

المقاربات الإسلامية التراثية للأديان بين الجدال والتفهم

عدنان المقراني
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية



مدخل

ينطلق الباحث ممّا انتهى إليه في مقدمة كتابه "نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي"¹، من تقييم للمقاربات الإسلامية التراثية للأديان الأخرى، مع رسم خطوط منهجية عريضة للاستفادة من هذا التراث المتشعب، بالتركيز على مقاربتين متقابلتين، هما: المقاربة الكلامية الجدالية، والمقاربة الصوفية التفهيمية. ولا تقتصر هذه الدراسة على إعطاء الأمثلة على هاتين المقاربتين ضمن سياقاتهما التاريخية، ولكنها تسعى لبيان الأسس المعرفية التي أدت إلى التباين بينهما. المقصود بـ "المقاربات التراثية" تلك التي ظهرت منذ التأسيس الفكري للحضارة الإسلامية، عندما ولدت مختلف العلوم والمعارف الإسلامية بمناهجها المتعدّدة، قبل عصور الانحطاط المتأخّرة، وبطبيعة الحال قبل صدمة الحداثة واللقاء بالعلوم الغربية والمقاربات الجديدة. يُورّخ عادةً لفترة التأسيس الفكري والعلمي للتراث الإسلامي بالفترة التي تبدأ من نهاية العصر الأموي والقرون الأولى من العصر العبّاسي. وعلى الرغم من أنه يُورّخ لبداية عصر الانحطاط - من الناحية الرمزية على الأقل - بسقوط بغداد على يد المغول سنة 656هـ/1258م، فإنّ القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي قد عرف أوج تطوّر المقاربة الصوفية ممثّلة بعلمين كبيرين هما محيي الدين بن عربي (ت. 638هـ/1240م) وجمال الدين الرومي (ت. 672هـ/1273م). من دون أن ننسى تأثيرهما اللاحق في الثقافات الإيرانية والتركية والهندية، فلم تتناول الدراسة التصوّف الهندي على سبيل المثال²، بل اكتفت بإشارات إلى إسهاميّ ابن عربي والرومي. كما لم تُعن بالأديان في القرآن الكريم وتفسيره وترجماته، فهو موضوع يحتاج إلى بحث آخر. الهدف من هذه الخلاصة المركّزة هو فتح باب المناقشة لبدء مشروع يحتاج لسواعد فكرية عديدة.

¹ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند (فيرجينيا)، ط1، 2008، ص ص 14-21

² انظر مثلاً التسامح الديني في عهد الإمبراطور المغولي الهندي جلال الدين أكبر (1556/1605م)، وأفكار محمد دارا شِكوه (1069 هـ / 1659 م) صاحب كتابه الهام في هذا المضمار مجمع البحرين. انظر الأصل الفارسي مع ترجمة إنكليزية:

Muhammad Dara Shikuh, *Majma' ul baharain or The Mingling Of Two Oceans*, M. Mahfuz-ul-Haq (ed.), The Asiatic Society, Kolkata, 1st. ed. 1929 (2007).



تعدد المقاربات

إن المتأمل في نظرات المسلمين للأديان عبر تاريخهم وتراثهم، يجد تنوعاً وتبايناً في الرؤى والمناهج؛ فلكل نظرة محدداتها وخلفياتها التاريخية والجغرافية والمذهبية. وبصفة عامة يمكن تمييز أربعة اتجاهات رئيسية:

1. الاتجاه النقدي الجدالي، وهو ينقسم إلى فرعين متحدّين في الغاية ومختلفين في المنهج ومركز الاهتمام، يمكن اعتبارهما وجهين لاتجاه واحد نظراً لتداخلهما في الأعمال النقدية:

أ- الاتجاه الكلامي الذي بدأه المعتزلة، واستمر فيه الأشاعرة والماتريدية، وظلّ تقليدياً راسخاً في عصور ازدهار علم الكلام كجزء لا يتجزأ من مباحثه. يُعنى هذا الاتجاه بالأديان في أبعادها العقديّة والفلسفية والفكرية بالدرجة الأولى، وفي جوانبها التي تتعارض والعقيدة الإسلامية، مثلما يفهمها الناقد ضمن إطار مدرسته الكلامية.

ب- الاتجاه النصّي الذي يُعنى بتطبيق معايير تصوّر الإسلامى للنص الديني على نصوص الأديان الأخرى، الكتابية منها بصفة خاصة، وهي المعايير التي طوّرها علماء القرآن، وبشكل خاص علماء الحديث. والغاية من هذا الجدل هو البحث عن المثالب والتناقضات الموجودة أو المفترضة في النصوص الأخرى لإثبات عدم حجّيتها وعدم الاعتداد بها دينياً.

2. الاتجاه الفقهي، وهو يُعنى بالتقنين للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، من خلال تفصيل منظومة أهل الذمة، أو تمديدها لتشمل ملاماً أخرى غير المنصوص عليها. يتميّز هذا الاتجاه بغلبة الصبغة القانونية العملية، مع اختلاف الاجتهادات توسيعاً وتضييقاً حسب المدارس الفقهية والسياقات التاريخية والجغرافية.

