن أن تدمر الديانات والشعوب.

آمل أن تتراجع هذه بالعلاقة رغم محاولة بعض قصار النظر اشعال النيران بدلا من

اخمادها. الشيء الأساسي الذي الذي يمكن فعله في تعاملنا مع المسلمين هو السماح لهم بالتعرُّف بشكل أفضل على الديانة اليهودية . الكراهية في معظم الوقت تكون مبنية على الجهل وأفكار مسبقة وصور نمطية التي يمكن معالجتها بمحاولة تعلم المزيد وفهم المزيد أيضا.

ترجمة رنا التونسي





من الحب إلى المحبة الزوجية

المطران جورج خضر

اليس من المستغرب أو اقله اللافت الا يقول المسيح كلمة واحدة عن الحب الذي يحس به الرجل والمرأة احدهما نحو الآخر؟ كذلك لا يقول كلمة واحدة عن الجمال وليس في العهد الجديد حرف واحد عن سحر الطبيعة. واذا قال «تأملوا زنابق الحقل» فليس لذكر بهائها ولكن للاشارة الى عناية الله بها. واذا قال بعده بولس: «أيها الرجال أحبوا نساءكم» فلكي يتبعها توًا بقوله: «كما أحب المسيح الكنيسة». فليس في هذا أي تلميح عن خفقان القلوب والتجاذب. وليس تاليًا في الحديث عن الزواج في الكتاب الالهي أي اشتراط لاندفاعة عاطفية فيها لهب أو ما يشبه ذلك.

كذلك في الاسلام. فلا ذكر في القرآن للفظة الحب بمعناه البشري. لقد استعمل القرآن فعل أحب، يحب كثيرا ولكن خارج هذا السياق. فالتنزيل يتكلم عن الرجل والمرأة في الزواج وعقده وشروطه واخلاقياته، واقصى ما يقوله عن القربى بين الازواج ان نساءكم «لباس لكم وانتم لباس لهن» (سورة البقرة، الآية ٧٨١) ولكن ليس من تلميح الى الحب كما نعرفه في العصر الحديث لا من قريب ولا من بعيد كأن الله بعد العهد العتيق ليس له ما يقوله في الحب. لكن الانسان الحديث منذ جاهلية العرب -ولها في المضمون كثير من الحداثة- ليس فقط كتب في الحب الكثير وعاشه كثيرا لكنه يكاد يكون الحب للانسانية المعاصرة الحياة كلها حتى اذا خلا منه انسان ينظر اليه على انه لا شيء.

حتى نفهم المحبة الزوجية لا بد ان نعرف ان اللغة اليونانية تحتوي كلمتين مختلفتين ايروس وهو الحب بمعنى الرغبة في شيء أو في شخص واغابي التي تعني محبة الله للانسان والانسان لله كما تعني المحبة الاخوية. واغابي مشتقة من العبرية أو العربية فاذا قلت في اليونانية اغاباو أي أحب واضح ان اللفظة الاغريقية واللفظة العربية صوت واحد. فالايروس هو انشداد الجنسين طبيعيا احدهما إلى الآخر. ذكر قليلا في العهد القديم للدلالة على عاطفة جمعت الازواج وبلغ مبلغه العظيم في نشيد الانشاد كما عند هوشع النبي. لكن الشوق أو العشق الذي اترجم به كلمة ايروس لم ترد مرة واحدة في العهد الجديد. وكأن الانجيل يجعله ضمنا في ما يسميه الانسان الطبيعي أو النفسي (في حرفية الكلمة اليونانية). واذا تكلم العهد الجديد على الزواج يقول ما يفيد انه عهد ابدي يقوم على المحبة التي لا تختلف عما قاله السيد: «أحبب قريبك كنفسك» بحيث نحب انسانا آخر في انتباهنا اليه وخدمته. ولك ان تفهم انه غير ممنوع عليك ان تتزوج بامرأة ليس بينك وبينها حب طبيعي. واذا توافر فهذا من الطبيعة والمسيحية تلحظ الطبيعة التي انت عليها ولا تجعله بناء لاهوتيا.

إلى هذا هناك حضارات كحضارة الهند المليئة بالعشق بين الآلهة وبتماثيل

في الهياكل ذات ايحاء جنسي ولكنها لا تتكلم على الحب شرطا للزواج. ويزعم Denis de Rougemont في كتابه الشهير «الحب والغرب» ان الغرب تعلمه من المطربين الاندلسيين وانه اختراع عربي. واذا اردنا تصحيح هذا الكتاب لقلنا انه مشرقي فقد يكون نشيد الانشاد قد اتى إلى العبرانيين من سومر أو ما اليها. كذلك لا يبدو لي ان القرآن ذكر الحب شرطا لعقد النكاح. يقول عن علاقة الازواج: «هن لباس لكم وانتم لباس لهن» (سورة البقرة، ٧٨١). كذلك يقول عن هذه العلاقة: «وجعل بينكم مودة ورحمة» (الروم، ١٢) ولكن لا اثر لعاطفة مشروطة قبل العقد.

وكان من الشائع في البيئة المسيحية الشرقية ان يختار ذوو الرجل فتاة له رأوها في الكنيسة وأوصوا بها وربما استمر هذا في بعض الأوساط حتى ايامنا هذه. وبهذا المعنى قال الشاعر الفرنسي الكبير بول كلوديل: «الزواج لا يصنعه الحب بل التراضي». اذا استمر العشق بين الزوجين كما في مرحلة الخطبة فهذا جميل. ولكنه قد لا يبقى الهيام أو لا يبقى على صورته الأولى اذا اصبحت الحياة الزوجية رتيبة أو فنيت بالجنس الرتيب ايضا وبالأولاد ورعايتهم.

من الزاوية التي تعنينا ما عثرنا في المسيحية على تعظيم للحب أو انبهارا به ولا وجدناه بخاصة ركيزة لديمومة الشركة الزوجية. اما ماذا «تقول هوليوود أو وسائل الاعلام والاعلان والقصة والشعر والمجلات المصورة وماذا تقول هذه على حياة الممثلين والممثلات فشيء آخر. هذا لا علاقة له بالتراث الروحي في ديانات التوحيد أو في ديانات الشرق الاقصى. السؤال يبدأ من هذا: كيف تقدس هذا القائم في الطبيعة حتى لا يصبح خطرا على كيانك الموحد وعلى روحانيتك. كيف لا تحول الحب الذي فيك الى قوة دمار. كيف لا تسقط في جسدانية كاملة، في جنسانية منعزلة، في انقباض على نفسك، في استبداد بالآخر عن طريق القوة والمال. كيف تبقى انساني العلاقة اي كاملها بما فيها الجنس. كيف تؤنسنه ولا تصير ملاكا أو شيطانا حسب قول باسكال العظيم: «من افتعل ملائكيته يفتعل حيوانيته». ذاك هو السؤال الجلل.

لا تقول المسيحية ان الزواج يؤمن لك تلقائيا هذه الحياة الانسانية المتكاملة ولو قالت ان الزواج هو البيئة الطبيعية لتنتقل بكيانك البشري الى كماله بسبب من تأطير الحب بالعهد الذي الله عاقده بمعنى ان الله اذا ساكنك وساكن زوجك يكون هو المنعم عليكما بتلك الطهارة التي تكافح بها تحكم الواحد بالآخر والاستمتاع المحض بالآخر بلا مودة ولا رحمة.

اكرر ان المسيحية لا تعلم الانسان الحب المسجل فيه كما لا تعلمه الطعام والشراب. هي تدفعه انطلاقا مما هو عليه وتنزل عليه ما هو من فوق. انها تقبل الشهوات الحسنة المرتبطة بالحب. فهو يقويها وهي تحفظه.

هذا من حيث المبدأ. لقد قال السيد: «من نظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى معها في قلبه» (متى 5:82). لاحظوا استعمال اللام في قوله: «ليشتهيها». النص لم ينه عن الاشتهاء ولكنه نهى عن الاشتهاء المحض بحيث لاترى الى زوجتك على انها شيء من الاشياء ولكنها شخص أي كيان متكامل. وفي طلبك كيانها الكامل في الاتحاد الزوجي تكون الشهوة على طريقك فتذوب في الكيان الكامل. لذلك لا معنى لقول غير العارفين ان المسيحية ضد الجسد. بعض آبائنا قالوا ان الجسد بعض من هذا الذي خلقه الله على صورته وعلى مثاله. كذلك ننبعث في القيامة في الجسد ونبقى عليه منورا ممجدا في الملكوت إلى الابد. المسيحية ليست زهدا بالجسد. هي استقلال عن الجسدية المحضة كما هي استقلال عن العقل المحض الذي لا يستنير بالله. نحن لا نقمع الجسد كما لا نقمع العقل. نراقبهما أو ندع الرب يراقبهما لنظل على صورتنا الالهية أي على ناسوتنا الموحد. والقدرة على هذا التوحيد هي المحبة. في هذا قال بولس الرسول: «أيها الرجال احبوا نساءكم كما أحب المسيح أيضا الكنيسة واسلم نفسه لاجلها (افسس 25:5). لو كان المراد هنا الانجذاب الطبيعي - العاطفي لما قالها الرسول. انت لا تدعو الى عاطفة قائمة أو مفترضة. انت تدعو إلى واجب. وكما لاحظ الفيلسوف الشهير كيركيغورد: تحب قريبك كنفسك تعني ان واجبك ان تحبه. ما دعا اليه الرسول ان يحب الرجل زوجته حتى الموت وهذا لا يأتي من الطبيعة المجردة. يبقى ان العشق لا يكفي لانه يذبل كزهر البرية على ما يقول اشعياء. . تعوزه المحبة النازلة من عند ربك.

ويذهب بولس بالتأمل الى حد القول: «من يحب امرأته يحب نفسه». هذه المطابقة الكاملة بين شخصين لا يمكن ان تتم الا اذا انحنى الله عليهما بكرمه العظيم ولطفه حتى يزول بينهما كل نتوء يأتي به اختلاف الطبائع والتنافر الناتج منه. طبيعة العلاقة في العشق فيها التجاذب والتباعد. من هنا تكرار التصادم بين العاشقين. وضع الانسان العشقي كما هو معيش لا ينقذ الانسان ولا يجعله واحدا مع الآخر كما تريد الكلمة الالهية: «من اجل هذا يترك الرجل اباه وامه ويلتصق بامرأته ويكون الاثنان جسدا واحدا».

هما في الواقع المعيش كيانان قابلان للكره. الوحدة تهيئ لها عناصر في الذوق وتقارب الذهنين والذكاء والجمال ولكنها ليست محتومة. اللحم والاعصاب والشوق أماكن لقاء ممكن ولكن لا شيء من الارض هو اكثر من طاقة أو احتمال. ما من اتحاد بين رجل وامرأة ما لم ينسكب عليهما العطف الالهي انسكابا كريما. اذ ذاك هما بعض من جسد المسيح.

وما من تحول ممكن للعشق الى المحبة الالهية المنسكبة على الزوج أو الزوجة أو

كليهما معا. انا ما قلت في هذه السطور ان العشق في الزواج ليس كبير الاهمية ونافعا للاستمرار ولكني ما جعلته عنصرا اساسيا في تكوين الزواج المسيحي. الله وحده في محبته اللامتناهية هو العنصر التكويني الذي في غيابه لا يعني السر شيئا. هذه السطور رد على كل الموجة الحديثة القائلة باختصار: لم يبق من حب فلم يبق من زواج. انت يمكن ان تبذل قواك كلها لزوجة تعشقها أو لزوجة لا تعشقها. لذلك كان اكره شيء عندي ان يحل زواج اذا تبين للمحكمة عدم انسجام بين الطرفين. وبهذا المعنى تتحدث الكتب «العلمية» عن عدم الانسجام الجنسي. هذه عبارة تافهة. هناك قلوب تنافر ودها كما يقول الشاعر. هناك اذا دعوة الى المصالحة التي تتم عندنا بيسوع المسيح. ومن شاء غير ذلك يكون قد اختار الجحيم لنفسه وذهب من طلاق الى طلاق. هذا يكون قد قرر الغرق في وحل اللحم والدم والعصب وما كان له زواج مثل عرس قانا الجليل الذي دعي اليه يسوع وتلاميذه.

وقد حول السيد الماء إلى خمر أي إلى النشوة الالهية ومائدة خلاص. ما من مخلوق ايا كان جاذبه يستطيع ان يستغرقك في ذاته على الدوام اذ ليس احد منا يفيض الحنو والفهم والرعاية والدفء بزخم واحد صباح مساء. انت يستحيل عليك ان تأتي من الآخر كليا ويستحيل عليك ان توحي بالاعجاب بك بالزخم الواحد صباح مساء. لذلك كان لا بد ان يرى العريس نفسه قادرا على العطاء الروحي قبل اقدامه على الاقتران. واذا كان فتيا يقوى الاختلاط في ذهنه بين الزواج والعشق ويضن ان هذا فيه قوة الديمومة.

أنا ما قلت ان ترمي نفسك على فتاة لا تجذبك وتوكل على النعمة. هذه مغامرة كبرى اذ اننا من لحم ودم. ولكن قد لا يكون الشوق نهرا دفوقا أو نارا لاهبة ولكن قد تتوافر على صعيد الطبيعة عناصر انشداد وتفاهم. هناك حد ادنى من العناصر المشتركة تجعل المساكنة تحت سقف واحد ممكنة. جل ما قلته في هذه السطور الا تظن ان العشق كل شيء وان الزواج يدوم به. وما قلته اضافة ان المحبة الالهية المعيشة في الشركة الزوجية هي التي تقدس البيت وتجعلك ترتقي من الوجود التعايشي فيه إلى الوجود الالهي.

الرب يربينا حيث نحن. افي الزوجية كنا فهو ينشئنا منها وفيها. افي مهنتنا كنا فهو يفعل كذلك. لا يلغي ربك شيئا مما هو قائم بل يقدسه أي يرفعه إلى مستوى الاتصال الالهي لكي يأخذ هذا الوجود معناه الكامل. المحبة الزوجية ان هي الا تنفيذ لوصية محبة القريب ولكنها متعاطفة مع عناصر طبيعية في كياننا فتحولها من وضعها الطبيعي إلى وضع تصير فيه في حال تناغم مع الله وكأننا في الزوجية ذقنا بعضا من سماء.

. الزواج يبدأ بالطبيعة ويستمر بالنعمة واذا تنزلت يصير حياة في المسيح. وما عدا ذلك مجرد قيود في سجل الكنيسة والدولة. الوحدة عند البدء وعد وعهد وعلى قدر تحقيق العهد تتجلى وتصير العائلة كنيسة صغيرة وصورة عن حياتنا في الملكوت. فعند سعي الرجل الى وحدته بالله يكون في سعي الى وحدة البيت. ما خلا هذا رص جسد الى جسد وهم الى هم ومال الى مال. لهذا لا اعتقد بما يسمى التهيئة للحياة الزوجية او المداخل الى الجنس اذ ليس من جنس مستقل عن الشعور ولا من شعور خارج عن الشخصية كاملة وما من شخصية في اعماقها بلا اله. ان يستوحد كل منا بالرب وان يتطهر في طلب هذه الوحدة هذا ما يجعله قادرا على لقاء والآخر سليم ومتزن. اما الرجل الذي يظن انه قادر بماله او جاهه على ان يحتفظ بامرأة فغبي. والفتاة ان حسبت انها بمفاتنها تحفظ الرجل فغبية. ليس شيء من خارج الانسان يستدعي الاخر. المشكلة اننا لا نطلب ذات الآخر ولكن جسده او ما في حوزته. اذا عرفنا ان نتزاوج وكل منا في بهائه الالهي نكون قد تزوجنا ودخلنا الى السر.

تشعُّب مفهوم الحب

فريذيوف شُوان

يبدو أن معظم معاصرينا ينسون أن في الحب الحق فإن الله تعالى هو الذي "يُخدم أولاً"، كما كانت تقول جان دارك. بعبارة أخرى، إنهم ينسون أن أصل الحب هو أن نحب الله تعالى أكثر من حبنا لأنفسنا، وأن نحب الجار مثل أنفسنا، وبالتالي أن نحب أنفسنا أيضاً ولكن أقل من حبنا لله تعالى؛ ومعني هذا ألا نحب في الجار ما نعلم أننا لا نستحقه لو أننا كنا في مكانه. إن حب الله تعالى يشتمل على عنصرٍ مطلقٍ مستمدٍ من الإطلاق الإلهي، ولكن حب الجار

- وحبنا لأنفسنا - رغم كونهما يستدعيان العلاقة بين الإنسان والله تعالى، إلا أن لهما طابعاً نسبياً يأتي من نسبية الإنسان؛ ولكن يبقى هناك شَبَه في العلاقة بفضل عامل القياس بينهما، رغم اختلاف الضَّرب والموضوع.

وليس معنى حب الله تعالى أن ننمِّي عاطفة - بمعنى شيء نفرح به نحن دون أن نعلم إن كان الله تعالى يفرح به أم لا - وإنما يعني أن نخلِّص النفس من كلِّ ما قد يحول دون حضور الله تعالى فيها؛ بعبارة أخرى، أن نحقق في أنفسنا كل ما يوافق الحضور الإلهي، وذلك بفضل عامل التناظر والقياس. فأن تحب الجار - ولزاما عليك أن تحبه كوجه من وجوه حب الله تعالى وبفضلٍ من حب الله تعالى لنا - فهو أن تضع نفسك في مكان الآخر، وأن تلغي التمييز الوهمي بين 'أنا' و'أنت'، مثلما أن حب الله تعالى هو في الأساس هدم لذلك الحاجز الذي يبعدنا عنه. إن حب الجار يؤثِّر بنحو غير مباشر في تحقُّق الحضور الإلهي: فعندما يضع الإنسان نفسه مكان الجار، فالله تعالى يضع ذاته مكان الإنسان؛ إن إزالة الحاجز الذي يفصل عن الجار يزيل ما يفصل عن الله تعالى.

* * *

ويمكن التعبير عن هذا كما يلي: إذا كان علينا أن نحب الله تعالى، وأن نحبه أكثر من أنفسنا ومن الجار، فهذا لأن الحب قد وُجِد قبلنا ولأننا برزنا منه في الأصل؛ فنحن نحب بفضلٍ من وجودنا ذاته. وفي التحليل الأخير، نحن نحب فقط بالله تعالى ومن أجله؛ وبديهي أنه من غير المنطقي أن نحب الآثار الزائلة خارج سببها الثابت؛ ومن جهة أخرى، فمن أحب السبب فإنه يحب لحبه ما يجعل آثاره محبوبة، أي ما يتجلَّى من خلال صفاتها. إن حب المخلوق مجرَّداً عن الله تعالى هو عمل لا معنى له، مثل الرغبة في حبس أشعة الشمس داخل صندوق.

وإذا كنا بحب السبب الإلهي نحب ما يجعل أشياء هذه الأرض محبوبة، فإن هذا الحب للسبب يتطلَّب منَّا حب آثاره، ليس من أجلها ولا من أجلنا، ولكن من أجل حب السبب. إن هوى المخلوق يزيل من الحب موضوعه الحقيقي وعلَّته المبرِّرة له، ولهذا فهو ليس من الحب؛ فمن أحب الآثار من أجل ذواتها، فإنه تحديداً لا يحبها كآثار، ولكن كسبب، وهذا أن ترى المخلوق على غير ما هو عليه، وأن تكره بنحو غير مباشر ذلك السبب الذي هو أصلٌ لكل كمال.

وهذا يفسِّر لنا لماذا علينا أن نحب أنفسنا ونحب الآخرين: نحبهم لأنهم وُجدوا، وبالتالي فالسبب هو الذي أرادهم، والسبب هو الذي ينبغي أن نحبه في أنفسنا وفي كل مخلوق؛ إن وجودها هو الحب الذي يهبه الله تعالى لنا بادئ ذي بدء.[1] فأن نحب الله تعالى في أنفسنا هو أن نزيل منها كل ما يفصلها عن السبب؛ وأن نحب الجار هو أن نعامله كما نستحق أن نُعامَل نحن لو أننا كنا في مكانه.[2] ولكن طالما أنه ليس ممكناً أن نصنع بالآخرين نفس القدر

من الخير الذي نستطيع صنعه بأنفسنا - الخصوصية (الروحية) غير قابلة للنقل - فلا معنى لأن نحب الآخرين أكثر من أنفسنا؛ إذ أن الحب الذي لا يستجيب لأية حقيقة موضوعية شيء فارغ من المضمون، ولا بد له من أن يضل الطريق.[٣] فكَوْن أنَّ الكنوز الأنفس، تلك التي يفرض علينا الله تعالى البحث عنها من خلال وجودنا ذاته، غير قابلة للنقل في جوهرها المنجِّي، فهذا يدل على حدود حب الآخرين؛ إن الحب الزائد عن المطلوب إما أن يكون من تعلُّقات الهوى أو من النفاق. فليس من الحب أن نبدِّد أنفسنا دون تمييز. فهذا سيكون خدمة سيِّئة للجار، طالما أن قدرتنا على العطاء تستلزم أن نكون (بمعنى أن نتحقَّق بالمعنى أولاً)؛ بالمثل، فليس من التواضع وضع الثقة في المخلوقين؛ وإنزال الناس في مرتبة أعلى مما يستحقون، كما يفعل صغار السن، هو عدم عدل تجاه الآخرين وقسوة تجاه النفس. من الناحية الروحية، فإن حقوق الحب بإمكانها أن تبلغ أقصى درجة يسمح بها حب الله تعالى - وحسبما تسمح به المصلحة الجماعية التي ينظِّمها الشرع الإلهي - ولكن لا ينبغي أن نخلط الحقوق بالواجبات: إنَّ من حق القديس فرنسيس الأسيسي أن يعانق المجزومين؛ ولكنه لم يكن مضطراً لأن يفعل هذا، وإلا أصبح لزاماً على كل قدِّيس أن يفعل نفس الشيء.

إنَّ هذا المنظور يوضِّح لنا لماذا علينا أيضاً أن نحب أعداءنا: إنه بسبب أنهم موجودون، وتلك حقيقة تثبت أن الله تعالى قد أحبهم في ابتداءً؛ زد على ذلك، أن عداوتهم قد لا تتعدى أموراً عرضية، فقد يكونون في هذه الحالة أفضل منا وقد يحبهم الله تعالى أكثر مما يحبنا. وقد لا نكون في موقعٍ يسمح لنا بالحكم في هذا، رغم أنه، من زاوية أخرى، فالحب لا يحرِّرنا أبداً من التمييز بين الحق والباطل، في الحالات التي تبرز فيها هذه البدائل؛ ولكن حتى عندما يسمح لنا عقلنا، هبة الله تعالى، بأن ندرك كوننا على الحق وغيرنا على الباطل - أو عندما يجبرنا لأن نعترف بهذا شئنا أم أبينا - فلا مهرب لنا من قانون الحب، بمعنى أن علينا في كل الأحوال أن نتحد بالحب الكائن هناك، الموجود قبل كل شيء، والذي خلقنا ورزقنا - "إنه الحب الذي يحرِّك الشمس والكواكب الأخرى" (دانتي، الفردوس) - والذي يشمل كل شيءٍ نعايشه. إن مذهب المسيح، الذي يضع سر الحب في مركز الحياة الروحية لتشمله هذه الكلمات: أن تحب الجار كحبك لنفسك، وأن تحبه كما يحب الله تعالى تجلِّياته، لتشارك بذلك في الحب الكلِّي/الكوني، وكنتيجةٍ لذلك: أن تحب من يبغضك، لأن حب الله تعالى يضم الخلق أجمعه، ولأنه من الضروري لنا أن نتغلَّب على ذلك الفصل الوهمي بين "الأنا" والآخر". فعند الله تعالى، الحب هو إثباتٌ مباركٌ للذات: داخل ذاته كغبطة (أو فرح ورضوان)، و"خارج" ذاته بواسطة الخلق؛ فالأخير هو مثل تدفُّق للرضوان الإلهي في

العدم. إن الله محبة، في حياته وفي فعله معاً.

* * *

ليس هناك شيئاً باستطاعته أن يضاد الله تعالى، لأنه ليس هناك شيئاً باستطاعته أن يضاد الوجود، باستثناء ما وراء الوجود الذي يحيط بالوجود كما يحيط الفضاء بالشمس؛ وإذا قلنا ليس هناك ما يضاد الوجود فهذا يعني أن العدم هو ما يضاده، لأن العدم هو وحده لا شيء - أو هو ما لا وجود له - في كل حال، وهذا هو السبب بالتحديد في أن التضاد ليس فعالاً. ولكن، طالما أنه ليس هناك شيء خارج عن الله تعالى، سوى العدم، والعدم هو ما لا وجود له - لأنه غير موجود - يمكن أن يقال أن هذا العدم أو غياب الله تعالى يلعب دور "الجار" أو "العدو" بالنسبة إلى الله تعالى، الذي هو الحقيقة كلها؛ إن الحب من الله تعالى يشتمل خارجياً وابتداءً على "وضعه لذاته في مكان العدم"، أي في مكان اللا-حق أو اللا-ممكن، وهذا هو ما يفعله عند خلقه للعالم، الذي ليس هو سوى العدم الذي أعاره الله تعالى ذرة من وجوده. والعدم هو ما لا وجود له بأية حال، كما قلنا؛ فلا هو حقيقي ولا هو ممكن، ولهذا فإن صفة الاشتمال على كل الممكنات تريد أن تهبه الوجود؛ فالعالم هو العدم الذي صار حقيقياً، أو أنه الله تعالى وقد صار غير حقيقياً، إذا جاز لنا هذا التعبير. وبما أنَّ العدم لا وجود له، فالعالم هو الذي يصير "جاراً" لله تعالى بدلاً منه؛ فمن أجل الخلق "يموت" الله تعالى "موت الحب"، لا بذاته، لأنه ثابت لا يتغيَّر، ولكن داخل الكون. ودعنا نضيف، إنَّ كل رسالة وحي، هي نوعٌ من موت النور في الظلام؛ وفي كل مكان "النور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه" (يوحنا ١ : ٥).

"الله محبة": تعني أنَّ صفة الحب تستدعي الخيرية. إنَّ "خيرية" الله تعالى هي جَلِّ أو مظهر لحبه في مجال الخلق؛ إنها "الإرادة الشخصية"، بمعنى أنها الإرادة الموجَّهة إلى وقائع بعينها؛ إن الله تعالى يشخِّص نفسه "من أجل العالم"، و"بالنظر إلى العالم" أو "بحسب شروط المتلقِّي"، وهذا التشخُّص هو خيرية، لأن الله تعالى ذات مطلقة منزَّهة عن المحدوديات، ومن ثمَّ فهي لا تسمح بوجود شيء يمكن أن يكون مناقضاً لخيريتها الأساسية.[٤] إنَّ الجلال - أو العدل - لا يناقض هذا بحال: فهو يستجيب لرفض المتلقِّي استقبال الخيرية، وهذا الرفض، مثل كل شر، هو أثر العدم على الوجود؛ إنه يأتي من تلك "المسافة" التي تفصل المعلول عن العِلَّة، أو العالم عن الله تعالى. هذه المسافة هي نتيجة غير مباشرة لجانب أسراري هو اللانهائية الإلهية: إنها العدم المحقَّق للكل؛ ولكننا نكرِّر بأنها هنا مسألة "الإرادة الشخصية" لله تعالى، فقط تلك التي تثبت ذاتها باتجاه تجلِّي الذات المطلقة الذي هو العالم. بعبارات أخرى، إن الحب-الغبطة، اللذان هما

جوهر الخيرية، مكتفيان بذاتهما؛ ولكن الخيرية، وهي الحب في حالة تطبيقه على المخلوقين، تستدعي العدل؛ فلا تكون بدون أن تُشفع بهذا المكمِّل، وسبب ذلك يكمُن في النِسبية نفسها.[٥] ولا شك أن التعبير هنا فيه ما فيه من التوقُّف، ومع ذلك فلا مناص من إلقاء نظرة عَجْلى على ميتافيزيقا الحب.

ومن ذات النسق من المفاهيم، نلفت الانتباه إلى الآتي: إنه من غير المعقول أن نُنْحي باللائمة على العالم بسبب نقصه أو عدم كماله بينما نحن نقر في الوقت نفسه بوجود هذا العالم ذاته، وليس من المعقول أن نسأل أنفسنا لماذا يوجد ظلم وألم، لأن الحديث عن "عالم الموجودات" هو الحديث عن "البُعد عن الله تعالى"، وبالتالي البُعد عن الكمال؛ والحديث عن "الأثر" هو الحديث عن "المسافة بينه وبين المؤثِّر"، وهكذا لا بد أن يتضمَّن عالم الموجودات عنصر النقص في دقَّة رياضية بالغة ومنضبطة. فعلى سبيل المثال، هناك انفصال مؤلم يتمثَّل بنحوٍ مسبق في التمايز محض المكاني بين الأجسام، وهو بحد ذاته ليس مصدر ضيقٍ بأيَّة حال؛ إنَّه من غير المنطقي، في التحليلِ الأخير، أن نقر بالتمايز المكاني ثم نندهش في ذات الوقت من إمكانية التباعد الأخلاقي. ونكرِّر، إن أصل الشر هو تلك المسافة الأنطولوجية بين العالم والله تعالى، وهي المسافة التي لا مناص من أن توجد طالما أن الله تعالى لانهائي؛ وهي لها إرهاصاتها في كل مراتب الوجود.[٦]

* * *

إنَّ الخوف هو مكمِّل الحب: فلا يستقيم أن يحب المرء الله تعالى دون أن يخافه، مثلما لا يستقيم أن يحب المرء جاره دون أن يحترمه؛ فعدم الخوف من الله تعالى يمنعه من إبداء الرحمة. أما بالنسبة لحب حتى من قد يستحق الازدراء، فهو لا يعني احترام مخلوقٍ غير أهلٍ للاحترام، ولكن يعني خوف الخالق، الذي يقف بنحوٍ ما خلف كل مخلوق؛ فكل إنسان "خُلِقَ على صورة الله" فهو لذلك يحمل الختم الإلهي. وهذا الختم هو الذي ينبغي أن نحترمه في الآخرين كما في أنفسنا؛ وإذا كان حب الجار يفترض ابتداء حبنا لأنفسنا، فإن احترام الجار يفترض أيضاً احترامنا لأنفسنا. إنَّ حب الله تعالى لمخلوقه يخلو من الخوف لأنه ليس ثمة ما يخشاه الله تعالى، مثلما أنه ليس هناك شيء خارجاً عنه، أي خارجاً عن وجوده، فمنه يصدر كل الوجود؛ ولكن حب الإنسان لله تعالى، أو حتى مجرَّد حبِّه لجاره، يشتمل على الخوف - أو على نوع من الخوف - بسبب تلك المسافة التي تفصل هذا الحب عن أنموذجه اللانهائي.[٧] إنَّ "الخوف" في الحب الإنساني يصبح "شدة أو قهراً" في الحب الإلهي، إذ توجد هنا علاقة عكسية - ليس شَبَهاً كما في حالة الحب - فالله لا يخشى الإنسان، والإنسان ليس له الحكم على الله تعالى. أيضاً، فالشدَّة والخوف يجتمعان في المجال الإنساني في حالة الحب الأبوي

والأمومي: فلا سبيل إلى تربية الطفل دون الإيحاء له بالاحترام ودون إبداء الاحترام له في ذات الوقت؛ فاحترامه هو "الخوف" من شخصيته، التي لم نخلقها والتي قد يصعب علينا إدراك كنهها.

إن خوف الله تعالى هو قبل كل شيء أن نرى، على مستوى الفعل، العواقب في الأسباب، والعقوبة في الإثم، والألم في الخطأ؛ فأن نحب الله تعالى هو أولاً أن نختار الله، بمعنى أن نفضّل ما يقرّبنا منه على ما يبعدنا عنه. وحب الله تعالى هو أيضاً أن نرى المؤثّر الإلهي في الآثار، أن نرى الله تعالى في كل مكان، بدرجات متنوّعة ومن جوانب مختلفة؛ فخوف الله تعالى هو أيضاً الفرار من الدنيا، وهو اللياذ بالله. وفي الخوف، كما في الحب، هناك جانبٌ شهودي وجانبٌ عملي: الأول رؤية والثاني حركة، أي عمل. والوجه الأكثر مباشرة في الخوف - من نقطة نظر التجربة - هو إدراك وتمييز النتائج السيِّئة بذات أسبابها في أعمالنا؛ والوجه الأكثر مباشرة من الحب هو اختيار "الجانب الإلهي" في حياتنا. أو مرةً أخرى: فأن نحب الله تعالى هو أن نحب ما يقرّبنا إليه؛ إنه أن نرى المؤثّر الإلهي في آثاره في المخلوق، وفي ذات الوقت، وبالمقابل، أن نرى علامة العدم (أو كسفة الفناء) في الأشياء؛ إنه أن نُبقي على أنفسنا في حالة مباركة. ومعنى خوف الله تعالى هو أن نخاف مما يأخذنا بعيداً عنه، وأن نرى العقوبة في الإثم، وفي ذات الوقت، وبالمقابل، أن نرى المكافئة في

العمل الصالح؛ إنه أن تفر من الدنيا، حتى وأنت تحيى بين الناس. إنَّ الحب مستمدٌّ من نقطة نظر شهودية، أكثر منها إرادية، ومن رمزية هي بنحوٍ ما "مكانية"؛ أما الخوف، في الجانب الآخر، فهو مستمدٌّ من نقطة نظر إرادية أكثر منها شهودية، ومن رمزية "زمانية"، فمنظوره أقرب بالضرورة لمحدوديات الفرد منه لمنظور الحب. إن الحب يفضُل الخوف كثيراً، لأن "الله محبة".