3. الاتجاه التاريخي الوصفي، وإن كان الوصف يحتوي أحياناً مواقف نقدية مبطنّة، من خلال التركيز على بعض النواحي أو إغفال بعضها الآخر، أو التعبير عنها بمصطلح غير مناسب، أو تصنيفها... إلا أنّ هذا الاتجاه يتميّز عموماً بشيء من الحياد مقارنةً بالاتجاه الجدالي .

4. الاتجاه الصوفي الذي يبحث عن مواطن الالتقاء والوحدة من وراء اختلاف الظواهر والأشكال، فهو أكثر الاتجاهات تفهّماً للآخر الديني وبعداً عن النزعة الجدالية التسلّطية، وإن كانت بعض أفكاره غامضة



ومثارة للجدال بين المسلمين أنفسهم نظراً لصياغتها الرمزية التي يصعب استيعابها على غير المتمرس، أو لاستنادها إلى نظريات ورؤى خلافية.

على الرغم من هذا التنوع في الرؤى والاتجاهات، ظلّ التوجّه الجدالي هو الغالب عند تناول الباحثين المعاصرين للمواقف الإسلامية من الأديان. حتى صُوّر أحياناً أنه "الموقف" الإسلامي الوحيد. ولذلك ما يبزره جزئياً: فمن حيث الكم يحتلّ الجدل، أو ما يُعرف بأدبيات "الردود"، مساحة مهمة في المكتبة التراثية. كما أنه تصدّى للموضوع بشكل مباشر وخصّص له العناوين البارزة في المصنّفات والأبواب، مما سهّل تحديده ودراسته. في حين ظلّت المباحث المتعلقة بالأديان في الاتجاهات الأخرى متداخلة في معظمها مع غيرها من الموضوعات، مما يتطلب جهداً خاصاً لفصلها والكشف عن مضامينها. هذا بالإضافة إلى كون الاتجاه الجدالي هو الغالب اليوم على "الرأي العام" الإسلامي.

في التجربة التاريخية الإسلامية، نشأ علم الكلام عند اختلاط المسلمين بالشعوب والثقافات الأخرى، ودخول أعداد غفيرة من أبناء تلك الشعوب في الدين الجديد محمّلين بإرثهم الديني والحضاري؛ فكان هذا العلم استجابةً لتحديات المرحلة الجديدة عبر إعادة صياغة الفكر الإسلامي، مستفيداً من التفاعل والتلاقح الحضاريين اللذين ميّزا تلك المرحلة، ومصطبغاً في الوقت نفسه بصبغة دفاعية هجومية؛ لأجل إثبات الذات وتبرير وجودها وبقائها، وإبراز تفوّقها وهيمنتها.

أما اليوم فقد تعيّنّت الحاجة إلى "كلام جديد"، وإلى نظرة إسلامية جديدة للأديان استجابةً للتحديات المعاصرة، فهل يقتضي "الكلام الجديد" بالضرورة "جدالاً جديداً"؟

الجدال - من الناحية التاريخية - مكوّن أساس لعلم الكلام، الذي كان موضوعه ووظيفته بناء العقائد الإسلامية على أسس عقلية نظرية استدلالية، والدفاع عنها إزاء الشبهات والتشكّكات، والردّ على المذاهب والأديان الأخرى، قصد بيان تهاافتها وتفوّق الإسلام عليها، وفق المذهب الذي يتبنّاه الناقد.

والدليل على ارتباط نقد الأديان بالجوانب العقديّة الإسلامية، هو أنه يُؤخذ بعين الاعتبار - عند صياغتها والاستدلال عليها - الموقف من الأديان الأخرى، قصد سدّ الثغرات التي يمكن أن يحتج بها المخالفون، والحفاظ على الانسجام الفكري الداخلي للناقد. وهذا يعني أن دراسة نقد الأديان تلقي أضواء كاشفة على المنظومة الفكرية للناقد، في مختلف القضايا الأخرى، بما فيها تلك التي تبدو بعيدة عن موضوع الأديان.

ومن الناحية المنهجية ينبغي التفريق بين النقد والجدال على الرغم من التداخل بينهما إلى حدّ الالتباس أحياناً؛ فالنقد وظيفة عقلية أساسية، يمارس من خلالها العقل سلطته الرقابية والتفكيكية على المعطيات قبل

أ- الانطلاق من معرفة تاريخية عميقة منفتحة على اللغات والثقافات، ومبنية على خبرة عملية في التعايش مع الآخر، لأجل تكوين وعي تاريخي عالمي متواصل مع الشعوب في تنوعها واختلافها، يتحوّل بدوره إلى مسؤولية جماعية - من دون نزعة تسلطية معلنة أو مبطّنة - تُترجم إلى تعاون مثمر على الخير العام والمصلحة المشتركة.

ب- اعتماد منهج نقدي متوازن يرى الإيجابيات ولا يهمل السلبيات، يعتبر التوافقات ولا يغفل الاختلافات، مع أخلاق معرفية تحترم الإنسان، وتتوقّع منه الذكاء والفهم والانفتاح على الحقيقة، ولا تستغيبه لمجرد أنه آخر مختلف. هذا التعاطف ضروري في سبيل معرفة دينية واثقة مؤمنة بالحقيقة وتسعى إليها بصدق، لا مرتبكة ومتفوقة على ذاتها، تخشى المفاجآت، وتستعدي كل مختلف وترى فيه خطرًا بالقوة.

ج- هذا الموقف التفهّمي التعاطفي نحو الآخر تحقّق بصورة أوضح في التوجّه الصوفي المتحرّر نسبيًا من نزعات التسلّط على الآخر والخوف منه. التصوّف سلوك أخلاقي ومعرفي ورؤية فلسفية وجودية لله والإنسان والعالم، لعلّها الأقدر على مدّ جسور التواصل بين الأديان. هذا الجانب كثيرًا ما يُقصى من ورشات التجديد الديني، بل يُحمّل التصوّف مسؤولية انحطاط الحضارة الإسلامية وتخلّف التدين الشعبي، على الرغم من أن المسؤولية مركّبة وجماعية. علمًا أن التوليف بين التوجّه الصوفي والتوجّهات النقدية والتاريخية من شأنه أن يحدّ من التصورات الطوباوية الحاملة التي قد يشطح فيها الخيال الصوفي؛ فتعدّد المناهج وتكاملها ضمانًا لموضوعية المقاربة.

د- تجديد المنظومة الفقهية بالاجتهاد في موضوع الحريات الدينية والسياسية، والتخلّص من ثنائية دار الإسلام ودار الحرب، المرتبطة بظروف جغرافية سياسية تمّ تجاوزها، خاصةً في ظلّ اختلاط الشعوب والأديان في كل مكان؛ وذلك بالاستفادة من التجربة التاريخية، من دون الاحتجاب بها أو اعتبارها نهائية أو مقدّسة، وبإعطاء الأولوية لعقيدة الإنسان المبنية على المساواة والحرية ووحدة المأثى والمال. والعمل على بناء عقد اجتماعي جديد ديمقراطي، يتساوى فيه المواطنون، ولا تتعسّف فيه الأغلبية على الأقلية، ولا تسحق فيه الجماعة المبادرة الفردية.

وبعبارة أخرى، أليس سبيل التوازن والاعتدال والموضوعية المطلوبين في مثل هذه المقاربة، هو التوجّه الإنساني نحو التعارف والتعاون والبحث عن مواطن اللقاء بناءً على قاعدة معرفية وعلمية وتاريخية متينة؟ من دون إغفال الروح النقدية في جميع الاتجاهات، وأولها نقد الذات قبل نقد الآخر، أو نقد الذات في ضوء نقد الآخر والعكس؟.



لُب إشكالية التجديد هو الوعي بالعلاقة الجدلية بين الفكر الديني والتجربة التاريخية، الوعي بالضرورة التاريخية للفكر في أشكالها المتعددة، لاستخلاص ما يمكث وينفع الناس، من الزبد الذي يذهب جُفاءً؛ فلكي يكون التراث مفهوماً ومعاصراً لنا، لا بد أن يكون معاصراً لنفسه؛ أي مرتبطاً في وعينا بظروفه وحيثياته التاريخية، وإلا وقعنا في النسخ التكراري، وفي نوع من عبادة التاريخ باعتبار ما هو نسبي ومتحوّل مطلقاً.

المهمة أكثر صعوبةً وتعقيداً بالنسبة للباحث في مجال الأديان، إذ يجد نفسه بين تراثين ضخمين تراكما عبر القرون والأجيال، تراثه الخاص الذي تربّى عليه وتلقّى منه رؤيته الكونية والدينية، وتراث الآخر الذي كثيراً ما يكون محدّداً لماهية الذات بالتقابل. التحديّ الأكبر هو استسهال الوقوع في الإسقاط والانتقائية:

أ- إسقاط مفاهيم الذات ومعاييرها على الآخر، بسحب المرجعية الخاصة وتطبيقها تلقائياً وآلياً على عقائد الآخر ونصوصه، باعتبار أن ما لدى الباحث هو الأفضل والأنقى. هذا هو المدخل الواسع للجدال، عوض المقاربة التفهّمية والداخلية لما لدى الآخر في حدود المستطاع النسبي.

ب- انتقاء القضايا والمفاهيم الأكثر تعارضاً ودين الناقد، وانتقاء التأويلات الأسوأ للنصوص، أو تشويهها عمداً، حتى يظهر الآخر كأنه مسخ أبله لا يكاد يفقه شيئاً. يدخل الناقد الجدلي بعدوانية على النص، باستعلاء المنتصر ليبحث عن العورات والنقائص ليدين الآخر من لسانه، مغفلاً تماماً مواطن الحق والخير والجمال. في حين يدخل المؤمن على نصوصه المقدّسة، وهو يحمل ضمناً تعاطفاً تفسيريّاً؛ فيعتبر أن وراء تلك النصوص حكمة متعالية تفترض فيها التناسق والانسجام، وهي في كل الأحوال تتجاوز الشرط البشري وتحيط به، ولا يمكن للإنسان استنفاد أسرارها واستنطاق كل خباياها. هذا التواضع أمام النص، يجعل النص مفسّراً لقارئه وممدداً إياه بالمعنى.