* * *

وينبغي أن نتصوَّر الحب حسب أربع علاقات مختلفة: الله، الإنسان، الفرد، الجماعة. فقبل كلِّ شيء هناك علاقتان مبدئيتان، الله والإنسان؛ ثم، على مستوى الإنسان، هناك الفرد والمجتمع. إن حب الله تعالى، الذي هو ذات جوهر وجودنا، يتضمَّن حب الجار بنحوٍ مزدوج هو الفرد والجماعة، من جانب هذا يعني أننا لا نستطيع حب الله تعالى بينما نحن نبغض الجار، ومن جانبٍ آخر فحب الجار الفرد ينبغي أن يتوافق معَ حب الجار الذي هو الجماعة وبالعكس، حسب ما تقتضي الظروف. وهذا أمرٌ حيوي: إذا كان حب الله تعالى يتضمَّن حب الجار، عرضياً وكنتيجة - حب الخير المهيمن يشتمل على كل حب كما يشتمل المؤثر على الأثر - إذ يُفترض فيه وجود حب الله تعالى بنحوٍ شبه مطلق، بغير ذلك يكون حب الجار منَ الهوى، أو يكون أصله مادياً أو أنانياً. إنَّ حب الله تعالى ليس فيه تغرير بالمخلوقين: فقد ننسى الناس في حبنا لله دون أن نفقد بهذا صفة الحب نحوهم، ولكن ليس بإمكاننا أن ننسى الله ونحن نحب الناس، دون أن نغرِّر بالناس وبأنفسنا معاً.

علينا هنا أن نجيب على السؤال التالي: عندما نقول بأن حب الجار يجد أساسه وتبريره في حب الله تعالى، فهل يفهم من هذا أن حب الشخص الملحد - أو اللاأدري - هو شيءٌ عقيم خالٍ من المعنى والقيمة بالكلية؟ نحن لا نرى ذلك، أولاً لأن حب الجار دائماً، شاء المرء أم أبى، هو حبٌّ غير مباشر لله تعالى، وثانياً لأن عمل الحب له قيمته الخاصة به وفعاليته المباشرة؛ فالشخص الذي يوشك على الغرق لا يسأل عما إذا كان الرجل الذي ينشله من الماء مؤمناً بالله أم لا. مهما يكن، فالخير الذي يفعله الرجل الجاحد للإيمان يُعد قليلاً بالمقارنة بالأذى الذي يسببه لنفسه وللآخرين بقناعاته وبأسلوب عمله الذي يعبِّر عنها؛ إلى جانب أن هناك أعمال تكون حسنة فقط في مستوى صورتها وليس في نيتها؛ فهناك حماسٌ سببه الكِبر أو المرارة وهو مما يقتل الروح. إن هناك ملحدين كثيرين يفعلون البر فقط ليظهروا - حتى لو كان ذلك لأنفسهم وفي خافية قلوبهم - أنهم أفضل من الله تعالى؛ أيضاً، هناك مؤمنون كثيرون يعملون أعمال الحب ليثبتوا فضيلتهم، حتى ولو كان هذا لأنفسهم، بدلاً من أن يقولوا لأنفسهم بأن في كل عملٍ يبدو صالحاً فالله تعالى هو الذي يعمل فينا. إنه من نافلة القول أن نقول

بأن مشكلة الفضيلة التي تخلو من الإيمان برمتها هي من الموضوعات المفضَّلة لجحود الإيمان الحديث، وهذا له سببه، لأن المطلوب هو إفراغ الدين من محتواه ليقال بأن هذا المحتوى يمكن أن يوجد خارجه.

* * *

في أعمالنا الخيِّرة وفضائلنا هناك سمٌّ قاتل لا يزيله سوى اليقين بأن الله تعالى ليس بحاجة لنا في كل هذا، وأن هذه الأعمال ينبغي أن تُمنح دون قيد أو شرط (أي لوجه الله تعالى)، مثل زهور الحقول. إن أعمالنا تكتسب أهمية إلى الحد الذي تحكم فيه شيئاً داخل نفوسنا وفي محيطنا، وهما مجالان خاضعان للسنن الإلهية؛ ولكن ما يريده الله تعالى منا - دون أن يكون بحاجة إلى شيءٍ منا بالطبع - هو نفسنا، مركزنا الحيوي، الأنا، ومن خلالها شخصيتنا الخالدة. وفي التحليل الأخير، الله تعالى يريد ذاته فينا. فعلى المرء بالتالي أن يحذر في أمر الحب من السقوط في مفهوم مادي وجعجعة خطابية (ديماغوغية) وكذلك عليه ألا ينسى أبداً أن ما "يهُم" الله تعالى - وهو الشيء الوحيد الذي يمكن أن "يهمه" - هو الحياة السرمدية فيمن يُعطي وفيمن يتلقَّى الهِبة.

إن الحب الحق - وقد نطلق عليه "الحب المتكامل" - لا يهَب شيئاً دون أن يهَب معه شيئاً أفضل منه في الباطن؛ إنَّ فن العطاء يتطلَّب أن نضيف إلى الهِبة المادِّية هِبةً من النفس: وهذا هو أن ننسى الهِبة بعد أن منحناها، وهذا النسيان هو مثل هِبة جديدة. في أصل الأمور، فالفضيلة غير الواعية بذاتها هي وحدها التي تتصف بالخيرية، ومن ثمَّ فهي لا تتحول إلى "حبٍّ نابعٍ من الأنا" ولا إلى "تواضعٍ يفخر بذاته". وقد جاء في المثل القديم، "افعَل الخير وارمه في البحر؛ فإذا ابتلعه السمك أو نسيه الناس، فالله سيذكره".

تى يكون عملنا صالحاً، فعلى المرء أن يهَب أفضل ما يمكن وهبه، وأن يعلم أن هذا الأفضل يأتي فقط من الله تعالى. إنَّ القديسين وأولياء الله هم وحدهم الذين يجتثون الشر من جذوره؛ أما الآخرون فهم فقط يبدِّلون مكانه. إنَّ حب الإنسان العادي لا يمكن أن يكون حباً خالصاً: فما يعطيه المذنب بيمينه، يأخذه بشماله، أو بعبارة أخرى، إنه يمحو بنحوٍ غير مباشر ما كان قد وهبه بنحوٍ مباشرٍ، حتى أنَّ حبه يصبح كالهِبة التي يمنحها لص؛ وعلى كل حال، فليس هذا بالتأكيد سبباً لأن يترك المرء العطاء؛ ولكن على الأقل لا ينبغي أن يفتخر به. إنَّ أول أعمال الحب هي أن يخلِّص المرء نفسه من الأوهام والأهواء ومن ثمَّ أن يخلِّص العالم من كائنٍ مؤذٍ شرِّير؛ إنه أن نفسح فضاءً ليملأه الله تعالى وليهبنا، بهذا الملء، ذاته. إنَّ القديس هو فضاء مفتوح لمرور الله تعالى.

* * *

ترجمة مريم أسحاق الخليفة شريف

المَراجع

[1] في إنجيل القديس يوحنا تُطرح علينا تعاليم المسيح ومعها ظلال لمعنى مكمِّل مهم: «هذه هي وصيَّتي أن تحبوا بعضكم بعضا كما أحببتكم. » (يوحنا 15 : 12). ويقرِّر نص القديس متَّى الأمر بمزيد من التفصيل: «أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم. وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات. فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين. لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم. أليس العشَّارون أيضاً يفعلون هكذا. فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو كامل» (متَّى 5 : 44 - 48). إننا نسهب في إيراد هذه الكلمات لأنها تفتح منظورات أساسية في «مجالات» الحب الكونية.

[2] إن القاضي الذي يحكم على المجرم يضع في اعتباره أنه سيستحق نفس العقوبة لو أنه هو الذي ارتكب الجريمة. فمن غير المعقول أن نسعى لإلغاء عقوبة الإعدام - وهي قدر من الحب بالنظر إلى الجماعة! - على أساس أننا لا نحب أن نكون في مكان المحكوم عليه؛ فأن تكون في مكان المحكوم عليه هو أن تكون في الوقت نفسه في مكان القاتل؛ وإذا كان المحكوم عليه يستحق منا تعاطفاً فهذا بالتحديد عند إدراكه لجريمته ورغبته في أن يدفع ثمنها بحياته. فيزيل بذلك كل عداوة بيننا وبينه.

[3] في حب الأم يكون النوع هو الذات الحقيقية (لا عين الشخص): إنها «أنانية مقدَّسة»، وهي غريزة الحفاظ على النوع، التي تستطيع في النهاية، ومن خلال غريزة الأمومة، أن تضحِّي بالأم من أجل الطفل. ولكننا، في هذا الفصل، نتحدَّث عن الحب الروحي، ومن ثم المبدئي والدائم، لا عن البطولة العرضية.

[4] إنه بالحديث عن الذات المطلقة، لا عن التشخُّص، يعلن مايستر إيكهاردت: «لا يوصف الله بأنه خيِّرٌ أو أفضل أو الأفضل؛ فإذا قلت بأن الله خيِّر، فكأنني أقول بأن الأبيض أسود». إن الذات المطلقة متجاوزة

لكل تعيُّن، حتى ما كان منه إيجابياً؛ إنها «غير-خيرية»، دون أي نسبة إلى الشر، «غير-وجود» دون أن تكون عارية عن الوجود.

[5] وفقاً لعقيدة الإسلام، فالله تعالى رحمن (أو حب) "قبل" الخلق، وهو رحيم (أو خيرية) "منذ" الخلق؛ فبالنسبة للذات المباركة (الرحمن)، فالشر لا وجود له، إذ لا شيء خارج الله تعالى، بينما بالنسبة لفعل الرحمة (الرحيم)، فإن علّة الشر تكمُن في المتلقّي - الذي هو المادة الأولى - التي شأنها أن "تستثير" هذا الفعل أو هذا "التشخُّص". على أية حال، فالعقيدة الإسلامية لا تتردَّد في نسبة "خلق" الشر إلى الله تعالى، بمعنى أن الله تعالى هو السبب الأنطولوجي لكل شيءٍ ممكن، وليس إلى الحد الذي هو فيه "خيِّر" آخر الأمر وبعد التحسّب لكل شيء؛ فليس ممكناً أن نقر وجود سببين نهائيين، أحدهما "للخير" والآخر "للشر". فالله هو السبب المباشر للشر، ليس بمعنى أنه سبب الشر من حيث هو شر، ولكنه سبب لهذا العنصر الضروري في التوازن الكوني والذي، في عالمنا وبالنسبة لنا، يبدو كـ"شر". وإنكار وجود الشر عند الصوفية لا معنى له سوى هذا.

[6] إن «المثاليين» من كل نوع يعتقدون أن الأصالة الإبداعية تقتضي إنكار الطبيعة الحتمية لشرور الإنسان، وكأنهم أول من يكتشف بأن الشرور هي شرور؛ وبدلاً من أن يحاربوا الشر عن طريق القدوة والتقدُّس، فإنهم يدمِّرون الخير الذي يشكِّل هذا الشر نفياً له؛ إنهم يحاربون شراً واحداً بشر آخر أعظم منه يتخذ بالنسبة لهم مظهر «ملاك من نور». إن الكهان الفاسدين، على سبيل المثال، شر لا يمكن اجتنابه في مجتمع ديني عداده ملايين المؤمنين؛ ولكن الدين لا يعالج بقمعهم، أي بقمع نظام الكهنوت. إن القديسين لم يصلحوا النُظم الدينية بتدمير أساساتها، ولكن بتطهيرها من خلال كمالهم الشخصي.

[7] «لانهائي» بالنسبة للعالم، فاللانهائي بذاته هو فوق كل صفة وفوق كل تعيُّن.

المحبّة والرحمة في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم

جورج تامر

ما من مبدأ يوازي المحبّةَ أهميّة في المسيحيّة والرحمةَ في الإسلام. فأهمّ تعريف لله في المسيحيّة هو أنّه محبّة. وما من صفة تُطلَق على الله في القرآن الكريم بالكثافة التي تطلق بها صفة الرحمة عليه. الله المحبّة الرحمن الرحيم هو الله الواحد الذي تدعو المسيحيّة والإسلام على السواء إلى الإيمان به وعبادته. وفي الديانتين لا يكون التعبير عن الإيمان بالإعلان الشفويّ وحسب بل أيضًا وبالدرجة الأولى بفعل المحبّة والرحمة تجاه الناس.

سأحاول في هذه المساهمة أن ألقي الضوء على مفهومي المحبّة والرحمة في الكتاب المقدّس مركّزًا اهتمامي على كتب العهد الجديد فيه؛ ثم سأتناول بعد ذلك عرض المفهومين في القرآن الكريم. واقتصاري في معالجة الموضوع على الكتب المقدّسة عائد إلى موقعها التأسيسيّ في الديانتين والدور الذي تلعبه نصوصُها في تطوير التعاليم والممارسات الدينية.

ما يلفت النظر إجمالاً في كلى الديانتين هو أنّهما تعتبران المحبّة عملاً متبادَلاً بين الله والبشر إذ إنّ محبّة الله لهم تستدعي محبّتهم له. أحبّ الله الإنسان منذ البدء وهو يتوقّع أن يحبّه الإنسان وهو يوصيه صراحةً بذلك. ومحبّة الإنسان لله لا تكون من غير مودّة في القربى. أمّا الرحمة فكونها موقف شعوريّ من طرف أقوى نحو طرف أضعف يجعلها محصورة بموقف الله من البشر. لكنّ هؤلاء مدعوين بدورهم إلى الردّ على رحمة الله لهم بأن يرحم بعضهم بعضًا فيردّوا بذلك بعضًا من رحمة الله لهم. هذا في الإجمال. فكيف يُبْرِز كلٌّ من الكتابين العزيزين مفهومي المحبّة والرحمة؟

كما سبق أن ذكرت يعرّف العهد الجديد بالله أنّه محبّة (رسالة يوحنا الأولى 4: 8). وورد هذا القول على لسان الرسول يوحنّا له بحدّ ذاته مدلولان لا بدّ من التنويه بهما. فيوحنّا هو التلميذ الحبيب الذي اتّكأ على صدر يسوع في عشائه الأخير مع تلاميذه قبل أن ينطلق إلى الصلب (إنجيل يوحنّا 31: 32-62). وهو التلميذ الذي وقف إزاء صليب معلّمه برفقة مريم أمّ يسوع وأخذها إلى خاصّته بعد موت ابنها منفّذًا بذلك وصيّته الأخيرة قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة (إنجيل يوحنّا 91: 62-72). يوحنّا إذًا اختبر المحبّة قولاً وفعلاً. تلقّفت أذناه ما قاله معلّمه أن ما من فضلٍ لمن يحبّ من يحبّونه وأنّ أتباع الناصريّ مدعوّون إلى أن يذهبوا إلى ما هو أبعد فيحبّوا أيضًا أعداءهم. واختبر هذا التلميذ المحبّة في صحبة معلّمه الذي لم يكتفِ بتعليم المحبّة بالقول بل عاشها فعلاً. كانت قوام حياته على الأرض والدافع الأوحد لتضحيته بنفسه من أجل خلاص البشر. وقد مارسها وهو في ذروة الألم إذ غفر لصالبيه قبيل موته. عرف يوحنّا المحبّة متجسّدة في معلّمه ما دفعه إلى أن يبادله إيّاها فيغلب الخوف ويلحق به في أشدّ الأوقات صعوبة فيما لم يجرؤ التلاميذ الآخرون على ذلك. ولعلّ هذه المحبّة

التي أظهرها هذا التلميذ نحو معلّمه هي التي جعلت الأخير يدعو أمّه أمًّا له.

أما المدلول الآخر فهو أنّ يوحنّا هو الإنجيليّ الوحيد الذي يُدعى لاهوتيًّا وذلك بسبب ما تتضمّنه كتاباته وبالأخصّ إنجيله من أقوال لاهوتيّة في الله وعلاقة الإبن بالآب وطبيعة الروح القدس لم يرد مثلها في الأناجيل الأخرى. أرى رابطًا يجمع من جهة بين المحبّة التي اختبرها يوحنّا في معيّة معلّمه ورآها تتكرّس في موته على الصليب من أجل محبّته للبشر ونفاذِه بالإيمان إلى أعماق اللاهوت ليكشف أنّ الله محبّة من جهة أخرى. بهذا نلاحظ أنّه ثمّة في المسيحيّة كما هو محفوظ في كتابها المقدّس وفكرها اللاهوتيّ وصلواتها علاقة صميميّة وثيقة بين عيش المحبّة والاعتراف بالله والتعرّف إلى لاهوته.

ماذا يعني القول إنّ "الله محبّة"؟

أوّل ما يتبادر إلى الذهن هو أنّ هذا القول يعرّف بطبيعة الألوهة أنّها بحدّ ذاتها محبّة. هذا ما اكتشفه يوحنّا وهذا ما يؤمن به المسيحيّون أو عليهم أن يؤمنوا به إن كانوا أمناء لما تسلّموه من العقائد الإيمانيّة. لكنّ القول إن "الله محبّة" يستدعي في السياق الحاضر شيئًا من التفصيل. في المسيحيّة الله الواحد مثلّث الأقانيم. الأقنوم كلمة سريانيّة الأصل لعلّ أفضل كلمة عربيّة تؤدّي معناها هي كلمة "وجه" (tcepsa). لا أودّ أن أثقل على القارئ بتفاصيل لاهوتيّة معقّدة فأكتفي بالإشارة إلى أنّ قول المسيحيّين بثلاثة أقانيم لا يعني تعدّديّة في ذات الله. فالمسيحيّون كالمسلمين يؤمنون بأن الله واحدٌ أحد لا شريك له ولا مثيل بثلاثة أقانيم. كون الله محبّة ومثلّث الوجوه يعني أنّ قوام الطبيعة الإلهيّة هو المحبّة التي هي حركةُ كلٍّ من الآب وكلمته وروحه وتوجّهُه تجاه كلٍّ من الأقنومين الآخرين.

إنّ المحبّة في المسيحيّة هي أسمى وجوه انكشاف الله للبشر وأرفع درجات مخاطبته إيّاهم. فالله - المحبّة لم يفتأ يسعى إلى ردّ الإنسان إلى حضنه بعد أن فصل الإنسانُ نفسَه عن خالقه بحجاب الخطيئة. وهذا ما جعل الله أخيرًا يدفع بابنه إلى الموت من أجل أن يميت جرثومة الخطيئة في الطبيعة البشريّة ويطهّر هذه الطبيعة مجدّدًا إيّاها بالقيامة. قصّة الخلاص في المسيحيّة ليست إلاّ فعل محبّة. وإنْ أردنا أن نختصر تاريخ الله مع البشر في الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ بكلمة لما كان أفضل من المحبّة تلخيصًا لكلّ ما فعله الله من أجل البشر منذ بدء الخلق وباستمرار.

محبّة الله للإنسان غير المحدودة ليست بحسب الكتاب المقدّس على عُقْم بل تلد محبّة الإنسان لله. فالإنسان مدعوّ إلى أن يتفاعل ومحبّة الله بأن يبادله المحبّة من كلّ قلبه ونفسه وعقله كما تصرّح به الوصيّة الأولى من الوصايا العشر ويؤكّده كلام يسوع المسيح. ولا يفوت الكتاب المقدّس أن يشدّد مرّات عديدة على أنّ الله

غيور لا يرضى بأن يشرك الإنسانُ في محبّته إيّاه أيَّ كائن آخر. إلاّ أنّ الكتاب يؤكّد في الوقت نفسه أنّ محبّة الإنسان للإنسان تساوي في قيمتها لدى الله محبّة الإنسان لله. يوحنّا بشيرُ المحبّة يصرّح بأنّ من لا يحبّ أخاه الإنسان الذي يراه لا يقدر على أن يحبّ الله الذي لا يراه (رسالة يوحنا الأولى 4: 02). خبرة المحبّة المعاشة في عالم الحسّ وسيلة مميّزة لاختبار المحبّة تجاه غير المنظور. هذا يتّفق تمامًا وما يرد في إنجيل متّى على لسان يسوع الذي يماهي ذاته وإخوتَه البشر الصغار فيمنح المُلْك الأبديّ لمن أطعم الجياع وسقى العطاش وآوى الغرباء وكسى العراة وعاد المرضى وزار المساجين. أمّا من لم يفعل ذلك فيحكم عليه بالعذاب الأبديّ (إنجيل متى 52: 13-64).

نستخلص ممّا سبق ومن سواه من أقوال كتابيّة يضيق المجال عن ذكرها أنّ المسيحيّة تقرن بين محبّة الإنسان لله ومحبّة الإنسان للإنسان بوثاقة لا تسمح بالفصل بينهما البتّة. بهذا تظهر المحبّة ذات بعدين يتعانقان: محبّةُ الإنسان لأخيه الإنسان تُمثّل بعدًا أفقيًّا يتقاطع ومحبّةَ الإنسان لله التي تتمثّل بعدًا عموديًّا يشدّ الأرضيّ إلى السماويّ. هذه المحبّة ذات البعدين ترمز إليها المسيحيّة بالصليب. وهي تعتبر أنّ صليب المسيح هو أجلى تعبير تمّ في التاريخ عن محبّة مثلّثة الأبعاد تجمع بين حبّ الله للإنسان وحبّ الإنسان لله وحبّه لأخيه الإنسان. الصليب مفهومًا على حقيقته ليس أداة تعذيب ولا أداة تبرّك في الحروب. إنّه حصرًا تعبير صريح عن أخلص أشكال المحبّة إذ تبلغ حدّ الموت عن المحبوب.

ما هي السمات التي تتّصف بها المحبّة التي يدعو إليها الكتاب المقدّس؟ في مقطع شهير من رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس يفضّل القديس بولس المحبّة على كلّ المواهب التي يمنّ الله بها على المؤمنين في الكنيسة (١٢: ١٣). ثمّ يجعل الرسول من المحبّة القيمة الأساسيّة في حياة الإنسان التي تستمدّ منها المواهبُ والقدرات الإنسانية مهما سمت قيمتَها. فلا النبوّة التي تنقل إلى الناس كلام الله وتبلّغهم مشيئته ولا الإيمان الكفيل بنقل الجبال يساويان شيئًا من دون المحبّة. ولا تنفع التضحية بالمال والحياة في سبيل الله والناس شيئًا إن لم تكن نابعة من المحبّة (٣١: ١ -٣). بعدها ينشد الرسول في وصف المحبّة ما يستحق الذكر في هذا السياق:

"المحبّة تصبر وترفق المحبّة لا تعرف الحسد ولا التفاخر ولا الكبرياء. المحبّة لا تسيء التصرّف ولا تطلب منفعتها ولا تحتدّ ولا تظنّ السوء. المحبّة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحقّ. المحبّة تصفح عن كل شيء وتصدّق كلّ شيء وترجو كلّ شيء وتصبر على كلّ شيء. المحبّة لا تزول أبدًا" (٣١: ٤ - ٨).

يجعل القديس بولس في الآيات المذكورة من المحبّة القوةَ الدافعة لممارسة كلّ أنواع الفضائل التي على المسيحي أن يتحلّى بها. بهذا تصبح المحبّة العنصر الأساس الذي

يحدّد هوّيّة المسيحيّ. إنّها عنوان الحياة المسيحيّة وجوهرها المطلق. هي الدستور الوحيد الذي ينبغي على المسيحيّ أن يتبعه إن أراد أن يكون مسيحيًّا حقًّا.

كما ذكرت سابقًا ثمّة رباط عضويّ بين المحبّة والرحمة يجعل التفريق بينهما صعبًا. الرحمة كما أفهمها موقفُ ودٍّ من طرف أقوى تجاه طرف أضعف. وإن لم تكن الرحمة ناشئة دومًا عن حبّ فإنّها بلا شكّ تولّد القربى والمودّة التابعة لها. هذا ما ذكره يسوع في مثَله عن السامريّ الرحيم الذي اعتنى بيهوديّ صادفه ملقىً إلى جانب الطريق مثخنًا بالجراح. وقد روى يسوع هذا المثل جوابًا على من سأله عن هوّيّة القريب الذي يوصي الناموسُ بمحبّته (إنجيل لوقا ١٠: ٥٢ - ٧٣). يسوع لم يكتفِ بتحرير مفهوم القريب من قيد الرابطة الجسديّة أو القبليّة بل ذهب أبعد من ذلك بأن جعل رجلاً سامريًّا قريبَ الرجلِ اليهوديّ ضحيّةِ اللصوص المحتاجِ إلى الرحمة. إذا أخذنا بعين الاعتبار ما ترويه الأناجيل عن العداوة التاريخيّة بين الجماعتين وأنّ اليهود يتجنّبون أيّ علاقة والسامريّين أدركنا أن يسوع يجعل من الشخص الذي كان يُعتَبر عدوَّ الشخص المحتاج إلى الرحمة قريبَه. والقربى هنا ليست إلاّ وليدة الرحمة. وهي لم يتقبّلها فاعلُ الرحمة أوّلاً فتصرَّف نتيجةً لها بل بعثها إلى الوجود بعمله. الرحمة بحسب هذا المثل تخلق رباط القربى بين من لم يعرف بعضهم بعضًا من قبل وحتى بين متعادين. المبادر إلى عمل الرحمة نحو كلّ من يحتاجها بصرف النظر عن انتمائه القوميّ أو الدينيّ أو الثقافي وبصرف النظر عمّا قد يفرّقه عمّن يعامله بالرحمة يوجِد له أقارب أيًّا كانوا ويحبّهم. المحبّة والرحمة بحسب الإنجيل تنفتحان على المدى البشريّ بأسره. وهذا ما يؤكّده يسوع صراحةً حين يدعو الناس أن يكونوا رحماء كما أنّ الله أباهم رحيم (إنجيل لوقا ٦: ٦٣) لا يفرّق في رحمته بين الناس أخيارًا كانوا أو أشرارًا.

أمّا بحسب القرآن الكريم فإنّ شموليّة الرحمة بلا حدود من المبادئ التي ينبغي على المؤمن الالتزام بها ليكون من الناجين يوم الدين. هذا ما يصرَّح به في سورة البلد (٠٩: ٧١). التواصي بالمرحمة قمّة الصالحات التي يردّ بفعلها المؤمن على ما أنعم عليه الله به من الخيرات يلمسها في جسده وفي ماله. ما يلفت النظر في الآية الكريمة هو الطابع التفاعليّ للتواصي وهو بأن يحضّ الناس بعضهم بعضًا على أن يرحم بعضهم البعض الآخر. يدعو القرآن بهذا إلى فعل رحمة تواصليّ يشترك فيه الناس كافّة كلّ من جعل الله له "عينين ولسانًا وشفتين" (سورة البلد ٠٩: ٨ - ٩). يوحي المقطع للقارئ بأنّ الله يريد الناس أن يستعملوا حواسّهم ليبصروا الحاجة عند سواهم ويرحموا ذويها.

ما يدعو القرآن الناس إليه هو ما عند الله الرحمن الرحيم. التشديد الذي يوليه

الكتاب العزيز للرحمة عند الله يبرز بوضوح في كثافة استعمال كلمتي "الرحمن" و"الرحيم" فيه. بعض المفسّرين ينحو إلى القول إنّ كلمة "الرحمن" تدلّ على الرحمة في ذات الله. فيما أنّ كلمة "الرحيم" تدلّ على رحمته كما يتلقّاها البشر. ويقول البعض إن "الرحمن" اسم كان يُطلَق على الله في جنوب العربيّة قبل الإسلام تمّ الحفاظ عليه في الدين الجديد. مهما كان إنّ الرحمة هي الصفة الأكثر استخدامًا لله في القرآن والأقوى حضورًا في حياة المسلم.

رحمة الله الواسعة هي القاعدة التي بنى الله عليها كلّ ما فعله في الكون وبالأخصّ ما صنعه للإنسان. هذا ما تفصح عنه ببلاغة مميَّزة سورة الرحمن ويمكن اعتبارها نشيدًا في رحمة الله يعدّد أعماله في الطبيعة العاقلة والجامدة على السواء ويدعو المخلوقات على الاعتراف بها مسبِّحين. من آيات رحمة الله بحسب السورة المذكورة خَلْقُه الإنسان وتعليمه إيّاه النطق والقرآن. وما يلي ذلك من أفعال الله في الكون يتطابق مع ما يرد في مواضع أخرى من القرآن الكريم من أنّ كلّ ما صنعه الله إنّما صنعه رحمةً منه بالإنسان. هذا هو الإطار الذي يريدنا القرآن أن نقرأ ضمنه غرض الله من النظام الكونيّ ومن خلقه الناس في جنسين وصنعه كلّ الموجودات. نستدلّ من ذلك أنّ الصورة الكونيّة التي يبرزها القرآن هي صورة مؤسَّسة على رحمته للإنسان. من أجل رحمته صنع كلَّ ما صنع. وبرحمته كان كلّ كائن ويكون. ورحمته تطال أيضًا المقبِلات. بهذا تبدو الجنّة آية منتهى رحمته التي قد تبيد جهنّم فلا يبقى إلاّ النعيم إليه الناس جميعًا يُرْحَمون. الرجاء برحمة الله المبيدة العذاب تبرّره الآية الكريمة التي يقول فيها الله: "ورحمتي وسعت كلّ شيء" (الأعراف ٦٥١).

إذا كان جوهرُ الله في المسيحيّة المحبّة فهو في الإسلام الرحمة. من رَحِم رحمته أخرج الله كلّ شيء. وقد كتب على نفسه الرحمة (الأنعام ٦: ٢١ ٤٥). وإن غمر الله الإنسان برحمته ففي هذا دعوة إلى الإنسان ليمارسها. الرحمة آتيةً من فوق تخلق مدىً رحمويًّا يسع الكائنات جميعًا. هذا المدى الرحمويّ الرحيب هو الكون بكلّ ما فيه. وكلُّ ما فيه لم يوجد لو رحمة الله. وهو جعل الإنسان يحتلّ مقرًّا مميَّزًا في الكون. الإنسان مدعوٌّ نتيجة ذلك لأن يعترف لله بفضل رحمته مؤمنًا به حافظًا وصاياه فاعلاً ما يرضيه. وما من عمل يرضي الله مثل عمل الإنسان الرحمة تجاه أخيه الإنسان.

يدعو القرآن محمّدًا رسول الله والذين معه "رحماء" (الفتح ٨٤ : ٩٢). هذا يعني أنّ المسلمين مدعوّون لأن يكونوا رحماء في تعاملهم بعضهم مع البعض الآخر ومع سواهم. وهذا ما تشدّد عليه في القرآن الكريم الدعوة المتكرِّرة إلى عمل الصالحات والوعد الدائم بأنّ للمحسنين أجرًا عظيمًا. والآية المذكورة أعلاه فريدة

في إطلاقها صفة الرحمة على محمّد ومن معه. باستثناء الموضع المذكور لا يدعو القرآن أحدًا من الناس رحيمًا. لعلّ هذا عائد إلى أنّ الرحمة بالنسبة للقرآن الكريم هي الخاصّة المخصوص بها الله وحده فلا تطلق اسمًا أو صفة على سواه درءًا لمظنّة الشِرك. أمّا بالنسبة للبشر فيتمّ التعبير عن الفكرة بكلمات أخرى مشابهة تؤدّي المعنى المطلوب. لكنّنا نقرأ في القرآن أنّ الله جعل بين الجنسين "مودّة ورحمة" (الروم ٣٠: ٢١) ما يعني أنّه هو مصدرها الوحيد وأنّه يريدها سائدة بين البشر.

من صفات الله في القرآن أنّه ودود تأتي مقرونة بأنّه رحيم (هود ١١: ٠٩) وبأنّه الغفور (البروج ٨٥: ٤١). والودّ هو الحبّ الجمّ ذو السكينة والعطف الوافر. اتّفاقًا مع ذلك تصبح "المودَّة في القربى" (الشورى ٤٢: ٣٢) هي الأمر الوحيد الذي يسأله الله من عباده أجرًا على ما يبشّرهم به من الخيرات الآتية. القربى تعني في هذه الآية الأقارب الذين يوصي الله المرءَ بممارسة الودّ تجاههم. لكنّ القربى هي أيضًا الوصف الذي يطلقه القرآن على علاقة الإنسان بالله في قوله تعالى: "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (سورة ق ٥٠: ٦١). إنّ الله هو أقرب الأقربين للإنسان. قرباه هي القربى المطلقة الصافية التي لا تشوبها شائبة ولا يعتريها خلل من جانب الله. هي الوضع الوجوديّ الذي بدأه الله إذ خلق الإنسان ما يعني أنّ هذا الوضع شاملٌ كلَّ البشر. الله أقرب إلى كلٍّ منهم من حبل وريده بصرف النظر عن استحقاق أو جدارة. فقربى الله من الإنسان صائرة بالخلق فتطال الطبيعة البشريّة مؤسِّسة فيها للقربى الحاصلة بين البشر. هذه انعكاس لتلك. قربى الله من الإنسان صنو رحمته إيّاه. هو قريب منه برحمته الواسعة التي لا حدّ لها. وهذا ما يشاء الله أن يكون بين البشر: قربى ورحمة. وإن كانت الرحمة هي نسيج الألوهة بحسب القرآن فإن القربى هي سمة الوصل بين الله والبشر. وهو برحمته يغدق عليهم قرباه.