تصبح معرفة الآخر مهمةً صعبةً ومعقّدة، عندما تتربط خيوطها بإرادة الهيمنة والتسلّط، باستصغار الآخر وتنفيه ما لديه. هذه النزعة الاستعلائية والتسلطية، والتي صارت تُعرف حديثاً بـ "الإقصائية"، تأخذ مظاهر معرفية ودينية وسياسية متعددة. ولكنها في الأساس مشكلة نفسية روحية، مشكلة الأنا المتضخّمة، سواء في شكلها الفردي أو في شكلها الجماعي. ومن هنا تبرز أهمية أخلاق المعرفة، بل "روحانية" المعرفة في بعدها الصوفي الزاهد في الخصومات والنزاعات الأنانية والعصبية. هذا التطهّر الداخلي هو سلوك وتجربة إنسانية، ونسوج تدريجي للذات في انفتاحها على الآخر بثقة وتواضع، بلا خوف أو استكبار.

ما أريد التأكيد عليه في هذا السياق، هو أن معرفتنا للآخر، أو بعبارة أدق القريب المختلف، ليست مسألة هامشية يمكن نسيانها أو إغفالها في ركن من وعينا الديني، بل هي مسألة مركزية بتناولها نتناول لبّ الدين



وجوهه. كما أنها مسألة متشعبة تتداخل مع موروثنا الحضاري في تفاصيل لا يمكن حصرها في باب دون آخر. وأية مراجعة جدية للتراث لا يمكنها إغفال هذا الممر الإجماعي، نظراً للتلازم الضروري والعلاقة الجدلية والتبادلية بين النظرة للذات والنظرة للآخر.

المقاربة الجدلية

تعنى هذه المقاربة بالدرجة الأولى، كما سبقت الإشارة، بالمضمون العقدي للأديان الأخرى، باستعمال خطاب كلامي/لاهوتي عقلائي متأثر بالفلسفة اليونانية، الأرسطية منها بشكل خاص، بالاستفادة من فنون الجدل الكلاسيكي. وكانت الفلسفة اليونانية في ذلك العصر تمثل الأرضية المفهومية المشتركة بين أتباع مختلف الديانات والثقافات في حوض المتوسط، وخاصة منها الديانات الإبراهيمية. باستخدام الجدل والمنطق الصوري، ينطلق المتكلم من مقدمات يقرّ الخصم بصحتها ليصل به إلى نتائج لا يقرّ بها أصلاً قصد دحضه وإفحامه.

المتكلم الذي يمثل بامتياز هذه المقاربة هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت. 415هـ/1025م)، من رجال الطبقة العاشرة من طبقات الاعتزال، في الجزء الخامس من أثره الضخم "المغني في أبواب التوحيد والعدل"³، خصّص سبعين صفحة للردّ على الأديان الثنوية الإيرانية (الزرادشتية ويقال لها أيضاً المجوسية، والمزدكية، والمانوية...)، كما خصّص سبعين صفحة أخرى للردّ على النصارى بفرقهم المختلفة. هذا التقسيم يحمل دلالة خاصة؛ فبالنسبة للمتكلّمين المشاركة، سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة، كان الاهتمام منصباً على هاتين المجموعتين الدينيتين، إذ تمثلان الإرثين الثقافيين والحضاريين اللذين واجههما المسلمون في مناطق نفوذهم، وهما الثقافة البيزنطية والثقافة الفارسية. ولكن الأوليات تغيرت حسب الجغرافية الثقافية؛ ففي الغرب الإسلامي، كانت الردود مركّزة على المسيحية واليهودية دون الديانات الإيرانية، وخير مثال على ذلك ابن حزم القرطبي الأندلسي (ت. 456هـ/1063م)⁴.

لابد من الملاحظة أن الجدل والدفاع ليسا أمرين هامشين يقعان على أطراف البنية الفكرية لعلم الكلام، بل هما جزءان أساسيان منه؛ فبعد خروج المسلمين من جزيرة العرب وفتح جزء كبير من العالم القديم، واجهوا ثقافات مزدهرة وقوية، وكان عليهم إعادة النظر في خطابهم نحو الآخر لدعوته إلى الدين الجديد؛ فالآخر الديني

³ تحقيق: محمود محمد الخضير. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ص ص 9-79، 80-151

⁴ خاصة كتابه النقدي الموسوعي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجبل، 1405 هـ - 1985 م.



لم يكن خارج حدود الإمبراطورية الإسلامية، بل داخلها أيضا باعتباره من أهل الذمة أو من أهل الكتاب (اليهود والمسيحيون أساسا كما جرى إلحاق أديان أخرى كالزرادشتية...)، هذا بالإضافة إلى المعتنقين الجدد للإسلام والقادمين من تراثات دينية حية وحاضرة بقوة في تلك الربوع؛ فكلتا الفئتين، المنتمية فعلا والمنتمية سابقا للأديان الأخرى، وبطريقتين مختلفتين، كانتا حاملتين للتراثات الثقافية والدينية المنبثقة عن ماضيهم التليد، فأسهمت في نمو الحضارة الإسلامية وازدهارها. فالحضارة الحية هي التي تتقاطع فيها وتلتحم عدة حضارات وثقافات، فقد عرفت الحضارة الإسلامية أيام ازدهارها كيف تدير تنوعها الداخلي باستخراج أفضل ما فيه وتوظيفه لفائدة الخير العام.

في هذا السياق، جدير بالملاحظة أن حضور الآخر لا يقتصر على الجانب الجدالي من علم الكلام، بل يمتد إلى البنى العقديّة الأساسية نفسها. بمعنى أن المتكلم عند بنائه لأدلته وحججه، ولكي يراعي الانسجام والتجانس داخل نظامه المعرفي، يأخذ بعين الاعتبار الأنظار الدينية للآخرين، حتى عندما لا يتخذ موقفاً جدالياً معلناً، وهذه بعض الأمثلة:

• يرى المعتزلة أن صفات الله تعالى ليس لها وجودٌ مستقلٌ خارج الذات الإلهية، فهي هي، كما يعتقد المعتزلة أن القرآن الكريم مخلوق، وليس قديماً كما يعتقد أهل الحديث، وإلى حدّ ما الأشاعرة، بناء هذه العقائد له صلة بالجدال ضدّ المسيحيين حول عقيدتي الثالوث والتجسد.

• اتخذ القاضي عبد الجبار موقفاً يتجاوز الحدود العقديّة التي رسمتها المدرسة التي ينتمي إليها، حين رفض التعريف ثلاثي الأبعاد للإنسان بأنه روح ونفس وجسد. فبالنسبة له معرفة الإنسان لنفسه هي معرفة حدسية مباشرة غير قابلة للتعريف والتعبير عنها في كلمات ومفاهيم، فالتعريف الأفضل في هذه الحالة هو اسم الإشارة "هذا"؛ فالإنسان عنده "هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة"⁵. وبهذه الطريقة لا يسدّ الباب فقط أمام الاعتقاد في التجسد المسيحي، بل أيضا الاعتقاد في تناسخ الأرواح، وهي عقيدة لم تنسب من قبل المسلمين للهندوس، بل نسبت إلى فرق عديدة داخل الإطار الإسلامي الواسع وخارجه. وهذا ليس مجرد استنتاج بل صرّح به القاضي عبد الجبار⁶.

يوجد عنصر آخر لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار عند دراسة تطوّر المقاربة الكلامية الجدالية، وهو الدقّة في المعلومة التي اتسمت بها المقاربة فيما يتعلّق في التعريف بالأديان الأخرى، ووصف مضامينها العقديّة

⁵ المغني، ج11: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1385هـ-1965م، ص ص 334-336

⁶ انظر: المصدر نفسه، ج11، ص ص 309-310، 327

والتشريعية. هذه الدقة المعرفية صاحبت القرون الأولى لازدهار الحضارة الإسلامية، مما يدل على معرفة مباشرة للآخر القريب. وبالتدرج ومع زحف الانحطاط، بات بالإمكان ملاحظة تراجع تلك الدقة السابقة. وكمثال على ذلك الاعتقاد بأن المسيحيين كانوا يعبدون العذراء مريم مع ابنها عيسى المسيح، وأن الثالوث المقدس مؤلف من ثلاثة أشخاص، هم: الله والمسيح ومريم، وهو فهم يرتكز على قراءة لظاهر الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾، المائدة (5): (116).

لقد شعر المتكلمون الأوائل بضرورة التوفيق بين ظاهر النص وواقع الاعتقاد المسيحي الذي كانوا يعرفونه عن كذب؛ فكان لابد من تأويل يحفظ مصداقية مصدر المعرفة: الوحي والعقل. فذهب القاضي عبد الجبار، على سبيل المثال، إلى أن المقصود بالاتخاذ إلهاً في الآية ليس العبادة الصريحة المعلنة، ولكن واقع المبالغة في التقديس والتعظيم، ولا يعني ذلك اعتبار مريم إلهاً من دون الله أو أحد أقانيم الثالوث. ويحتج عبد الجبار لتأويله بالآية الكريمة: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾، الفرقان (25: 43)، انظر أيضاً الجاثية (45: 23)، فلا أحد يعلن هواه معبوداً مؤلهاً، ولكنه يعبد به بالطاعة المطلقة والإسلام التام له، محققاً إحدى الخصائص الرئيسة للسلوك الديني⁷.