كما في المثل الذي رواه يسوع عن السامريّ الرحيم نلحظ في الفكر القرآنيّ رباطًا عميقًا بين الرحمة والقربى لاهوتيَّ الأساس يجعل من أعمال الرحمة بين الناس واجبًا ليس محصورًا بقربى الرحِم. فقربى الله الوثيقة من كلّ واحدٍ من الناس تخلق علاقة قربى تشمل البشريّة جمعاء. وهذه القربى أعمق بعدًا من قربى الجسد إذ هي مؤسَّسة على كون الله هو الأقرب إلى كلٍّ واحد من البشر وقرباه من كلٍّ واحد منهم تخلق بينهم القربى الأصيلة التي ليست نتيجة اللحم والدم بل فعل خلق الله.

ويحسم القرآن الكريم أهميّة فعل الرحمة ببذل المال في سبيل من يحتاجه بقوله:

"لَيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ

وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلاَةَ وَآتَى ٱلزَّكَاةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِم إِذَا عَاهَدُوا وَٱلصَّابِرِينَ فِي ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ» (سورة البقرة ٢: ١٧٧).

إلى جانب الإيمان بالله والأنبياء واليوم الآخر والملائكة والكتاب يُبرز القرآن العطاء كأحد أنواع البرّ معدِّدًا بعض مجموعات المحتاجين إليه غير تارك مجالاً للشكّ في شموليّة القول وأنّ الإنسان مدعوٌّ لينجو إلى أن يبذل ماله في سبيل المحتاجين من غير حصر في قربى الجسد. وهذا ما تؤكدّه أيضًا آيتان كريمتان تردان في سياق وصف جزاء الأبرار في الآخرة على صنيعهم في الدنيا:

«وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلاَ شُكُوراً» (سورة الإنسان ٧٦: ٨ -٩).

الكلام بصيغة النكرة يدلّ على الإطلاق. وما يلفت النظر في هذا القول الحسن هو أنّ الأبرار لا يريدون جزاءً أو شكرًا على صنيعهم بل هم يصنعونه «لوجه الله». هذا مشتهى الأبرار الأخير يبتغونه في وجوه من يحسنون إليه. وجهُ الله الحاضرُ أينما ولّى المؤمن وجهه (سورة البقرة ٢: ٥١١) يتجلّى على بهاء مميَّز في وجوه المساكين والأسرى واليتامى وسواهم من محتاجي الإحسان. أن يوليَ المرءُ أحدًا منهم العطاءَ يماثل أن يولّي وجهَه لله. بهذا يصبح العطاء ربحًا كما يذكر القول الكريم: «وما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنْفُسِكُم وَمَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُم وَأَنْتُم لاَ تُظْلَمُون» (سورة البقرة ٢: ٢٧٢؛ قارن سورة الروم ٣٠: ٨٣ -٩٣). عطفًا على ذلك يتعدّى إعطاء الصدقة والزكاة كونه فرضًا يُجْبَرُ المؤمن على إتمامه. إنّ العطاء يتجلّى فعلَ حبٍّ متّجهًا إلى الله من خلال المُحسَن إليهم.

ختامًا إنّ المحبّة في المسيحيّة والرحمة في الإسلام كلاهما نعمة يغدقها الله على البشر لتكون مبدأ الحياة وأساس التعامل بين الناس ليس فقط بين أبناء الدين الواحد. بذلك تلتقي الديانتان في خلق إطار مجتمعيّ غير قائم على ضرورة أن يعيش الناس معًا من أجل أن يسدّوا حاجاتهم الماديّة. الاجتماع البشري الذي تدعو إليه المسيحيّة والإسلام مؤسَّس على أنّ الله المحبّة الرحمن الرحيم خَلقَ الناس من نفس واحدة ويسكب عليهم من محبّته ورحمته ما يجعلهم يحبّونه ويحبّ بعضهم بعضًا متراحمين.

الرّحمة والإحسان في تقاليد الأديان "الإبراهيميّة": بحث في تداوليّة الخطاب الدينيّ (الرّسالة والتاريخ)

علي مبارك

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طـــــائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّـــهت ركائبه، فالحبّ ديني وإيمـاني[1]
ابن عربي[2]

أوّلا: مدخل إشكاليّ: الدلالات والخلفيات

إنّ المتتبّع لتاريخ الحوار بين الأديان في العصر الحديث يلاحظ دون عناء، اهتمام روّاده بإحياء القيم الإنسانيّة السّامية التي تحظى باتفاق مختلف المجموعات (Communities) الدينيّة والثقافية والإثنية، ولقد تبيّن للقائمين بمحاولات الحوار بين الأديان منذ نشوئها في العصر الحديث وتدعّمها بعد المجمع الفاتيكاني الثاني3 أنّ ما طرح من قضايا عقديّة لاهوتيّة في القرون الوسطى في إطار المناظرات والمطارحات والجدل والردود لا يمكن أن يسهم في تحقيق التواصل الروحي والمعرفي بين مؤمني الديانات المختلفة . ولذلك رفعت ملتقيات الحوار بين الأديان منذ سبعينات القرن العشرين شعارات ذات بعد إنسانيّ كوني يتجاوز الخصوصيّات العقديّة ويتحرّر قدر الإمكان من هيمنة الذّاكرات الدينية بكلّ تراكماتها التاريخيّة والنفسيّة، وعلى هذا الأساس عقد " مؤتمر النداء لتحقيق التفاهم الإنساني"[4] ببيروت (1972) ونادى فيما نادى بضرورة تحقيق التراحم بين البشر وتحويل الدين إلى فضاء محبّة لا واجهة حرب وخصومات، وهذا التوجّه تكرّس مع "الملتقى الإسلامي المسيحي"[5] الذي انعقد بتونس سنة 1974 إذ عمل بدوره على تفعيل القيم الإنسانية المشتركة وتوظيفها في إسعاد الإنسان وتحقيق التنمية والعدالة ودرء العنف، واهتمّت بعض التجارب الحواريّة المتأخّرة في مجال الأديان بقيم السّلم القائمة أساسا على التسامح والمحبّة والإحسان والتراحم بين البشر وإن تباينت معتقداتهم ، وفي هذا الإطار انعقدت ندوة "حوار الأديان التوحيدية الإبراهيمية من أجل التسامح والسّلم"[6] بتونس (٢٠٠٤)، والملاحظ أنّ مؤتمرات الدوحة السنوية لحوار الأديان تفطّنت منذ بداياتها إلى أهمية المدخل الإنساني في حوار الأديان فركّزت على القيم الإنسانية النبيلة المتعالية عن ضجيج الجدل الدينيّ والحوار السّجالي العقيم ، وعلى هذا الأساس عالجت ملتقيات الدوحة «دور الأديان في بناء الحضارة الإنسانية»[7] و» دور الأديان في بناء الإنسان «[8] و»القيم الروحية والسلام العالمي»[9] «القيم الدّينية واحترام الحياة»[10] ، و» التضامن والتكافل الإنساني «[11] وكلّ هذه القضايا الحواريّة تتمحور حول «الإنسان» بما هو قيمة مطلقة خصّتها كلّ الأديان بالاحترام والتبجيل.

وتعكس هذه التجارب الحواريّة حاجّة الإنسان المعاصر لفكر دينيّ يحيي ثقافة

الإحسان ويرسّخ مفهوم الرّحمة باعتباره مفهوما تأسيسيّا في مختلف الأديان. ونجد اليوم على مستوى المشهد الثقافي العربي الإسلامي وكذلك الدّوليّ أصداء لخطابات تشاؤميّة انتكاسيّة لا ترى أهمية في حوار الأديان باعتبار أنّ الحوار ظلّ طوال عقود من الزمن حبيس قاعات الملتقيات لا يكاد يبرحها ولم يستطع أن يقتحم حياة الإنسان وأن يعدّل سلوكه وما ترسّخ في ذاكرته الدّينيّة من صور نمطية مشوّهة. وهذا يعني أنّنا أصبحنا في حاجة ملحّة لما يمكن تسميته بالحوار التداولي (Pragmatic) الذي يتحوّل من خلال مجموعة من الآليات إلى ثقافة تلازم المرء في مختلف مراحل حياته بداية من الأسرة مرورا بالمدرسة والجامعة وصولا إلى المجتمع ومؤسّساته. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ أسّ الحوار التداولي الذي نتحدّث عنه يكمن أساسا في ثنائيّة «الرّحمة» و«الإحسان». وتخضع هذه الثنائيّة لعلاقة جدليّة تفاعلية يتواصل من خلالها المفهومان ذهابا وإيّابا ، تأثيرا وتأثّرا فتحيل الرّحمة على الإحسان ويرمي بنا الإحسان في علاقات التراحم بين البشر.

لقد دلّت الرّحمة (Miséricorde/ mercy) لغة على «الرقّة والتعطّف والمرحمة... وتراحم القوم رحم بعضهم بعضا»[12] ونلاحظ من خلال هذا المدخل اللغوي أنّ الرّحمة مفهوم ذو بعدين : بعد ذاتيّ يتعلّق بالفرد وعيا سلوكا وبعد اجتماعي يخصّ العلاقات بين الأفراد والمجموعات والمؤسّسات. وتبدو الرّحمة باعتبارها مدخلا تواصليا روحا تسري في كلّ مجالات الحياة والعمود الفقري الذي يوجّه الإنسان مفردا ومجموعات إذ بقدر ما يرسّخ الإنسان في داخله «الرّحمة» ضميرا وإنجازا ، يتحرّر من الأنانيّة ويقترب من مقام الألوهيّة كما يعبّر عنها متصوّفة مختلف الديانات. ونظرا لأهمية هذا المدخل الإنسانيّ خصّته الثقافة الإسلامية بمقام جليل فتواترت «الرحمة»[13] ومشتقاتها[14] في القرآن تواترا يشدّ الانتباه. واتخذ التقليد الإسلاميّ من صفتي «الرحمان والرّحيم» جزءا من البسملة وفاتحة لكلّ سورة من القرآن[15] ولازمة طقوسيّة يستهلّ بها المسلمون أعمالهم اليومية ، وجدير بالذكر أنّه من الصعب الحسم علميّا في ثبت دلالات مداخل «الرّحمة» وما تعلّق بها فالمصطلح جاء في سياقات (contexts) مختلفة وأحال على قضايا متعدّدة ومتطوّرة. ولعلّ تناول هذه المداخل ودراستها في سياقها التاريخي والثقافي والعرفاني (cognitive) يتطلّب جَهدا كبيرا وبحثا عميقا يتجاوز حدود هذه الدراسة. ولكنّنا نلاحظ مجموعة من المقامات وجّهت هذا المصطلح لعلّها تساعدنا على فهم الخلفيات والدلالات. والنّاظر في تلك الآيات العديدة(أو ما انتقينا منها في هذا العمل) يدرك ارتباط الرّحمة بصفات الله تعالى فهي صفة ثابتة من صفاته وعلامة من علامات سموّه وقدسيته يخصّ بها

من يستحقّها من عباده (الكهف : ٦٥) هدايةً (البقرة: ١٥٧) وتخفيفاً (البقرة: ١٧٨) ، وجاءت الرحمة في القرآن نقيضا للفساد (الأعراف ٥٦) والضرّاء (يونس :٢١) والضرّ (الرّوم :٣٣) ، كما قدم النصّ القرآني الرحمة على أنّها هبة من اللّه تعالى (آل عمران: ٨) يكتسبها البشر وتتطلّب دربة حتى تنمو وتكبر وتتحوّل من مجال «اللطف الإلهيّ» إلى حيّز الفعل الإنساني والإنجاز التاريخيّ.

ومن الطريف أنّ دلالات «الرّحمة» اللّغوية والاصطلاحية والتناسبية[١٦] في السياق العربي الإسلامي لا تختلف كثيرا عن دلالاتها في السياق الأوروبي المسيحي، ولقد بحثنا في دلالات المصطلح في سياقه الغربي كما تطوّر أساسا في اللغتين الفرنسية والانجليزية، فمصطلح (Miséricorde) الفرنسي يقترب دلاليّا من المصطلح العربي «الرحمة» دون أن يطابقه نظرا لاختلاف السياقات الحضارية ، ويعود هذا المصطلح الفرنسي إلى الأصل اللاّتيني « misereri » بمعنى «الشفقة» ويعكس هذا المعنى بعدا أبويا اكتسبه المعنى اللغوي من السياق الدينيّ المحتضن، فالآب في التصوّر المسيحي يشفق ضرورة وبحكم طبيعته القدسية على أبنائه في أرجاء المعمورة ويخصّهم بالرّحمة بما هي صفة من صفات الرّب، ولذلك تواتر مصطلح الرحمة بمفهومها اليهودي/المسيحيّ المخصوص في مواضع مختلفة من العهدين القديم والجديد ولئن كان من العسير علينا دراسة تطوّر هذا المصطلح/المفهوم في نصوص الكتاب المقدّس المسيحي في هذا الحيّز البحثيّ الضيّق فإنّا نلاحظ شغف التقليد المسيحي وخاصّة في «العهده الجديد» بالحديث عن الرحمة بما هي نعمة من نعم اللّه أنعم بها على البشر ليحقق لهم السعادة والخلاص، ونلاحظ من خلال هذه القرائن النصيّة التي انتخبناها أنّ الرحمة اقترنت في العهد القديم بمفهومي «العهد» و«الملك» ممّا يعني أنّها ذات اتّجاهين أحدهما عموديّ يتّصل بالربّ وثانيهما أفقيّ يشمل الإنسان، فالرّحمة بهذا المعنى جزء من النّاموس وركن من أركان الملك والعمران، كما اقترنت الرّحمة في «العهد الجديد» بالنعمة (Grace) والسّلام بما هو عيش مشترك وآمن وردع لكلّ ما هو شرّ وخبث وتقاتل وخصام.

ويبدو من خلال هذه الإطلالة المبدئية على حضور مصطلح الرّحمة في النصوص المقدّسة الإسلامية واليهودية/المسيحية أنّ منهج المقارنة آلية ضروريّة لدراسة مثل هذه الظاهرات الدينيّة وهو منهج تكاد مدارس تاريخ الأديان المعاصرة تتفق على أهميته بل نجد من المسلمين القدامى من تحدّث عن أهميّة المقارنة في دراسة الأديان ولعلّ أبرز من كتب في ذلك أبا الريحان البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»[١٧] توقّف فيه عند معتقدات أهل الهند وأخلاقهم وعاداتهم وتقاليدهم وقارنها

بما عند اليونان والفرس والآشوريين والعرب. ويثير مدخل «الإحسان» (charity/charité)[18] في التراث الدينيّ عدّة إشكاليات تتعلّق بطبيعة المحسن والمحسن إليه وسياقات الإحسان والخلفيات الموجّهة له ، ويمكن للناظر في المواضع التي ورد بها مصطلح «إحسان» في القرآن[19] أن يلحظ أنّ الإحسان اقترن في بعض آي القرآن في الخطاب القرآني بـ»المعروف» (البقرة: ٢٢٩) ، ولم يكن هذا الاقتران صدفة بل كان مقصودا حقّ القصد ، فالمعروف ليس مجرّد سلوك فرديّ ظرفيّ أو مساعدة ماديّة أو معنوية يقدّمها أحد الأشخاص إلى شخص آخر أو أكثر تفريجا لكربة أو تجاوزا لمحنة، بل يحيل مصطلح «معروف» في سياقه المتّصل بالإحسان على حقول دلالية أخرى عميقة تدعو إلى التواصل البنّاء وتتفرّع عن المادّة اللّغوية الأصلية فيرمي بنا «المعروف» في حقول العرف والتعارف والتعريف والتعرّف والاعتراف.

إنّ العرف[20] بما هو تواضع اجتماعي يؤسّس بصيغ مختلفة أخلاقيات المعروف وتجنّب المنكر[21] ويجعل منها وجها حضاريّا من وجوه الإحسان والرحمة والمحبّة، فالمعروف قيمة كونية ولكنّه من خلال آلية العرف والتقاليد الدينيّة يتّخذ له هويّة مخصوصة تميّزه عن تجارب حضاريّة أخرى ولكنّها تتواصل معها في الآن ذاته، فالمعروف تواصل بين بني البشر وتعارف بينهم مهما تباينت معتقداتهم

وثقافاتهم، ويقوم هذا التعارف على ثلاثيّة التعرّف والتعريف والاعتراف وهي مراحل أساسيّة يتطلّبها إنجاز كلّ عمل تواصلي ثقافي ولبنة محوريّة في كلّ حوار دينيّ في مفهومه العام. فكلّ حوار يتطلّب حالة من التعرّف على من نتواصل معه أو نحسن إليه، كما يرتكز على «التعريف»بالذّات بما تحمله من أفكار وتصوّرات وخواطر ومشاعر نبيلة توطّد العلاقة وتكرّس التحاور والتواصل، ويحيل التعارف أيضا على حقل الاعتراف بما هو وعيّ بالتقصير في حقّ الآخرين وعدم فهمهم حقّ الفهم، وكلّ هذه المصطلحات التي ارتبطت دلاليّا ومعجميّا بالمعروف واقترنت على سبيل المجاورة بالإحسان تتصل بالمعرفة بما هي أسّ كلّ تواصل اجتماعي ، وهذا يعني أنّ الإحسان كما هو حال الرحمة ليس مجرّد حالة نفسية عاطفية ظرفية تنتاب المرء في سياقات مخصوصة بل هو رؤية وتصوّر وشكل من أشكال الوعي بالذات وبالآخر يكرّس مفهوم العدل (النحل:٩٩) ، فالله أمر بالعدل[٢٢] والإحسان وقرن بينهما وكأنّه لا عدل بدون إحسان ولا إحسان خارج إطار العدل وكما ذهب اطفيش[٢٣] فإنّ « العدل أداء الواجب مطلقاً، والإحسان الزيادة عليه»[٢٤] ، وهذا يعني أنّ الإحسان والعدل وجهان لعملة واحدة أسّها محبّة الآخرين والعمل على إسعادهم. ولقد تعمّق المسلمون قديما وحديثا في طرح إشكالية العدل وما تعلّق بها من مباحث، واختزل عبد الرحمان ابن خلدون (تـ ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦) التصوّر الإسلامي في جملة مسبوكة نصّها: «العدل أساس العمران» . فالتراحم بين النّاس وإحسان بعضهم إلى بعض في مجالات حياتيّة مختلفة يكرّس مبدأ تكافؤ الفرص بين البشر ويجذّر العدل الاجتماعي ومحاربة التفاضل والتفاوت الطبقي الجائر .

وليس من اليسير الوقوف عند دلالات مضبوطة ونهائية لمصطلح «الإحسان» في سياقه القرآني الإسلامي ، فهذا المصطلح كما هو حال مصطلح «الرّحمة» ورد في سياقات مختلفة وخضع لمقاربات تأويليّة متباينة، ولذلك لا نبالغ إذا ذهبنا أنّ الإحسان تصوّرات وتجارب بل الإحسان إحسانات لا يمكن تنميطها وإخضاعها لمواصفات موّحدة وملزمة كما يحاول البعض فعل ذلك اليوم، ولكن رغم اختلاف الأنساق الفكرية والدينيّة المتعلّقة بالإحسان فإنّها تتفق مجموعة مجموعة من الأسس لا يكون الإحسان إلاّ بها ولا يمرّ إلاّ من خلالها، إذ يجمع بينها الصدق ومحبّة الآخرين والإيثار والتطهّر من الأنانية وحب الذات فلا يؤمن المرء إلاّ إذا أحبّ لأخيه (الإنسان) ما يحبّ لنفسه، وعلى هذا الأساس لا يمكن إخضاع الإحسان بما هو تمثّل سلوك إلى مواصفات كونية مضبوطة المعايير، ولا يحقّ لطرف أو مؤسسة أو دولة أن تحتكر أعمال الإحسان وأنشطة الرّحمة أن تقصي غيرها من منطلق مركزيّة سياسية أو عقدية أو لتحقيق أهداف تتجاوز البعد

الإنساني في حدّ ذاته. وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نفهم انتقاد المنتقدين لمؤسّسات دولية وإسلامية ومسيحية تعمل على مساعدة المحتاجين والإحسان إليهم ولكنّها تخفي (وأحيانا تصرّح) غايات إيديولوجية من قبيل «التبشير» أو«الدعوة» أو توجيه الجمهور نحو سلوك استهلاكيّ ثقافيّ مخصوص ....

ولأنّ الإحسان إحسانات وأنساق وتصوّرات وتجارب فإنّ القرآن الكريم أورد هذا المصطلح مرّتين في آية واحدة[٢٥] على سبيل الترديد[٢٦] ، ويرمي بنا هذا الترديد في حقل من الاستعارات منفتح على عدّة احتمالات ممّا يجعل الإحسان مشروعا إنسانيّا حضاريّا منفتحا على جلّ التجارب الإنسانية ولا يمكن حصره بحال في سلوك مخصوص ومقعّد . ولئن ميّز أغلب المفسّرين[٢٧] لقوله تعالى « هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ « بين ما ينجزه المرء في الحياة الدنيا وما يلقاه في الآخرة من ثواب فإنّنا نرى أنّ معاني هذه الآية تظلّ مفتوحة داعية دوما إلى مزيد من الإحسان والتجديد فيه والتطوير في آلياته وأساليبه حتّى يستجيب لخصوصيات كلّ عصر وحاجيات المعنيين به في سياقاتهم المختلفة الثقافيّة والجغرافيّة والاقتصاديّة والدينيّة العقديّة.

ولئن ارتبطت «الرّحمة» بالمحبّة والحياة[٢٨] فإنّ الإحسان تعلّق أساسا بسلوك الإنسان تجاه أخيه الإنسان. فالإحسان بهذا المعنى نمط من الممارسة الاجتماعية يقوم على تجنّب الإساءة وإحسان الظنّ بالآخرين[٢٩]. ولا غرابة أن نجد الإسلام في نصوصه التأسيسيّة يركّز كثيرا على مفهوم الإحسان ويسمو به إلى مقام «الإيمان» و«الإسلام» ونجد في حديث جبريل[٣٠] المشهور خير مثال على ذلك إذ عُرِّف الإحسان:» أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» . وإذا فهمنا هذا التعريف في سياقه التداولي الإجرائي المخصوص الذي دعا إليه نصّ التأسيس فإنّه يدفعنا حتما إلى مراجعة مفهوم العبادة في حدّ ذاته وتحريره ممّا علق به من طقوسيّة (Ritual) عزلت أحيانا الدّين عن التاريخ ورهاناته. فالعبادة مجال شاسع يحتوى بالإضافة إلى العبادات كلّ ما ينجزه الفرد من أعمال صالحة تعود بالمنفعة عليه وعلى أهله وجيرانه وقومه وبني جنسه ممّن يشتركون معه في العقيدة أو الثقافة أو يختلفون. وعلى هذا الأساس يصبح الإحسان القائم على الصدق والإخلاص ضربا من ضروب العبادة الدّائمة التي لا تخضع لمواقيت وظروف واستثناءات . ولقد حاول علي شريعتي[٣١] في كتابه «العودة على الذّات[٣٢]» أن يعيد النظر في مفهوم العبادة ودلالاتها وأن يهدّم ما أقيم من حدود واهية بين مجالات العبادات والمعاملات واعتبر كلّ عمل سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ وثقافيّ وصحيّ يسخّر من أجل خدمة النّاس شكلا راقيا من أشكال العبادة وحافزا من محفّزات «النضال الاجتماعي» الرّاغب

دوما في الإصلاح والتغيير والتجديد.

ونخلص من هذا التحليل الموجزإلى القول بأنّ الإحسان كما هو حال الرّحمة لم يكن في التقليد الإسلامي مجرّد «سلوك استثنائيّ» كما يعرّفه علماء الاجتماع أو مجرّد عطف وشفقة بل كان رؤية وشكلا من أشكال وعي الإنسان بذاته وبالآخر ومحيطه ونمطا من السلوك الثقافي الرّاسخ في بنية عميقة ذات أبعاد إنسانيّة روحية تتجاوز وضع القواعد والأحكام وتتعدّى حدود الطقوس ، وهذا التمثّل لسلوك المؤمن في علاقته بالآخرين نجده أيضا بكيفيات وصيغ وسياقات مختلفة في التقاليد الدينيّة الأخرى وخاصّة منها التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة في نصوصها التأسيسيّة.

وكما خاطبت الآيات القرآنية الحاثّة على «الرّحمة» و«الإحسان» النّاس جميعا فإنّ نصوص الكتاب المقدّس وخاصّة العهد الجديد منه دعت إلى تعميم الرحمة على كلّ البشر وترسيخ ثقافة الإحسان حيثما وجد إنسان، وآية ذلك أنّ المحبّة كالذّات الإلهية تعمّ كلّ البشر مهما كانت ديانتهم وفي هذا السياق نفهم ما جاء في إنجيل متى «طُوبَى لِلرُّحَمَاءِ لأَنَّهُمْ يُرْحَمُونَ. ... طُوبَى لِصَانِعِي السَّلاَمِ لأَنَّهُمْ أَبْنَاءَ اللهِ يُدْعَوْنَ.» [٣٣]. وهذه الدعوة تحتّم على المؤمن تجنّب الحقد والظلم والانتقام ، فالمبغض يُقابل بالحبّ والمسيء يعامل بإحسان في هذا الإطار نفهم دعوة المسيح « أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ لِكَيْ تَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمُ «[٣٤] ، ولا يمكن تمثّل طرح العهد الجديد لمسألة الإحسان دون وعي الخصوصيات اللاّهوتية التي ميّزت الطرح المسيحيّ في تصوّره للذّات الإلهية وعلاقتها بالبشر فالإنسان اليسوعيّ النموذجيّ أخذ عن الربّ صفاته فكان نسخة مصغّرة منه يحمل أخلاقه ويدعو إلى قيمه، ومن أهمّ القيم التي يعمل على تكريسها تلك المتعلّقة بالرّحمة والتراحم والإحسان والتحاسن وعلى هذا الأساس قرن القديس بولس[٣٥] في إحدى رسائله بين اللّطف الإلهي والإحسان وجعل منهما وجهين لمشغل واحد ، إذ تغيّر طعم كلّ ما تحقّق « حِينَ ظَهَرَ لُطْفُ مُخَلِّصِنَا اللهِ وَإِحْسَانُهُ»[٣٦] ، وهكذا نلاحظ أنّ الأديان «الإبراهيميّة» تشترك في وصل نبيل الأفعال بصفات الله وتحاول أن تجسّد الله المتعالي أفعالا وسلوكا. ولقد أكّد محمّد الطالبي[٣٧] هذه الحقيقة فقال في سياق حديثه عن الحوار بين الأديان وما يعوقه من أفعال وممارسات مشينة يقوم بها بعض المتديّنين «نجد مع ذلك الأديان كلّها تؤكّد على أنّ الله عدل ورحمة ومحبّة»[٣٨] ، ولقد أدركت الكنيسة الكاثوليكيّة خاصّة بعد انقضاء المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني أهمية التحرّر من المفاهيم العقدية الضيّقة وبحثت لها عن طريق جديد ينفتح على جميع البشر

مهما كانت أديانهم وأفكارهم ونتج عن هذا التجديد اللاهوتي[39] تعديل في مفهوم الرّحمة باعتبارها تخصّ كلّ البشر لا أتباع المسيح الكاثوليك فحسب، ولقد عبّر البابا يوحنا بولس الثاني[40] عن هذا التوجّه اللاهوتي الإنساني من خلال دعوته (١٩٩٧) إلى تخصيص يوم الأحد الثاني بعد عيد الفصح من كلّ سنة يوما عالميّا للرّحمة الإلهية، وجاءت هذه الدعوة في إطار تعاطفه مع القضية الفلسطينية وما يعانيه الفلسطينيّون من مآس وجرائم تقترف غالبا باسم الدّين وتحت راية الربّ وتعاليمه .

اهتمّت الأديان منذ نشأتها بتحقيق السعادة للإنسان وتوفير أشكال مختلفة من التعاون والتراحم بين البشر، وأفرزت كلّ منظومة دينيّة مجموعة من المفاهيم التأسيسيّة، وجدير بالذّكر أنّنا حاولنا من خلال هذه النافذة المعرفيّة التي فتحناها أن نتبّين مدى ارتباط جدلية «الرّحمة» و«الإحسان» بمطلبيْ «التعدّد» و«الاختلاف» فكلا المصطلحين يعكس وعيا بمشروعيّة الاختلاف الاجتماعي وضرورة ترشيده وتوجيهه وجهة إنسانية عادلة تتقارب فيها فرص الحياة بين الناس وتتقلّص الهوّة الاجتماعيّة التي نراها اليوم تتزايد وتتفاقم فيزداد الأغنياء غنى والفقراء فقرا، ويزداد المتسلّطون سلطة والمستضعفون ضعفا وسخطا، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى أنّ غياب الرّحمة بين البشر وانعدام الإحسان بينهم يشلّ العلاقات الاجتماعية ويعطّل كلّ حوار ويزيد من حدة التباغض والصراع ويرسّخ ثقافة الكراهية بين الأفراد والشعوب[41]، واعتبر عبد الحميد الأنصاري[42] ثقافة الكراهيّة ظاهرة دينيّة كونية تسهم في تشكّلها عدّة روافد «عديدة ومركّبة ومتداخلة شأنها شأن أيّة ظاهرة اجتماعيّة وثقافيّة ولكنّها يجمعها جميعا أنّها تدور حول أوهام «الاستعلاء» على الآخرين»[43] . ولئن ذكر الأنصاري عدّة وجوه لثقافة الكراهية فإنّ الوجه الأبرز منها يكمن في «التعصّب» و«الإقصاء» و«أوهام التفوّق» وما يتعلّق بها من تمييز دينيّ ومذهبيّ وجنسيّ وطبقي اجتماعي، ورغم أنّ الدّين دعا إلى المحبّة والرحمة والإحسان فإن الخطاب الدينيّ «من أكبر روافد غرس ثقافة الكراهية»[44] ويدفعنا ذلك إلى إعادة النّظر في المنظومات التربويّة والتعليمية والخطابات الدينيّة بنية ومضمونا وتطوير الإعلام والنظم التشريعية[45] .

يعكس كلام عبد الحميد الأنصاري وعيا بأزمة يعيشها الخطاب الدينيّ في مختلف نماذجه الكونية تتمثّل في عدم تماثل تعاليم الأديان مع ما ينجزه المتديّنون أفرادا وجماعات ممارسات وطقوس، وحتّى لا يبقى المفهوم مجرّدا بعيدا عن كلّ إجراء فتحت الديانات «الإبراهيميّة» من خلال نصوصها التأسيسيّة عدّة نوافذ جعلت منها مجالات تداولية للتراحم وممارسة الإحسان بين مختلف مكوّنات المجتمع

الإنساني.

ثانيًا: من مظاهر الرّحمة والإحسان في الدّيانات الإبراهيميّة/ الانزياح الخطير: (حينما تختفي حقوق الإنسان تحت راية حقوق اللّه)

لا يعكس هذا العنوان تناقضا بين «حقوق اللّه» و«حقوق الإنسان» بقدر ما يكشف عن جدل دينيّ احتضنته مختلف الأديان الإبراهيميّة يتعلّق أساسا بغايات التشريع وأهداف الشريعة. وإذا كان هدف الدّين إسعاد البشر فإنّ الإنسان يظلّ محور الأديان والجامع المشترك بينها ولذلك خصّص العامري في «الإعلام بمناقب الإسلام»[٤١] بابا طريفا قدّم فيه حقوق النّاس على حقوق اللّه ويندرج هذا التصوّر ضمن رؤية أصوليّة مقاصديّة تجعل من الإنسان

محور التشريع وغايته. وجدير بالملاحظة أنّ النصوص الحافّة بالنصوص المقدّسة ركّزت على حقوق الله والعبادات والابتهالات ولكنّها في المقابل كادت تهمل مصالح الخلق وحقوقهم .