ابن حزم، من ناحيته، اختار تأويلاً تاريخياً؛ فالآية تحيل في رأيه إلى فرقة مسيحية بائدة كانت تُسمى "البربرانية" كانت تعبد حقاً مريم؛ فالآية لا تتناول العقائد الرسمية للكنائس الكبرى التي عرفها المسلمون طوال تاريخهم. وهذا الموقف الحزمي لا يقتصر على الرغبة في إعطاء معنى تاريخي ومحدود للآية؛ فهو ينضوي على بعد دفاعي، لأن أي جدال قائم على المعنى العام للآية يمكن للمسيحيين أن ينكروه ويبتلوه بسهولة، فهم يعرفون جيداً ما يعبدون وما لا يعبدون؛ ففي هذا التأويل تقوية لموقف الناقد، وحفاظ على مصداقية النص القرآني والخبر التاريخي معاً، فلا تناقض بين فروع المعرفة المختلفة؛ فتبني الناقد لوصف خاطئ لعقائد الآخرين من شأنه أن يحط من قيمة النقد. نجد هذا الحرص على احترام الحقيقة التاريخية في وصف المضامين العقدية لدين الآخر يتراجع تدريجياً أمام الرغبة بالتمسك بحرفية النص الإسلامي، وكأنه بات المرجع الوحيد لمعرفة الآخر بعيداً عن المعرفة المباشرة عبر الحوار والمخالطة الاجتماعية والفكرية.

عرفت المقاربة الجدالية النصية أوج تطورها على يد ابن حزم، الذي انتقد بمنهجية دقيقة العهد الجديد المسيحي بالإضافة إلى الكتاب المقدس العبري وبعض النصوص المدراسية والتلمودية. وعلى الرغم من الجهد

⁷ انظر: المغني، ج5، ص151. تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. بيروت: دار العربية، د. ت، ج1، ص ص 144 - 148



الكبير الذي بذله ابن حزم حتى يظهر نقده بمثابة النقد المحايد والموضوعي القائم على أساس من المبادئ البديهية والعقلانية الضرورية المشتركة بين بني البشر؛ فإننا نجد المنظومة الظاهرية الحزمية مبنوثة في كل أجزاء العمل؛ فالمعيار العام الذي انتقد من خلاله ابن حزم النصوص المقدسة لليهود والمسيحيين هو الرؤية الإسلامية للوحي والقرآن الكريم والسنة النبوية، إنه حضور خفي ولكنه فعال لذات القارئ الناقد في رؤيته للآخر، فالذات تتعكس بوعي أو لاوعي في الموضوع.

المقاربة الصوفية

من بين العقبات التي يواجهها الباحث في هذه المقاربة، كما سبقت الإشارة، صعوبة تحديد النصوص المتعلقة بها؛ فالنصوص التي تتناول الأديان بشكل مباشر تظل قليلة وغير كافية لسبر أغوار هذه المقاربة، فلا بد من توسيع دائرة القراءة والاستنباط. من بين النصوص الصوفية النادرة نسبياً التي تتناول بشكل مباشر الأديان الأخرى، نجد الأبيات الشهيرة لمحيي الدين بن عربي من ديوانه **ترجمان الأشواق**:

لقد صارَ قلبي قابلاً كل صورةٍ فمرعَى لغزلانٍ وديراً لرهبان
وبيتاً لأوثانٍ وكعبة طائفٍ وألواح توراةٍ ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحسبِ أتى توجّهتُ ركائبه، فالحبُّ ديني وإيماني⁸

وكمثال على النصوص التي تتناول بين ثناياها مسألة الآخر الديني بشكل يتطلب جهداً تأويلياً خاصاً للبحث عن النقاط ذات الصلة بالموضوع، نأخذ قصة "موسى والراعي" لجلال الدين الرومي في كتابه الشعري الضخم "مثنوي". تروي القصة كيف استفز الخطاب التشبيهي البسيط لأحد الرعاة حفيظة موسى النبي، الذي رأى فيه ضرباً من الكفر والمروق عن الدين الصحيح. هنا يرمز موسى إلى الفقيه-المتكلم الذي يترفع عن خطاب العوام المختلط بشوائب الجهل والشرك. سنستعرض النص - على الرغم من طوله النسبي - لأجل بيان المنهج المقترح في تحليل هذه المقاربة⁹:

رأى موسى (ع) أحد الرعاة في الطريق، كان يقول: "يا رب، ويا الله، أين أنت حتى أكون تابعاً لك؟ أرتق نعلك وأمشط رأسك. أغسل ثيابك، وأقتل ما فيها من قمل، وأتيك بالحليب أيها المحتشم.

⁸ Ibn 'Arabi, *Tarjuman al-Ashwaq, A Collection of Mystical Odes*, R. A. Nicholson (ed.), Royal Asiatic Society, London, 1911, p. 19.

⁹ مثنوي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ج2، ص ص 154-161



أقبل يدك اللطيفة، وأدلك قدمك اللطيفة، وعندما يحين وقت نومك، أكنس مكانك الجميل. يا من فداؤك كل معزي، ويا من على ذكراك صيحات وجدي وشوقي.

وأخذ ذلك الراعي يجدف على هذا النحو؛ فقال موسى (ع): مع من تتحدث يا فلان؟

قال: أتحدث مع ذلك الشخص الذي خلقنا، والذي أبدع هذه الأرض، وهذا الفلك.