وقبل أن نرصد مجالات الانزياح الذي ألمّ بالخطاب الدينيّ لا بدّ أن نبرّر اختيارنا الديانات الإبراهيمية دون غيرها، ويجدر بنا أن نقرّ منذ البداية أنّ العلاقة بين الأديان - من منظور انتروبولوجيّ - لا تقوم البتّة على التفاضل إذ تمثّل جميعها مهما كانت معتقداتها مجموعات دينية وأنساقا فكرية بنت لها عبر التاريخ تصوّرات ومقاربات، وبهذا المعنى فالعلاقة بين الأديان علاقة تشابه وتمايز إذ نجد مجموعة من القواعد الكونية التي توجّه الفكر الديني وتضبط معالم «الرحمة» و«الإحسان» ، ولكنّ كلّ ديانة تكتسب لها مجموعة من الخصوصيّات تشكّل هويتها الثقافيّة والعقديّة، وعلى هذا الأساس لم يكن انتخابنا للأديان الإبراهيمية من باب تفضيلها على بقية الأديان بل اخترنا هذا المسار لما يطرحه حوار الأديان الإبراهيميّة من إشكاليات ومصاعب قد لا نجدها في حوار بقية الأديان، وقبل أن نبرّر هذا الخيار لا بدّ أن ننظر في خلفيات تصنيف هذه الأديان، فأغلب التصنيفات المعتمدة في أدبيات الحوار الدينيّ تقوم أساسا على ذاكرة إسلامية وتستحضر صورا نمطيّة تحول أحيانا دون تمثّل الآخر العقديّ على حقيقته وكما يشاء هو أن يعرّف بنفسه.

لقد اعتبر التقليد الإسلاميّ اليهوديّة والمسيحيّة ديانتين سماويّتين توحيديتين وهذا التصنيف يثير -معرفيّا- عدّة إشكاليات فما المقصود بالديانة السماوية؟ وماذا الحديث عن ديانة توحيديّة؟ وإلى أيّ مدى يمكن إخضاع المنظومتين اليهوديّة والمسيحيّة لهذا التصنيف الدينيّ؟. يعكس مصطلح «ديانة سماويّة» فهما مخصوصا للوحي يرى أنّه ينزل منجّما من السماء الكتاب المحفوظ إلى الحياة الدنيا حيث التاريخ والتأويل، وينبني هذا التصوّر للوحي على صورة إسلاميّة[47] مخصوصة للذّات الإلهيّة باعتبارها ذاتا متعالية ومنزّهة عن كلّ ما هو بشري حسّي، وهذا التصوّر يناقض التصوّر اليهودي/المسيحيّ لله ، فالربّ في نصوص التوراة كان يخالط البشر ويتفاوض معهم ويشاركهم العيش والأحلام والآمال والمخاوف، ولذلك كان الوحي في بدايات التقليد اليهوديّ وحي حوار بالأساس وآية ذلك أنّ الله في العهد القديم كان يتقمّص شكل الإنسان فيتحاور معه ويحتجّ عليه ويبارزه إن لزم الأمر، ولذلك حاور الربّ يعقوبا وحيا وإلهاما وجسدا فتراءى له بشرا وتصارع معه صراعا عنيفا[48] وقد يحاور الله نفسه وهو بصدد محاورة أنبيائه كما هو الحال مع إبراهيم إذ جاء في سفر التكوين «فَقَالَ الرَّبُّ: هَلْ أُخْفِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ مَا أَنَا فَاعِلُهُ وَإِبْرَاهِيمُ يَكُونُ أُمَّةً كَبِيرَةً وَقَوِيَّةً وَيَتَبَارَكُ بِهِ جَمِيعُ أُمَمِ الأَرْضِ؟»[49] ولقد حاور الله موسى في مواضع شتى

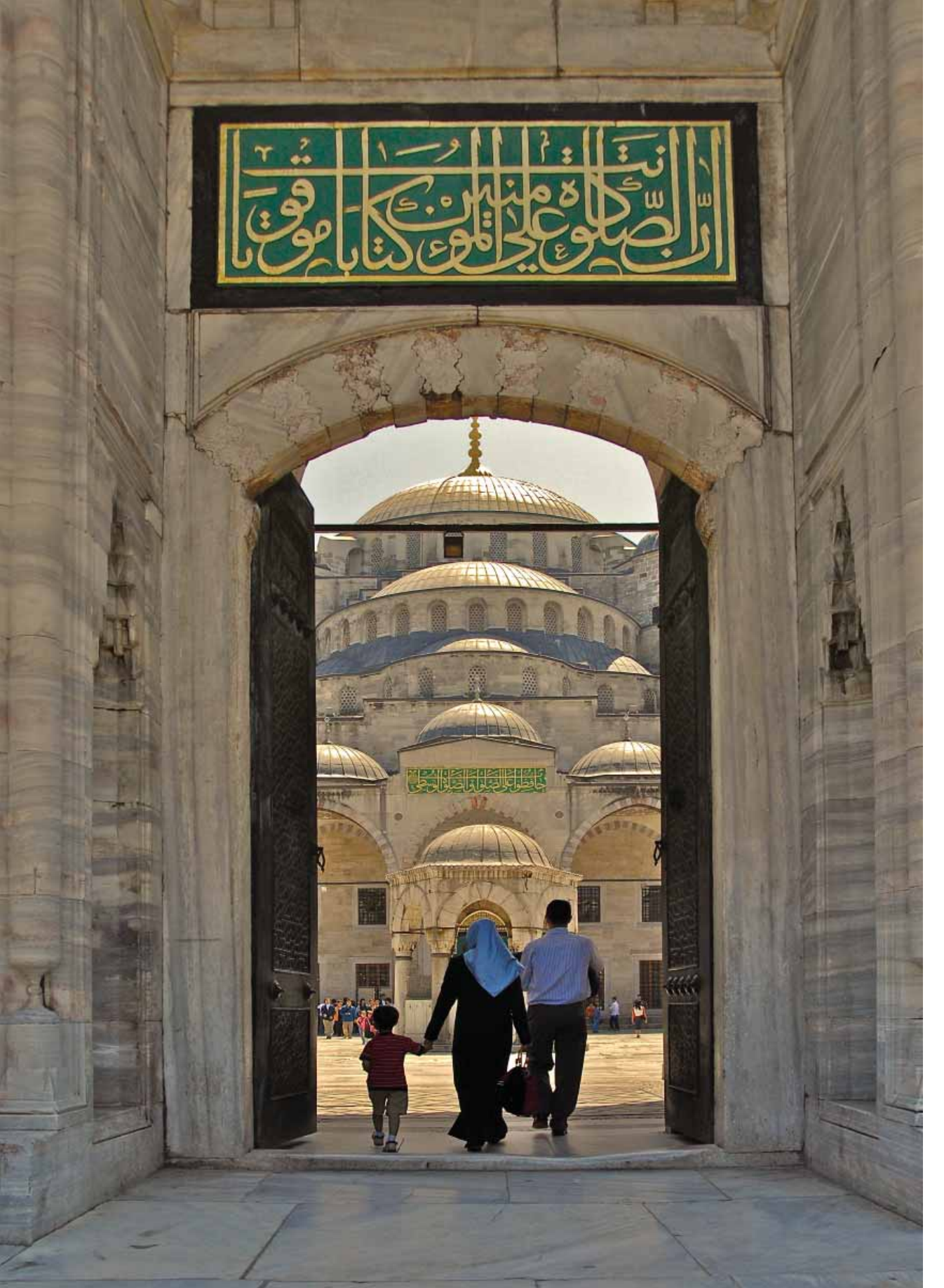
من سفر الخروج[٥٠] حوارا لا يعكس رهبة العابد من المعبود بل هو حوار جدل وحجاج ومناقشة قد يتراجع من خلالها الربّ عن موقف أو قرار أو يعتذر لمحاورة عن سلوك صدر منه ويتأثّر بمخاطَبه « فَفَعَلَ الرَّبُّ كَقَوْلِ مُوسَى »[٥١].

أمّا الوحي المسيحيّ المحتضن لوحي النبوّة فقد نشأ أساسا في الأرض دون السّماء، وميّز موريس بورمانس[٥٢] في مداخلته التي شارك بها في الملتقى الإسلاميّ المسيحي الثاني[٥٣] بين عدّة أصناف من الوحي ففي البدء كان الوحي وحي نعمة ولطف[٥٤] ثمّ أصبح وحي نبوّة يعتمد التنزيل والإلهام ثمّ استحال في النهاية وحيا مسيحيا امتزجت فيه كلّ عناصر الوحي في شخص يسوع المسيح[٥٥] ، وتحوّل يسوع إلى روح قدس يعيش مع البشر يخصّهم بالرّعاية والإلهام، وهذا يعني أنّ تصنيف المسيحيّة ديانة سماوية يثير عدّة إشكاليات خاصّة وانّ الجزء الأكبر من الكتاب المقدّس (العهد الجديد) ألّف في الأرض وتشكّل عبر العصور ومن خلال عدّة ثقافات تحت رعاية الرّوح القدس.

وكما أثار مصطلح «الديانات السماوية» مجموعة من الاستفهامات فإنّ وصف «اليهودية» والمسيحية» بالديانتين التوحيديتين قد يثير بدوره عدّة استفهامات ، ولئن ارتبط التوحيد عند اليهود بمبدإ العهد ومقولة الشعب المختار فإنّ التوحيد المسيحي تداخل مع مبدإ التثليث واستوعب الأقانيم[٥٦] (Hypostasis) الثلاثة. وهذا الأمر جعل المسلمين يشكّكون من خلال ردودهم ومؤلّفاتهم في صفاء هذا التوحيد المسيحي، ولقد نبّه فريق البحث الإسلامي - المسيحي[٥٧] عند معالجته مسالة التوحيد إلى أنّ « التثليث ليس ثالوثا من الآلهة كما يعتقد بعض المسلمين»[٥٨]. وعلى هذا الأساس اعتبرنا وسم هذه الديانات التي ندرسها بالديانات التوحيدية ضربا من الاعتباط وتكريسا للذّاكرة الإسلامية.ولئن أثار اصطلاح «الديانات الإبراهيمية» (Abrahamic religions) بدوره بعض القضايا الإشكالية فإنّه كان أكثر تعبيرا من المشترك بين الدّيانات الثلاث، فإبراهيم النبيّ يحظى بمكانة مخصوصة في نصوص اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام وحاولت كلّ ديانة منها أن ترسم له صورة أبويّة توجّه مسار الديانة وتعاليمها، ورغم تباين صور إبراهيم واختلافها حتّى في النصّ الدينيّ الواحد فإنّنا نرى أنّ هذه الشخصية المحورية في التراث الديني اضطلعت بدور أساسيّ في السموّ بالقيم النبيلة بما في ذلك الرّحمة والإحسان[٥٩] .

وقبل أنّ نضبط مجالات «الرّحمة» و«الإحسان» في الديانات الإبراهيميّة لا بدّ أن نميّز بين مقتضيات الوحي بمفهومه الإبراهيميّ المخصوص ورهانات التاريخ بما هو إجراء وتأويل، ففي مختلف المنظومات الدينيّة الإبراهيميّة تولّدت عن النصّ الدينيّ التأسيسي نصوص حافّة به

تشرحه وتؤوّل معانيه وتبحث في أحكامه وتشريعاته واقترنت هذه النصّوص الحافة بممارسات «دينيّة» تاريخية تعكس علاقة المؤمن بغيره ممّن خالفه الفكر أو المعتقد أو المصالح . وعلى هذا الأساس يلاحظ الباحث في مجال الأديان تناقضا صريحا بين النصوص التأسيسيّة من جهة وما ينجزه بعض المتديّنين من سلوكات دينيّة عدوانيّة من جهة ثانيّة. وأفرز هذا التناقض أصواتا تنتقد الدّين وتشكك في قدرته على تحقيق الرحمة والإحسان والمحبّة والعدل بين البشر.ولكنّنا نجد نصوص التوراة (العهد القديم) تؤكّد ضرورة محبّة الآخرين وإن خالفوا اليهود في الجنس والدّين. وفي هذا الإطار نفهم دعوة الربّ لبني إسرائيل: «أَحِبُّوا الْغَرِيبَ لأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي أَرْضِ مِصْرَ.»[10] وحثّهم: «لا تضطهدوا أبدا الأرملة واليتيم والغريب والفقير ولا تضمروا في قلوبكم فعل السّوء نحو الآخر»[11]. بل نجد النصّ يدعو إلى التسامح مع العدوّ والرفق به[12] والإحسان إلى الفقير[13] . وعلى هذا الأساس نادت أصوات يهوديّة في عصور مختلفة بنشر المحبّة بين البشر ولعلّ أبرز هذه الأصوات صوت المتصوّفة اليهود الذين أدركوا زيف ما جاءت به النصوص الحافّة والتشريعات اللاحقة وما كرّسته الذّاكرة اليهودية بعد الأسر وتدوين التلمود من علاقات تفاضلية وصور نمطية جعلت بموجبها اليهود شعب الله المختار وأمّة الربّ وخصّت الرحمة والإحسان المنتمين إلى الدّيانة دون غيرهم من البشر .وفي المقابل هُمّش الآخر المخالف وحُرم من الرّحمة والإحسان وخُصّ بالكره والبغض . وهذا ما يبرّر العلاقة المتوتّرة عبر العصور وخاصّة في الفضاء الأوروبي بين اليهود وغيرهم من الأديان والإثنيات. ولقد استطاع الفكر الصّوفي اليهودي[14] من خلال مجموعة من نماذجه أن يجدّد العهد مع المحبّة : محبّة البشر ومصادقته فالإنسان في التصوّر اليهودي صديق الله وكذلك كان إسرائيل[15] . ويبدو أنّ تدمير الهيكل واقتياد سبايا اليهود إلى بابل (٥٨٦ ق م) والدخول في مرحلة طويلة من الغربة والانغلاق أثّر في تصوّرات اليهود الدينيّة وأحدث مجموعة من الانزياحات الخطيرة تدعّمت في القرون الوسطى والحديثة مع فكرة الصراع الأبدي مع الغير وظهور المشروع الإسرائيلي الذي استطاع أن يؤوّل النّصوص تأويلا يشرّع لسفك دماء الأبرياء وحرمانهم من أبسط مبادئ الحياة والعيش وجعلهم يعيشون في دائرة مغلقة مليئة بالخوف والرعب واليأس من رحمة ممّن يُفترض أنّه يمثّل الرّحمة في بعدها الربّاني التوراتي. لقد تحوّلت اليهودية بموجب هذا التأويل السياسيّ الإيديولوجي من ديانة محبّة وإحسان وروح إلى منظومة دينيّة تقوم على التعنيف والترهيب والتجويع وتقديس المال والمادة. ولقد احتجّت عدّة أصوات[16] - من داخل المنظومة اليهوديّة ذاتها- على هذا الانزياح الخطير الذي يضرّ اليوم بطبيعة العلاقات


إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا

المتبادلة بين الشعوب ويعطّل كلّ مشروع كونيّ إنسانيّ يهدف إلى تحقيق التراحم والإحسان في أرجاء المعمورة وكم قافلة إحسان وسفراء رحمة حرموا من دخول الأراضي الفلسطينية لمدّ يد المساعدة للأطفال والشيوخ وكلّ من تضرّر من الحروب ولكنّ خطاب الانزياح أبلغ من كلّ خطاب. ولعلّ اعتداء[١٧] الجيش الإسرائيلي على سفن المساعدات الإنسانية المتّجهة نحو غزّة في إطار «أسطول الحرية» وقتله لعشرات النّاشطين في مجال حقوق الإنسان دليل على انتصار خطاب العنف والإرهاب على خطاب التسامح والإحسان الذي دعت إليه الأديان الإبراهيميّة بما في ذلك اليهوديّة.

ولم يكن التقليد اليهوديّ استثناءً في تاريخ الأديان مطلقا والأديان الإبراهيميّة بصفة أخصّ فكلّ التقاليد الدينيّة عرفت انزياحات واندمجت في مشاريع تأويلية أدّت بالدّين أحيانا إلى عكس ما بشّر به من قيم وآمال.وفي هذا السّياق ضيّقت المسيحيّة من خلال تأويلاتها اللاّحقة في رحمة الله فحصرت الخلاص في أتباع الكنيسة الكاثوليكيّة وعاملت غيرهم حتّى من بقية المسيحيين معاملة دونية وجعلت منهم في حقبات مختلفة من تاريخها وحوشا ضالّين لا يستحقّون الرحمة (رحمة الربّ ورحبة عبادة)والإحسان والمناصرة. وكانت هذه النظرة اللاهوتية عائقا حقيقيّا ضدّ تواصل المسيحيين مع غيرهم من مؤمنين وعلمانيّين. ولقد عمل المجمع الفاتيكاني الثاني على التحرّر من شعار «لا خلاص خارج الكنيسة»[١٨] ليؤكّد أن رحمة الله تشمل كلّ البشر وإن حافظوا على منظوماتهم الدينيّة المخصوصة. وهذا يعني أنّ التأسيس للاهوت حوار ورحمة وإحسان ويتطّلب تأويلا جديدا للنصوص المقدّسة متحرّرا من أسر النصوص الحافّة وتوجيه الذّاكرة الدينيّة. وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم موقف الكنيسة في عصور مضت من الحروب الدّينية والحثّ على القتال والتحالف مع الإقطاع والملوك ضدّ الفقراء والمحتاجين والمستضعفين والمضطهدين وغضّ النظر عمّا اقترفه الاستعمار الغربي من جرائم في حقوق الأفراد والجماعات والدول.

ولم يكن الخطاب الإسلاميّ استثناء بل اندمج بدوره في مجموعة من الانزياحات الخطيرة غيّرت معالم الدّين حتّى استوى في المخيال الغربي قرين العنف والإرهاب والإقصاء. فالقرآن أولى الإنسان مكانة مقدّسة وخصّه بسورة من سوره واستهلّ عددا كبيرا من الآيات بـ «يا أيّها الناس»[١٩] وجعل من الإنسان في عمومه محور التشريع وغايته. وتجنّب الإسلام في تجربته الأولى التأسيسيّة تقسيم الناس تقسيما إثنيّا دينيّا تفاضليا بل جعل من البشر سواسية لا فرق بينهم إلا بالتقوى[٧٠] والتقوى وجه من وجوه الإحسان . فالإسلام أن يسلم الناس من لسان المسلم ويده[٧١] وخير التقوى ما اقترن منها بالرّحمة

والإحسان، فالتقوى أن تعفو عند المقدرة[٧٢] وأن تتعاون مع أخيك الإنسان على البرّ وتحقيق المصالح[٧٣] وأن ترسّخ العدل دون مجاملات ولا مفاضلات[٧٤] وأن تمقت البغضاء والتحاقد والعدوان[٧٥] . وعلى هذا الأساس انقسم المجتمع الإسلامي الأوّل إلى دارين: دار الإسلام ودار الدعوة تقوم بينهما علاقة توادد وتعاون وتراحم وإحسان كلّهم متساوون أمام الله في الأجر والثواب[٧٦]. ولقد التزم الرسول صلى الله عليه وسلّم بالرحمة والإحسان زمن السلم وأثناء الحرب ، فدعا أتباعه أن «لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثّلوا ولا تقلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع ولا امرأة ولا شيخا»[٧٧] ونهى عن إلقاء السمّ في بلاد المشركين[٧٨] وعفا[٧٩] عمّن حاولوا اغتياله[٨٠] كما تسامح مع أبي سفيان عند فتح مكّة وكرّمه وعفا عن قاتل عمّه حمزة (وحشي الحبشي)[٨١] . ولقد أكّد التقليد الإسلامي التأسيسيّ أنّ الرحمة لا تخصّ المسلمين دون سواهم وأن الإحسان يشمل كلّ الناس مهما كانت انتماءاتهم ولذلك تصدّق الرّسول على غير المسلمين[٨٢] وخصّهم بالعطاء والهدايا[٨٣] ، ولذلك أحسن الرسول إلى الذمّي بما هو مكوّن من مكوّنات المجتمع الإسلامي فقال «من آذى ذميا فقد آذاني»[٨٤]. ولقد سار الخلفاء الراشدون على ذات المسيرة لأنّهم فهموا أنّ الإحسان يحافظ على تمام العدل وتواصله وسيادته في المجتمع لذلك انتقد عمر ابن الخطاب وجود ذميّ يتسوّل على أبواب المسلمين ورأى أن ذلك ناتج عن غياب العدل[٨٥] وأدلجة باب الرّحمة الذي يتجاوز كلّ الأيدلوجيات ، فالإحسان لا دين له ولا جنس وإذا ارتبط بخلفيات دينية وإثنية وسياسيّة تحوّل إلى تجارة وتجمّل: تجارة بالدّين وتجمّل بالفضيلة، وهذا يعني أنّ الرّموز الكبار في التقاليد الدينيّة رفضوا أدلجة الإحسان وحصر أبوابه في جمهور المسلمين دون غيرهم[٨٦] . ولقد اعتبر إبراهيم كالين المجتمع الإسلامي الأوّل مجتمعا نموذجيّا في إرساء التعدّد والقبول بالآخر يهوديّا ومسيحيّا ووثنيّا وتعدّديّا (Polytheist) وتوحيديّا ومجوسيّا وغيرهم ممّن كان يقطن شبه الجزيرة العربيّة الجزيرة العربيّة[٨٧].

ولكنّ المفارقة أنّ الحلم استحال نقمة وأنّ الإحسان تحوّل عبر العصور إلى تحاقد وبغضاء ، وكما اليهوديّة والمسيحية ضيّق المخيال الدينيّ الإسلاميّ من مجال اهتماماته الإنسانيّة فتقوقع على ذاته بعد أن دخل مرحلة بائسة من الإتباع والتقليد واجترار ما أبدع السابقون، فصنّف البشر إلى أصناف لا يمكن حصرها من مؤمنين ومسلمين ومنافقين ومشركين ومخالفين وكافرين وفاسقين ومبتدعين وزنادقة وملاحدة وغيرها ،وانقسم كلّ صنف منها إلى أقسام فرعية حدّدت لكلّ صنف منها مجموعة من الأحكام المخصوصة ورسمت له صورة نمطيّة أودعت في الذّاكرة وتوارثتها الأجيال مشافهة وكتابة، ولقدّ كرّست الحروب الدينيّة

والصراعات المذهبية هذا التمييز الدّيني فأصبح المؤمن لا يرحم إلا من كان على دينه ولا يحسن إلاّ من كان على مذهبه فنشأت بذلك الطّائفيّة وتطوّرت لتأخذ في العصر الحديث أشكال جديدة. ولو تتبّعنا مسيرة «الإحسان» في العصر الحديث سنلاحظ خضوع عدد كبير من نماذجه لإستراتيجيات سياسيّة واقتصادية وإيديولوجية لا تراعي البعد الإنسانيّ الذي عملت الأديان على تكريسه.

إنّ هذا التناقض بين نصوص التأسيس والممارسات الدينيّة يعكس أزمة حقيقيّة يعيشها الفكر الدينيّ اليوم. فأغلب الحركات الدّينية الدّاعيّة إلى العنف تقوم على أسس عقديّة واهيّة فاليهود في فلسطين يمارسون أبشع أنواع الكره والإبادة تحت راية الدّين ونصوصه المقدّسة . وتحاول عدّة حركات مسيحية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية أن تجعل من الدّين واجهة لترهيب المهاجرين المسلمين المقيمين بالغرب . وكذلك وجهت بعض المجموعات الإسلامية المعاصرة الإسلام وجهة مخصوصة جعلت منه دين عنف وإرهاب لا رحمة فيه ولا إحسان. فما يعرض في بعض الفضائيات أو المواقع من إعدام لأجانب وقتل لأبرياء يكرّس صورة نمطيّة للمسلم عمل الحوار بين الأديان من نشوئه على تصحيحها وتعديلها. والخطير أن ما طرأ على الفكر الدينيّ من انزياحات لم يتعلّق فقط بعلاقة المؤمن بمؤمني بقية الأديان بل كذلك لحقت بعلاقته بمن يشاركه العقيدة والدّين وخالفه الرأي والفكر. لقد ضيّق باب الشريعة حتّى أصبح الدّين يدلّ على مذهب من المذاهب فحسب بل ربّما دلّ على فرع من فروع المذهب واجتهادا من اجتهاداته. واستحال الانتماء إلى المذهب عبر العصور انتماءً إثنيّا يصنّف النّاس درجات ومراتب بحسب أديانهم ومذاهبهما وأعراقهم وقبائلهم وانتماءاتهم الفكرية والسياسيّة (...). وترتّب عن هذا التصنيف تمييزا دينيّا ومذهبيّا على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسيّ والمدني عانت من ويلاته الأقليات الدينيّة والمذهبيّة في كلّ المجتمعات. وعلى هذا الأساس أصبح من الضروري تطوير الفكر الدينيّ وترسيخ مفهوم «المواطنة» فيه وتحريره من كلّ انتماء طائفيّ عقديّ ضيّق حتى يستجيب لحاجيات مطلبي «الرحمة» و«الإحسان» بما هما مطلبين إنسانيين بامتياز.

إنّ الحديث عن الوجوه المخلفة لمنشوديْ «الرّحمة» و«الإحسان» في الديانات الإبراهيميّة يجعلنا نطمح إلى خرق ما شيّد حول الدّين من حواجز سميكة أحكمت الذّاكرات صناعتها وتحريره من انزياحات خطيرة اعتقدنا لقرون عديدة أنّها حقائق لا يمكن التنازل عنها والحال أنها أساطير من إبداع الخيال والتأويل. والنّاظر في نصوص الديانات الإبراهيميّة يلاحظ تأكيدا يبلغ حدّ الإلحاح على ضرورة سيادة «الرّحمة» بين الناس وتداول «الإحسان» بين

أفراد المجتمع البشري، وكما يشمل هذان المدخلان الإنسانيان أفراد المجتمع يشملان أيضا جماعاته والحكومات السائدة فيه والمؤسّسات التي تشتغل في إطاره ، فكلّ مفهوم منهما يمثّل وحدة متكاملة لا يمكن أ تتجزّأ فإن تجزّأت تعطّل أداؤهما وانتهيت إلى غير ما حدّدت له من أهداف وآمال.

لقد عملت النصوص التأسيسية الإبراهيمية اليهوديّة والمسيحيّة والإسلامية على بناء ذات الإنسان وتدريبه على مجاهدة[٨٨] النفس ومحاربة أطماعها ونزواتها وتحريرها من الأنانيّة وحبّ الذّات والرغبة في التسلّط ، ولعلّ من أهم وجوه الإحسان على مستوى الفرد ما تعلّق بالإيثار[٨٩] والتحرّر من أمراض الشحّ وكنز المال[٩٠] وإخراج حق السائل والمحروم[٩١] ، ولذلك اتفقت مختلف الديانات الإبراهيمية على ضرورة التصدّق بنصيب من المال رحمة وإحسانا للآخرين، ولكنّ الصدقة لن تكون بابا من أبواب الرحمة ووجها من وجوه الإحسان إلاّ إذا التزمت بمجموعة من القيم الإنسانية اتفقت الديانات الإبراهيميّة في نصوصها التأسيسية حولها، ويمكن حصر هذه القيم الكونيّة في النقاط التالية:

* عدم الإشهار والتشهير : لقد أكّدت نصوص الديانات الإبراهيميّة ضرورة توخّي السريّة عند الإحسان إلى الآخرين وتجنّب كلّ ما يسيء إليهم أو يمسّ من كرامتهم، فالصدقة كما جاء في التقليد اليهودي «لا تمنح إلاّ في الخفاء لتنال أجرك عند اللّه»[٩٢] وهذا الشرط التأسيسيّ يؤكّده المسيح بقوله « فإذا تصَدَّقْتَ، فلا تَعلَمْ شِمالُكَ ما تَفعَلُ يَمينُكَ، لِتكونَ صَدَقَتُكَ في الخُفْيَة، وأَبوكَ الَّذي يَرى في الخُفْيَةِ يُجازيك.»[٩٣] ، وتأكيد إخفاء الصدقة وعدم التبجّح بها نجده أيضا في التقليد الإسلامي[٩٤] ممّا يجنّب المحسن الرياء والتباهي والتجمّل بالإحسان لتحقيق أغراض تتجاوز الإحسان في حدّ ذاته ، وهذا التأسيس يجعلنا ننظر بحيرة واستنكار إلى ما نراه اليوم من تباه وإشهار لكلّ عمل إحساني وكأنّ ضجيج الإحسان قتل في المحسن الرّحمة وعمق الإيمان.

* الصدقة وجه من وجوه العدالة الاجتماعية: لا عدل دون إحسان: لقد أكّدت الدّيانات الإبراهيميّة أنّ إحسان المحسن وتصدّقه على المحتاجين ليس من باب الشفقة والرأفة فحسب بل هو أيضا من باب الالتزام الاجتماعي وآية ذلك أنّ «مساعدة الفقراء ليست فعل كرم بل هي قيام بالواجب وإعطاء الصدقات هي ممارسة للعدل»[٩٥] وهذا التصوّر التلمودي للإحسان يقود على مبدأ نجده في كلّ الديانات الإبراهيميّة يقول بأن اللّه وحده يملك الأرض وما عليها وأنّ «كلّ ما يملك الإنسان قد أقرضه إيّاه خالق الكون ومالك الأرض وجميع ما عليها»[٩٦] ولذلك اعتبر الإسلام أنّ اللّه يملك كلّ شيء[٩٧] وما البشر إلاّ مستخلف[٩٨] ، وبالإضافة إلى الصدقة فرض الإسلام على مسلميه الزكاة والخمس (عند الشيعة) وجعل منها جميعا إمدادات

ممكنة للإحسان في بعده المالي.

* الإحسان محبّة وعطاء : لم تفصل الديانات الإبراهيميّة بين العطاء المادي والمحبّة إذ «لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»[٩٩] . ويعني هذا الحديث فيما يعني ضرورة أن يحرّر المرء نفسه من الأنانيّة وأن «تكسر للجائع خبزك وان تدخل البائسين المطرودين بيتك وإذا رأيت العريان أن تكسوه ولا تتوارى عن لحمك»[١٠٠] . وهذا يعني من منظور ديني إبراهيميّ أنّ الإحسان ليس ضربا من المجاملات الاجتماعية يتزيّن به المرء طمعا ورياء بل هو نافذة حياة إسعاد تخّص الفقراء والبائسين ولذلك دعا المسيح كلّ من اتبعه :«إذا صَنَعتَ غَداءً أَو عَشاءً، فلا تَدْعُ أَصدِقاءَكَ ولا إخوَتكَ ولا أَقرِباءَكَ ولا الجيرانَ الأَغنِياء، لِئَلاَّ يَدْعوكَ هُم أَيضاً فتَنالَ المُكافأَةَ على صنيعِكَ ولَكِن إذا أَقَمتَ مَأْدَبَة فادعُ الفُقَراءَ والكُسْحانَ والعُرْجانَ والعُمْيان فطوبى لَكَ إذ ذاكَ لأَنَّهم لَيسَ بإمكانِهم أَن يُكافِئوكَ فَتُكافَأُ في قِيامَةِ الأَبرار»[١٠١] .

إنّ تركيزنا على البعد المالي في الإحسان وما تعلّق به من حفاظ على كرامة الإنسان وتوق إلى تحقيق العدل يستمدّ مشروعيته ممّا نراه اليوم من آفات ومصاعب وأزمات تمسّ الأفراد كما تمسّ المجموعات والمؤسّسات

والحكومات، ويتطلّب تذليل تلك الصعوبات وعيا حقيقيّا بضرورة ترسيخ ثقافة التراحم والإحسان وما يتعلّق بها تعاون وتواصل فكري وروحيّ، ولنا أن ننبّه أنّ التقاليد الدينيّة الإبراهيميّة في نصوصها التأسيسيّة فتحت عدّة مسارات تخصّ بابي «الرّحمة» و«الإحسان» ولا نبالغ إذا أكّدنا صعوبة الإلمام بهذه المشاغل في هذا البحث الموجز ، ويمكن لدارس الفكر الدينيّ الإبراهيمي أن يلحظ بجلاء هذه المداخل في كتب الأحكام والتشريع ومصنّفات اللاّهوت وعلم الكلام ورسائل العشق والمحبّة كما دوّنها أرباب التصوّف والعرفان في مختلف الأديان. ولقد أكّدت مختلف هذه الأديان تصريحا وتضمينا ضرورة توخي حسن معاملة الآخر مهما كان معتقده والانتصار له عند كلّ مظلمة ألّمت به مهما كان ظالمه، وتجنّب قذفه أو التهكّم عليه أو السّخرية منه ومن رموزه الدينيّة ، وفي هذا السياق يتنزّل الإحسان للزوجة والأبناء والوالدين والجار والكبير المسنّ والصغير العاجز[١٠٢] وابن السبيل وطالب العلم ، ولا يمكن عرض آي القرآن ونصوص الكتاب المقدّس التي تناولت هذه الوجوه المكوّنة للإحسان فهي نصوص كثير ومتنوّعة ومنفتحة على ما لا يحصى من التأويلات، ولكن المشكلة كيف يمكن أن نحوّل هذه القيم إلى واقع وهذا المنشود الدينيّ إلى منجز اجتماعيّ يتداوله النّاس في مختلف مراحل حياتهم بداية من الأسرة حيث الإحسان للأهل والوالدين والأقارب إلى المدرسة والجامعة حيث الإحسان للمعلّم والمتعلّم وصولا للمجتمع حيث يعمّ الإحسان ليشمل كلّ ما يشاركك الحياة ويقاسمك الأحلام والآمال من بني جلدتك وملّتك وممّن خالفك الدّين أو الثقافة أو اللغة أو الفكر أو الجنس ، فالتعدّد أساس الإحسان والاختلاف باب الرحمة الشّاسع[١٠٣] الذي يحتوي الجميع دون تفاضل أو تمييز.