قال موسى (ع): انتبه، لقد صرت شديد الإدبار، لقد خرجت أصلاً عن ملة الإسلام، وصرت كافراً؛ أي هراء هذا؟ وأي كفر وعته؟ ألا فلتسدّ فمك هذا بالقطن. لقد أصاب نتن كفرك الدنيا بالنتن، وجعل كفرك ديباج الدين خلقاً. إن النعل والخفت لائقان بك، ومتى تليق مثل هذه الأشياء بشمس الشمس؟ [...]

قال [الراعي]: يا موسى، لقد خطت فمي، وأحرقته روعي ندمًا. ومزّق ثيابه، وأطلق آهة حرّى، وانطلق هائمًا في الصحراء، ومضى. وهبط الوحي على موسى (ع) من قبل الله قائلاً: لقد فصلت عبدنا عنّا. فهل تراك جئت من أجل الوصل؟ أم تراك جئت من أجل الفصل؟

وما استطعت، لا تسع قدمًا في الفراق، "أبغض الأشياء عندي الطلاق". فلقد وضعت لكلّ إنسان سيرة، ولقد وهبت كلّ امرئ مصطلحًا. إنه بالنسبة له مدح، وبالنسبة لك ذم، وهو بالنسبة له شهد، وبالنسبة لك سمّ. ونحن منزّهون عن طهر الطاهر، وعن نجس النجس على السواء، وعن ثقيل الروح والجلد النشط معًا. وأنا لم أقم بأمر لريح من أحد، بل لكي أجود على العباد. ومصطلح الهند عند الهنود مدح، ومصطلح السند عند أهل السند مدح. وأنا لا أصبح منزّها طاهرًا من تسبيحهم، إنهم هم الذين يصبحون طاهرين ناثرين للدرّ. ونحن لا ننظر إلى اللسان أو إلى المقال، نحن ننظر إلى الروح وإلى الحال.

ونحن ناظرون إلى القلوب إن كانت خاشعة، هذا وإن كان اللفظ يمضي غير مستقيم.

ذلك القلب هو الجوهر، والقول عرض، ومن ثمّ فإنّ العرض طفيلي، والجوهر هو الغرض. فحتّام هذه الألفاظ والإضمار والمجاز؟ إنني أريد الحرقه، أريدها، ومع تلك الحرقه أتواءم. فلتضرم ناراً من العشق في الروح، واحرق الفكر والعبارة برمتها.

ويا موسى، إن هناك فرقًا بين أولئك الذين يعرفون الأدب، وبين أولئك الذين احترقت أرواحهم وأنفسهم. وللعشاق قابلية للاحتراق في كلّ نفس، ولا خراج ولا عُشر على قرية خربة. فإن تحدّث خطأ لا تسمه خاطئًا، وإن كان شهيداً مضرّجا بدمه لا تغسله. فإن دماء الشهداء أفضل من الماء، وهذا الخطأ أفضل من مائة صواب.



التناقض. فيتعلق الأمر بحقيقتين منفصلتين ومتقابلتين ومختلفتين تمامًا. الكلمة المفتاحية هنا هي "التنزيه" أو "التعالى". والسبيلان الوحيدان للتواصل بين الله والخلق هما الوحي والعقل، وترتيبهما من حيث الأولوية والأهمية يختلف من مدرسة فكرية إلى أخرى؛ فالمعتزلة يقدمون العقل، والأشاعرة يفضلون الوحي، وثمة من أهل الحديث من يجعل النص (وهو في هذه الحالة مطابق للوحي) المصدر الوحيد للمعرفة الدينية.

بالنسبة للصوفية، كل هذا لا يكفي لتحقيق الوحدة أو بالأحرى للتحقق منها؛ ففي منطقتهم الروحي الثالث ليس مرفوعاً، والتقسيم الوجودي ليس ثنائياً بل ثلاثي: السر الإلهي (الغيب) – الأسماء الحسنى – الخلق؛ فالخلق ليس إلا تجلي الأسماء الإلهية التي هي "العلاقة" بين الغيب والظهور. الكلمة المفتاحية هنا هي التنزيه و"التشبيه" معاً؛ فالعقل التحليلي يفرق حتى يفهم ويهيم؛ أما المعرفة الصوفية، فهي توحد لتحب، وتحب لتوحد.

إن الله سبحانه وتعالى، كغيب متعال، يتواصل مع البشر عبر لغة إنسانية. وهنا يكمن لب المشكلة: كيف يمكن للغة محدودة وناقصة أن تكشف عن أسرار الكامل اللامتناهي؟ كيف يمكن للإنسان أن يعبر إلى الإلهي عبر اللغة؟