لا ندّعي في هذا العمل أنّنا تناولنا كلّ ما تعلّق بمبحثي «الرّحمة» و«الإحسان» في الديانات الإبراهيمية في تقاليدها اليهوديّة والمسيحيّة والإسلامية، فهي تقاليد ممتدّة عبر التاريخ تختزل بين طيّاتها تصوّرات ومقاربات وتيارات فكرية ومواقف لاهوتيّة ومشاريع إصلاحيّة تجديديّة متعدّدة، ومن التعسّف أن نتحدّث عن دين من خلال تجربة من تجاربه، ولئن حاولنا أن ننوّع في مواردنا فاستحضرنا عند حديثنا عن الإسلام صوت السنيّ والشيعيّ والإباضيّ فإنّنا نشعر بالتقصير، فالإسلام- كما هو حال كلّ الديانات- يشمل في نسقه العام عشرات القرون من الإبداع والابتكار والتواصل الثقافي المعرفي بين الأنساق المختلفة، ولكن رغم مجازفة الحديث عن «الرحمة» و«الإحسان» من منظور الديانات الإبراهيميّة فإنّا توصّلنا إلى مجموعة من الاستنتاجات كانت بمثابة القواعد العامّة التي وجّهت الخطاب الدينيّ الإبراهيميّ فتبيّن لنا من خلال بعض النصوص الدينيّة

التأسيسيّة التي انتخبناها أنّ هذه الدّيانات وإن تباينت من حيث أسسها اللاهوتيّة فإنّها تقاربت من حيث القيم الإنسانيّة التي دعت إليها ،ولذلك تراءت لنا بعض النصوص متشابهة من حيث المعاني وهو تشابه تماثل لا تشابه تأثير وتأثّر فحسب، وهذا يعني - من منظور الأديان المقارنة -أنّ الظاهرات الدينيّة والحضاريّة قد تخضع لمجموعة من النواميس الكونية والقواعد المشتركة، فالدّين ارتبط منذ القديم - على سبيل الحقيقة والمجاز- بالحبّ والجمال، فارتبطت الأديان في البدء بالأنوثة والحبّ واستوت عشتار[١٠٤] آلهة على الكون وانتصبت فينيس[١٠٥] آلهة للحبّ ونادت الزارادشتيّة[١٠٦] في أغلب نصوصها بالسّلم والمحبّة والرّحمة والتراحم والإحسان[١٠٧] كما اندمج بوذا[١٠٨] في رؤى المحبّة والإحسان واعتبر «المحبّة أسمى وأفضل من الأعمال الحسنة..فالحسنات على اختلاف أنواعها لا تبلغ سدس فضل المحبّة»[١٠٩] .

ونخلص من هذا الكلام وممّا تعرّضنا له سابقا أنّ المحبّة أس كلّ عمل بشريّ يطوق إلى تحقيق «الرحمة» و«الإحسان» ولكنّ كيف يمكن أن نستبدل لاهوت الرفض والكره والتحاقد بلاهوت محبّة يقوم على الاعتراف بالآخر وقبول الاختلاف والتعدّد ؟ وكيف يمكن لنا أن نحرّر الدّين من وصاية الأوصياء عليه ووساطة الوسطاء وأن نعود إلى منابعه قبل أن تحفّ بها النّصوص وينزاح عنها أصحاب الأهواء والسّياسة والمطامع والمطامح ممّن أوّلوا النّصوص وأوهمونا أنّ ما أوّلوه حقّ لا يأتيه الباطل؟

إن هذه الأسئلة وغيرها ممّا لم يسعفنا المجال بذكرها تدفعنا بصدق إلى مراجعة موقفنا من الخطابات الدينيّة السّائدة بعدما اعترفت اليوم أغلب الإيديولوجيّات - حتّى المنكرة له- بأهميّة البعد الرّوحي وقوّة تأثيره وتوجيهه حياة النّاس وسلوكهم ، وهذا المنزع يثقل كاهل رجال الدّين ومؤسّساته والباحثين في مجال الأديان بمسؤولية كبيرة أمام تحدّيات جمّة يعيشها الفرد المؤمن اليوم، فالخطاب الدينيّ تحوّل عموما إلى خطاب استفزازيّ عنيف يدعو أحيانا إلى القطع دون الوصل ويكاد يحصر اهتمامه أحيانا في جدل لاهوتيّ عقيم لا يفيد العباد والبلاد، بل نجده أحيانا يثير الأحقاد ويستفزّ الذاكرات مستعينا بما توفره الثورة المعلوماتيّة الحديثة من وسائل وتقنيات، ولكن الأصل في الدّين محبّته للخلق والخالق وتركيزه على البعد الذّاتيّ والروحيّ والوجدانيّ الذّي تغنّى به متصوّفة كلّ الأديان عبر العصور ولكنّ غناءهم كان في أغلب الأحيان صوتا خافا لا تكاد يسمع ولذلك اخترنا استهلال المقال بكلام أبدعه ابن عربي فوجد له صدى في بقية الثقافات والديانات.

المَراجع

[1] بحر الطويل التام

[2] محي الدّين بن عربي ، ترجمان الأشواق، دار صادر ، بيروت، 1981، ص 43

[3] وهو آخر المجامع المسكونيةّ عقد بالفاتيكان بين سنتي 1963 و1965 وكان له تأثير كبير في دفع حركة الحوار بين المسيحيّة وبقية الأديان.وللاطلاع على الوثائق الصادرة عن هذا المجمع يمكن تصفّح الموقع التالي:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm

[4] أشرف على تنظيم هذا المؤتمر مجلس الكنائس العالمي (The World Council of Churches (WCC

[5] انعقد هذا الملتقى تحت عنوان «الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات العصر» وتراوحت أعماله بين قرطاج والحمامات القيروان ،وأشرف على تنظيمه مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية و الاجتماعية (17-11 نوفمبر1974)

وجدير بالذكر أنّنا خصصنا هذه التجربة الحواريّة بورقة عمل شاركنا بها في ندوة دولية، وللاطلاع عليها انظر:

* علي بن مبارك، ملتقيات الحوار الإسلامي المسيحي بتونس ودورها في التقارب بين الأديان

، الندوة الدولية « دور الجامعات ومؤسسات البحث العلمي في حوار الأديان والحضارات» ، كرسي اليونسكو للدراسات المقارنة للأديان ،مؤسسة كونراد أديناور (مكتب تونس)،دار المعلمين العليا بتونس، تونس (نزل أفريكا)، 13 و14 ماي 2010.

[6] ندوة «حوار الأديان التوحيدية الإبراهيمية من أجل التسامح والسّلم، جامعة الزيتونة وكرسي بن علي لحوار الحضارات والأديان ،تونس، 8 - 10 ديسمبر 2004

[7] د مؤتمر الدوحة الثالث لحوار الأديان ، دور الأديان في بناء الحضارة الإنسانية، الدوحة، 29 30- جوان، 2005

[8] مؤتمر الدوحة الرابع لحوار الأديان ، دور الأديان في بناء الإنسان ، الدوحة، 26-25 أفريل، 2006

[9] مؤتمر الدوحة الخامس لحوار الأديان ، القيم الروحية والسلام العالمي، الدوحة، 9-7 ماي، 2007

[10] مؤتمر الدوحة السادس لحوار الأديان ، القيم الدّينية واحترام الحياة ، الدوحة، 13 14- ماي 2008

[11] مؤتمر الدوحة السابع لحوار الأديان ، التضامن والتكافل الإنساني، الدوحة ، 22-20 أكتوبر 2009

[12] جمال الديّن محمد بن مكرم بن منظور،لسان اللسان،دار الكتب العلميّة، بيروت، 1993ج1، ص 475

[13] من بين المواضع التي ذكرت فيها «الرحمة» نذكر:

* البقرة: 157 « أُولَـٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ »

* البقرة: 178 « فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ»

* آل عمران: 8 « رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ ٱلْوَهَّابُ»

* الأعراف 56: « وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي ٱلأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ »

* يونس :21 « وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْراً إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ »

* الأنبياء: 107 « وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ »

* الرّوم :33 « وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْاْ رَبَّهُمْ مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُمْ مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ »

[14] من أهمّ مشتقات مدخل «الرّحمة» في القرآن نذكر: الرّحمان، الرّحيم ، رحماء،أرحمن ، الرّاحمين ..

[15] كلّ السور القرآنية تستهلّ بالفاتحة باستثناء سورة 'التوبة».

[16] نسبة إلى علم التناسب وهو علم من علوم القرآن يعنى بالعلاقات بين السور والآيات ولعلّ أهمّ من ألّف فيه في التراث الإسلامي أحمد بن إبراهيم ابن الزبير الغرناطي (تـ 708/1308) في كتابه « البرهان في تناسب سور القرآن»

[17] يعرف هذا الكتاب أيضا بـ»كتاب الهند» ألّفه البيروني بعد انتقاله إلى بلاط السلطان محمود الغزنوي (تـ 421 هـ) بـ «غزنة» وهي كابل عاصمة أفغانستان اليوم ولقد استفاد من مرافقته السلطان

الغزنوي في فتوحاته العسكرية في بلاد الهند . ولقد خصصنا هذا الكتاب بمقال شاركنا به في إحدى الندوات الدولية:

* علي بن مبارك، إسهامات المسلمين العلمية في دراسة الأديان والحضارات: أبو ريحان البيروني نموذجا، المؤتمر الدولي الأوّل في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين ، جامعة الشارقة 27-24 مارس 2008

[18] يعود مصطلح «charité» الفرنسي إلى الأصل اللاتيني « caritas» ودلّت في البداية على معنى «المعزّة (cherté) ، ولقد تمّ اختيار هذا المصطلح ليعبذر عن المصطلح العبري « חסד " الذي دلّ على النعمة وترجم هذا المصطلح من قبل المعجم العبري الإنجليزي " Brown-Driver-Briggs» بـ «الحب» في بعده الصوفي الربّاني، وجدير بالذكر انّنا نجد عدّة مصطلحات عبرية أخرى ورت في النصوص التوراتية وتفيد الإحسان والصدقة من قبيل « צדקה " .

[19] من ذلك:

* البقرة: 178 « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ »

* البقرة : 229 « ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ»

* التوبة: 100 « وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ »

* النحل : 90 « إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ »

* الرحمان: 60 « هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ »

[20] يحتلّ العرف مكانة مخصوص في كلّ التشريعات الدينيّة.

وهذا ما يمكن تبيّنه من خلال تفسير الرّازي للآية 187 من سورة البقرة، في تفسيره الكبير «الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة، بل يجرى فيها على العادة المألوفة»

[21] آل عمران:104 « وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ »

[22] النحل: 90 «إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ »

[23] هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن يوسف اطفيش (تـ 1914)، من كبار علماء الإباضية في العصر الحديث وهو أصيل منطقة المزاب بالجزائر.

[24] اطفيش ، تفسير تيسير التفسير، النحل : 90

اعتمدنا موقع التفاسير: http://www.altafsir.com

[25] « هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ »: الرحمان/ 60

[26] خصّص ابن رشيق القيرواني بابا من كتابه «العمدة» للحديث عن الترديد وتمييزه عن التكرير (التكرار)

[27] نذكر على سبيل المثال لا الحصر: الزمخشري (ت 538 هـ) في «الكشاف» ، و الطوسي (ت 460 هـ) في « التبيان » والقرطبي (ت 671 هـ) في «الجامع لأحكام القرآن»...

[28] لذلك اشتقّ من الرّحمة «الرّحم» ، وفي رحم المرأة تبعث الحياة وينشأ الإنسان، كما اقترنت الرحمة في القرآن بالغيث ممّا يوحي بالبعث والحياة والتجدّد ، وللتمعّن انظر الآية 28 من سورة الشورى: «وَهُوَ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ مِن بَعۡدِ مَا قَنَطُواْ وَيَنشُرُ رَحۡمَتَهُۥۚ وَهُوَ ٱلۡوَلِيُّ ٱلۡحَمِيدُ »

[29] جاء في لسان اللسان «الإحسان ضدّ الإساءة وأحسن به الظنّ نقيض أساءه» (م.س.ص258)

[30] نصّ الحديث : « عن عمر رضي الله تعالى عنه أيضا قال : بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد ، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال : يا محمد أخبرني عن الإسلام ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت

إن استطعت إليه سبيلا . قال صدقت . فعجبنا له . يسأله ويصدقه . قال : فأخبرني عن الإيمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وتؤمن بالقدر خيره وشره . قال صدقت . قال: فأخبرني عن الإحسان ؟ قال : أن تبعد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» رواه مسلم

[31] مفكّر إيراني ولد قرب مدينة مشهد سنة 1933، وتمّ اغتياله في لندن سنة 1977. سافر إلى فرنسا سنة 1959 ليدرس تاريخ الأديان وعلم الاجتماع وتحصّل على شهادتي دكتورا في التاريخ الإسلامي وعلم الاجتماع. عرف بمواقفه الجريئة التي لاقت معارضة من قبل علماء الدّين في إيران.

[32] علي شريعتي . العودة إلى الذات. دار الأمير للثقافة والعلوم. بيروت. 2005. تعريب: إبراهيم دسوقي شتا - حسين علي شعيب.

[33] إنجيل متّى / 2: 9-7

[34] إنجيل متّى / 5 : 45-44

[35] يعتبر القديس بولس الرسول شخصية محورية وتأسيسية في التقليد الدينيّ المسيحي. وكان اسمه «شاول» قبل أن يعتنق المسيحيّة . توفي حوالي سنة 64 .

[36] رِسَالَةُ بُولُسَ الرَّسُولِ إِلَى تِيطُسَ: 3/4 « . ص 4

[37] مفكّر إسلامي من مؤسّسي الجامعة التونسية له عدّة كتب ومقالات في مجال حوار الأديان بصفة عامّة والحوار الإسلامي المسيحي بصفة أخصّ

[38] محمد الطالبي . الإسلام والحوار: أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث. ص3 . مجلة إسلاميات مسيحيات ،1974. عدد4،. ص12

[39] اعتبر مشير باسيل عون في كتابه (الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية و الإسلام. دار المشرق. بيروت . 2003. ط1 .ص13) أن المجمع الفاتيكاني الثاني «مجمع التجديد اللاهوتي الأوسع أثرا في تاريخ الكنيسة كله»

[40] ولد كارول جوزيف فويتيالا Karol Józef Wojtyła (وهو الاسم الحقيقي للبابا يوحنا بولس الثاني) في 18 مايو 1920 وتوفي في 2 أفريل 2005 . واضطلع يوحنا بولس الثاني بمنصب البابوية في الفترة الممتدّة من 1978 إلى 2005 وكان يعرف ببابا السلام.

[41] يمكن أن نكتشف تداعيات ما ذهبنا إليه في تجربة نيجيريا التي عرضها أف أدوجامAfe Adogame في العدد الت

جربيّ من مجلّة «أديان» القطريّة في مقاله

The Politics of religious violence in Contemporary" Nigeria" in Religions/Adyan, 2009, pp.174-192.

[42] باحث من قطر في مجال الدراسات الإسلامية له عدّة مؤلّفات تعنى أساسا بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

[43] عبد الحميد الأنصاري. الاستبداد وجذور ثقافة الكراهيّة. أعمال ندوة التحوّلات المجتمعية وجدلية الثقافة والقيم. الدوحة 25-22 يناير 2007. المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث. ص 82

[44] ن.م. ص 84

[45] ن.م. ص ص 89-87

[46] أبو الحسن محمد بن يوسف العامري . الإعلام بمناقب الإسلام. دار الكتب العلمية. بيروت. 2006. تحقيق: عاصم كيالي

[47] لمزيد التعرّف على خصائص الصورة الإسلاميّة للذات الإلهيّة يمكن الاستئناس بمقال عائشة يوسف المناعي الصادر في العدد الأوّل من مجلّة أديان:

- عائشة يوسف المناعي . صورة الله في الإسلام: التقاء وافتراق مع الأديان السماويّة. مجلّة أديان. الإصدار الصفر. 2009. مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان . ص ص 35-30

[48] سفر التكوين /32 : 28-24 «فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ. وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ ضَرَبَ حُقَّ فَخْذِهِ فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: «أَطْلِقْنِي لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لاَ أُطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي». فَسَأَلَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». فَقَالَ: «لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدِرْتَ»

[49] سفر التكوين /18 : 18-17

[50] من ذلك :

- 5: 12-10 «ثُمَّ قَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «اُدْخُلْ قُلْ لِفِرْعَوْنَ

مَلِكِ مِصْرَ أَنْ يُطْلِقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضِهِ». فَتَكَلَّمَ مُوسَى أَمَامَ الرَّبِّ قَائِلاً: «هُوَ ذَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَسْمَعُوا لِي فَكَيْفَ يَسْمَعُنِي فِرْعَوْنُ وَأَنَا أَغْلَفُ الشَّفَتَيْنِ؟»»

- 7: 1 «فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «اُنْظُرْ! أَنَا جَعَلْتُكَ إِلَهاً لِفِرْعَوْنَ. وَهَارُونُ أَخُوكَ يَكُونُ نَبِيَّكَ.»

[51] الخروج 8/ : 13

[52] رجل دين فرنسي شارك في أغلب ملتقيات الحوار الإسلامي المسيحي ، التقيناه عدّة مرات وأجرينا معه مجموعة من الحوارات.

[53] انعقد هذا الملقى بقرطاج بين 30 أفريل و 5 ماي 1979 و تناول بالطـــرح و النقاش قضية « معاني الوحي والتنزيل و مستوياتهما ».

[54] موريس بورمانس ، الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي، ص342 (أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني)

[55] موريس بورمانس ، ن.م، ص342

[56] يعتقد المسيحيّون أنّ الاعتقاد فى الله يمرّ عبر أقانيم ثلاثة (الآب والإبن والروح القدس) متساوية فى الجوهر.

[57] تأسس فريق البحث الإسلامي المسيحيGRIC بتونس سنة 1977، ثمّ اتخذ له فروع في عدّة عواصم غربية وعربية، ولمزيد التعرف على هذا الفريق يمكن تصفح موقعه (www.gric.asso.fr)

[58] Ces écritures qui nous questionnent : La Bible et le Coran, (Paris : Editions du Centurion , 1987), p.118.

[59] تواتر ذكر إبراهيم الخليل عدّة مرات في القرآن في سياقات مختلفة، ومن الآيات التي تؤكّد حلمه الآية 75 من سورة هود : « إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ» .

كما تواتر ذكر إبراهيم في العهد القديم من الكتاب المقدس بالكثافة نفسها وارتبط في مواضع مختلفة بالشفقة والرأفة، انظر على سبيل المثال:

- سِفْرُ مِيخَا: 7 / 20، تَصْنَعُ الأَمَانَةَ لِيَعْقُوبَ وَالرَّأْفَةَ لإِبْرَاهِيمَ اللَّتَيْنِ حَلَفْتَ لآبَائِنَا مُنْذُ أَيَّامِ الْقِدَمِ.

[60] العهد القديم، سفر التثنية: 10/19

[61] العهد القديم، سفر زكريا 7/10

[62] أمثال 24:17 «إذا سقط عدوّك فلا تشمت وإذا وقع فلا يبتهج قلبك»

[63] يحكى أنّ مونوبازوس ملك «آديابين» المنقلب إلى اليهوديّة (القرن الأوّل بعد الميلاد» قد وزّع ثروته على الفقراء في فترة المجاعة وكان المحيطون به يلومونه لتبديد ثروته بهذا الشكل فردّ عليهم قائلا :»كان أجدادي يجمعون الكنوز لهذه الدنيا، أمّا أنا فقد جمعتها إلى هناك إلى فوق في السماء ...كنوزهم من الفضّة والمال وكنوزي أرواح... عملوا لهذا العالم وأمّا أنا فعملت للآخرة» (آ . كوهن ، التلمود: عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين حول الأخلاق، الآداب، الدّين، التقاليد، القضاء، دار الخيال، الكويت،2005، ترجمة:جاك مارتي،ص127)

[64] للتوسّع في هذه المسألة انظر:

* سارّة الجويني حفيز، المحبّة الإلهيّة الصّوفيّة بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، أعمال الندوة الدولية «التراث العربي والحوار الثقافي»، وحدة البحث حوار الثقافات، 25-23 نوفمبر 2007، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص ص 131-111

[65] يذهب أندري شاربيلور أنّ مصطلح « Israël» يعني فيما يعني صديق الله ورفيقه، للتوسع انظر:

André Cherpillord, Dictionnaire Etymologique des noms d'hommes et des Dieux, (Paris: éditions Masson, 1988, p. 213

[66] لعلّ من أهم هذه الأصوات في العصر الحديث صوت " منظمة الناطوري" وحركات يهودية أخرى تنتقد ما يماس من قمع وإرهاب باسم الدّين ونصوصه.

[67] اختارت إسرائيل لعمليتها العسكرية التي استهدفت سفن قافلة الحرية المتّجهة نحو غزّة لكسر الحصار على أهل القطاع شعار «رياح السّماء» ولا يخفى البعد الدّينيّ لهذه التسمية . ولقد اقتحمت القوات الإسرائيليّة يوم 31/05/2010 السفن المشاركة في قافلة الحرية وانتهكت كلّ القيم الإنسانية التي نادت بها الأديان واغتالت كلّ ما يمتّ للرحمة وإحسان من صلة.

[68] رفع هذا الشعار البابا بونيفاس الثّامن، في خطابه البابوي يوم 18 تشرين الثاني/نوفمبر 1302 إذ قال:

«نحن نصرح ونقول ونعزم ونؤكد أنه من الضروري لكل مخلوق أن يخضع للسلطة البابوية لينال الخلاص».

[69] من ذلك على سبيل المثال:

* البقرة 21 « يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »

* النساء 174 « يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً »

* يونس 140 « قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ »

[70] الأحزاب 70: « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلاً سَدِيداً»

[71] عن أبي بردة عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قالوا : يا رسول الله أي الإسلام أفضل ؟ قال: «من سلم المسلمون من لسانه ويده (أخرجه البخاري برقم (11)، باب أي الإسلام أفضل، وأخرجه مسلم في الإيمان برقم (42)، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل .)

[72] البقرة 237: «وَأَن تَعْفُو اْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»

[73] المائدة 2: « وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ»

[74] المائدة 8 : «وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»

[75] المجادلة 9 : « يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُو اْ إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلاَ تَتَنَاجَوْاْ بِٱلإِثْمِ وَٱلْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَتَنَاجَوْاْ بِٱلْبرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»

[76] البقرة 62 : «« إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

[77] رواه أحمد عن ابن عباس

[78] ابن هشام، السيرة النبوية، دار الكتاب العربي، 1990 ج2، ص 299

[79] البقرة 109 « فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »

[80] ن.م، ص ج2،ص25

[81] حسام الدين الهندي، كنز العمال، مؤسسة الرسالة، 1395 هـ، ج 4، ص 365

[82] جاء في كتاب الأموال لابن زنجويه (طبعة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986، تحقيق: شاكر ذيب فياض، ص 605) أنّ الرسول (ص) «تصدّق صدقة على أهل بيت من اليهود» وكان لا يمنع نساءه من التصدّق على غير المسلمين فتصدّقت صفية على بعض اليهود بقدر ثلاثين ألف درهم» (ن.م، ص 605)

[83] جاء في « جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد « لمحمد بن سليمان المغربي (طبعة دار ابن حزم، 1998،ج3، ص 102) «ذبحت للرسول شاة في داره فلمّا جاء قال أهديتم لجارنا اليهودي؟ أهديتم لجارنا اليهودي؟ ما زال جبريل يوصي بالجار حتى ظننت أنّه سيورّثه»

[84] النسائي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية - بيروت، 1991 .ج9، ص 205

[85] جاء في كتاب الأموال لابن زنجويه (م.س، ص 51-50) أنّ عمر ابن الخطّاب مرّ بشيخ ذميّ من أهل الذمّة يسأل على أبواب الناس فقال: «ما انصفناك أن كنا نأخذ منك الجزية في شبيبتك ثمّ ضيّعناك في كبرك ، ثمّ أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه».

ونجد في التراث الشيعي الإمامي قصّة مشابهة تخصّ علي بن ابي طالب إذ روى الطوسي في الاستبصار أنّه مرّ بشيخ مكفوف كبير يسأل النّاس فقال: ما هذا؟ قالوا يا أمير المؤمنين نصرانيّ، فقال(ع): استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعتموه ، أنفقوا عليه من بيت المال) (أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2005، ص 593)

[86] يمكن أن نذكر في هذا السياق قصّة طريفة أوردها محمد بن يعقوب الكليني في كتابه» الكافي» مفادها أنّ رجلا مجوسيّا أوصى الفقراء بشيء من ماله فأخذه قاضي نيسابور فجعله لفقراء المسلمين فسئل الإمام علي الرضا (ت 203 هـ) عن ذلك فقال «إنّ المجوسي لم يوصي لفقراء المسلمين ولكن ينبغي أن يؤخذ مقدار ذلك المال من مال الصدقة فيردّ على فقراء المجوس» (طبعة دار الكتب الإسلاميّة،ج7، ص16)

[87] Ibrahim Kalin, "Sources of Tolerance and Intolerance in Islam: The case of the People of the Book," in Religions/Adyan, Issue 0, 2009, pp. 36-67.

[88] اعتبرت الديانات الإبراهيميّة أنّ جهاد النفس وتدريبها على محبّة الآخرين هو الجهاد الحقيقيّ ففي المسيحيّة حصر يسوع الجهاد في مجاهدة النفس وتحقيق القداسة والمحبّة في بعدها السرّي الإلهي، إذ جاء في إنجيل يوحنا(18: 36-35):» أَجَابَ يَسُوعُ: «لَيْسَتْ مَمْلَكَتِي مِنْ هَذَا الْعَالَمِ. وَلَوْ كَانَتْ مَمْلَكَتِي مِنْ هَذَا الْعَالَمِ، لَكَانَ خُدَّامِي يُجَاهِدُونَ لِكَيْ لاَ أُسَلَّمَ إِلَى الْيَهُودِ. أَمَّا الآنَ فَمَمْلَكَتِي لَيْسَتْ مِنْ هُنَا».

أمّا في الإسلام فإنّ الرسول (ص) ميّز بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر واعبر مجاهدة النفس أعظم الجهادين.

[89] الحشر ،9: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»

[90] التوبة، 34: « وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ «

[91] الذّاريات، 19: « وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَٱلْمَحْرُومِ «

[92] كوهن ، ن.م،ص 292

[93] إنجيل متى 6: 4-1

[94] وهذا ما يتجلّى في حديث الرسول (ص) إذ تحدّث عن أحد السبعة الذين يظلّهم الله في ظلّه يوم لا ظلّ إلا ظله فقال : «...ورجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» (رواه البخاري، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، برقم 1423، ومسلم، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، برقم 1031.)

وحديث الرسول مصداق للآية «يٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلأَذَىٰ» (البقرة : 264)

[95] كوهن، ن.م،ص292

[96] ن.م،ص292

[97] البقرة، 107 « لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرْضِ»

[98] الحديد: 7 «آمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَٱلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ»

[99] رواه البخاري ومسلم

[100] إشعياء: 58/ 7

[101] إنجيل لوقا:14/ 14

[102] يمكن في هذا السياق أن نستحضر الحديث « ليس منا من لم يوقّر الكبير ويرحم الصغير»، رواه أحمد والترمذي وابن حبان

[103] هذا يذكرنا بالحديث «اختلاف أمّتي رحمة» رواه البيهقي والطبراني والديلمي وغيرهم

[104] عشتار هي إلهة الحب والإنجاب والحرب عند البابليين والكنعانيين

[105] فينيس آلهة الجمال

[106]

[107] للتوسّع انظر:

- خالد السيّد محمد غانم، الزارادشتية تاريخا وعقيدة وشريعة دراسة مقارنة، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ولقد تحدّث خالد السيّد عن «الرحمة» والإحسان» عند الزارادشتية فقال: «دعت تعاليم زارادشت إلى مبدأ الرّحمة والتراحم بين المجتمعات وأفراد المجتمع بل تعدّت الرّحمة على الحيوانات « (ص 249)

[108] اسمه الحقيقي سيذهارتا غوتاما (Siddhartha Gautama) ولد سنة 558 ق م وتوفي سنة 483 ق م ، وهو مؤسس الديانة البوذية.

[109] خالد السيّد محمد غانم، ن.م، ص 272.

نظرة الأمير عبد القادر الجزائري إلى الآخر
- أو: الأمير عبد القادر فتَى: " أنا هُوَ أنتَ " -

عبد الباقي مفتاح

اخترت الموضوع الذي يشير إليه العنوان للأسباب التالية :

أولاً: إشارة إلى مقام الفتوة الذي يتمحور حول فناء الأنانية الشخصيّة بالبقاء في " خدمة الآخرين " وهو ما يتحقق به في سلوكهم رجال التربية الروحية ;الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي (638-560هـ)- أستاذ الأمير عبد القادر (1300-1222هـ) في عالم الأرواح - يعرف الفتوّة فيقول: « الفتوة على الحقيقة إظهار الآلاء والمنن وستر المنّة والامتنان» كما قال- تعالى-:» لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى.» - الآية 264 البقرة-](1).

ثانيا: في العنوان إشارة إلى مقولة صوفية تلخص كيفية الصلة بين الأفراد في المستويات الثلاثة للدّين التي بينها الحديث النبوي المشهور أي الإسلام والإيمان والإحسان, وهي قولهم: [عموم الشريعة: أنا أنا وأنت أنت, وطريقتها:أنا أنت وأنت أنا, وحقيقتها:لا أنا ولا أنت بل هو.] .أي أن ظاهر الشريعة يتعلق بالنفس وبالحسّ في دائرة: « كل نفس بما كسبت رهينة- الآية ٣٨ المدثر-» « ولا تزر وازرة وزر أخرى- الآية١٦٤ الأنعام- « وأما طريقة الشريعة فهي تتعلق بالقلب, وحين تصقل مرآته تتجلى فيه حقيقة:« أنا أنت وأنت أنا » كما قال النبي:» المؤمن مرآة أخيه» .» لا يومن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه « ليست أخوة الدين فقط بل أخوة الإنسانية أيضا .وأما حقيقة الشريعة فلها الروح, والروح من أمر الله, وأمره واحد:» وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر- الآية ٥٠القمر- «. فلا أنا ولا أنت بل هو: تحققا بقوله - تعالى-:» فأينما تولّوا فثمّ وجه الله- الآية١١٥البقرة-».

ثالثا : جُلّ من عاشروا الأمير عبد القادر رأوا فيه نموذجا كاملا لفتوة:« أنا هو أنت» في الميدانين العرفاني والعملي. ومن الصعب استقصاء مآثر الأمير فيهما, إذ أن مكارم أخلاق الفتوة تلمع فياضة من كل ثنايا سيرته الفريدة, وسأكتفي منها بلمحات:

أولا: في المجال العرفاني السامي لا نجد أحسن شاهد عن تحقق الأمير وتخلقه بحقيقة وأخلاق « أنا هو أنت» من كتابه المواقف الرائع الجريء جراءة فروسية شهامته الهاشمية, ففي العديد من فصوله عبر بكل وضوح كيف ينبغي أن تكون وشائج المعاملة الصحيحة بين (أنا) و(الآخر).وموقفه في هذا الموضوع يعتمد على حقائق عرفانية, لا على عواطف نفسية, وأهمها أربعة قواعد:

*القاعدة الأولى: هي أن المجتهد في الأصول العقائدية مأجور إن أصاب, ومعذور إن أخطأ إذا بذل كل وسعه في صدق الاجتهاد. في الموقف 121المفتتح بما ورد في صحيح البخاري وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم :

« إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم الحاكم فاجتهد

ثم أخطأ فله أجر واحد» يقول الأمير عن هذا الحديث أنه:» أعم في الحاكم المجتهد في الفروع الشرعية، أو الأصول العقلية الاعتقادية، إذ لا فرق بينهما عند العارفين بالله - تعالى-، أهل الكشف والوجود، فإن كل واحد من المجتهدين في الفروع والأصول فعل ما كلف به، وبذل وسعه، فوصل إلى ما أداه اجتهاده:» لا يكلف الله نفسا إلاّ ما أتاها - الآية- 7الطلاق»- و» لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها» الآية 286 البقرة».وقد أنكر عامة أهل السنّة والمعتزلة، غير أهل الكشف، القول بأن كل مجتهد في الأصول الاعتقادية مصيب، ونسبوه إلى الكفر، وقرره العارفون بالله، وهو الحق، وقالوا: المجتهد في العقليات، إذا وفىّ النظر حقّه وأخطأ فهو معذور، ويريدون المجتهد نفسه لا من قلّده.

وفي آخر الموقف229 يؤكد هذه القاعدة الأساسية المزيلة لكل تعصّب ثم يقول:[ووافق-أي في هذه المسألة- أهل الله حجة الإسلام الغزالي نظرا في كتابه« التفرقة بين الإيمان والكفر والزندقة»، وإلا فهو من أكابر أهل الله، ووافقهم أبو الحسين العنبري والجاحظ من المعتزلة](2).

*القاعدة الثانية - وهي من مستلزمات القاعدة الأولى السابقة - ضرورة حماية حرّية العقيدة، هذه الحرية التي هي من أهمّ أسس الإسلام كما هو واضح في غاية الجلاء في الكثير من آيات القرآن لقوله تعالى:» فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر- الآية 29الكهف»وقوله:» لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ-الآية256 من البقرة» .. يقول الأمير في إحدى رسائله: [إنّ تطبيق التسامح يتمثل في عدم إكراه أي مومن بدين على ترك دينه، وكل الشرائع الإلهية، سواء الإسلام وغيره، متفقة في هذه المسألة.].(3)

*القاعدة الثالثة - وهي مكملة للقاعدة الثانية - مرجعها لخطاب الله تعالى جميع الناس- لا المومن فقط- بقوله: « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله اتقاكم-الآية12الحجرات- »أي أنّ اختلاف الأمم في نحلهم ومللهم ومعاشاتهم ينبغي أن يكون حافزا لتلا قح المعارف وتكامل المصالح لا للتنازع .ولهذا فالحرب - في نظر الأمير وهو المجاهد المغوار- لا تكون مشروعة إلا في حالة الدفاع عن النفس وفي أضيق الحدود ولا يكون هدفها إلاّ استتباب وهيمنة السلام. وأطنب الأمير في العديد من مواقفه- كالموقفين69و71 مثلا- في بيان أنّ الجهاد الأكبر هو جهاد هوى النفس الأمارة بالسوء بتحليتها بالفضائل النافعة الرحيمة بجميع الخلق لقول النبي:» إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». فلنستمع إليه وهو يشرح في الموقف 73قوله عليه الصلاة والسلام:» رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» - أخرجه البيهقي-: إنّه عليه الصلاة والسلام-سمّى جهاد الكفار أصغر،لكون جهاد الكفار وقتلهم ليس

مقصودا للشارع بالذات. إذ ليس المقصود من الجهاد إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم وهدم بنيان الرب- تعالى- وتخريب بلاده، فإنه ضد الحكمة الإلهية. فإن الحق- تعالى- ما خلق شيئا في السماوات والأرض وفي ما بينهما عبثا. وما خلق الجن والإنس إلاّ لعبادته، وهم عابدون له، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله. وإنما مقصود الشارع دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين، لأن شوكة الكفار إذا قويت أضرت بالمسلمين في دينهم ودنياهم، كما قال تعالى: « ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامعُ وَبِيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذكر فيها اسم الله كثيرا- الآية40 الحج» - فلو فرض انه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين، ما أبيح قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الله تعالى-. بخلاف جهاد النفس وتزكيتها، فإنّه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتها وفي تزكيتها فلاحها ومعرفة ربها. والمعرفة هي المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد(...) ولا ريب أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره..

*القاعدة الرابعة وهي المتوجهة للقواعد الثلاثة السابقة هي مشاهدة الحق تعالى في كل اعتقاد، وهو ما عبر عنه في الموقف 246 الذي افتتحه بقوله تعالى: «وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون»- الآية46 العنكبوت»- فيقول ما خلاصته:

[فإلهنا وإله كل طائفة من الطوائف المخالفة لنا واحد وحدة حقيقية (...) وإن تباينت تجلياته ما بين إطلاق وتقييد وتنزيه وتشبيه، وتنوعت ظهورا ته، فظهر للمحمديين مطلقا عن كل صورة في حال ظهوره في كل صورة من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، وظهر للنصارى مقيدا بالمسيح والرهبان، ولليهود في عزير والأحبار، وللمجوس في النار، وللثنوية في النور والظلمة، وظهر لكل عابد شيء من ذلك الشيء من حجر وشجر وحيوان ونحو ذلك، فما عبد العابدون الصور المقيدة لذاتها، ولكن عبدوا ما تجلى لهم في تلك الصورة من صفات الإله الحق- تعالى- فالمقصود بالعبادة واحد من جميع العابدين، إلاّ أنّ تجليه يتنوع بحسب استعداد المُتَجَلىَّ لهُ، والمتجلي تعالى واحد في كل تنوع وظهور ما تغير من الأزل إلى الأبد. فاتفقت جميع الفرق في المعنى المقصود بالعبادة، فالكل مسلمون للإله الواحد فليس في العالم جاحد للإله مطلقا من طبائعي ودهري وغيرهما، وإن فهمت عباراته غير هذا فإنما ذلك لسوء التعبير. فالكفر في العالم كله إذن نسبي](4)

وفي أبيات من قصيدة في مقدمة المواقف يعبر الأمير عن هذا المفهوم الواسع النابع من قوله تعالى:« ولله يسجد مافي السماوات وما في الأرض »-49 النحل- فيقول:

ففي أنا كل ما يأمله الورى فمن شاء قرآنا ومن شاء

فرقانا

و من شاء توراة ومن شاء إنجيلا
ومن شاء مزمارا زابورا وتبيانا

معاني هذه الأبيات مطابقة لأبيات أخرى مشهورة للشيخ الأكبر محي الدين في ديوانه « ترجمان الأشواق » وهي:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينه دانـــــي

لقد صار قلبي قابلا كل صـــــورة
فمرعى لغزلان ودير لرهـــبان

وبيت لأوثان وكعبة طـــــائـــف
وألواح توراة ومصحف قـــــرآن

أدين بدين الحب أنى توجـــــــت
ركائبه فالدين ديني وإيمانـــــــي

فهل معنى هذا أن الأمير والشيخ الأكبر يومنان بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة والعقائد القويمة والسقيمة؟ !

الجواب:كلا وحاشا. فسيرتهما وأعمالهما وأقوالهما الأخرى التي يصعب إحصاؤها كلها تنفي ذلك. وإنما ذلك تعبير عن شهود القهر الإلهي العام والإرادة النافذة للحق تعالى في خلقه سعيدهم وشقيهم. فهو الذي خلقهم وما يعملون وما يعتقدون. وجاعل كل حزب بما لديهم فرحين. فهو الهادي وهو المضل. وهو جاعل الظلمات والنور. فلنستمع للشيخ الأكبر وهو يشرح بنفسه أبياته السابقة في» ذخائر الأعلاق. " فيقول ما خلاصته:

[إن في القلب صورة بيت الأوثان. كما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به والتي يعبدون الله من أجلها. فسمّى ذلك أوثانا. وأن قلبه مجلى لواردات العلوم العيسوية والموسوية من الدين المحمدي القائم على الحب. فما ثمّ دين أعلى من دين قام على المحبّة والشوق. فإنّ محمد (صلى الله عليه وسلم) له من بين سائر الأنبياء مقام المحبّة بكاملها وورثته على منهاجه].

خلاصة القول في هذا الموضوع أنّه ينبغي التمييز الواضح بين نظرية تكافؤ كل الأديان. وهو ما لا يقول به مسلم ولا متدين بدين آخر. ونظرية قبول الله تعالى لعبده المجتهد والباذل وسعه في طلب الحق ورضوانه. فهو مأجور إن أصاب ومعذور إن أخطأ. سواء في الأصول والفروع. وهذا ما يقول به الأمير وأمثاله من العارفين لأن القرآن يقرره. حسب فهمهم وكشفهم.

بعد هذه الجولة مع مفاهيم الأمير. يطرح السؤال: هل طبق الأمير في مواقفه العملية ما أعلنه في مواقفه العرفانية؟

الجواب بكل تأكيد: نعم. وأكتفي بالإشارة إلى حوادث في حياته بمراحلها الثلاثة : الجهاد ثم السجن ثم الاستقرار في الشام.

- أما خلال جهاده البطولي الطويل الذي دام خمس عشر ة سنة. فحتى أشرس أعدائه اعترفوا بوسع رحمة إنسانيته ومثالية معاملاته خصوصا مع الأسرى والمغلوبين والمستضعفين. حتى أن السفاح الجنرال بيجو يشبهه في إحدى رسائله بالمسيح - عليه السلام -(٥).قصده مرة

أحد الأساقفة الفرنسيين للتفاوض معه قصد إرسال رجل دين لخدمة الأسرى من الجنود المسيحيين، فيستجيب الأمير لطلبه ويضيف قائلا: « إنني متأكد من أنّ عملي هذا يرضي ربي اذ أتيح لبعض عباده ذكر ربهم واتباع شرائع دينهم، لأن كل فرد يتبع دين آبائه، والله يحب العباد الصالحين ».(٦)

- وحتى تحت وطأة شماتة الأعداء الذين نكثوا عهدهم فَعوَض تركه حرا ليذهب إلى المشرق عند ما وضع حدا لكفاحه سجنوه مع أمه العجوز ونحو المائة من رفقائه الأوفياء، مات منهم نحو الخمسة والعشرين في الاعتقال، رغم تلك الشدائد المرّة لم تتغير سماحة هذا الشهم أمير الجهادين الأصغر والأكبر، وإلى ذلك يشير الجنرال دو ماس الذي كان مكلفا بحراسته في السجن في رسالة بعثها إلى أسقف الجزائر « دو بوش» الذي كانت له مع الأمير مراسلات، فيخاطبه قائلا يصف حالة الأمير في السجن: [... إنك ستجده أعظم وأجل في محنته منه في عزه، انه ما يزال كما عرف عنه يسموا إلى أعلى الدرجات. إنك ستجده معتدلا بسيطا جذابا متواضعا ثابتا لا يشكوا أبدا، معتذرا لأعدائه - حتى أولئك الذين ما زال يمكن أن يعاني على أيديهم كثيرا - ولا يسمح أبدا أن يذكروا بسوء في حضرته. ورغم أنه قد يشكوا عن حق من المسلمين أو المسيحيين، فإنهم سواء يجدون منه الصفح...] (٧)

وفي سنة ١٢٦٩هـ (١٨٥٢م) يطلق سراح الأمير، ويلقاه بباريز الجندي الفرنسي « أيبوليت لانغلوا Langlois Hyppolyte» الذي كان أسيرا عند الأمير من قبل، وتحدث «لانغوا» عن هذا اللقاء في كتابه: « مذكرات أسير عند عبد القادر » فقال:

[إنني رأيت الرجل نفسه بوجهه الرصين، وبنظرته الملهمة، وكلامه القليل، عليه مسحة الأنبياء، فكأنه كان يعيش في عالم علوي مترفعا عن كل مبتذل.].(٨).

هذا ومن المشهور الموقف الشجاع لفتوة الأمير حين تزعم المهاجرين الجزائريين في الشام لإنقاذ ما يربو على خمسة عشر ألف مسيحي من القتل في الفتنة التي اشتعلت في دمشق بين الدروز والنصارى سنة ١٨٦٠ ووقف متحديا جموعا هائجة مندفعة لقتلهم ودوّى بصوته قائلا: [إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجل وأقدس من أن تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات بذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم...أحذركم من أن تجعلوا لسلطان الجهل عليكم نصيبا، أو يكون له على نفوسكم سبيلا].

وخطابه الحازم هذا ما كان إلاّ تطبيقا للحديث النبوى الشريف: « ألا من ظلم معاهدا أو ذميا أو أحدا من أهل الكتاب أو كلفه فوق طاقته أو أنقصه شيئا من حقه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا خصمه يوم القيامة.».

وإنه لمن النبل المجيد أن نرى عملاقا آخر في الجهاد دفاعا عن وطنه، ويشبه كثيرا

الأمير عبد القادر في سيرته وشخصيته ومراحل حياته، وهو إمام الطريقة النقشبندية الشيخ شاميل (1799 - 1871) الذي قاد الجهاد ضد الروس دفاعا عن بلده القفقازنحو الثلاثين سنة، ثم سجن، وسعى الأمير في سراحه إلى أن تحقق، نراه وهو معتقل عند النصارى الروس الذين دمروا بلاده ونكلوا بأهلها أبشع تنكيل يسارع إلى إرسال رسالة إلى الأمير يهنئه ويشكره على دفاعه عن نصارى الشام لما ظلموا ويذكر له الحديث الشريف السابق. ويجيبه الأمير بجواب، من جملة ما يقول فيه:[...فإنه وصلني الأعز كتابكم، وسرّني الألذ خطابكم، والذي بلغكم عنا، ورضيتم به منا، من حماية أهل الذمة والعهد، والذب على أنفسهم وأعراضهم بقدر الطاقة والجهد، هو - كما في كريم علمكم - مقتضى أوامر الشريعة السنية والمروءة الإنسانية، فإن شريعتنا متممة لمكارم الأخلاق، فهي مشتملة على جميع المحامد الموجبة للائتلاف(...) والبغي في كل الملل مذموم، ومرتعه وخيم ومرتكبه ملوم (...) فإناّ للّه وإنا إليه راجعون على فقد أهل الدين وقلّة الناصر للحق والمعين حتى صار يظن من لا علم له أن أصل دين الإسلام الغلظة والقسوة والبلادة والجفوة. فصبر جميل واللّه المستعان...](10)

وفي نفس الموضوع يكاتبه أسقف الجزائر بافي Pavy، شاكرا صنيعه فيجيبه الأمير برسالة يقول له فيها ما خلاصته: [ما فعلناه من خير للمسيحيين، ما هو إلاّ تطبيق لشرع الإسلام واحترام لحقوق الإنسان، لأن كل الخلق عيال اللّه وأحبهم إلى اللّه أنفعهم لعياله.إنّ كل الأديان من آدم إلى محمد عليهما السلام تعتمد على مبدأين: تعظيم اللّه جل جلاله والرحمة بمخلوقاته , وما عدا هذا ففرعيات ليست بذات أهمية كبيرة. والشريعة المحمدية، من بين كل الشرائع، هي التي تعطي أكبر أهمية للاحترام والرحمة والرأفة وكل ما يعزز التآلف وينبذ التخالف. لكن المنتسبين للدين المحمدي ضيّعوه فأضلهم اللّه، فجزاؤهم من جنس عملهم] (11).

إن الدوافع التي جعلت الأمير نموذجا للسماحة المطلقة، والتفتح العاقل، والإطلاع الواسع، والرحمة بجميع الخلق، هي تخلقه بالقرآن الكريم، وتربيته الروحية في أحضان الصوفية.

فمن القرآن سمع قول اللّه تعالى:" لا ينهاكم اللّه عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم"-الممتحنة:٨-فانظر كيف قدم البر على القسط مع أهل الملل الأخرى، ومن القرآن تخلق الأمير بقول اللّه تعالى:"ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن " -العنكبوت:٤٦ - فلم يقل: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالحسنى" بل بالتي هي أحسن، أي اجتهدوا في انتقاء أفضل وأجمل أساليب الحوار مع النصارى واليهود من أهل الكتاب، بل مع جميع الناس، فقال

تعالى:"وقولوا للناس حسنا" -البقرة:٨٣- كما قال:"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن " -النحل: ١٢٥- وبين أن الإسلام دين السلام وأن أفضل المعاملات مع الأعداء ليس الصراع، وإنما حسن العلاقة فقال: "ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم ".فصلت ٣٣/٣٤/٣٥.

ومن القرآن تعلم الأمير الإنصاف والموضوعية والأدب في الحوار مع المخالفين في العقيدة كما في قوله تعالى يعلمنا الخطاب معهم:"وَإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ظلال مبين " سبأ:٢٤- فليس هناك دعوى مسبقة باحتكار الحقيقة بل تحكيم للمنطق السليم بالبرهان المقنع. وكذلك قوله عز وجل:"قل لا تسئلون عمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْئَلُ عمَّا تعملون "- سبأ:٢٥- فانظر كيف نسب المخاطبون أهل الحق الإجرام إلى أنفسهم كما يزعمه المخالفون لهم، ولم ينسبوه إلى من يخاطبونهم بل نسبوا إليهم العمل لا الإجرام، فهل فوق هذا الأدب الجم العظيم أدب ؟ ونهى الحق تعالى عن الانحراف عن العدل مهما كان طغيان المتعدي فقال:"ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى "-المائدة:٨-.

وقد تجسّدت هذه الأخلاق القرآنية في من كان خلقه القرآن أي رسول اللهr الذي اختصر الحق تعالى غايات رسالته في وظيفة واحدة جامعة، وهي شمول الرحمة، فقال له:"وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" -الأنبياء:١٠٧- وسبب نزول هذه الآية هو ما ذكره الأستاذ الروحي للأمير، الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، في الباب ٣٤ من الفتوحات المكية، عند بيانه أن العارف الكامل هو المتحقق باسمه تعالى:(الرحمن) فهو رحيم بجميع الموجودات، ثم يقول:

[قال تعالى لسيد هذا المقام، وهو محمد rحين دعا على قبائل رعل وذكوان وعصية بالعذاب والانتقام لقتلهم غدرا نحو السبعين من خيار قراء الصحابة بعثهم النبي r لتعليم القرآن وشريعة الإسلام ، فقال النبي(صلى الله عليه وسلم) في دعائه عليهم: عليك بفلان وفلان، وذكر ما كان منهم، فقال الله له: إن الله ما بعثك سبّابا ولا لعانا ولكن بعثك رحمة فنهاه عن الدعاء عليهم وسبهم (رغم إجرامهم الشنيع) وأنزل الله عز وجل عليه:[وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين] فعم العالم، أي لترحمهم وتدعو لهم لا عليهم، فيكون عوض قول: لعنهم الله، قول: تاب الله عليهم وهداهم، كما قال حين جرحوه: "اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون" يريد من كذبه من غير أهل الكتاب والمقلدة من أهل الكتاب...]

فالأمير كان الوارث الأكبر لهذه الأخلاق

القرآنية المحمدية الأكبرية.

ثم إن صحبته طول حياته للصوفية وتحققه بأذواقهم العالية رسخت فيه تلك الأخلاق. وقد نهل الأمير من مشارب أربع طرق صوفية: القادرية والتقشبندية والمولوية والدرقاوية الشاذلية. فمثلا علاقات الأمير بغير المسلمين هي امتداد لما كانت عليه معاملات شيوخ تلك الطرق معهم. وهو ما جعل الكثير منهم يسلمون على أيدي أولئك الشيوخ. كما هو مشهور في سيرة الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت:٥٦١هـ) الذي كان يقول:[فتشت الأعمال كلها فما وجدت فيها أفضل من إطعام الطعام، ولا أشرف من الخلق الحسن. أودّ لو كانت الدنيا بيدي أطعمها الجائع. لو جاءني ألف دينار لم تبت عندي].

ومن المعلوم في سيرة إمام الطريقة المولوية جلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢) أنه لما خرجت جنازته ازدحم عليها أهل بلده، وشيعها حتى النصارى واليهود وهم يتلون الإنجيل والتوراة، وكان المسلمون ينحونهم فلا يتنحون، وبلغ ذلك حاكم البلد قونيه، فقال لرهبانهم: مالكم ولجنازة عالم مسلم فأجابوه:[به عرفنا حقيقة الأنبياء السابقين، وفيه رأينا سيرة الأولياء الكاملين].

نموذج آخر نجده في سيرة الشيخ العربي الدرقاوي (ت: ١٢٣٩ هـ) إمام الدرقاوية الشاذلية ، وهي الطريقة التي ختم بها الأمير تربيته الصوفية لما انخرط فيها وعمره ٥٥ سنة على يد شيخه ومربيه الشيخ محمد الفاسي بمكة المكرمة . يقول الشيخ بوزيان الغريسي - وهو من علماء منطقة معسكر - في كتابه:"زمزم الأسرار في مناقب مولاي العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار " (مخطوط بالمكتبة العامة بالرباط رقم: ٢٣٣٩ -ص:٥-):[سمعته أي الشيخ العربي الدرقاوي - رضي الله عنه - يقول: منذ سبعة أيام وأنا مريض من أجل بعض اليهود باتوا بزاويتنا ضيوفا وأطعمناهم ونسيت أن نهي ء لهم موضعا يرقدون فيه، وكانت الليلة باردة. وكان يقول: يهون علي أن تقطع رقبتي ولا أن أغضب مسلما].

فهؤلاء الرجال الربانيون هم الذين تربى الأمير عندهم، وشعارهم قول شيخهم الأكبر:

أدين بدين الحب أنى توجهـــــــت
ركائبه فالدين د يـني وإيمانـــــــــــــي

وخير ما نختم به قول الله عز وجل:

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون». - الآية ٦٢ البقرة - صدق الله العظيم.

المراجع

[1] ابن العربي: الفتوحات المكية - دار صادر بيروت - ج 2 باب 146ص 232

[2] حول كون المجتهد في الأصول مأجورا أو معذور ينظر: - الفتوحات المكية لابن العربي: ج 3 ص 328 - 329

- كتاب المواقف للأمير عبد القادر - دار اليقظة العربية دمشق 1966: الموقف 121 ص 265 (ج1) والموقف 228 ص 511 (ج2)

[3] مجلة مسالك العدد

[4] حول مشاهدة الحق في كل اعتقاد ينظر مثلا: الموقف 246 (ص561) - 254 (ص767)- 308(ص1003)- 358(ص1212)... - وفي الفتوحات المكية (ج1) ص:589-405-238/(ج2)ص:-92-85 498-326-212/(ج 3)ص: 232/(ج 4): 415-101-100 - وفي فصوص الحكم لابن العربي الفصين الرابع والسابع والعشرون.

[5] Éd. Seuil-Écrits Spirituels M.Chodkiewicz 1982 /ص:16

[6] محمود بو عياد: عبد القادر والإنسان - مجلة الثقافة -عدد خاص:75 ماي جوان -1983ص282

[7] شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر- ترجمة سعد الله بلقاسم- الجزائر 1982 الطبعة الثانية ص258-257

[8] محمود بو عياد- المرجع السابق ص284

[9] جواد المرابط: تصوف الأمير عبد القادر، دمشق1966ص46

[10] الأمير محمد بن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر، الإسكندرية -1903ج-2ص-115-114/ حول العلاقات والمقارنات بين الأمير عبد القادر والإمام شاميل ينظر كتاب السائح بوعلام بالفرنسية «L'Emir Abdelkader Et L'imam Chami

[11] مجلة مسالك- العدد الثاني- جوان جويلية 1998ص21

الأسـرة والأمـة والعـالـم

تو ويمنج

من بين النتائج غير المتوقعة لـ «دخول» المسيحية الكاثوليكية الصين على يد ماتيو ريتشي، وكذا للخبرات التي عاشها القساوسة الكاثوليك اليسوعيون في الصين خلال القرن السابع عشر، أن أسهم الفكر الصيني في حركة التنوير في أوروبا.

فعبر تقارير الإرساليات تسنّى لمفكرين أوروبيين من فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا التعرف على بهاء المنحى الإنساني في الحضارة الصينية. ومن بينهم مونتسيكيو وفولتير وكينيه وديديروت وغيرهم من أعلام الفلسفة والعلوم الطبيعية والمذهب الربوبي، الذين أعجبوا غاية الإعجاب بالمنظور الصيني للعالم، وبرؤيته للكون، وبأوتوقراطيته الرشيدة، وبمنظومته

الأخلاقية المدنية. وإذا كان شيوع الأزياء الصينية في أوروبا القرن الثامن عشر، في واقع الأمر، لم يدلُّ على تأثُّر فلسفي حقيقي، بقدر ما عكس لوثة الشغف بموضة «الشينوازري» الصينية chinoiserie، فلا خلاف على أن الصين الكونفوشيوسية بزغت كتحدٍ للتركيز على الذات الأوروبية الذي أبداه مفكرون أوروبيون نابهون. بيد أن التأثر سار في الاتجاهين. ومن المؤسف أن تلك العقلية «التنويرية» - لاسيما في سمتها الذي اتخذت في القرن التاسع عشر والذي جسد تلك الحالة من التمركز الأوروبي حول الذات - كان لها على الصين، وعلى إدراكها لذاتها كدولةٍ حديثةٍ نامية، آثار شديدة الوطأة وبالغة الضرر.

إن النمط الفكري الغربي الحديث، بطبيعته الثنائية الحادة (روح/مادة، عقل/جسد، جسدي/روحاني، مقدّس/مدنّس، خالق/مخلوق، إله/بشر، فاعل/مفعول)، يقف على النقيض من أعراف ونوازع صينية مستقرة. فالعقلية التنويرية المستلهَمة من مفهوم «المعرفة» لدى بيكونBacon ، والذي يعني القوة، ونظرية «البقاء» لداروينDarwin، التي لا تتم بغير المنافسة الشرسة، مختلفة كل الاختلاف عن أي نموذج فكري مألوف لدى العقل الصيني. ويمثل هذا الاختلاف تحديا لبعض ركائز المنظور الصيني التقليدي. وقد نجح الإيمان التنويري بالعقلانية التَّوَسُّليَّة instrumental rationalism (مقارنة بالعقلانية ذات البعد القيمي value-oriented rationalism)، تدعمه وتقدح زناده الدوافع الفاوستية، من استكشاف، ومعرفة، وقمع، وإخضاع - نجح في خلق هذا التقدُّم المذهل في العلوم والتكنولوجيا، والرأسمالية الصناعية، وتشييد الأمم، والكيانات الديمقراطية، والأنظمة التشريعية، والمؤسسات التعليمية، والتجهيزات العسكرية، والشركات متعددة الجنسيات، إلى غير ذلك من مناحي الحياة المتعددة. وعندما فُرضت قواعد اللعبة الدولية على الصين بقوة السلاح، تلك القواعد التي يمكن إجمالها في عنصري القوة والثروة، لم يملك مثقفو هذا البلد إلا الانصياع للتغرُّب Westernization، والعمل بمقتضاه.

وقد أدى الشعور بأن فرص التقدم توشك على النفاد بجيل الرابع من مايو (١٩١٩) من المفكرين الصينيين إلى اعتناق الأيديولوجية التغريبية الشاملة، واعتبارها مطلباً أولياً لتحقيق الإحياء الثقافي. ولكن ذلك الشعور كان مضللا وانهزاميا. فقد كان اختيارهم - بمحض الإرادة - إهدارا للموارد الروحية الخصبة لهذا البلد، والإزراءَ بها، ثم السير في الاتجاه المعاكس (الاتجاه المادي)، بدعوى الحفاظ على مصالح الأمة.. وكان من شأن ذلك أن ينتهي إلى النتيجة المحتومة: مزيج من الرومانسية الثورية والعلموية الشعوبية. كان هؤلاء المفكرون على قدر هائل من الولع بالخطوات السريعة والنتائج المحسومة، فلم ينفقوا الوقت والجهد اللازمين لإعمال العقل وتدبُّر النتائج. أما على صعيد الفلسفة، فقد كانت العاقبة كارثية. ففي حين أن قروناً من الاستعمار لم تنل من العمود الفقري للروحانية الهندية،

كانت الحالة شبه الاستعمارية التي واجهت الصين كفيلة بأن تدفع نخبتها المثقفة إلى الإطاحة - عن طيب خاطر - بكل الأعراف والتقاليد الروحية التي تحدد ملامح الشخصية الصينية. ثمة بوادر، رغم ذلك، تنبئ بتعافي المفكرين الصينيين من هذا التوهُّك المفروض عليهم من الخارج، المستشري من الداخل.

بيد أن العقلية التنويرية، بكل ما أوتيت من دوافع خلاقة وطاقة لا محدودة، عاجزةٌ عن التفكُّر في الأمور ذات الأهمية الآنية المباشرة، وغافلةٌ عن الترابط الإنساني (human relatedness) بصفته «طقساً مقدساً»، وجاهلةٌ بمعنى إنماء النفس الذي هو فن الحياة. وإذا كان قد ترتَّب على انهيار الاتحاد السوفيتي تزعزع الإيمان الصيني الشيوعي بحتمية الصراع الطبقي لتحقيق المساواة العالمية، فقد كان الاعتقاد بأن الإنسان ما هو إلا حيوان عقلاني، ذو حقوق ثابتة غير قابلة للإلغاء أو النقض، ويتحرك مدفوعاً بمبدأ المنفعة الذاتية، لتعظيم الاستفادة المباشرة وتحقيق أكبر مكاسب ممكنة من السوق؛ كان هذا الاعتقاد هو لب الأيديولوجية التي أقنعت - وإن لم تكن ألهمت - جمهورية الصين الشعبية. فلا عجب في أن تصبح اقتصاديات السوق، والنظام الديمقراطي، والفردانية - هذه الظواهر التي ميّزها تالكوت بارسنز أبعاداً ثلاثةً متلازمةً للحداثة - غالبا سيكون لها حضورها الكبير في الأوساط الثقافية الصينية. فالعقلية التنويرية حية ترزق في هذا البلد.

كما لم يعد مما يثير الدهش، والحال هذه، أن يرى باحثون من أمثال فيرا شفارش ولي زهيهو، وهم بصدد تقييم دور حركة الرابع من مايو، أن المشكلة الفكرية الجوهرية التي وقفت وراء هذا التاريخ المأساوي للتحديث في الصين كانت تغليب عاطفة القومية على الفهم العميق لروح التنوير، الأمر الذي جعل طريق الصين إلى الحداثة مليئاً بالتعرُّجات الوعرة، المؤلمة في توعُّرها. وعلى أثر ذلك فإن الجهود المبذولة للتعلم من الغرب قد أحبطتها الرغبة المتَّقدة في إعادة إحياء الثقافة الصينية. فكان من الصعب، في ظل ضيق الوقت ومحدودية المكان، أن تضرب الأفكار التنويرية (مثل الحرية والمساواة والعقلانية وسيادة القانون) بجذورها في التربة الثقافية الصينية، فتنمو وتُزهر وتؤتي ثمارها. وبينما استغرق تشييد صروح العلم والديمقراطية قروناً مديدة في غرب أوروبا وشمال أمريكا، يودُّ التحديثيون - التغريبيون ضمنياً - لو ينقلون الصين بكليتها إلى روح العلم والديمقراطية في بضعة عقود. وتظل بعض الصعاب التي تعترض سبيل التحديث، رغم ذلك، نابعة من غموض العقلية التنويرية في حد ذاتها. ولكن التحديثيين والتغريبيين الصينيين على جملتهم، والذين تشربوا عقلية التنوير، لم يكن لديهم وقت للتفكر في هذا الغموض. وإنما شغلهم، كناشطين سياسيين، الطموح إلى إنقاذ الصين من تاريخها الأسود، تاريخ التخلف والماضي الإقطاعي.

وبلاذع النقد، وربما بالقدح المباشر، تصدَّى

عدد من أكبر كُتاب الصين الحديثة وأفصحهم لمثالب الأسرة الصينية، المتمثلة في الاستبداد الثلاثي (استبداد الوالد بولده، والأخ الكبير بالصغير، والزوج بزوجته). ففي رواية: «العائلة»، قدَّم با-جين نموذجاً للروح المتمردة التي غلبت على جيل الرابع من مايو، فأوضح بعباراته الفائرة أن «البيت»home بالمعنى الكونفوشيوسي، ما هو - في الحقيقة، وبحسب ما استقر في الوعي العالمي المعاصر، المستمَد من مفاهيم الديمقراطية الغربية المتحررة - ما هو إلا «سجن منزلي» prison house يسلب الأفراد حقوقهم الأساسية، ويستعبد طاقات الشباب الإبداعية. وفي واقع الأمر أن الأخلاق الأسرية الكونفوشيوسية، كما صورها لو سون بقلمه الساخط، لم تكن إلا مجموعة من «التعاليم الشعائرية». واتباع مثل هذا الأسلوب التربوي البائد الذي عفا عليه الزمن، بدلاً من الأساليب الحديثة المعتمدة على أنسنة الكون، يحمل بين طيَّاته طابع الهمج آكلي لحوم البشر، أو بحسب تعبيره التصويري: «افتراس الناس!».

ومن هنا، كان الشعار القائل: «ليسقط كونفوشيوس وأبناؤه!»، موجهاً ضد الماضي الإقطاعي في عمومه، والعائلة الكونفوشيوسية على وجه الخصوص. حتى هؤلاء الذين نادوا بإحياء الإنسانية الكونفوشيوسية، أقروا بأنه ربما كانت الأخلاق الأسرية الكونفوشيوسية هي العامل الثقافي الأهم والأوضح في إعاقة تحديث الأمة الصينية. وقد عبّر عن هذا الموقف كلٌّ من كانج يو-وي وتان سيتونج، اللذين اقترحا تحطيم مبدأ الخصوصية الأسرية كشرط أساسي لبعث الحياة في رُفات الإنسانية الكونفوشيوسية الشاملة. أما شيونج شيلي، المفكر الكونفوشيوسي، فقد تنكّر للأسرة صراحةً، وأدانها بغير مواربة، باعتبارها أصل الشرور جميعا!