كما تمت الإشارة من قبل، ينقسم الوجود في النظرية الفلسفية الكلامية إلى قسمين: الله والعالم، وهما حقيقتان متقابلتان ومختلفتان وجودياً: الخالق/الخلق، الربّ/العبد، الباقي/الفاني، الكامل/الناقص، المطلق/النسبي، فعّال لما يريد (حرّ)/مقيّد... الخ. هذا النوع من اللاهوت يركّز على التعالى والتنزيه، كما سبقت الإشارة، ويرى في أي نوع أو درجة من التشبيه خطراً على صحة الإيمان؛ فالتشبيه بهذا المعنى بمثابة وضع حدود للمحدود اللامتناهي؛ فالله لا يمكن احتواؤه أو الإحاطة به، لا في الزمان والمكان ولا في الفهم، فهو وراء أي تصوّر إنساني. يمكن فهم هذا الإلحاح على التنزيه الكلامي (خاصة في مرحلته التأسيسية الاعتزالية)، بكون الإسلام - في حلقته المحمدية - وُلد في سياق وثني شركي. لعلّ المسيحيين كانوا أقلّ حرصاً نسبياً على التأكيد على مبدأ التنزيه؛ لأن ديانتهم ولدت ضمن سياق يهودي توحيدي. والأمر ذاته بالنسبة للتصوّف عمومًا والتصوّف الفلسفي خصوصاً، لظهورهما قروناً بعد استتباب الأمر للإسلام، فزالت تلك الحساسية المفرطة تجاه التشبيه التي نجدها في علم الكلام. فبات من الممكن الاعتراف بحضور التشبيه في اللغة والخيال والشرط المعرفي الإنساني ككلّ. وباعتباره أيضاً تعبيراً عن القرب والحضور الإلهيين في العالم، اللذين من دونهما لا معنى للتجربة الصوفية.

ولكن ما هي المشاكل التي يواجهها الاتجاه التنزيهي الجذري؟



العبارات القرآنية التي تتناول عرش الله واستواءه عليه ويده... كل هذه العبارات جرى تأويلها مجازياً من قبل المتكلمين بما يخدم المفهوم الذي بناه المتكلم، واستنتج بانتقاله من الصورة إلى المعنى، فالمفهوم.

ولكن الإشكالية التي تبقى هي: إذا كانت الكلمات تضرب بجذورها في العالم الحسي، فمن هو حقاً صورة لآخر؟ الإنسان (والعالم) على صورة الله أم العكس هو الصحيح؟ أم الاثنان معاً في عملية امتزاج خلّاق في عالم الخيال؟

اعتبر أبو حامد الغزالي أنّ أسماء الله الحسنى حقيقةً في الله مجازاً في الإنسان والعالم، وليس العكس كما تقتضيه الملاحظة التجريبية؛ فالسمع مثلاً هو السمع الحقّ والكامل بالنسبة لله، فهو ليس مجازاً في حقّ الله، بل مجاز في حقّ الإنسان لوصمه بالنقص والمحدودية. المجاز وفق هذه الرؤية هي ظل الحقيقة وليس الحقيقة ذاتها؛ فالحقيقة المطلقة هي الله الذي يتصف بجميع الكمالات. وبالتالي السمع والكلام حقيقة في الله من دون شبهة مجاز¹³.

وجد ابن حزم الأندلسي حلاً آخر معتبراً الألفاظ من أصول سماوية؛ أي أن اللغات موحى بها عن طريق الأنبياء وكذلك المعاني، فلا مجال للمواضعة البشرية في الخطاب الإنساني، فهو مراد من الله في تركيبته وفي العلاقة "المقدسة" بين اللفظ والمعنى. وفي هذه الحالة التفسير المجازي ليس عبوراً من الحسي الأصلي إلى العقلي المتعالي، بل على العكس هو عودة إلى النموذج الإلهي الأصلي الموحى به. هذا ناهيك عن من أنكر وجود المجاز في القرآن الكريم، باعتبار المجاز نقيصة.

هذا الجدل اللفظي لا يرضي الصوفية، خاصة ذوي المنحى الميتافيزيقي الفلسفي، الذين ينزعون منزعا توحيدياً أكثر جذرية من المنزع الكلامي. الاستقطاب الثنائي الوجودي لا يروي العطش الصوفي نحو التوحيد المطلق؛ فالحقيقة واحدة لا اثنتان. ولاستعادة الوحدة الوجودية وتأكيداها، أعاد الصوفية الاعتبار للخطاب السردي للوحي، بالنهل مجدداً من الجانب القصصي الرمزي في القرآن وخارجه. باعتباره مصدراً للفهم العميق والباطن وليس مجرد تسلية للقلوب أو تربية للأطفال والعوام.

وفيما يلي تلخيص لخصائص هذه الرؤية:

• الجمع بين التنزيه والتشبيه، بين التعالي والقرب، بالتوازن بينهما؛ فالقرب ليس تجسيماً أو حلولاً ولا صنمية، وهو ما يخشى منه في علم الكلام، بل هو حضور إلهي ورحمة وحبّ غامر. في هذه الرؤية، خلّق

¹³ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ضبطه الشيخ أحمد قباني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص ص 6-20

لا من الجمود. بخطابات الهيمنة والإقصاء والتسلط لا نقوم سوى بإغلاق منافذ المعرفة والتواصل مع الحق، بدعوى امتلاك الحقيقة وتجميدها في قوالبنا الجاهزة الثابتة الميتة. والله هو الحي الذي لا يموت، ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، الأنبياء (21، 22).



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com