ومما ساعد على زيادة هذه الانتقادات وتأجج نيرانها، صعودُ نجم الحركة الماوية، التي حملت على عاتقها مسئولية التحديث الصيني في خمسينيات القرن المنصرم. ولـمّا كانت أفكار ماو تسي دونج أشبه بعباءةٍ تضطرب بداخلها - تحت ستار «العقلية التنويرية» - تياراتٌ فكرية متضاربة (العلموية الوضعية، والرومانسية الثورية، والتنمية الزراعية، والحداثة الصناعية، والروحية الأهلانية، ومحاربة الماضوية) - كان من المستحيل أن تتناسب هذه الأفكار مع الإنسانية الكونفوشيوسية بصفة عامة، ومنظومتها الأخلاقية الأسرية بصفة خاصة. ثمة من كان يعتقد أن من الممكن تحقيق النقلة الاجتماعية الشاملة اعتماداً على القواعد التي قام عليها نموذج التقدم الغربي، وأن الثورة المستديمة باعتبارها تطوراً في الوعي الجمعي الصيني - إلى جانب الموارد المادية - خليقان بتطهير الصين من رجعيتها العتيدة، وأن الفلاحين هم القوة الدافعة في المسيرة الحداثية للصين، وأن القضاء على الإرث الإقطاعي من لوازم الاحتفاء بالعبور إلى العالم الجديد. تلك جملة من المعتقدات الساذجة، التي عكست صورة شائهة للتنوير، لكنها

ظلت عند معتنقيها - على مدى نحو نصف قرن - بمثابة الأمل، والإيمان، وربما القنديل الذي يضيء لهم طريق المستقبل. في هذه النسخة التنويرية، تمّ إقصاء التصورات الكونفوشيوسية للمجتمع، التي لا تقف عند المستوى الأسري، وإنما تمتد لتشمل كافة أنماط التفاعل الإنساني (مثل العلاقات الثنائية الخمس). تم إقصاؤها والإطاحة بها إلى حيث تستقر بين حطام التاريخ.

وإننا إذ نسلِّم، من وجهة النظر المعاصرة، بأن المشروع التحديثي المتجسد في غرب أوروبا وشمال أمريكا قد غدا ميراثاً عاماً للإنسانية بأكملها، لا ينبغي أن نتعامى عن نقاط التناقض الجوهرية في هذا المشروع، أو أن نغفل عن البعد التدميري الذي قد تنطوي عليه الآليات الغربية الحديثة. فالتركة التنويرية حافلة بمواطن اللَّبس والغموض. ذلك أنها - هذه التركة - تتبنى قيماً غير منضودة في منظومة قيمية متكاملة، من شأنها تحديد المسار الأخلاقي الذي ينبغي سلوكه. فالصراع بين قيمتي الحرية والمساواة، على سبيل المثال، لا يزال قائماً بلا حل معروف أو منظور.

إن مجتمعاً يضم بين دفَّتيه أفراداً مؤتلفي الفكر، ويُولي قضايا التدهور البيئي والتفسخ الاجتماعي وانعدام العدالة التوزيعية ما تستحق من اهتمام، تقع على عاتقه مهمَّة لابد من النهوض بها، تتمثل في إعادة تقييم التراث التنويري. غير أننا - من ناحية - لا نستطيع القبول بالمنطق التنويري الداخلي على علاته، أو التغافل عن آثاره السلبية التلقائية التي انعكست على المجتمع العالمي قاطبة، كما لا نستطيع - من ناحية أخرى - أن ننكر الدور الذي يلعبه هذا التراث، مع كل ما يحمل من غموض، في ترسيم ملامح هويتنا الثقافية، في الحاضر والمستقبل على السواء. مأزقٌ ليس الخروج منه بالأمر اليسير، إذ لا مجال للاختيار، ولا وجود لـ «إما ... أو».

ومن غير العملي أن نسعى لإنشاء منظومة أخلاقية وقيمية مستقلة عن العقلية التنويرية، منبتَّةِ الصلة بها. فمسعى مثل هذا قد يبدو غير أمين أو مفرطا في انتقاديته. فكان لزاماً علينا، من ثم، استكشاف الثروات الروحية التي قد تعيننا على توسيع مجال المشروع التنويري، وتعميق الحس الأخلاقي فيه، وربما تجاوزنا ذلك - إذا لزم الأمر - إلى إصلاح أعطابه وتعديل مساره، تحدونا الرغبة في بلوغ الصورة المنشودة لهذا المشروع، كرؤية عالمية يلتف حولها المجتمع الإنساني برمَّته.

منظومة أخلاقية جديدة للمجتمع العالمي

من الحقائق المفصلية التي يقوم عليها نجاح هذا المشروع الفكري إدراك حالة الغياب الكامل لمفهوم «الجماعة» (community)، ناهيك عن «الجماعة العالمية» (global community) في مشروع التنوير الغربي. فلم يعد للإخاء - وهو أحد الشعارات الثلاثة الأساسية للثورة الفرنسية، والمعادل

الوظيفي لمفهوم المجتمع - لم يعد له حضور في الفكر الأوروبي الحديث، بروافده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، إلا في أضيق الحدود، وأبهت الصور. كذلك فقد كان النكوص عن تحقيق المساواة ونصرتها، وتقديس المنفعة الذاتية باعتبارها طريق الخلاص وطوق النجاة، وإطلاق العنان للأنَويَّة العدوانية aggressive egoism ، إلى غير ذلك من نوازع ودوافع، مما ساعد على تسميم ينبوع العقل والتقدم الغربي. على أننا واجدون - في المقابل - أعداداً متزايدة من المثقفين حول العالم، تملؤهم الرغبة الصادقة في أن تنعقد النية الدولية على تكوين «القرية العالمية»، وأن تمتد الجسور وتتوثق الصلات بين هذا العالم المتهرِّئ الذي نعيش فيه، والمجتمع الإنساني المنشود لأبناء الجنس البشري إجمالا. فلا عجب، والحال هذه، أن تصبح الأسرة - الوحدة البنائية لأي مجتمع، حاضراً كان أو غابرا - هي موضع الاهتمام في الخطاب السياسي المعاصر. وغنيٌّ عن الذكر أن فكرة الإرشاد الكامنة بين ثنايا وتضاعيف هذا الاتجاه التفكيري بحاجة إلى منظومة أخلاقية مغايرة تماماً للعقلية التنويرية.

ولكي يتحقق ذلك من المنظور الكونفوشيوسي، لابد - على الأقل - من استبدال مبدأ المنفعة الذاتية وكل ما يتعلق به وينطوي عليه من دلالات

وتضمينات، بالقاعدة الذهبية المَصُوغة نفياً: «لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به». فعندما يستقر في قناعتنا أن النمط الحياتي الذي نعتز به كأفضل الأنماط وأخلقها بإسعادنا، قد لا يكون مناسباً لجيراننا أو متسقاً مع ظروفهم، نكون قد قطعنا أولى الخطوات على طريق احترام خصوصية الآخر. إذا وضعنا هذه النسخة المنفية للقاعدة الذهبية، جنباً إلى جنب مع المبدأ القائل بصيغة الإثبات: «لكي نبني أنفسنا لابد من مساعدة الآخرين على بناء أنفسهم، ولكي نكبُر لابد من إكبارهم»، أدركنا إلى أي حد نحن بحاجة إلى تأصيل وتفعيل المفهوم الشامل للمجتمع، بحيث يقوم على التفاعل المثمر والمصلحة المتبادلة، بدلاً من الانسياق وراء الأفكار البدائية القائلة بأن ربح أحد الطرفين إنما يكون بمقدار الخسارة التي يوقعها بالطرف الآخر.

ولا يغيب عن النظر أن الدول الصناعية في شرق آسيا قد تمكنت - تحت التأثير الكونفوشيوسي - من إرساء قواعد حضارة جديدة، أقلّ فردانية وصدامية وأحرصَ على نبذ المغالاة في النفعية. فقد أصبح من المسلَّم به أن الجمع بين اقتصاديات السوق والدور الحكومي في بوتقة واحدة هو الباعث الحقيقي وراء هذا النمو الاقتصادي المطرد الذي تشهده اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة، وكذا جمهورية الصين الشعبية في مرحلة لاحقة. وفي السياق ذاته، أكد باحثون في مجال السياسة المقارنة أن تطور المنظومة الديمقراطية في شرق آسيا لا يمثل أي تعارض أو تضارب مع قيم الكفاءة الميروتوقراطية meritocracy ؛ التي تقضي بإسناد القيادة إلى الجدير بها دون مراعاة لأية اعتبارات اقتصادية أو طبقية. وبالفعل، توصّل خبراء التعليم - عبر سلسلة من الاختبارات التنافسية - إلى تطوير أسلوب للقيادة يمكِّن القطاع العام من اجتذاب أفضل المواهب بين خريجي الجامعات. نخلُص من ذلك إلى أن التضافر بين المبادرات الفردية والتوجُّهات الجماعية هو الذي خطا بهذه المنطقة خطوة هائلة إلى الأمام، وجعلها المنطقة الأنشط على مستوى العالم، على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

لا يبعُد أن يكون التغريب الذي وجد مُستقراً بآسيا الكونفوشيوسية (بما في ذلك اليابان والكوريتان والصين وهونج كونج وسنغافورة وفيتنام) قد غيّر وجه الحياة الروحية فيها إلى الأبد. غير أن الثروات المعنوية الفطرية المتجذرة في أغوار هذه البلدان (مثل البوذية المهانية، والطاويَّة، والشنتوية، والشامانية، إلى غير ذلك من ديانات شعبية محلية) كانت من المرونة والترسخ بحيث اتَّسعت للأفكار الوافدة، واستوعبتها، وأعلنت بقوة عن تواجدها في التركيبة الأيديولوجية الجديدة.

وفي القناعة الكونفوشيوسية أن الاشتراكية والرأسمالية كلتيهما - باعتبارهما وجهين للعقلية التنويرية - لم تلتفتا إلى مسألة الروابط الإنسانية

الأساسية primordial ties التي تمثل في مجموعها حالة فريدة من التلاحم البشري، خاصةً عند الأخذ في الاعتبار أهمية أواصر العرق والنوع واللغة والأرض والدين في تحديد ماهية حياة الكائن البشري المحفوفة بكل هذه العلاقات والوشائج الإنسانية. لذلك نجد أن مبدأ «الإنسان ككائن اقتصادي بالأساس» homo economicus، في المنظورين الرأسمالي والاشتراكي على حد سواء، قد أخفق في فهم وتفسير الطبيعة المعقدة والمتمايزة للتجمعات البشرية التي يتألف منها المجتمع العالمي. هذه الروابط الإنسانية التي لا يمكن انتزاعها من خصوصيتها الثقافية وسياقها التاريخي تثبت خطأ التصور التنويري القائل بأن التجانس بين البشر هو النتيجة الطبيعية التي تتمخض عنها عملية التحديث. وربما كانت الكونفوشيوسية الإنسانية الشاملة، على النقيض من ذلك، هي الموئل الذي يُلجأ إليه ويُستعان به على تطوير منظومة أخلاقية ترحب بالتنوع الثقافي، وتحترم الاختلاف، وتشجع على تعدد التوجهات الروحية.

كل ما نخشاه أن تتجسد في النهضة الصناعية في شرق آسيا النزعة العقلانية التوسلية المستمَدة من التراث التنويري، خاصة في ظل وقوع هذه المنطقة في ظل الغرب الاستعماري لما ينيف على قرن من الزمان. والملاحظ أن الصفة التجارية المركنتيلية والروح التنافسية صارتا غالبتين على كل من اليابان ودول النمور الآسيوية الأربع. ومن الضروري ألا نذهب إلى حد المبالغة في تعويلنا على إمكانية تحوُّل هذه المجتمعات إلى نموذج أكثر إنسانية. غير أن ذلك لا ينبغي أن يثنينا عن الاعتقاد في قوة وفاعلية الفكرة الكونفوشيوسية القائلة بإمكانية التوصل إلى مجتمع إنساني شامل، أيًّا ما كانت الاختلافات العرقية واللغوية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ولا شك أن الإنسانية الكونفوشيوسية، من وجهة النظر الديمقراطية الليبرالية الحديثة، تعتريها جملة من المثالب؛ أهمُّها الافتقار - في غمرة اندفاعها نحو الروحانية - إلى الاعتداد بالفردانية. وإذا كانت قضية الفردانية، لانطباعها على العقلية الحديثة إجمالاً، تنطوي على قدر كبير من الأخذ والرد، فلا خلاف على أن كرامة الفرد وخصوصيته واستقلاليته مسائل تحظى بالاهتمام الأكبر في المجتمعات الحديثة. فلو انطلق المجتمع الكونفوشيوسي من مبادئه الأثيرة - «التعليم من أجل مصلحة المتعلم»، واستمرار تحقيق الذات كحتمية أخلاقية - واتكأ عليها في تخليق الأفكار الأساسية للحقوق والحريات، وتطوير نظام تشريعي يحمي خصوصية المواطنين، لأمكنه الوصول إلى حالة الديمقراطية المستقرة، اعتماداً على مفهومه للشخص كمركز للعلاقات الإنسانية، لا بصفته فرداً منعزلاً.

فيما يختص بالمعتقد الأساسي الذي يتمحور حوله التراث الكونفوشيوسي، يبدو أن هذا المعتقد يخلو من أفكار

التجاوز المطلق، والعقلانية المتجاوزة، والشر الإيجابي، وما على شاكلتها؛ ما يعني أن المجتمعات الكونفوشيوسية ليس لديها من الآليات ما يعينها على التصدي لإساءة استخدام السلطة من قبل الأنظمة الاستبدادية autocratic، والأبوية paternalistic. لذا يتوجَّب على المجتمعات الكونفوشيوسية الحديثة السعي إلى اكتساب سيكولوجية الشك عند الإقدام على وضع تصور للعلاقة الأنسب بين الحاكم والمحكوم. وعلى مثقفي شرق آسيا، الذين تشكَّل وعيهم في مناخ كونفوشيوسي خالص، أن يفطنوا إلى مقولة اللورد آكتُن «السلطة مَفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة»، وأن يضعوها نصب أعينهم على الدوام، ويسترشدوا بها في خلق روح نقدية موجهة ضد النوازع الدكتاتورية للحكام الأقوياء الذين لا يعملون لصالح أمتهم. لقد كانت فكرة الإله المطلق في عمومها ذات فاعلية كبيرة في الغرب، إذ طبعت كل هياكل السلطة الدنيوية النسبية بطابع ديني له صفة الإطلاق. ومهما يكن من أمر هذه الفكرة، فإن النتيجة الإيجابية غير المقصودة المترتبة على انضواء السلطة السياسية تحت مظلة فوقية متجاوزة، هي بمثابة الدواء الناجع الذي يتناسب مع الشرق الأسيوي، ويمكّنه من مجابهة أمراض الاستبداد. رغم ذلك فإن نظرية «تولية السماء» Mandate of Heaven في التصور الكونفوشيوسي، المبنية على مبدأ مسئولية النخبة، هي أقرب إلى الطبيعة الديمقراطية، وأكثر تجانساً معها من نظرية «الحق الإلهي للملوك» Divine Right of Kings على سبيل المثال. فالأفكار الكونفوشيوسية المنادية برشاد السُّلطة، واضطلاع النخبة بمسئولياتها، وحق الناس في الثورة - كلها أفكار شديدة الاتساق مع المتطلبات الديمقراطية الرامية إلى تحقيق التمدُّن والنزاهة والمسئولية العامة. والكونفوشيوسيون، في واقع الأمر، مشهود لهم بالحرص على غرس وتأصيل قيمة المعقولية في تعاملاتهم اليومية العادية، ذلك أنهم على يقين بأن التجانس الاجتماعي الحقيقي لا يتأتَّى عن طريق غير التواصل والتفاوض.

وفيما يتعلق بالفلسفة السياسية في التراث الكونفوشيوسي، من الواضح أنه مفتقر إلى مفاهيم الحرية والخصوصية وحقوق الإنسان وسيادة القانون. وربما كان النزوع الكونفوشيوسي نحو الشرعية والواجب والشعائر الدينية والحس الروحي العام قد استأثر باهتمام الشرق الأسيوي، وقلَّص قدرته على استيعاب حريات التعبير الفردي، والحقوق السياسية والمدنية الأصيلة للمواطنين، واحترام الحياة الخاصة، فضلاً عن استقلال السلطة القضائية. ومع ذلك، لم يعد من الممكن التأكيد على قيمة الحريات في المجتمعات الغربية المعقدة، دون الإشارة إلى التدابير السياسية التي تُتَّخذ لحماية محدودي الدخل والفئات المحرومة. فبرغم المساوئ المترتبة على عدم كفاءة نظام الرعاية الاجتماعية، يتعين على الحكومة التأكيد على أن المنافسة الشرسة - التي

تشحذها قواعد وآليات السوق - لن تؤدي إلى الإخلال بنظام المساواة على النحو الذي لا تُحمد عقباه. ولكي يتحقق ذلك، لابد من العمل على تفعيل وتعميق قيم اللوم والمساءلة لرجال الأعمال والسلطة، الأمر الذي يصب في مصلحة المجتمع ككل. والواجبات في الكونفوشيوسية تحظى بنفس القدر من الاهتمام الذي تحظى به الحقوق. إننا بحاجة - كذلك - إلى تطوير خطاب عن الخصوصية والمنفعة الذاتية يلقى من العناية ما يستحق، وهو ما يستلزم بالضرورة الانتقال بالمجتمع إلى المستوى الذي تغلب عليه روح الموضوعية والنزاهة وعدم الانحياز. ومن المفارقات أن تظل مهمة تكوين نمط للسلوك الإنساني المتحضر (أو على النحو الذي ينادي به خبراء التشريع: الانتماء إلى الجماعة البشرية والإلتزام بما يحقق الصالح العام) هي أكثر الطُّرق فاعلية في الحد من اللهاث وراء المنفعة الذاتية.

أما فيما يتعلق بالبنية المؤسساتية، فإن التراث الكونفوشيوسي يفتقر - أيضاً - إلى آليات التصدي للاستبداد أو كبحه وضبط اعوجاجه، كما تعوزه خطة تقسيم العمل في إطار دستوري يضمن عدم استئثار فرع من الحكومة بكاملة السلطة، وكذا المعارضة المخلصة، والمشاركة السياسية إجمالاً. والحق أن شبح الاستبداد - عنيفاً كان أو خفيفا - لا زال يطارد ديمقراطيات شرق آسيا حتى وقتنا الحاضر. كذلك فإن الولع بصفة الإجماع consensus في البيئة السياسية الشرق أسيوية يعمل على إخماد جذوة النشاط الديمقراطي، المعتمد في أساسه على التعددية والتنافسية. أما الفهم العميق لدور المعارضة المخلصة، والصبر عليها والتسامح معها؛ تلك الخصائص التي تتسم بها أغلب الديمقراطيات الأوروبية، فلم تزل تتلمَّس خطواتها إلى التواجد على الساحة السياسية في شرق آسيا. صحيح أن الانتخابات التعددية قد غدت حقيقة واقعة في كل البلدان الصناعية الشرق أسيوية، بما فيها جمهورية الصين الشعبية، وصحيح أن العملية السياسية المحكومة داخل إطار دستوري أصبحت تسير بخطىً طيبة في غالبية هذه البلدان، إلا أنَّ خلق روح شعبية متكيفة مع التعددية الحزبية، متفهّمةٍ لها ومنفتحةٍ عليها، على النحو المأمول، سوف يستغرق عدداً آخر من السنين. لم تعد فكرة الحكومة التي هي من الشعب وبه وله، في اليابان ودول النمور الأسيوية، مجرد خاطر خيالي يراود أصحاب العقول الحالمة من أبناء هذه البلدان، بيد أن النظام الديمقراطي - بعيداً عن كونه آلية مؤسساتية مندمجة في صُلب النمط الحياتي اليومي - يبقى مثاراً للجدل، والاضطراب، وربما الانفجار.

ومن زاوية العلاقات الإنسانية، نلاحظ أن التراث الكونفوشيوسي لم يعرف قط نماذج العقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، والمجال العام، وما أشبهها. لكن يجدر بنا، في هذا الصدد، أن نشير إلى أن التفاعل الإنساني المثمر الذي تمخضت عنه «رأسمالية الشبكات الاجتماعية»

network capitalism، والذي امتدَّ ليشمل كل أنحاء المجتمع العالمي تقريباً. في هذا النموذج من الرأسمالية ثم عدد من المتطلَّبات لابد من الوفاء بها في المعاملات التجارية المعقدة. فإذا عرفنا أن من هذه المتطلبات الثقة والجدارة والالتزام وتحمل المسئولية، وأدركنا أنها خصائص متجذِّرة في الثقافة الكونفوشيوسية، تكشَّف لنا وجه الحقيقة على نحو من الأنحاء. فعلى الرغم من أن هذه الطريقة في توليد الثروة لم تكن لتنتشر على المستوى العالمي إلا باستيعابها داخل نظام تشريعي مُحكم، فإننا نزعم أنها كانت النواة التي انبثق عنها هذا الأسلوب الفريد في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية، الذي انطلق محمَّلاً بدلالاتها العميقة إلى سائر بقاع المعمورة. كما أن بزوغ المؤسسات العامة في مجال الأعمال ووسائل الإعلام والمجالات الأكاديمية والدينية والمهنية - وهي مؤسسات مستقلة عن السلطة السياسية، لكنها تلعب دوراً فاعلاً في رسم وتوجيه السياسات بعيدة المدى - ظهور هذه المؤسسات مكَّن الدول الصناعية في شرق آسيا بالتدريج من إقامة مجتمعات مدنية تامَّة النضج. وفي حين أنه من الصعب التنبؤ بمسار هذه المؤسسات الناشئة التي إليها يرجع الفضل في جعل فكرة المجتمع المدني حقيقة ملموسة في شرق آسيا، بإمكاننا التأكيد على أن التعددية المتنامية في هذه البلدان من شأنها أن تؤدي إلى فتح آفاق جديدة في الفكر والدين والأخلاق والجمال، وكذا في نظرتهم إلى العالم على وجه العموم. وبغض النظر عن إمكانية التوصل - من عدمه - إلى مجال عام فاعل ومؤثر يمتاز بالعقلانية التواصلية في كل من هذه البلدان الصناعية الناشئة، يبقى أن كثافة الشبكة الإنسانية في هذه البلدان وتعقيد نسيجها الحضاري قد جعلا منها مثالاً حياً حديثاً لما يسمى بـ «التماسك العضوي» organic solidarity، الذي يعدُّه دُركايم في تقسيمته للعمل شرطاً ضرورياً للحداثة.

هذا العرض - أعلاه - لأبرز نقاط الضعف في التراث الكونفوشيوسي من وجهة النظر الديمقراطية الليبرالية، وكذلك الردود الكونفوشيوسية المحتملة على العقلية التنويرية، ينتقل بنا إلى أفق أخلاقي جديد.

فمن الناحية الأخلاقية، لابد من النظر إلى النموذج المتجسد في الشرق الأسيوي الكونفوشيوسي على أنه شكل مختلف تماماً للحداثة. فإذا كانت عناصر اقتصاد السوق والنظام الديمقراطي والفردانية حاضرة في الحداثة الشرق أسيوية، فقد أعادت بعض القيم الراسخة في ثقافة هذه المنطقة - مثل تغليب الكفاءة والزعامة الحكومية والتشارك المجتمعي communitarianism - أسهمت في إعادة النظر للسوق الحر بوصفه «اليد الخفية»، وللديمقراطية القائمة على أساس تنافسي، وكذلك لمفهوم التوجه الفرداني، بحيث لم تعد هذه البلدان مُلزَمة باتباع القواعد التي تحكم لُعبة الحداثة في غرب أوروبا وشمال أمريكا. فلا شك أن تعريف

الإنسان على أنه حامل لجملة من الحقوق، وتحرُّكه المنفعة الذاتية والسعي إلى تعظيم مكاسبه الشخصية من خلال الحساب العقلاني المجرد في السوق المؤطرة بإطار تشريعي هو تعريفٌ لا يتناسب إطلاقاً مع الإدراك الكونفوشيوسي للذات على أنها مركز العلاقات الإنسانية. كما لا يتناسب مع المزاج الكونفوشيوسي الذي يميل بطبعه إلى إعلاء قيم الواجب والصالح العام والتراحم والأثر الأخلاقي الإيجابي للطقوس.

إن الاتجاه إلى إعادة تقديم «إشكالية المجتمع» في الخطاب السياسي الأوروبي والأمريكي في السنوات الأخيرة، يمثل عَرَضاً من أعراض الوقوع تحت تأثير القوتين المتعارضتين اللتين طَفَتا على الساحة في نهايات القرن العشرين: نقصد بأولاهما «القرية العالمية» كحقيقة افتراضية من ناحية، ومجتمعٍ متخيَّل لهذا العصر المعلوماتي من ناحيةٍ أخرى. أما القوة الثانية فتتمثل في هدم وإعادة بناء العمل الجماعي على كافة المستويات، من الأسرة إلى الأمة.

وليس من قبيل التباهي القول بأن التراث الكونفوشيوسي قادر على إمدادنا بالموارد الروحية اللازمة لتطوير رؤية جديدة للمجتمع، نابعةٍ من صميم المشروع التنويري نفسه. فلو أننا نطمح إلى تجاوز العقلية التنويرية -- بغير هجرانها كليا أو تقويضها - بمبادئ العقلانية والحرية والمساواة وعدالة التوزيع وحقوق الإنسان،

يتعين علينا أن نعيد النظر في طبيعة المنظومة الأخلاقية العالمية اللازمة لبقاء النوع الإنساني وازدهاره.

تضمينات

لو اعتبرنا، بحسب ما يملي علينا المثال الشرق أسيوي، أن تراث الأمة هو الذي يصوغ منهجها التحديثي، وأنه - بالأحرى - هو المخوَّل بتحديد معنى هذه الحداثة، فماذا عن الرأي القائل بأن الحداثة لا تتحقق إلا في إطار الأبعاد الثلاثة المتلازمة: اقتصاد السوق، والنظام الديمقراطي، والفردانية؟ من المؤكد أن الوضع العالمي الراهن يعزز الاعتقاد بأن اقتصاد السوق، بصفته محركاً قوياً لعملية التحديث، هو أحد العناصر المكوِّنة للحداثة.

تجدر الإشارة، رغم ذلك، إلى أن اقتصاد السوق على النحو الذي شهدناه في شرق آسيا لا يمثل أي تعارض مع المشاركة الحكومية القوية والشاملة. فالقيادة السياسية، في أكثر الأحايين، تقدِّم التوجيه والإرشاد اللازمين للسوق النشط. وقد رأينا - على صعيد التعاون والتنافس الاقتصاديين في الداخل والخارج - أن للمسئولين الحكوميين رفيعي المستوى دوراً فاعلاً في تذليل العقبات التي قد تعترض أداء المنظومة، مما يساعد على خلق بيئة صالحة للنمو الاقتصادي الصحي. نخلُص من ذلك إلى أنَّ التعاون بين المسئولين ومجتمع رجال الأعمال هو المبدأ المعمول به في دول شرق آسيا، وأنَّ التفاعل العميق والمثمر بين السياسة والاقتصاد هو السمة المميزة للمجتمعات الشرق أسيوية. وقد تتخذ السلطة السياسية لضبط المسار الاقتصادي أنماطاً وأشكالاً متمايزة: منها الإدارة المباشرة (سنغافورة)، والقيادة النشيطة (كوريا الجنوبية)، والتوجيه والإرشاد (اليابان)، والتفاعل السلبي (تايوان)، واللاتفاعل الإيجابي (هونج كونج). لذلك فإن الحضور السياسي عند اتخاذ القرارات الاقتصادية ذات الثقل لا يُقابل بالموافقة فحسب، وإنما بالترحيب أيضاً، من قِبل مجتمع رجال الأعمال والرأي العام على السواء.

وعلى الرغم من استقرار مفهوم الديمقراطية كنظام سياسي قابل للتنفيذ في مختلف البيئات حول العالم، تتجلى الإضافة الشرق أسيوية في التأكيد على أن عملية التحول إلى الديمقراطية لا تتعارض بالضرورة مع وجود الميروتوقراطية البيروقراطية المرتكزة على تصعيد الأكفاء، والنخبوية التعليمية، والتشبيك الاجتماعي بين الأفراد. فإذا كانت التجربة الديمقراطية الغربية في حد ذاتها مستمَدَّةً من التراث الفكري الغربي: المتمثل في البرجماتية والتجريبية والشكوكية عند الإنجليز، والعقلانية والتعددية الثقافية والروح الثورية ومناهضة السلطة الكنسية عند الفرنسيس، والرومانتيكية والقومية والفخر العِرقي عند الألمان، والحضور القوي للمجتمع المدني عند الأمريكان؛ فإن إيمان الكونفوشيوسية بإمكانية تحسين الوضع الإنساني من خلال الجهود الذاتي،

والتزامها بالأسرة كوحدة بنائية أساسية للمجتمع، وبالأخلاقيات الأسرية باعتبارها أساس الاستقرار الاجتماعي، علاوةً على فطنتها إلى القيمة الجوهرية للتربية الأخلاقية، وإعلائها من مبادئ الاعتماد على النفس، والتحلي بأخلاقيات العمل، وتبادل المعونة، وتنمية الشعور بالوحدة العضوية مع شبكة دائمة الاتساع من العلاقات الإنسانية - هذه المقوِّمات جميعها كفيلة بإمداد الديمقراطيات الشرق أسيوية بما يلزَمها من موارد ثقافية ثرية لطبعها بالطابع الكونفوشيوسي الفريد.

صحيح أن الخطاب الكونفوشيوسي - المتمثل في بحث واستعراض القيم الأسيوية - قد يوظف كاستراتيجية لانتقاد فرض الأفكار الغربية على سائر الأمم. كما أن الأجندة الشرق أسيوية الجديدة الرامية إلى توسيع نطاق حقوق الإنسان بحيث لا يقتصر على الحقوق السياسية والمدنية وإنما يتسع ليشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - قد تُفسَّر هذه الأجندة على أنها مناورة يقف وراءها زعماء أسيويون، بهدف صرف الانتباه عن الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان التي تأتي بها الأنظمة الاستبدادية في شرق آسيا. وفي الوقت الذي تشتدُّ فيه الحاجة إلى مجتمعات شرق أسيوية قادرة - تحت التأثير الكونفوشيوسي - على اجتثاث جذور المحسوبية والاستبداد والشوفينية الذكورية، علينا ألا ننسى أن النظام الديمقراطي المفعم بالروح الكونفوشيوسية والمتَّسم بسماتها لم يعد مجرد خاطر وهمي، وإنما احتمالاً واقعياً قابلاً للتحقيق.

وبينما يعكف المثقفون في شرق آسيا على تثبيت أقدام التراث الكونفوشيوسي كمصدر روحي للتنمية الاقتصادية، والاستقرار الاجتماعي، وبناء الدولة وتحديد هويتها الحضارية؛ لا تزال هناك هجمات متمردة ضد كونفوشيوس وأبنائه تتجاوب أصداؤها في القاعات الأكاديمية والردهات الحكومية في اليابان ودول النمور الأسيوية. المفارقة هنا أن المُثُل العُليا للشخصية الكونفوشيوسية (كأن يكون الشخص أصيلاً، فاضلاً، حصيفاً) قابلة للتحقق على نحو أفضل وأكمل في مجتمع ليبرالي ديمقراطي من ذلك المحكوم بالدكتاتورية الإمبريالية التقليدية، أو نظام استبدادي حديث. ولابد للمنظومة الأخلاقية الكونفوشيوسية في شرق آسيا من تطوير نفسها بفاعلية في ضوء القيم التنويرية أولاً، لكي يتسنَّى لها بعد ذلك توجيه نقد قوي ومؤثر إلى ما يغلب على الغرب الحديث من مغالاة في الفردانية، وتنافسية مهلكة، ونزوع للتقاضي بلغ حد التطرف.

ظل مثقفو العالم الكونفوشيوسي - لما يربو على مائة عام - طلاباً مخلصين في أكناف مؤسسات التعليم الغربي (الهولندي والبريطاني والفرنسي والألماني والأميركي). ولما صاروا مشبَّعين بالرُّؤى «العالمية»، التي لا تعكس سوى العقلية التنويرية الغربية في واقع الأمر، أخذوا يواجهون تقاليدهم الروحية الأصلية

بأسئلة التحدي، ويتنكَّرون لها، ويخرجون عليها. إلا أن إعادة التأكيد على القيم الكونفوشيوسية في مقابل خطابات الهيمنة الأوروبية الأمريكية كانت - على الأغلب - هي النتيجة الطبيعية التي أفضى إليها الاتصال بين الحضارتين. هذا الزخم الذي تولَّد في المنافحة عن الكونفوشيوسية يعود في جانب منه إلى الوعي النقدي لدى المثقفين الصينيين بأن الصين الحضارية لم تعد مجتمعاً زراعياً، رغم ارتباط الأغلبية الساحقة من أبنائها بالأرض، فضلاً عن كونها واحداً من أنشط مجتمعات الهجرة في العالم.

مع وجود أكثر من ستة وثلاثين مليون فرد يجري في عروقهم الدم الصيني خارج الصين (في جنوب شرق آسيا بالأساس، وفي غيرها من المناطق)، يصبح من غير المعقول إبعاد هذا النظام الأخلاقي الأكثر ديمومةً وثباتاً وانتشاراً إلى خلفية المشهد الحضاري، عبر اختزاله إما في «الماضي الإقطاعي»، أو «الحاضر الزراعي». ذلك أن الصين لا تضم أكبر نسبة من المزارعين فحسب، وإنما تشتمل أيضاً على واحدة من أنشط البيئات التجارية في المجتمع العالمي الحديث. فإذا اتفقنا على أن للخلفية الثقافية أهمية ما، وأن القيم التي يرحب بها الناس أو يتبنَّونها بغير وعي هي التي تحدد مسيرتهم، وأن دوافع الناس متصلة بأخلاقياتهم الاقتصادية في عروة وثقى لا انفصام لها، وأن التوجيه المجتمعي للأفراد يصنع فارقاً في سلوكهم الاقتصادي (والسياسي) - إذا اتفقنا على هذه الأمور جميعا، فعلينا أن نحدد - كأولوية قصوى - إذا ما كان تفكيرنا الأخلاقي الراهن من القوة بحيث يصبح الأساس الأخلاقي الذي يقوم عليه ذلك النوع من الإرشاد العالمي اللازم لتحقيق سلام يسود أرجاء العالم كافة.

على أن هذا الأمر قد غدا أشد تعقيداً بإقرار القيادة السياسية لجمهورية الصين الشعبية سياسة «الإصلاح والانفتاح»، التي تطمع من خلالها إلى اللحاق بالسباق المحموم نحو الحداثة؛ بمعناها الضيق المنحصر في الثروة والقوة. وقد شهدت الصين بالفعل هجرة داخلية لأكثر من مائة مليون من أبنائها، متجهة بالأساس من الريف إلى المدن، وبخاصة تلك الواقعة على طول الساحل الجنوبي حيث تستعر جذوة النمو الاقتصادي. ولأن المد التجاري آخذٌ في اجتياح الداخل الصيني، سيزداد ضغط الهجرة بمعدلات هائلة.

يسود في «الصين الثقافية» اعتقاد بأن ثمة هجرة ثانية تعتمل داخل المجتمع الصيني الآن، بعد الهجرة الأولى لملايين الصينيين من مقاطعتي جوانجدونج وفوجيان إلى جنوب شرق آسيا في القرن التاسع عشر. فقد شرع عدد من الصينيين - ممن يتمتعون بالثراء في جنوب شرق آسيا - في الهجرة إلى أستراليا وكندا والولايات المتحدة خلال العقدين الماضيين، لأسباب تتعلق بالأمان السياسي أو الفرص الاقتصادية أو حرية التعبير أو تعليم الأبناء. ولسوف تتعاظم أعداد المهاجرين بانضمام كل من هونج كونج

وتايوان. وفي الولايات المتحدة، أسفر توافد أبناء الجنس الصيني من جنوب فيتنام والطلبة الصينين، في غضون السنوات الأخيرة، عن تغيير وجه الأحياء الصينية والمجتمعات الطلابية في أنحاء البلاد كافة. وعلى الجانب الآخر، لابد من الإشارة إلى أن الدول الصناعة في جنوب شرق آسيا صارت بدورها تستقبل تدفقاً منتظماً من الخبرات والكفاءات في مجالات العلوم والهندسة على مدار العقود الأخيرة المنقضية.

فلو استطعنا توسيع نطاقنا ليشمل الشرق الأسيوي إجمالاً، بدوله الصناعية والاشتراكية على السواء، سيكون للحضور الياباني والكوري والفيتنامي حول العالم دور كبير في التعريف بالأخلاقيات الكونفوشيوسية.

وفي هذا المضمار، أودُّ أن أقتبس فقرة من الخطاب الاستشرافي لإدوين رايشاور الذي ألقاه عام ١٩٧٣، ونُشر بعد ذلك في دورية «فورين أفيرز» بعنوان: «العالم الصيني في سياقه» The Sinic World in Perspective. يقول:

«يجمع بين شعوب شرق آسيا عدد من السمات الرئيسية؛ مثل التكافل الاجتماعي، والتأكيد على مبدأ الوحدة السياسية، والقدرات التنظيمية الضخمة، وأخلاقيات العمل المتميزة، والإقبال على التعلُّم بنهم شديد. إلى مثل هذه السمات يرجع الفضلُ في نهضة اليابان، وتحوُّلها - على نحو من السرعة غير مسبوق - من أمة متخلفة في أواسط القرن التاسع عشر إلى واحدة من القوى الإمبريالية الرئيسة في أوائل القرن العشرين، ثم إلى قوة عظمى في العصر الحاضر .... وتجري الآن مقارنة هذا السجل الياباني الحافل بكل الوحدات الشرق أسيوية الأخرى، التي أنهكتها الحروب، وحاق باقتصادها الوبال الشيوعي؛ أعني كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج، فضلاً عن سنغافورة التي لا يختلف حالها عن هونج كونج في قليل أو كثير، فكلتاهما مدينة صينية تفتَّقت عن دولة. في كل أنحاء الدول الواقعة في جنوب شرق آسيا، والتي لا تنتمي إلى الشرق الأسيوي، تبقى الأقليات الصينية هي المهيمنة على الصعيدين الاقتصادي والتعليمي، الأمر الذي يؤدي إلى إحداث مشكلات سياسية واجتماعية. ولا يملك المرء إلا أن يتساءل عن طبيعة النمو الاقتصادي الذي ينتظر فيتنام، إذا تحقق فيها السلام المنشود؛ وينتظر الصين وكوريا الشمالية إذا ما غيّرتا السياسات الاقتصادية بالقدر الذي يسمح بانتعاش الدافع الاقتصادي الخليق بشعبيهما من غير شك.»

لو سلَّمنا بأن الأخلاق الكونفوشيوسية هي القيمة الرئيسة في الشرق الأسيوي، فثمة متطلبان لابد من الوفاء بهما. أولاً، أن يكون وَسمُ الشرق الأسيوي بصفة «الكونفوشيوسية» - بمعناها الأخلاقي الديني - معادلاً في شرعيته ومحدوديته لصفات «المسيحي» و«الإسلامي» و«الهندوسي» و«البوذي» التي تُطلق على قطاعات جيوسياسية بعينها؛ هي أوروبا

والشرق الأوسط والهند وجنوب شرق آسيا على الترتيب. إلا أن الأمر يزداد تعقيداً بالنظر إلى التعددية الدينية التي ينطوي عليها الشرق الأسيوي «الكونفوشيوسي». ومع ذلك، ليس من الصعب النظر إلى اليابان الشنتوية البوذية، أو كوريا الشامانية البوذية المسيحية، أو الصين الطاويَّة البوذية على أنها جميعاً مكوَّنات مؤتلفة للمشهد الروحي الأسيوي. أما ثاني المطلبين، فهو إدراك أننا لا نعني بالأخلاقيات الكونفوشيوسية هنا مجرد إعادة تقديم للتعاليم الكونفوشيوسية التراثية؛ وإنما نقصد بها الطريق المناسب لوضع تصور عام لشكل الحياة، أو العادات القلبية البسيطة، أو السلوك الاجتماعي للمجتمعات التي وقعت تحت تأثير التعليم

الكونفوشيوسي على مدى قرون.

وبينما نحن ماضون على طريق البحث عن نظام عالمي جديد، يكون بديلاً عن الثنائية الغربية الحصرية (الرأسمالية/الاشتراكية)، المفروضة من قبل القوى العظمى، ننساق وراء إغواء التعميمات السهلة: «نهاية التاريخ»، أو «صراع الحضارات»، أو «القرن الباسيفيكي». ثمة تساؤلات أصعب من ذاك وأعظم شأنا، وأرجو أن تكون أكثر إفادة على المدى البعيد، هي تلك التي تتناول القضايا الأساسية التي تواجه المجتمع العالمي:

هل نحن أفراد منعزلون، أم أن كلاًّ منَّا يمثل في ذاته مركزاً للعلاقات الإنسانية؟ هل المعرفة الأخلاقية بالنفس ضرورية للنمو الشخصي؟ هل باستطاعة أي مجتمع أن يزدهر أو يدوم من دون تأصيل شعور الواجب لدى أفراده؟ هل يتعين على مجتمعنا المتسم بالتعددية أن يعمَدَ إلى غرس قيم بعينها يجتمع عليها الأفراد وخلق أرضية مشتركة للتفاهم الإنساني؟ إذا كنا نعلم ما نعلم عن الأخطار التي تحدق بكوكبنا الأرضي، وعن مغبَّة التفسُّخ الاجتماعي، تُرى ما أهم الأسئلة الروحية التي ينبغي طرحها؟

تعرضت الصين، منذ اندلاع حرب الأفيون عام ١٩٣٩، للعديد من حركات الإبادة الجماعية، التي تمَّت بالأساس على يد الاستعمار حتى حلول عام ١٩٤٩، حين تأسست جمهورية الصين الشعبية، ثم ضلعت فيها القيادة المتشنِّجة والسياسات المعيبة من بعد ذلك. لم تتأثر دول الجوار الصيني فعلياً بملايين الصينيين الذين لقوا حتفهم، وبدا أن العالم بصورة عامة غير عابئ ولا واع بالذي وقع. ومنذ عام ١٩٧٩، قطعت الصين خطوات متسارعة نحو الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي، حتى صار حجم التجارة الدولية مع الصين يشكل ما يزيد على ٣٠٪ من حجم اقتصادها. وأخذت تبزغ البؤر الاقتصادية في المقاطعات الصينية المختلفة؛ فيما بين جوانجتشو وهونج كونج، وفوجيان وتايوان، وشانجدونج وكوريا الجنوبية. وأصبحت الاستثمارات اليابانية والأوروبية والأمريكية، فضلاً عن التايوانية والهونج كونجية، تتدفق على كل المقاطعات الصينية تقريباً. لكن ستبقى قضايا عودة هونج كونج إلى جمهورية الصين الشعبية، والصراع على المضايق التايوانية، والتبادل الاقتصادي والثقافي فيما بين المجتمعات الصينية خارج الصين من ناحية، وبينها وبين الوطن الأم من ناحية أخرى، وكذا التواصل بين دول الشرق الأسيوي، والتكامل الاقتصادي والسياسي لرابطة أمم جنوب شرق آسيا، والنهوض بآسيا الباسيفيكية - سيكون لهذه القضايا جميعاً أثر بالغ على مجتمعنا العالمي الآخذ في الانكماش.

إن إحياء الخطاب الكونفوشيوسي قد يُسهم في تكوين وعي ذاتي نقدي مشترك بين عموم المثقفين في شرق آسيا، الذي هم في أمسِّ الحاجة إليه. ومن ثم، قد يكون ما نرى الآن بداية جديدة للتاريخ العالمي، وليس نهاية لذلك التاريخ. ولابد لهذه

البداية الجديدة أن تتخذ من حوار الحضارات - لا صراعها - نقطة انطلاق لها. ذلك أن إدراكنا أخطار الصراعات الحضارية المتجذرة في العِرق واللغة والأرض والدين يجعلنا نتشبث بخيار الحوار بين الحضارات كضرورة لا سبيل إلى الفكاك منها أو المحيد عنها. كما لابد من السعي وراء نموذج بديل يضمن تحقيق النمو والرخاء الإنسانيين، دونما إخلال بالأبعاد الأخلاقية والروحية.

طال بنا انتظار اللحظة التي نستطيع فيها تجاوز منطق ما قد يوصف بالعقلانية المتطرفة والمنفعة الذاتية التي حبلها على غاربها. وإننا لنشهد الآن - إذ تخبو سياسة الهيمنة - بزوغ فجر عصر جديد من التواصل والتلاحم والتفاوض والتفاعل والتداخل والتعاون. ويبقى أن سلوك مثقفي شرق آسيا - تدفعهم الروح الكونفوشيوسية بميلها المعروف نحو تهذيب النفس، والتكافل الاجتماعي، والحُكم الرشيد، والسلام العالمي - وموقفهم إذا ما كانوا سينجحون في الخروج بمفهوم شامل ومحدد للمسئولية الأخلاقية، في الوقت الذي تنتعش فيه هجرة أبناء الصين واليابان وكوريا وفيتنام إلى مختلف بقاع العالم - يبقى هذا الموقف هو المحور الذي ستتحدد على أساسه جدارة الشرق الأسيوي بمكانة المرشد العالمي.

وفي الحق أننا نستطيع فهم التصور الكونفوشيوسي للرخاء الإنساني - المبني على كرامة الفرد - عبر سلسلة من الدوائر المتداخلة: هي الذات، والأسرة، والمجتمع، والأمة، والعالم، والكون. وعلى هذا، فإننا ننشد - أول ما ننشد - الهوية الشخصية الحقيقة؛ ونعني بها الذاتية المنفتحة القابلة للتحول على نحو خلاق، بحيث يُعوَّل عليها في التغلب على الأثرة والأَنَويَّة. كما أننا نعتز بالترابط الأسري وندعو إليه ونحرِّض عليه. على أن ذلك لابد أن يقترن بالإقلاع عن محاباة الأقارب. كذلك فإننا نتبنى مبدأ التكافل المجتمعي، لكن علينا أن ننبذ ضيق الأفق ومحدودية النظرة ليتسنَّى لنا تحقيق هذه القيمة على وجهها الأكمل. وليس من الصعب أيضاً إدراك التكامل الاجتماعي الشامل، شريطة التخلص من التعصب العِرقي والشوفينية الثقافية. ثم إننا ملتزمون بالوحدة القومية، على ألا تتجسد القومية في نمط عدواني؛ هكذا تكون الوطنية الحقَّة. نحن نصبو إلى الرخاء والازدهار الإنسانيين، لكن ينبغي ألا ينحصر ذلك في جنس بشري دون بقية الأجناس. فالإنسانية في معناها الأوسع تتسم برؤية الإنسان ضمن إطار الكون anthropocosmic، في مقابل التركيز على الإنسان ذاتهanthropocentric. في منتدى الحوار الإسلامي الكونفوشيوسي الذي نظمته جامعة مالايا في آذار/مارس ١٩٩٥، اقتبس نائب رئيس الوزراء الماليزي، أنور إبراهيم، مقولة لهوستون سميث في كتابه «أديان العالم» The World's Religions، وهي مقولة بليغة في تصوير روح الترفع عن الذات في الكونفوشيوسية. يقول:

«إن تحويل مركز اهتمام الفرد من ذاته إلى

أسرته من شأنه تجاوز الأنانية، والانتقال به من الأسرة إلى الجماعة يقضي على محاباة الأقارب، والانتقال من الجماعة إلى الأمة يقضي على ضيق الأفق الذي ترسمه حدود الجغرافيا، والانتقال إلى آفاق الإنسانية الرحبة يقضي على الشوفينية القومية».

بل نذهب أبعد من ذلك فنقول: إن الانتقال إلى مستوى وحدة الإله ووحدة الإنسانية (في الصينية: تيانرنهيي) يتجاوز بنا معنى الإنسانية العلمانية ذلك المعنى الذي تتجسد فيه على نحو صارخ مركزية الصورة الإنسانية للإله في العقلية التنويرية. وإننا، في واقع الأمر، واجدون في مركزية الإنسان تواصلاً خلاقاً بين الذات والمجتمع، وتناغماً بين الجنس البشري والطبيعة من حوله، وتفاعلاً بين ملكتي الأرض والسماء. وليس من شك أن رؤية على هذا القدر من الشمول والتكامل تعيننا كنقطة انطلاق في الخروج بخطاب جديد عن الأخلاق العالمية.

ترجمة حسام خليل

سير الكتاب المساهمين

نال الربي ادين ستينسالزشهرةً عالميةً واسعةً كعالم ومُفسِّربارز للديانة اليهودية كما انه اشتهر كفيسلسوف مرموق وناقد اجتماعي وكاتب مميز. في سنة ١٩٨٨ كرّمته مجلة «تيمز « كأحد أبرز الشخصيات في العالم. وُلد الربي ادين ستينسالز في القدس سنة ١٩٣٧ حيث أكمل دراساته في الجامعة العبرية. الّف أكثر من ستين كتاباً و مئات المقلات في شتى مواضيع منها التالمود والفلسفة اليهودية وتاريخها وروحانيتها. تمت ترجمة العديد من تلك الأعمال الى الانجليزية وغيرها من اللغات.

ولد المطران جورج خضرعام ١٩٢٣ في شمال لبنان بمدينة طرابلس. منذ سنة ١٩٧٠ يترأس الميتروبايت جورج أبرشية جبل لبنان للروم الأرثوذكس. المطران خضر عرف عبر تاريخه القفز فوق المخاوف العابرة ودعا دائما إلى الحوار كما أنه ساهم في تقريب الأديان وتعميق فهم صميمها.

للمطران جورج خضر مؤلفات عديدة في الدين والفلسفة والحوار مع الآخر من أرزها:

فلسطين المستعادة (منشورات النور، بيروت،١٩٦٩)

لو حكيت مسرى الطفولة (دار النهار، بيروت، ١٩٧٩)

المسيحيون العرب دراسات و مناقشات (دار النهار، بيروت، ١٩٨١)

لبنانيات(دار النهار، بيروت،١٩٩٧)

مطارح سجود(دار النهار، بيروت،٢٠٠١)

سفر في الوجوه(دار النهار، بيروت،٢٠٠١)

وجوه غابت رؤى في تاموت(تعاونية النور الارثوذكسية للنشر والتوزيع ، بيروت،٢٠١٠)

فْريذْيوفْ شُـوُون
(١٩٠٧-١٩٩٨)
فيلسوف وشاعر ألماني سويسري مهتم بماوراء الطبيعة. له أكثر من عشرين كتابا في العقائد والأديان والفنون والروحانيات، كما كان كاتبا منتظما في مجلات أمريكية وأوربية معنية بالأديان المقارنة. حظيت كتابات شوون التي نشرت على نطاق واسع في العديد من المجلات العلمية والفلسفية باحترام كل من العلماء والسلطات الروحية. ويعد كتابه "حتا نفهم الاسلام" الذي نشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٦١، واحدا من أهم أعماله.

جورج تامر ولد في كفرحزير - لبنان. درس الفلسفة واللاهوت وعلم الاجتماع في ألمانيا، في جامعة فرانكفورت والجامعة الحرّة في برلين، حيث نال الدكتوراه في الفلسفة. عمل أستاذًا للّغة العربيّة في جامعة إرلنغن، حيث حصل على دكتوراه ثانية في العلوم الإسلاميّة.
كان أستاذًا باحثًا في معهد الدراسات المتقدّمة في برلين وبرنستون، وأستاذًا ضيفًا في الجامعة الحرّة. يشغل حاليًّا كرسي صوفيا للدراسات العربيّة في جامعة أوهايو الرسميّة، في الولايات المتّحدة الأميركيّة. له العديد من الكتب والدراسات العلميّة في حقول الفلسفة ودراسة الأديان والثقافة العربيّة.

علي بن مبارك باحث جامعيّ تونسيّ مختصّ في الحضارات والأديان وخبير في حوار الأديان ، عضو فريق البحث حوار الثقافات بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس وعضو عدّة جمعيات ومنظمات وطنية ودوليّة، شارك في عدّة ندوات دولية داخل تونس وخارجها وألّف عدّة مقالات وكتب بالعربية والفرنسية في حوار الأديان والدّراسات المقارنة في الفكر الدينيّ، يساهم في إدارة تحرير مجلتيْ «دراسات أندلسية» التونسيّة و«Le Débat" اللّبنانية الفرنكفونيّة .

عبد الباقي مفتاح سنة ١٩٥٢ في بلدة قمار) ولاية وادي سوف (بالجنوب الشرقي الجزائري . أستاذ في العلوم الفيزيائية . باحث متخصص في التصوف عموما ، وفي ابن العربي والأمير عبد القادر خصوصا . له تآليف وبحوث حولهما منها « تحقيق كتاب المواقف للأمير « . وترجم من الفرنسية إلى العربية ستة كتب للصوفي الفرنسي الأصل المصري المهجر الشيخ عبد الواحد يحي) رينو غينو (.

ولد البروفيسور تو ويمينغ في مدينة كونمينغ بالصين في العام ١٩٤٠ ؛ وعاش في تايوان إلى ان تحصل على درجته الجامعية الأولى، في الدراسات الصينية، بجامعة تونغاي في العام ١٩٦١ . ثم التحق تو ويمينغ بجامعة هارفارد حيث تحصل فيها على درجة الماجستير في العام ١٩٦٣ ، ومن بعدها تحصل فيها على درجة . الدكتوراه في العام ١٩٦٨

درس البروفيسور تو ويمينغ تاريخ الفكر الصيني، وفلسفات الصين، والدراسات الكونفوشية؛ ذلك في ١٩٨١) بأمريكا، وفي جامعتي بكين وهونغ - ١٩٧١) وكاليفورنيا - بيركلي (١٩٧١ - جامعتي برينستون (١٩٦٨ كونغ بالصين، وفي جامعة تايوان، وفي مدرسة الدراسات العليا بفرنسا.

ظل البروفيسور تو ويمينغ يعمل استاذا بجامعة هارفارد منذ العام ١٩٨١ . وقد تحصل على درجات الأستاذية الفخرية من جامعتي زيجينغ ورينمينغ بالصين؛ ومن اكاديمية شانغهاي للدراسات الاجتماعية. وتحصل ايضا على درجات فخرية من جامعة لاهاي بهولندا، ومن جامعة ميتشيجان (غراند فالي) بأمريكا، ومن جامعة شاندونغ بالصين.

البروفيسور تو ويمينغ كذلك هو: عضو في مجلس إدارة مركز التراث الصيني في سنغافورة؛ و مستشار دولي لجامعة رحمان في ماليزيا؛ وعضو في «مجموعة الأشخاص العقلاء المميزين» المعينة من قبل الأمين العام السابق للأمم المتحدة، كوفي عنان، لتسهيل الحوار بين الحضارات؛ ومشارك في المنتدى الاقتصادي العالمي؛ ومدير للحوار في معهد اسبين الدولي بأمريكا؛ وعضو في الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم.

لقد نشر الأستاذ تو ويمينغ ستة كتب بالإنجليزية، وخمسة بالصينية؛ ذلك بالإضافة إلى نشره لأكثر من مائة مقالا بحثيا. حيث تركز منشوراته بصفة غالبة على التغيرات الحداثية في البعد الإنسانوي للكونفوشية.

وفي العام ٢٠٠١ صد رت الأ عمال الأكاديمية للبروفيسور تو ويمينغ في سفر من خمسة مجلدات باللغة الصينية.

تلخيصات المقالات باللغة الانجليزية في هذا العدد

ميثاق الرحمة
كارين آرمسترونج Karen Armstrong

القاعدة الذهبية Golden Role كما أطلق عليها الكاتب والتي تُعلمها كل الديانات في العالم هي « لا تعامل الآخرين بما لا تحبه لنفسك» تعد هذه الأسس - كما فهمت من خلال سياقها الديني العميق - هي الأكثر بساطة وربما الأكثر صلابة لعلاقات يسودها الوئام بين الأفراد والمجتمعات. يؤكد الكاتب أيضا على أن هذه القاعدة لا تحد النزعة إلى الخير بأي معايير محددة. ولم توضع هذه القاعدة لكي تكون فكرة مثالية غير ممكنة التحقيق. لا سيما في عالم يتصاغر حجمه من خلال وسائل العولمة. إن التفاعل المستمر بين المعتقدات والثقافات الأخرى يدعو إلى المساواة في المعاملة بينهم طبقاً للقاعدة الذهبية.

المحبة والرحمة في الإسلام والبوذية: رحمة و"كارونا"
رضا شاه كاظميReza Shah-Kazemi

يتناول هذا المقال مبدأ الرحمة في البوذية والإسلام. يقال أنه على الرغم من الهوة التي تفصل بين العقيدتين فيما يتعلق بمبادئ التقاليد العقائدية الأولية، إلا أن المسارات الروحية النابعة من تلك المبادئ تكشف أوجه الشبه الملحوظة فيما يتعلق بالجذور الميتافيزيقية لمبدأ الرحمة. من الممكن رؤية كل من «الرحمة» في الإسلام و«كارونا» في البوذية بوصفهما تعبيران عن التعاطف والمحبة الذان يبدآن في الحق و يهبهما الحق. وهكذا فالرحمة تعد في ذات الوقت فضيلة إنسانية وصفة إلهية، إذا كان ارتباطها بالصفة الإلهية يعني تجاوز حدود النسبية و كل ما هو بشري. ويقال أيضا أن مفهوم» التوحيد « في الإسلام يستطيع - من خلال الوسائل التي تجعل الجوانب الشخصية وغير الشخصية لـ»المطلق» تتكامل بانسجام - أن يساعد في الكشف عن الطريقة التي من خلالها يكون مبدأ الرحمة قرينا منطقيا

لوحدانية الحق. وفي القيام بذلك فإنه يساعد ويظهر كيفية تشديد» ماهايانا Mahayana « على الرحمة كصفة إلهية وبشرية في ذات الوقت. لا تنتهك مبدأ «ثيرافادا Theravada » في الطبيعة غير الشخصية تماما لـ»المطلق».

الحب والرحمة في الديانات الابراهيمية

أوليفر ليمان Oliver Leaman

عادة ما تولي الديانات الأولوية إلى كل من الحب والرحمة. الديانات الابراهيمية بخاصة لديها الكثير لتقدمه حول هذين المفهومين. يعتقد بعض المفكرين أن الديانات تدور معظمها عن الحب والرحمة وتختلف مع نظرة تعتمد على تطبيق القانون كلية.

هناك نماذج كثيرة لأشخاص انعكس ايمانهم ليس فقط في سلوكهم الشخصي و لكن أيضا في محبتهم للغير. تلك المحبة التي يمكن أن تبدو فيها المغالاة تطرفا أحيانا.

بينما نجد في المقابل أن ديانات أخرى تستخدم القانون لتغير تدريجيا من تفكير أتباعها وتشجعهم على التفكير في الأسباب التي دفعتهم لاتباع قواعد دينية بعينها. تلك القواعد التي وجدت لتجعلنا أكثر رحمة في التعامل مع الأخرين والتفكير في المدى الذي يمكننا أن نتلمسه في طريق الحب.

أما بالنسبة إلى من يتصورون أن ايمانهم مبني على عاطفة الحب فسيكون عليهم الحذر . بينما الأخرون من يتصورون أن ايمانهم مبني على القانون فسيظهر أمامهم التركيزعلى العاطفة غير صائب أو موضوعي.

يعكس كل من الحب والرحمة في الدين فكرة المزج بين جوانب أساسية يمكن أن تبدو متناقضة لكنها تشير إلى المعنى الذي نقصده بالدين.

الرحمة في الأخلاقيات التقليدية والعلمانية

م. علي لاخاني M. Ali Lakhani

تؤدي وجهات النظر الوجودية المختلفة ووجهات نظر العالم حول التقاليد والحداثة إلى معان مختلفة «للإنسانية» ومناهج مختلفة لفهم الأخلاق. يناقش هذا البحث تلك الاختلافات ويبين كيف تتطابق في علاقتها بالرحمة كواقع وجودي. يقول الكاتب إن المحاولات الحداثية لبناء نظام علماني للأخلاق لا يمكن أن تنجح خارج الأسس الميتا فيزيقية التقليدية. يعلق البحث أيضا على المبادرات الجديرة بالثناء مثل « ميثاق الرحمة « و « كلمة سواء» والتي تقوم على المبادئ التقليدية العالمية ولكنه يحذر من مخاطر معينة في هذا العمل. وأخيرا فإن البحث يعد محاولة لتحديد الدور المركزي للرحمة في الإيمان والفضيلة كأساس للحق والصلاح والجمال.

هل يمكن أن تتزين المخلوقات بأسماء الله الحسنى؟
ديفيد بريل David Burrell

عندما يتحدث المسلمون عن الحب ،الزكاة و الرحمة يتذكرون أسماء الله الحسنى. بينما يتذكر المسيحيون التحديات التي عاصرها المسيح عليه السلام. في حين نجد أن العلامة اليهودي موسى ميموندس سيعود إلى الواجبات التى أعقبت الشما:
ستحب الله بكل قلبك وبروحك وارادتك الكاملة.»
اللافت في كل تلك الديانات عدم قدرة البشر على الايفاء بواجباتها. لذلك نستكشف هنا كيف أن كل ديانة ابراهيمية تستخدم ما قد يبدو للوهلة الأولى على أنه أوامر لتلفت الانتباه إلى الحضور الشامل للخالق تجاه مخلوقاته .
نحاول أن نستكشف ذلك الحضور من خلال تقفي خطى شخصيات بارزة مثل الغزالي ويوحنا الصليب.
وبمساعدة ريزا شاه كازمي لنرى كيف يتقابل المسيحيون والمسلمون في محاولة توصيف العلاقة الفريدة بين الخالق ومخلوقاته.
يحيى ويقوي كل من يتعلم أن يزيل الحواجز أمام حضوره، حضور الخالق داخل مخلوقاته . عندها فقط سيكون الحب والزكاة والرحمة متأصلين بداخلنا وبيننا.

تأملات في المحبة والمساواة
Nur Yalmanنور يلمان

تتناول هذه المقالة دور المحبّة والأخوّة كما يتجلى في الأدب التقليدي و كما يتجسد في المجتمع المعاصر التركي على حد سوا. فبالنسبة الى الدكتور نور يلمان الذي يعتبر من أهم علماء علم الاجتماع ما زال الأرث التقليدي حياً في اليم الحاضرعند عدد من الاتراك في تعاملاتهم اليومية بالرغم من التوجهات المادية في ظل الرأسمالية التي قد تهدد ا لقيم الانسانية التي ناد بها أمثال جلال الدين الرومي و يونس ايمري وغيرهما من رواد الأدب الأسلامي الذي انبثق من ارض الأتراك.

الأنماط المشتركة للمحبة الزوجية والرحمة بين الإسلام والمسيحية
مارك فرحة Mark Farha

هناك تصورا مسبقا لدى علماء الغرب والمستشرقين مفاده أن الكلمة العربية الشائعة حول المحبة» الحب- المحبة» لا يوجد نص جلي لها في القرآن وبناءا على ذلك فإن الإسلام نفسه يعد خاليا من أي تصور عميق للمحبة والرحمة. يسعى البحث إلى دراسة أوجه التشابه بين مفاهيم المحبة الزوجية والرحمة في الإسلام والمسيحية باستخدام آيات المودة والرحمة في سورة الروم. ويكشف البحث عن أوجه الشبه العديدة والأنماط المشتركة

لمفهوم المحبة(الأفلاطونية، المادية والروحية) في كل من التقاليد الدينية والفلسفية مع الاستفادة من الأعمال الاصيلة لمفسري القرآن أمثال فخر الدين الرازي، ابن كثير والطبطبائي وفقهاء العصور الوسطى مثل ابن حزم وكذلك فلاسفة الغرب المسيحي في القرن ١٩ مثل هيجلHegel، فريدريك شيلرFriedrich Schiller، إيمانويل كانتImmanuel Kant، سويرين كيركجاردSoeren Kierkegaard، ميجيل دي أونامونوMiguel de Unamuno، أورتيجا واي جاسيتOrtega Y Gasset، ودينيس دي روجمونتDenis de Rougemont

في الإتجاه إلى محمد
راشميرRusmir Mahmutcehajic

يناقش هذا المقال بعض الروابط بين شطري الشهادة الإسلامية الشطر الأول حول وحدانية الله والثاني حول رسالة محمد. تُعرف الرسالة الاصيلة لمحمد حسب التقاليد الفكرية الإسلامية « بالنور المحمدي» ويظهر فيها التسليم والاستسلام للعطف النبوي والرسالة. يعد هذا توافقا بين مريم العذراء والنبي محمد باعتبارهما وجهين للوحي التام والمكتمل لله الواحد. لقد نزلت كلمة الله إلى العالم من خلال مريم ومحمد متخذة شكلين مختلفين - الأول هو المسيح والثاني هو القرآن. وقد نزل هذان الشكلان إلى أدنى عمق للوجود الإنساني من أجل أن نتمكن نحن البشر من السمو من خلالهما لنحقق حالة أصيلة من أجمل حالات الرفعة. لقد تكشفت وحدانية الله على تعددية العالم من خلال أسمائه الحسنى. تتجمع هذه الأسماء فينا ولكن تتواجد في مكان ما بين طاقاتها الكاملة وبين إدراكنا الجزئي لها في طريق مفتوح إلى المرتقى والعودة إلى الله. إذا أخذنا في الإعتبار علاقة هذه الأسماء برموز معينة تمثل مفاتيح الإعتراف بوحدانية الله، فسوف نستطيع إعادة وضع مفهوم العلاقة التي تربط بين محمد ومريم بطريقة متوافقة تماما مع النص المقدس ولكنها تعد غريبة على نحو متزايد بالنسبة لإنسانية الحداثة وما بعد الحداثة، محاصرة كما هي بالأنظمة المنغلقة للعلم الوجودي. تتضح هذه المناقشة بوجود آية قرآنية مخطوطة تتحدث عن زكريا ومريم وتتواجد في محاريب المساجد البوسنية كتحدٍ صادر من الفن المقدس وكمادة للتفسير النصي.